

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

FACULTAS PHILOSOPHIAE

Ramiro Fuentes Ortiz

**EL ACCESO RACIONAL A LA EXISTENCIA
DE DIOS EN LA SUMMA THEOLOGIAE DE
TOMÁS DE AQUINO (I, Q. 2, A. 3)**

Dissertatio ad Licentiam in Philosophia consequendam

Moderator:

Clar.us Prof. Christian Ferraro

Correlatores:

Clar.us Prof. Gianfranco Basti

Clar.ma Prof. Fiorella Magnano

ROMAE 2019

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO PRIMERO: NOCIONES PRELIMINARES.....	7
<i>a) Contexto histórico de santo Tomás.....</i>	<i>7</i>
<i>b) Desde su muerte hasta la declaración como Doctor de la Iglesia.....</i>	<i>10</i>
<i>c) Tomás de Aquino bajo el pontificado de León XIII.....</i>	<i>12</i>
<i>d) La actualidad del santo Doctor.....</i>	<i>14</i>
1.1 EL ACTO.....	14
1.1.1 NOCIÓN DE ACTO.....	14
1.1.2 CLASES DE ACTO.....	16
1.1.3 LA PRIMACÍA DEL ACTO.....	17
1.2 LA CAUSALIDAD.....	19
1.2.1 EL EJERCICIO DE LA CAUSALIDAD.....	20
1.2.2 DIVISIÓN DE LA CAUSALIDAD.....	22
1.3 CONTINGENTE Y NECESARIO.....	28
1.3.1 CONTINGENTE.....	28
1.3.2 NECESARIO.....	29
1.4 LA PARTICIPACIÓN.....	30
1.4.1 NOCIÓN DE PARTICIPACIÓN.....	30
1.4.2 LA PARTICIPACIÓN PREDICAMENTAL Y TRASCENDENTAL.....	32
1.4.3 LA PARTICIPACIÓN EN EL SER.....	34
CAPÍTULO SEGUNDO: LAS VIAS DE ACCESO A LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS.....	36
2.1 LA VÍA DEL MOVIMIENTO.....	36
2.2 LA VÍA A TREVÉS DE LA CAUSALIDAD EFICIENTE.....	45
2.2.1 EL FUNDAMENTO DE LA CAUSA PRIMERA.....	55
2.3 LA VÍA DEL CONTINGENTE AL NECESARIO.....	56
2.4 LA VÍA A TRAVÉS DE LOS GRADOS DE PERFECCIÓN.....	65
2.5 LA VÍA DEL ORDEN Y GOBIERNO DE LAS COSAS.....	77

CAPÍTULO TERCERO: SOBRE LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS.....	86
3.1 LA PROBLEMÁTICA CON RESPECTO A LA EXISTENCIA DE DIOS.....	87
3.1.1 LA CONSTATACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS.....	89
3.1.2 LA PROBLEMÁTICA PLANTEADA POR AQUELLOS QUE NO ADMITEN SU EXISTENCIA	90
3.1.2.1 <i>El planteamiento ateo</i>	91
3.1.2.2 <i>El planteamiento ateo en la antigüedad y en la época medieval</i>	92
3.2 LA VIGENCIA Y EL VALOR DE LAS CINCO VÍAS.....	97
3.2.1 LA PROPUESTA ANTERIOR A LAS VÍAS.....	97
3.2.2 LA DESIGNACIÓN DE LAS VÍAS.....	98
3.2.3 EL ARGUMENTO Y EL VALOR DE LAS VÍAS.....	99
3.2.4 LA UNIDAD DE COINCIDENCIA Y ORDEN DE LAS VÍAS.....	100
3.2.5 PROPUESTA SIMPLIFICADA	102
CONCLUSIONES.....	108
BIBLIOGRAFÍA.....	113

INTRODUCCIÓN

En esta investigación lo que he tratado de fundamentar es el modo como el hombre a través de la razón natural puede llegar a explicar la existencia de Dios, mediante la explicación de las famosas cinco vías de santo Tomás de Aquino. El trabajo se centra en hacer ver a los seres humanos que sí podemos demostrar la existencia de Dios, por mediación de las cosas creadas; es obvio que no es una evidencia inmediata como lo señala claramente el propio Tomás, de hecho no es tan evidente y manifiesta ni mucho menos es suficiente la sola aprehensión de los términos: Dios y existir, que la expresan para dárnosla a conocer ya que una verdad netamente evidente no dejaría lugar a la demostración ni mucho menos para la fe humana o divina de la misma, porque siguiendo los estudios del santo Doctor, el planteamiento del problema en los tres primeros artículos de la primera parte de la *Summa Theologiae*, es el siguiente: en primer lugar, centra el planteamiento del gran problema, de si es posible hablar de una existencia de Dios y además sea una verdad de *evidencia inmediata* (a. 1); en segundo lugar, está el planteamiento de si tal existencia es una *verdad demostrable* (a. 2) y en el tercer aspecto plantea el ¿cómo se demuestra tal existencia de Dios? (a. 3). En este sentido el presente trabajo busca hacer comprender de algún modo a aquellos que no permiten en ningún sentido reconocer la presencia y mediante ella la existencia de Dios partiendo de lo natural. En consecuencia si se plantea que por medio de la razón podemos demostrar la existencia de Dios, para ello santo Tomás lo expone que dicha existencia no es por sí misma evidente, pero racionalmente puede ser demostrada por los efectos es decir, a posteriori, teniendo como punto de partida cinco distintos aspectos del ser creado, que son cinco caminos para tratar de llegar al Creador.

La gran interrogante que asombra a más de uno y que de manera general sintetiza el punto de partida de la investigación es ¿cómo es posible demostrar la existencia de Dios a partir de las creaturas? Y la respuesta no se hace esperar por parte de Tomás. Efectivamente podemos hacer una demostración partiendo de las creaturas, mediante cinco vías. Para ello es necesario partir de un concepto común a todos los hombres, de manera que no sea complejo ya que, la gran mayoría de los hombres por no indicar todos, pues hay algunos que no reconocen tal postulado, quieren significar cuando se habla de Dios como un ser superior y trascendente a todo lo que podemos ver e imaginar.

Por tal motivo este trabajo tiene como objetivo hacer un análisis de los argumentos propuestos por santo Tomás y ayudado de los textos escritos sobre los argumentos tratados,

para poder explicar en definitiva la posibilidad de demostrar la existencia del Dios viviente. Ahora bien, cada punto de inicio de cada argumento de las vías tendrá como inicio un efecto sensible, manifestado a los sentidos, es decir, un hecho de experiencia verdadero: el hecho del movimiento, la subordinación de causas eficientes, el hecho de la contingencia de los seres sensibles, la gradación de perfecciones trascendentales y la ordenación a un fin, en este contexto surge la pregunta fundamental ¿cómo puede la razón a partir de ésta experiencia elevarse hacia Dios?.

Lo que demuestra la razón son los hechos de experiencia basados en la condición de efectos que obviamente son causados, ahora bien la razón gracias al principio de causalidad, pasa a demostrar la existencia de la causa. Luego como segundo paso importante que existe en las vías es en una subordinación *per se* de causas no se puede proceder al infinito, sino que implica llegar a un primera causa de la cual dependen todas las demás; de tal manera tiene que existir un primer motor que todo lo mueve, una causa primera que pone en actividad todas las demás; un ser necesario que es fuente y origen del ser en cuantas cosas existen y una primera inteligencia que dirige todas las cosas a sus respectivos fines. A esta última causa la llamamos Dios.

Ahora bien, dentro del marco del desarrollo de demostrar la existencia de Dios, han surgido algunos errores en contra de la existencia de Dios y de su cognoscibilidad: el *ontologismo*, el *tradicionalismo*, el *agnosticismo* y el *ateísmo*. En el primer aspecto se ilustra con claridad el error frente al tema en desarrollo y es el hecho de que el conocimiento del ser humano conoce de forma inmediata a Dios, luego es en Él y por Él a las demás cosas, por este motivo para los ontologistas la existencia de Dios vendría ha ser una verdad inmediata y evidente; enfrentando la primera postura emerge la doctrina enseñada en la Sagrada Escritura, en efecto la Escritura nos enseña con claridad que ningún hombre puede ver de manera natural a Dios en sí mismo, sino solamente es posible por el espejo de las criaturas, como lo atestiguan diversos pasajes de la Escritura: «no me verá hombre alguno antes de morir» (Ex 33, 20). «Nadie conoce al Hijo sino el Padre; ni conoce ninguno al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo habrá querido revelarlo» (Mt 11, 27). «A Dios nadie lo ha visto jamás» (Jn 1, 18). «Al presente no vemos a Dios sino como en un espejo y bajo imágenes oscuras; pero entonces le veremos cara a cara» (1 Cor 13, 12), etc.

En el segundo aspecto se delinea el error de los tradicionalistas, los mismos que suponen que la razón del hombre quedó totalmente debilitada a raíz del pecado original, por esta razón es incapaz para demostrar de una manera verdadera y con seguridad la existencia de Dios. Por otro lado los agnosticistas, negando el principio de causalidad, rechazan de modo lógico toda

unión y por ende también dependencia entre Dios y el mundo, como consecuencia colocan a la razón como incapaz para poder demostrar la existencia de Dios por las cosas creadas. Tal existencia de Dios es incognoscible para nuestra razón (hay una falta de medio objetivo) mientras que en los tradicionalistas la existencia de Dios no era naturalmente demostrable por ello (hay una falta de medio subjetivo). Hace frente al Tradicionalismo y al Agnosticismo la Sagrada Escritura delineando con claridad «Sí, vanos por naturaleza todos los hombres en quienes había ignorancia de Dios y no fueron capaces de conocer por las cosas buenas que se ven a Aquél que es, ni , atendiendo a las obras, reconocieron al Artífice; sino que al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a las lumbreras del cielo los consideraron como dioses, señores del mundo. Que si, cautivados por su belleza, los tomaron por dioses, sepan cuánto les aventaja el Señor de éstos, pues fue el Autor mismo de la belleza quien los creó. Y si fue su poder y eficiencia lo que les dejó sobrecojidos, deduzcan de ahí cuánto más poderoso es Aquel que los hizo; pues la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor. Con todo, no merecen éstos tan grave reprensión, pues tal vez caminan desorientados buscando a Dios y queríndole hallar. Como viven entre sus obras, se esfuerzan por conocerlas, y se dejan seducir por lo que ven. ¡tan bellas se presentan a los ojos! Pero, por otra parte, tampoco son éstos excusables; pues si llegaron a adquirir tanta ciencia que les capacitó para indagar el mundo, ¿cómo no llegaron primero a descubrir a su Señor?» (Sb, 13, 1-9). En otro pasaje «lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables; porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: jactándose de sabios se volvieron estúpidos, y cambiaron la gloria de Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles» (Rom 1, 19-23).

Como último aspecto está centrado en los ateístas, los cuales en sus argumentos son más radicales, esto es, que niegan el hecho de conocer y también la existencia misma de Dios. Siempre siguiendo el argumento de contestación por parte de la Sagrada Escritura se tiene que, en la misma desde el inicio hasta el final (*Génesis-Apocalipsis*) proclaman a viva voz la existencia del Dios viviente, creador y gobernador de todo cuanto existe. A modo de ápice, citaré la carta a los Hebreos: «pues sin fe es imposible agradar a Dios; por cuanto el que se llega a Dios debe creer que Dios existe y que es remunerador de los que le buscan» (Hebreos 11, 16); además de la doctrina enseñada por la Sagrada Escritura, también está la enseñanza del

magisterio de la Iglesia por medio de los concilios ecuménicos sobre la confesión que hacen en lo que respecta a la existencia de Dios.

En el capítulo primero presento a modo de síntesis el panorama histórico en el cual se desarrolló la vida de santo Tomás, una vida llena de elogios por la sabiduría y virtud que poseía a la hora de recibir clases como también en el momento oportuno de hacer las respectivas lecciones. En definitiva toda su vida estuvo marcada por la fama de haber recibido una sabiduría de Dios, de hecho sus escritos fueron tan enriquecedores que poco a poco creció el número de lectores de sus obras, tanto sabios como maestros y como no los iniciados accedieron a la lectura, con razón fue llamado «Doctor communis, Doctor Universal, Doctor de todos» por la gran profundidad de sus escritos. Cabe señalar también que dentro del mismo capítulo expongo algunas nociones preliminares que ayudan a enuclear el marco de desarrollo del capítulo segundo, sobre las cinco vías, es una clarificación de términos tales como: el acto y la potencia, la causalidad y el ejercicio de la misma, términos principales como contingente y necesario y por último la participación.

En el capítulo segundo está desarrollado las famosas cinco vías de Santo Tomás, donde cada una se expone detalladamente para lograr un única finalidad, demostrar la existencia de Dios. La primera vía es desarrollada mediante el movimiento, la segunda vía mediante la causalidad eficiente, la tercera vía del contingente al Necesario, la cuarta vía mediante los grados de perfección y la última vía mediante el orden y el gobierno de las cosas. Todas ellas expuestas de manera detallada hasta poder llegar a un último término al cual se le relaciona con Dios.

En el capítulo tercero he planteado propiamente la dificultad a la hora de exponer la existencia de Dios, por el hecho de que es un tema bastante complejo para aquellas personas que no son cristianas o mejor para aquellos que no acogen su existencia mediante la fe, sino que argumentan su no existencia, tales como los ontologistas, los tradicionalistas, los agnosticistas y sobre todo los ateístas, éstos últimos está propiamente desarrollado en este capítulo. Ahora bien, el desarrollo de éste capítulo es como sigue: en un primer punto enmarco el problema concerniente a la existencia de Dios, seguido de un fundamento de constatación de la existencia, para luego pasar al problema propiamente del ateísmo. En un segundo punto, expongo el valor fundamental de los argumentos del Doctor Angélico con sus cinco vías.

CAPÍTULO PRIMERO

NOCIONES PRELIMINARES

Antes de ver las nociones preliminares que son fundamentales para entender el cuerpo del desarrollo de las cinco vías, me centraré a desarrollar de forma resumida el contexto histórico de Tomás de Aquino.

a) *Contexto histórico de Santo Tomás de Aquino.*

Para conocer un poco la historia biográfica del santo Doctor, nos remontamos a un documento principal titulado *l'Ystoria sancti Thomae de Aquino*, dicho documento fue «compuesto para la introducción de la causa de la canonización. La historia de este texto cuya primera versión fue presentada por Guglielmo da Tocco al Papa Juan XXII en 1318»¹. Santo Tomás de Aquino nace entre los años 1224/25, es un dato aproximado, que es calculado a partir de su muerte, donde su biógrafo plasma que falleció el 7 de octubre de 1274 siendo el año 49 de su vida². Tal como escribe de manera detallada el autor: «cumplido el año cuarenta y nueve de su vida, emprendió en el cincuenta el jubileo de la gloria eterna»³. Hay muchos autores que están de acuerdo con la fecha mencionada aunque algunos como los autores secundarios mencionen que fue el 1226/27.

¹ G. DA TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di DAVIDE RISERBATO, ed Inos Biffi, Jaca Book, Milano 2015, p. 13.

² L'indicazione «è un periodo cronologico di 15 anni, originario, a quanto pare, dell'Egitto e che, dal IV sec. In poi diventa una delle più importanti note croniche dei documenti, sia in occidente sia in oriente. Il suo punto di partenza risale ai tempi di Costantino il Grande e precisamente al 313 dell'era cristiana. Gli anni di ciascuno di questi periodi quindicennali si numerano progressivamente dall'1 al 15, poi si ricomincia da capo, senza mai indicare il quale periodo indizionale si tratta». A. CAPPELLI, *Cronologia, Cronografia e Calendario perpetuo*, Hoepli, Milano, 2012. Citación de G. DA TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, c. 65, p. 221.

³ *Ibidem*.

Nace en Italia en el castillo de Roccaseca⁴, en una familia noble siendo el último de los 12 hijos del conde Landulfo Aquino y Magdalena Teodora condesa de Teano, efectivamente sus padres tenían una cercanía profunda con los Emperadores Enrique VI y Federico II, y los Reyes de Aragón, Castilla y Francia. Antes del nacimiento de Tomás ya habían predicciones sobre la grandeza de fama que iba a adquirir, he aquí el testimonio de un ermitaño a su madre Teodora: entrará en la Orden de los Frailes Predicadores, y su conocimiento y santidad serán tan grandes que en vida, no se encontrará nadie que le iguale.

Los primeros años de estudio los realizó en Monte Casino⁵, convento de los Benedictinos donde aprenderá la meditación, la oración, el silencio. Su maestro estaba sorprendido al ver que el pequeño Tomás se preguntaba en repetidas ocasiones: ¿Qué es Dios?.

Sus padres deciden enviarlo a Nápoles 1239 a la Universidad fundada por Federico II, donde se inscribirá al *Studium generale*, en esta época los estudios estaban divididos en el *Trivium* que comprendía (Gramática, Lógica, y Retórica); mientras que el *Quadrivium* lo conformaban (Música, Matemática, Geometría y Astronomía). Dicha universidad tenía la intención de formar hombres para el servicio imperial, y también como oposición a la Universidad de Bologna, los súbditos del emperador no estaban autorizados a estudiar en otra parte⁶

En 1243 ingresará a la orden de los dominicos, tomando el hábito de la orden de los predicadores en 1244, aunque con el descontento de la familia que se oponían a sus decisiones.

Fue discípulo del gran Alberto Magno en París en 1245. Es en este escenario que empezó a brillar con gran esplendor aunque si no lo manifestaba en las discusiones que realizaban los estudiantes a tal punto que sus compañeros lo tildaron de «el buey mudo», no imaginando la gran inteligencia que tenía el joven Tomás, hasta que uno de sus compañeros leyó los escritos de Tomás y lo presentó a Alberto Magno y éste al darle una lectura hizo una conclusión bastante elocuente al mismo tiempo graciosa: «llamamos a este joven un buey mudo, pero su mugido doctrinal un día resonará hasta los confines del mundo»⁷. Efectivamente era taciturno pero al

⁴ Cf. W. POCINO, *Roccasecca patria di san Tommaso d'Aquino*, Documentazione storica-bibliografica, Roma, 1974.

⁵ Cf. O. H. PESCH., *Tomás de Aquino, Límite y grandeza de una teología Medieval*, Herder, Barcelona, 1992, p. 84.

⁶ Cf. J.-P. TORREL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 24.

⁷ La originalidad de este sobrenombre se tiene que Cf. M. H. LAURENT, *Un Légendier dominicain peu connu*, in *Analecta Ballandiana* 58 (1940), p. 43: «era così imponente che per la sua mole lo chiamavano bue di Sicilia. La madre di frate Reginaldo, suo compagno, raccontava che per questa ragione la gente impegnata nei campi lasciava il lavoro per poterlo vedere, e gli correva incontro lungo la via restando ammirata che tale imponenza e bellezza si potessero trovare nel genere umano» (*Adeo magnus erat quod propter sui corporis magnitudinem vocabatur bos Siciliae. Ideo mater fratris Reginaldi socci sui dicebat quod vulgus, dum esset in agriculturis, dimittebat agriculturam ut videret eum et occurrebat sibi obviam, tam magnam corporis quantitatem et*

mismo tiempo escondía una gran sabiduría, pero no lo mostraba sino que vivía con extraordinaria simplicidad, tal sabiduría lo podemos constatar ahora.

Durante este periodo de encuentro con Alberto Magno, empieza su transcripción de las lecciones de la *Ética de Nicómaco*⁸ y también empieza a escuchar los nombres Divinos de Dionisio Aeropagita.

Su función como maestro de enseñanza comienza en París por el año 1252, hay que recordar el auge que en el siglo XIII tenía París ya que era el centro cultural de la época, es en este lugar donde se impartían las enseñanzas de los grandes maestros.

Es interesante como el pensamiento tomista empieza a florecer tanto en el ámbito teológico como filosófico: sus *Commento alle Sentenze*, y su *De Ente et Essentia*, comienza escribiendo también la *Summa contra Gentiles* en 1259, obra en la que aparece con claridad las relaciones entre filosofía y teología, además esta obra se adaptaba a aquellos interlocutores que no eran cristianos propiamente, diríamos al mundo pagano. Luego comienza a escribir la *Summa Theologiae*.

Su estancia en París data hasta el 1259, pero volverá nuevamente el 1269 según muchos autores por el problema averroísta que ya estaba presente.

Es gracias al gran acercamiento que tuvo con Aristóteles y a su empeño en la enseñanza de la teología, que escribirá la gran *Summa Theologiae*, obra maestra y una de las más importantes de Tomás. Ya que lo escribió teniendo presente un gran bagaje cultural, haciendo por ello una síntesis teológica para que pueda servir para aquellos que tengan la necesidad y se dediquen a estudiar los problemas de aquel entonces.

Sus biógrafos hacen un realce de la composición de la *Summa Theologiae*, afirmando que tal escrito era la Suma de toda la teología, donde amplió mediante artículos la misma que fue superior a los primeros escritos que había hecho, dicha suma está compuesta mediante cuestiones y artículos, determinados mediante razones convincentes, basados en la autoridad de los doctores de la Iglesia. Utilizó un gran sutileza y es de una utilidad inconmensurable para aquellos que se empeñan en los estudios de la teología, ofreciendo un desarrollo fácil de modo que pueda estar al alcance de los principiantes, tal como lo atestigua este texto:

pulchritudinem in humana specie admirantes). Citado por G. DA TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, c. 13, p. 117.

⁸ Luego Tomás compondrá su propio comentario a esta obra del filósofo: Aristóteles, *l'etique a Nicomaquea*: ed. R. A. GAUTEHIR-J.-Y. JOLIF, 2 vols. (Lovaina 1959).

«Ya que el doctor de la verdad católica debe enseñar no únicamente a los más avanzados, sino también a los principiantes...nuestra intención es exponer lo que concierne a la religión cristiana según el modo que conviene para la formación de los principiantes»⁹.

La gran obra de Tomás, se encuadra en los ocho últimos años de su vida, es comprensible también que no hay una fecha exacta sobre su composición, pero sus historiadores lo seleccionan desde diversas hipótesis. Tolomeo de Lucca, nos brinda una noticia del comienzo de su obra, Tomás estando en Italia el Papa Clemente IV le quiso encomendar el Arzobispado de Nápoles, pero todo lo contrario de sus amigos contemporáneos siempre rehusó cargos eclesiásticos, lo que es obvio que este cargo también lo rechazó, ya estaba escribiendo su composición de *Theologiae*, el pontificado de Clemente IV data de 1265 y 1268. El mismo historiográfico hablando del papa Gregorio X, el cual comprende 1271 y 1276, en este periodo esta escrito la tercera parte, la de los sacramentos y de la encarnación del Verbo. Estos datos sin lugar a dudas sirvieron para encuadrar las fechas de composición de la obra entre 1265 y 1273.

En el año de 1273 dejará la docencia, además queda inconclusa la *Summa Theologiae*, y en 1274, cumplidos los 49 años dejará de existir, como ya lo he señalado al principio.

b) *Desde su muerte hasta la declaración como Doctor de la Iglesia.*

«La gran novedad y originalidad de doctrina y de método que hemos notado en santo Tomás provocó, como era de suponer, diversos sentimientos y apreciaciones opuestas durante su vida y después de su muerte»¹⁰.

Es importante señalar como Tomás aún antes de su muerte ya recibió muchos elogios por parte de aquellos que lo conocieron. Conoció efectivamente a Singer de Brabant el cual lo compara en el ámbito filosófico con Alberto Magno que era el máximo exponente en la materia. Además después de su muerte muchas grandes autoridades manifestaron su reconocimiento, incluso la misma universidad de París, llamandole «lucero de la mañana, luz y esplendor del mundo, sol del universo, con cuya desaparición ha sufrido la Iglesia una pérdida inconmensurable... »¹¹, también encontramos elogios como: martillo de herejes, escudo de la

⁹ J.-P. TORREL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p. 164.

¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Texto latino de la edición crítica Leoniana. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos. Presidida por Fr: FRANCISCO BARBADO VIEJO, O.P. 3ra edición, BAC, Madrid, 1964, p. 74. Para las siguientes citas utilizaré el mismo texto.

¹¹ *Ibid.*, p. 76.

Iglesia, etc, incluso el propio Alberto Magno se llena de entusiasmo al hablar de su discípulo, no se diga menos sus discípulos.

Fueron los teólogos quienes no aceptaron del todo el nuevo planteamiento de Tomás, tanto teólogos de París y de Oxford se centraron en mirar una cierta hostilidad la introducción de la Filosofía en la ciencia sagrada. Tal fue el dilema de posiciones separadas entre aquellos conservadores y aquellos que defendían los argumentos de Tomás que llega a los oídos del Papa Juan XXI –Pedro Hispano- encargando el 18 de enero de 1277 al Obispo Tempier de realizar una encuesta y darle cuentas. Tal fue la antipatía a Tomás, sacando 219 proposiciones, desordenadas con carácter condenable, estas proposiciones contenían argumentos de Tomás, de Gil de Roma y de Roger Bacón y la gran mayoría de los averroístas. Logrando el Obispo- Pedro Hispano- sacar una promulgación de condena el 7 de marzo de 1277. San Alberto Magno a pesar de su avanzada edad fue a París para defender a su discípulo¹².

La pugna no solo residía con el Obispo Tempier sino también en la Orden de los Franciscanos prohibiendo hacer lectura de la Suma de Tomás. Sin embargo estos ataques sirvieron para que quede ahondado mejor la doctrina del Santo, como lo atestigua Bartolomé de Capua: «tres son las grandes concideraciones, primera, porque es humanamente imposible que escribiese tantas y tan grandes obras en tan breve tiempo, a no ser ayudado sobrenaturalmente por Dios. Segunda porque sus escritos, a persar de haber sido impugnados ferozmente por muchos y muy poderosos adversarios, nunca perdieron su autoridad, sino que más bien aumentó, siendo recibidos y acatados por todas partes. Tercera porque se adaptan a toda clase de gentes y todos sacan provecho de ellos»¹³.

No de menor embergadura es el testimonio de fray Alberto de Brescia, que era un hombre lleno de sabiduría y santidad, estaba asombrado por la magnitud de virtud y santidad de Tomás. Pedía insistentemente a Dios, la Virgen y a San Agustían para que se dignen manifestar la gloria de fray Tomás, apareciéndole Agustín le dijo: «somos iguales en gloria, aunque él me excede en la aureola de la virginidad y yo lo supero en la dignidad episcopal»¹⁴.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 80.

¹³ *Ibid.*, p. 82; Proceso de canonización 1. C., p. 384.

¹⁴ «L'intero racconto della visione, a partire dalle parole «e che si stupiva...» (*admiranti quomodo...*), appartiene alla prima redazione. Cfr. *Napoli* 66, racconto molto simile del domenicano Antonio da Brescia, la cui fonte è lo stesso Alberto da Brescia. Sul tema delle pietre preziose Cfr. *Vita* 49, in cui si racconta della visione concessa a Guglielmo da Tocco, dove una rete d'argento ornata di pietre preziose rappresenta la vita e le virtù di san Tommaso. È possibile che l'agiografo abbia ridotto il passaggio della visione di Alberto da Brescia per conferire maggior rilievo al capitolo 49, in cui entra in scena in prima persona senza tuttavia nominarsi». G. DA TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, c. 22, p. 150.

Poco después la misma orden de predicadores se retracta reconociendo el valor fundamental de la doctrina de Tomás, incluso se da una orden de que ningún religioso sea enviado a París sin haber primero estudiado santo Tomás por tres años¹⁵ estamos hablando del año 1309.

En la fecha que data del 18 de julio de 1323 el Papa Juan XXII, lo eleva al honor de los altares, y al año siguiente el 14 de mayo de 1324 será anulada la condenación de 1277.

Poco a poco se va incrementando el número de lectores de las obras de Tomás, no solo los maestros y sabios sino también por parte de los menos capacitados, a tal punto que llegó a tener el título de «*Doctor communis, Doctor Universal, Doctor de Todos*». Con este título se le conocerá en los siglos posteriores XIV y XV. Ya a «mediados del siglo XV se comienza a llamarle *Doctor Angelicus* en lugar de *Doctor Communis*»¹⁶.

Es importante recalcar la comparación que se el hace al Doctor Tomás, «es como un nuevo sol que todo lo ilumina, hasta incluso se llega a decir que Dios ha enviado al mundo tres grandes Doctores comparados como tres grandes soles. San Pablo en tiempo de los falsos apóstoles, San Agustín en tiempo de las herejías y santo Tomás en tiempos Modernos»¹⁷.

c) *Tomás de Aquino bajo el pontificado de León XIII.*

Los Papas llenaron de elogios la doctrina de Tomás, ya en el siglo XIX el 28 de agosto de 1825 su Santidad Leon XII lo declaró Patrón de los Estudios en los Estados Pontificios, el cual mereció también el nombre de Doctor Angélico. Tal atributo es condensado en lo siguiente: «Su purísima doctrina, expuesta en sus preciosos libros, es oro escogido; cada página es un tesoro, cada palabra es sagrada, cada rasgo de su pluma es un rayo de luz, cada artículo es un milagro, y toda ella aprobada expresamente por la misma Sabiduría Encarnada, Jesucristo»¹⁸.

Con la llegada de León XIII al pontificado (1878-19039), se consolidará dentro de toda la Iglesia la enseñanza de los escritos de santo Tomás. El Papa en su encíclica *Aeterni Patris* que fue publicada el 4 de agosto de 1879, comienza a dictaminar la enseñanza recta de la Filosofía de acuerdo a los parámetros de los escritos de Tomás. He aquí un fragmento del documento: «la necesidad y utlidad de una Filosofía sana y robusta, que pueda servir

¹⁵ Cf. Fontes, *vita de S. Thomae*, p. 656. Citado en la *Suma de Teología*, p. 84.

¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, p. 87.

¹⁷ *Ibid.*, p. 88.

¹⁸ *Ibid.*, p. 97.

convenientemente a la fe sin menoscabo de su propia dignidad de ciencia humana»¹⁹. Aquí se vislumbra los diversos males que están acaeciendo en el mundo por causa de la desviación del pensamiento filosófico. Si la razón del ser humano se equivoca, la voluntad flaquea y se desespera; si en cambio la razón es robusta y fundada en la verdad, es evidente que se sigue una vida moral recta en todos los individuos. Por ello es necesario la recta dirección de la inteligencia.

«...siendo costumbre en nuestros días tempestuosos combatir la fe con las maquinaciones y las astucias de una falsa sabiduría, todos los jóvenes, y en especial los que se educan para esperanza de la Iglesia, deben ser alimentados por esto mismo con el poderoso y robusto pacto de doctrina, para que, potentes con sus fuerzas y equipados con suficiente armamento se acostumbren un tiempo a defender fuerte y sabiamente la causa de la religión, dispuesto siempre, según los consejos evangélicos, «a satisfacer a todo el que pregunte la razón de aquella esperanza que tenemos» (*IPet* 3,15), y «exhortar con la sana doctrina y argüir a los que contradicen» (*Tit* 1,9). Además, muchos de los hombres que, apartando su espíritu de la fe, aborrecen las enseñanzas católicas, profesan que para ella es sólo la razón maestra y guía. Y para sanar a éstos y volverlos a la fe católica, además del auxilio sobrenatural de Dios, juzgamos que nada es más oportuno que la sólida doctrina de los Padres y de los escolásticos, los cuales demuestran con tanta evidencia y energía los firmísimos fundamentos de la fe, su divino origen, su infalible verdad, los argumentos con que se prueban, los beneficios que ha prestado al género humano y su perfecta armonía con la razón, cuanto basta y aun sobra para doblegar los entendimientos, aun los más opuestos y contrarios»²⁰.

Por ello es necesario y de gran importancia para la restauración de la filosofía volver a los escritos de santo Tomás y devolverlo su antiguo esplendor²¹. Aquí se encuentra una doctrina sana y conforme con el Magisterio de la Iglesia.

Para poder exponer con autoridad los dogmas de fe es necesario no solamente las Escrituras y la Tradición sino que «hace falta completar esa exposición con los recursos de la razón formada por una sana y robusta Filosofía, que ayude a penetrar mejor y hacer más fecundo el tesoro de las verdades reveladas»²².

Es en el año de 1880 el 4 de agosto, después de haber hecho pública su monumental encíclica, lo declara Patrón de todos los Estudios Católicos, en efecto Tomás sobresale eminentemente sobre todos los demás, siendo el modelo que los sabios católicos deben imitar

¹⁹ *Ibid.*, p. 100.

²⁰ LEÓN XIII, *Aeterni Patris, Sobre la restauración de la filosofía cristiano conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, Roma, 1879, p. 12.

²¹ Cf. *Ibidem*.

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, p. 106.

en sus diversos estudios. El posee, ciertamente, las mejores y más brillantes cualidades de corazón y de inteligencia que arrastran a su imitación: «una doctrina riquísima de contenido, sanísima, perfectamente organizada, admirablemente de acuerdo con las verdades reveladas por Dios y, por ende, sinceramente obsequiosa con la fe; añádase a todo esto una vida íntegra y sin mancilla, ilustrada con las virtudes más excelsas»²³.

d) *La actualidad de Tomás de Aquino.*

Es muy reconocida por parte de la Iglesia Católica, y también por muchos otros que no pertenecen al mundo católico la autoridad que tiene sus escritos, ya que forjó una nueva estructura doctrinal al catolicismo, llevándolo mediante su pensamiento al más grande esplendor, fue capaz de conciliar el pensamiento del Filósofo Aristóteles (pensamiento pagano) con la doctrina enseñada por la Iglesia, o sea cristianizó al pensamiento de Aristóteles. En definitiva Tomás de Aquino es uno de los grandes doctores muy estudiado en distintas Universidades tanto en el plano Filosófico como Teológico, por ende tiene una vigencia actual y de gran magnitud. A continuación me centraré en el desarrollo de algunas precisiones terminológicas para encuadrar mejor el desarrollo de las vías.

1.1 EL ACTO

1.1.1 NOCIÓN DE ACTO

«El acto tiene una absoluta prioridad metafísica, como consecuencia no se puede definir, distinto el caso de la potencia que recibe una nominación en base a algo externo (el acto). El acto no tiene referencia externa según la cual se pueda definir: esto sucede porque el acto es para sí mismo, y en cualquier caso es un hecho que si se quisiera ponerlo para ilustrarlo, siempre e invariablemente sería un acto o una potencia...referido al acto»²⁴.

Realizar una efectiva definición al acto es completamente difícil, porque se trata de una noción trascendental y querer dar una definición en sentido estricto no quedaría un concepto netamente claro. Es en este sentido el Filósofo define: «el acto es que la cosa exista, pero no

²³ *Ibid.*, p. 112.

²⁴ Ch. FERRARO, *Appunti di metafisica, Un percorso speculativo, pedagogico e tomistico*, Lateran University Press, II, Roma, 2018, p. 140.

como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejerciendo su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro por su parte, (decimos que está en acto)²⁵. Por esto es necesario hacer un análisis minucioso al precisar el término acto y dar por sentado una determinada definición, por eso también Aristóteles insiste en el carácter analógico «basta con captar la analogía en su conjunto»²⁶, es decir, tratar de encontrar y canalizar bien la relación entre el que edifica respecto del que puede edificar de igual manera el que está despierto respecto del que está dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista; todos estos ejemplos nos ilustran para poder entender el acto.

En ese sentido la definición dada por Aristóteles con respecto al acto es el siguiente: «la plenitud de carga ontológica de la cosa, y por lo tanto es la cosa misma en su desarrollo y ser desplegado»²⁷. A modo de síntesis como el mismo autor señala basta con conocer cualquier cosa para poder conocer el acto ya que todas las cosas se conocen en la medida que están en acto. Por esto, el acto es la realidad del ser, de tal modo que el acto es anterior a la potencia²⁸, sigue diciendo el autor, el acto determina (ontológicamente) el ser, siendo de este modo a la vez su realidad propia y su principio...finalmente puede decirse que el acto es «lo que hace ser a lo que es»²⁹. Pero para ilustrar mejor el significado de acto Aristóteles utiliza como claros ejemplos relacionados obviamente, a la actualización de la potencia y al acto, de tal manera, mediante los ejemplos podamos comprender mejor el significado y entender que significa acto o actualidad:

«un hombre no es potencialmente una vaca, pero un niño es potencialmente un hombre, pues de lo contrario seguiría siendo siempre un niño. El hombre es, así la actualidad del niño. Un objeto dado, X, que es negro, es potencialmente blanco, porque puede llegar a ser blanco. Así el paso de lo que es en potencia a lo que es en acto requiere ciertas condiciones: estar precisamente en potencia de algo y no de otra cosa...»³⁰.

Por esto, cuando el objeto, X, que es negro, llega a ser un, X blanco, ya podemos decir que tenemos un acto o actualidad de la potencia, por tanto un acto concreto, es necesario

²⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica.*, I, 6, 1048 a 30-35, Gredos, Madrid, 1994., p. 375. Traducido por: TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, la traducción hecha por este autor es lo que guiará las posteriores citas que haga en referencia a la *Metafísica* de Aristóteles.

²⁶ *Ibid.*, 1048 a 38, p. 376.

²⁷ Ch. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 140.

²⁸ Cf. J. FERRATER MORA, "Acto" en *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 2001, p. 54.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibid.*, p. 55.

clarificar que acto no es solo ser en acto, como bien se señaló, sino que también implica, “actualizar” mediante atracción todo ser.

Ahora bien cuando se habla de actualidad de la potencia obviamente, se refiere a un determinado movimiento, porque el movimiento implica pasar de un determinado estado a otro, es decir el paso de la potencia al acto, tal cambio, se denomina actualización de la potencia, porque un X negro en potencia que quiere ser un X blanco en acto, se va actualizando y esta actualización es movimiento, y por tanto es acto. Por esto no deja de lado Aristóteles que la definición de acto tenga varias maneras de entenderlo: «1) el acto es el movimiento correspondiente a la potencia y 2) el acto es la substancia formal correspondiente a alguna materia»³¹.

Una definición muy particular pertenece a santo Tomás, el cual afirma, que el acto es “perfección”, en este sentido es interesante la etimología expuesta por el Prof. Ferraro: “Perfecto” viene del latín *perfectum* y *perfectum* en latín significa per-factum, es decir, hecho hasta el último. Por tanto “perfecto” quiere expresar, según la etimología, ya completamente hecho, de modo que la condición de lo perfecto es haber alcanzado el cúlmine (término). En este sentido aquello que ya está completamente hecho, que ha llegado a término es en acto, por esto el término perfecto se usa para indicar aquellas cosas que son en acto³².

1.1.2 CLASES DE ACTO

Llegado a este punto es necesario hacer una distinción del acto primero y el acto segundo, para poder entender con claridad la razón de ser del acto.

El acto primero tiene una razón estable. Aquí se entiende como una «cualidad del acto y no como una duración de una determinada cosa»³³. Por ejemplo ser caballo, ser gato, y así podría enumerar tantísimos entes finitos. Es necesario recalcar que hay varios tipos de acto primero, por ejemplo en un caballo negro el color negro es un acto primero, porque aquí cualifica el tipo de acto que es. Es más que evidente que el caballo primero de ser negro es caballo. Pero lo negro del caballo tiene razón estable, pertenece al orden del primer acto.

³¹ *Ibidem*.

³² Cf. S. TOMMASO, *Summa Theologiae*. I, q, 4, a. 1 ad 1um. Citado por CH. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 143.

³³ CH. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 143.

El acto segundo tiene razón de acción u operación. Este tipo de acto procede de un sujeto que posee tal perfección para realizar tal acción o tal efecto, «para comunicar o producir una perfección, antes hay que tenerla, pues nadie da lo que no tiene: sólo da luz, por ejemplo, algo que tenga energía eléctrica, y calor, lo que está caliente»³⁴. En este sentido se habla que una determinada acción de un agente puede producir un cambio en una cosa. No yendo lejos del ejemplo citado, vemos que en efecto el acto de calentarse del agua por medio del calor (fuego) «procede de la actualidad del agente y de su potencia activa, por ello con respecto al agente es un acto segundo»³⁵.

1.1.3 LA PRIMACÍA DEL ACTO

Hay que recalcar la primacía y superación del acto con respecto a la potencia, ya muchos autores escolásticos señalaban tal preponderancia, porque el acto no es definido por la potencia mientras ésta sí se define por el acto, «ya que la potencia adquiere el ser que tenga por medio del acto»³⁶. En tal sentido, urge la necesidad de hacer una clara distinción y al mismo tiempo ver la relación que hay entre acto y potencia, y es necesario la distinción efectivamente para no confundir una con la otra, en consecuencia trataré de explicar mediante un ejemplo matemático que ayudará para su mejor comprensión de ambas realidades: Juan está en potencia de saber que $3 \times 3 = 9$ mientras se encuentre en condiciones de saber este resultado y aún no lo sabe se encuentra en potencia. Ahora bien, cuando Juan sabe que el resultado de la multiplicación mencionada es 9 ahora está en acto. Se evidencia por tanto que «la realidad de la potencia estriba en estar ordenada al acto. Su realidad es su capacidad de acto»³⁷. Visto que la potencia tiene su razón de ser en cuanto está dirigida al acto es inevitable no hacer una breve correspondencia de preeminencia del acto:

a) *Primacía de perfección.* Esta primera y fundamental supremacía se ve en la perfección que corresponde al acto frente a lo imperfecto que sería la potencia. Esto se constata con la explicación de Tomás: «cada cosa es perfecta en cuanto es en acto, e imperfecta en cuanto es en potencia»³⁸. Hay que destacar también dentro de este apartado que la “*perfección*” en las determinadas cosas es proporcionado de acuerdo al *ser* de la misma. Queda claro por tanto que,

³⁴ T. ALVIRA – L. CLAVEL y T. MELENDO, *Metafísica*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 84.

³⁵ Ch. FERRARO, *Appunti di metafísica*, p. 145.

³⁶ J. FERRATER MORA, “Acto” en *Diccionario de Filosofía*, p. 56.

³⁷ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, Rialp, Madrid, 2006, p. 79.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 28. Traducción de CARLOS IGNACIO GONZÁLES. S. J. E, Porrúa, México, 2004, p. 82. Haré uso de esta traducción para las siguientes citaciones.

los determinados seres que vemos en la realidad no solo existen sino también viven, podemos afirmar que son más perfectos que aquellos seres que solamente existen y no tienen vida; porque son tantas las potencialidades y capacidades que enriquecen a los viviente que les falta a los inertes. Siguiendo con el análisis del argumento de perfección, llegamos al Ser Perfectísimo «Dios, que no es otra cosa que su propio existir, es el ser de universal perfección no faltandole ningún género de nobleza»³⁹.

b) *Primacía cognocitiva*. Toda potencia se conoce en virtud de su acto, además cuando hablamos de conocimiento, es decir, en el orden jerárquico de conocimiento el acto antecede a la potencia. Hablando por ejemplo de los sentidos, estos ayudarán mejor a entender esta explicación, a entender el significado de la potencia desprendido de su acto mismo, así el sentido de la vista se define como la potencia de ver los objetos frente a mis ojos.

c) *Primacía causal*. Algo que está en acto obra (actúa) sobre algo que está en potencia, y lo que está en potencia padece alguna transformación. En efecto, este cambio es recibir un acto y convertir en potencia en algo en acto. Así por ejemplo: el fuego en acto, tiene la capacidad de convertir al agua fría en agua caliente, y por tanto cambiar de un estado frío que obviamente si está cerca del fuego tiene la capacidad de calentarse y en tal sentido deja de ser agua fría para convertirse en agua caliente en acto. Queda demostrado que «lo que está en potencia no pasa al acto más que gracias a otra cosa en acto»⁴⁰.

d) *Prioridad temporal*. Cuando se da la perfección en un ente finito, se observa claramente que la potencia es anterior al acto pero de modo temporal, porque una determinada cosa, antes de obtener una perfección se encuentra en potencia con respecto a ella. Pero no hay que olvidar que el estado actual de esta potencia nos remite a un agente anterior que sería la causa de tal perfección obtenida. Este ejemplo ayudará mejor para la comprensión: la planta de naranja, antes de producir frutos, tenía potencia de alcanzar la perfección de dar frutos, incluso antes de convertirse en planta de naranja, esto equivale a decir que tenía potencia de alcanzar a producir frutos en la semilla. Ahora bien esta semilla es fruto del producto de una anterior planta de naranjas que dió frutos y por tanto era en acto. Por este motivo esta clase de prioridad temporal del acto sobre la potencia se funda en el aspecto de la *primacía causal* explicado en la pagina anterior.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ T. ALVIRA – L. CLAVEL y T. MELENDO, *Metafísica*, p. 86.

«Por esta razón Aristóteles , al analizar el movimiento en la naturaleza, vio con claridad que todas las cosas que pasan de la potencia al acto requieren una causa anterior en acto; y que por tanto, en la cumbre de toda la realidad existe un Acto Puro, sin mezcla de potencia, que mueve todo lo demás. Esta es, en síntesis, la prueba de la existencia de Dios que santo Tomás recoge en la primera vía, y que se presenta de modo bastante inmediato al observar la composición de acto y potencia en todas las cosas que se mueven»⁴¹.

Por lo antes expuesto queda claro que el acto vendría a reflejar el sentido *estricto y fundamental* de cada cosa y de manera accesoria o *secundaria la potencia*. Por ello, se afirma que algo es cuando está en acto y no según se halla en potencia.

1.2 LA CAUSALIDAD

El término causa siempre es utilizada aun cuando no nos demos cuenta, es decir que frente a una determinada causa sucede un efecto, es el caso por ejemplo del sol, si los objetos estan expuestos bajo su luminocidad, el efecto es que los cuerpos se empiezan a calentar. Aquí se ve claramente que es pasar de algo a algo, en este sentido nos adentramos a las formulaciones explicativas de los primeros filósofos de la naturaleza, los cuales sin más entendieron que los principios fundamentales de todas las cosas (realidad) fuese un principio constituyente, el cual influía sobre las cosa para que estas puedan existir, tales principios planteados era sin lugar a duda «el origen, el principio y la razón del mundo físico»⁴². Pero como señala Aristóteles se limitaron a un solo principio para explicar la razón de ser de la realidad y por tanto utilizaron como causalidad a tal principio pero de modo parcial y no de modo totalizante.

«De los que primero filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad por más que está en sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso el principio de las cosas que son, de ahí que piensen que nada se genera ni se destruye, puesto que tal naturaleza se conserva siempre, al igual que tampoco decimos que Sócrates “se hace en sentido absoluto cuando se hace hermoso o músico, ni que “se destruye” cuando pierde tales disposiciones, ya que el sujeto, el mismo Sócrates, permanece: del mismo modo tampoco podrá (decirse respecto de) ninguna otra cosa, a partir de la cual se genera lo demás, conservándose aquella»⁴³.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² J. FERRATER MORA, “Acto” en *Diccionario de Filosofía*, p. 511.

⁴³ ARISTÓTELES, *Metafísica.*, A, 3. 903 b, 6-17., pp. 80-81.

Así mismo se puede ir desarrollando de manera paulatina la causalidad en los filósofos posteriores, pero me voy a limitar en la exposición, y señalar a grandes rasgos el influjo de la causalidad para el desarrollo de mi trabajo. En este sentido no dejo de lado la importancia que tiene Platón en el tema que se está desarrollando. Con respecto a lo antes mencionado queda bien claro dicho axioma muy popular «*nada procede de la nada*» en consecuencia «*todo tiene una causa*»; pues de la nada nada puede existir, en cambio se dice, tiene que haber algún principio que haya hecho posible la existencia de toda la realidad. Volviendo a Platón, en efecto dice, «todo cuanto llega ha ser tiene una causa»⁴⁴. Hay que recordar que Platón estableció e hizo una distinción entre (ideas) que vendrían ha ser las causas primeras o causas inteligibles, de estas otras (realidades materiales, sensibles) las cuales las denominó causas segundas. Además hizo una clara subordinación de estas últimas por las primeras, es decir la existencia del mundo sensible es gracias al influjo de las primeras causas. «las causas primeras son modelos o atracciones; causan no por su acción, sino por su perfección»⁴⁵.

1.2.2 EL EJERCICIO DE LA CAUSALIDAD

Es necesario hacer una distinción entre la *causa per se* y la *causa per accidens* esta distinción está en el modo de influenciar sobre el efecto.

«*Causa per se*: es aquella que pretende por sí misma, en virtud de su propia forma o naturaleza, el logro de un cierto efecto; en cambio se dice *causa per accidens*, debido al hecho de que la causa a la cual un efecto está en realidad relacionado de alguna manera es causado por ella, pero no como un término de su propio ejercicio causal. Esto significa que el efecto también obedece a otras causas que lo causan a sí mismo»⁴⁶.

Dicho párrafo citado se puede ilustrar de manera siguiente: el sol es *causa per se* de la iluminación, pero aquel que abre una puerta para que entre la luz solar en su habitación, vendría a ser *causa per accidens*. Porque solo impropriamente es causa para que el cuarto se ilumine con los rayos del sol, pero propiamente es el sol quien causa directamente la iluminación en la habitación. Es necesario hacer una distinción en los diversos tipos de causalidad *per accidens*, tanto respecto a la causa como también en relación al efecto producido.

⁴⁴ J. FERRATER MORA, “Acto” en *Diccionario de Filosofía*, p. 511.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ch. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 389.

a) *Respecta a la causa*, se ve que este tipo de *causa per accidens* está en una desconexión real del efecto, o sea no forma por sí misma el ser del efecto. Por esto si un cristiano se comporta mal en el campo profesional, estas malas acciones no pueden ser atribuidas a la Iglesia Católica, ni siquiera a la persona misma en cuanto cristiano, ya que el ser bautizado es algo accidental con respecto a la causa propia de sus insuficiencias profesionales; porque una cosa es la imperfección del individuo como profesional que de hecho no comporta absolutamente nada en las acciones imperfectas del profesional como profesional, el hecho de ser católico o cristiano.

b) *Respecto al efecto*, cuando el agente causa un efecto y éste a su vez causa otro efecto, pero que no fue causado por el agente. Por ejemplo, si de una determinada altura yo dejo caer mi celular el resultado será que la pantalla del mismo se romperá en pedazos, yo no fui causa de que la pantalla se rompiera pero sí el dejar caer al piso el celular. Ahora bien dentro de esta clase de efectos *per accidens* tenemos tres clases principales:

1) *Remoción del obstáculo (removens prohibens*, aquello que remueve lo que prohíbe un efecto): es eliminar el obstáculo para que una causa pueda realizar su efecto de forma natural, es *causa per accidens* de tal efecto natural. Es interesante los ejemplos planteados en el ámbito teológico:

«se dice que el pecado original es *causa per accidens* de la muerte y otras consecuencias que siguen naturalmente a la naturaleza humana, y que se encontraban impedidas por el estado de justicia original en que Dios la había creado. Por la naturaleza corruptible del cuerpo, la muerte es una exigencia natural de la especie humana; pero Dios, junto con la gracia había concedido al hombre –en el estado de justicia original- un conjunto de privilegios que eran como un freno para lo que reclamaba la naturaleza humana; el pecado, al destruir el estado de justicia original, se constituyó en *causa per accidens* de esos efectos naturales»⁴⁷.

2) *Efecto secundario fortuito*: cuando una causa, causa un efecto, y el efecto causa otro efecto no planificado es decir fortuito. En este caso la causa es *per accidens* con respecto al efecto que se derivó, es decir el efecto fortuito. Si un arquitecto comienza a hacer excavaciones para construir un edificio y mientras está excavando encuentra oro, el hecho de haber encontrado oro mientras hacia la excavación no puede ser considerado como un efecto propio de su acción, sino más bien viene considerado como algo sucedido en el proceso de la excavación, porque no estaba haciendo la excavación para encontrar oro, sino para comenzar a construir el edificio.

⁴⁷ T. ALVIRA – L. CLAVEL y T. MELENDO, *Metafísica*, p. 212.

3) *Coincidencia temporal*: cuando no se sigue un orden secuencial entre dos efectos, sino se da la «simpe coincidencia especio-temporal: como cuando uno enciende la computadora y propiamente en aquel momento se cae la casa»⁴⁸.

1.2.3 DIVISIÓN DE LA CAUSALIDAD

Retornando al punto de Aristóteles hay que recalcar que el Filósofo, cuando trató el tema de la causa, lo desarrolló haciendo una distinción célebre de las cuatro causas, tema que lo desarrollo en su Metafísica en varias partes la principal la encontramos en *Met.*, A 3.983 B – 993 a 10:

«...De causa se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la *entidad*, es decir, la *esencia* (pués el por qué se reduce, en último término de la definición, y el por qué es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la tercera, *de donde proviene el inicio del movimiento*, y la cuarta, la causa opuesta a esta última, *aquello para lo cual*, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento)»⁴⁹.

Con respecto a lo antes planteado se puede decir: la *causa eficiente*, que es el principio del cambio; la *causa material*, o aquello de lo cual algo surge o mediante lo cual llega a ser; la *causa formal*, que es la idea o el paradigma, y es como la esencia en que «es antes de haber sido»; la *causa final* o el fin, la realidad hacia cual algo tiende a ser. Del tema de las cuatro causas haré una breve exposición:

1) *La causa material*. Consiste en «*aquello de lo cual y en lo cual se hace algo (ex qua et in qua aliquid fit)*»⁵⁰, y «este permanece dentro de lo hecho»⁵¹. En consecuencia siempre solemos afirmar sin miedo a equivocarnos que un vaso está hecho de vidrio o de plástico o en el caso de una casa, tal o cual casa está hecha de ladrillo, por tal motivo tanto el vidrio para hacer el vaso como el ladrillo para hacer la casa son causa material de los mismos.

En la causa material es necesario hacer una diferencia entre materia prima y materia segunda. En la primera, es decir, la *causa material* en la formación de sustancias corpóreas

⁴⁸ Ch. FERRARO, *Appunti de metafísica*, p. 390.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 3. 903 a, 26-33., pp. 79-80.

⁵⁰ ARISTÓTELES, *Física*, Lib. II, c. 3, 194b 24. Traducción de GUILLERMO. R. ECHANDÍA, Gredos, Madrid, 1995, pp. 140-141. Haré uso de esta traducción para las siguientes citas.

⁵¹ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 139.

como (tigre, gato) es la materia prima, porque antes de ser un tigre, un gato, un hombre, etc, esa materia no tiene actualidad, por eso se dice que es pura potencia de ser un determinado (hombre, gato). Por esto se dice que la materia prima es «principio o causa de todos los entes corpóreos porque, las formas sustanciales no espirituales necesitan apoyarse, para subsistir, en una potencia distinta de ellas, que es la causa prima»⁵². En cambio la segunda, o sea, la *materia segunda* vendría a ser aquello de lo cual partimos y este aquello es ya hecho, en ese sentido cuando queremos mostrar mediante un ejemplo quedaría de la siguiente manera: la causa material de la fabricación de una estatua de la piedad no es la materia prima sino la materia segunda, que en este caso vendría a ser el marmol, en este caso la perfección del mármol para convertirlo en una bella estatua.

2) *La causa formal*. Se entiende por causa formal, a «aquello que hace que una cosa sea lo que es, lo que da una determinación específica»⁵³, en tal sentido se entiende que es la forma de una determinada cosa, de manera que la cosa es lo que es gracias a la forma; por esto, decimos que la forma que hace que sea un animal gato, es la forma de animal gato. Ahora bien toda forma puede ser de *forma intrínseca o substancial*, por lo que algo es lo que es mesa, caballo, etc; o de *forma extrínseca o accidental*, que en este caso por ejemplo el cabello sería largo o pequeño, o el hombre sería alto o bajo. Entonces la «forma substancial hace sencillamente ser; la forma accidental hace ser de esa o de otra manera»⁵⁴.

Resumiendo y haciendo mención del tema de la causa material y la causa formal encontramos que éstas contienen una mutua relación y traen a flote el tema del hilemorfismo según el cual todas las substancias corpóreas están compuestas de materia y forma. Además no pueden encontrarse separadas en las substancias corpóreas y en ese sentido la causalidad de ambas se reclaman mutuamente. «La materia se dice causa de la forma, en cuanto la forma no es sino en la materia; de modo análogo, la forma es causa de la materia, en cuanto que ésta no tiene ser en acto sino es por la forma. Por tanto de algún modo la materia es causa de la forma, y la forma de la materia; pero su función causal es diversa»⁵⁵.

3) *La causa eficiente*. Como se ha visto en la parte superior la materia y la forma tienden a juntarse para formar un ente corpóreo, pero el detalle estriba en que por sí solas no son capaces de formar un nuevo ente, por ello necesitan necesariamente de un agente externo de manera que actúe sobre ellas para poder formar en este caso un nuevo ente corpóreo, dicho agente se

⁵² T. ALVIRA – L. CLAVEL y T. MELENDO, *Metafísica*, p. 217.

⁵³ Ch. FERRARO, *Appunti di metafísica*, p. 391.

⁵⁴ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 140.

⁵⁵ T. ALVIRA – L. CLAVEL y T. MELENDO, *Metafísica*, p. 220.

especifica, es exterior tanto a la materia como a la forma. En tal sentido, la causalidad eficiente se dice como aquella que tiene la capacidad, el poder de hacer, de actuar sobre algo. Se puede decir que «es el principio del que fluye primariamente cualquier acción que hace que algo sea, o que sea de algún modo»⁵⁶. Es necesario hacer una distinción entre la causa de las criaturas que son relamente causas eficientes o causas segundas de la *Primera Causa Dios* «solo Dios es causa del acto de ser, pero Dios confiere a las criaturas la participación de su potencia activa»⁵⁷.

Es muy importante entender el ¿por qué? de la Causa Primera y el influjo sobre las causas segundas; obviamente las causas segundas no dan el Ser a las cosas cuando las hacen, sino solamente se puede hablar de una transformación de la naturaleza, vamos a suponer que yo sea un carpintero y quiera producir una puerta, tal producto de mi arte de carpintería no será un producto creado por mí de forma absolutamente natural, he tenido que necesitar de la madera, pero es obvio que la madera yo no la puedo crear, por este motivo, si yo construyo una puerta, será gracias a la madera ofrecida por la naturaleza, lo único que hice fue transformar la madera en una hermosa puerta. Porque nadie puede crear una puerta de madera sin la madera.

«En las causas segundas que producen cosas artificiales (una mesa, un ordenador, un abrigo), el *esse* del producto depende de la naturaleza de los materiales empleados: nadie puede hacer un abrigo de pieles sin pieles. La causa segunda es causa del hacerse (con pieles) de ese abrigo de pieles.

En general las causas segundas sólo alcanzan el hacerse, porque si pudieran dar el ser, serían “dueñas del ser”; y si fueran dueñas del ser se lo podrían dar a sí mismas, lo que no es cierto: ningún ente es el ser, sino que tiene el ser por participación. La única causa del ser es Dios, pero Dios asocia en su acción a las segundas, que causan el hacerse de las cosas»⁵⁸

Otra de las principales aclaraciones en lo que respecta a este tema de la causalidad eficiente, es distinguir entre la causa principal y la causa instrumental. La primera se define como aquella que actúa en virtud de su propia forma⁵⁹, en cambio la definición de la segunda se dice siempre en virtud de la principal, es decir que «no realiza en virtud de la propia forma, sino más bien en virtud de la acción de una causa principal»⁶⁰. En este sentido la capacidad que posee un lapicero de hacer una simple raya sobre una hoja de cuaderno, no podrá nunca realizarlo si es que no es realizada por medio de la acción de un agente inteligente, un ser

⁵⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁷ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 144.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁹ Cf. Ch. FERRARO, *Appunti di metafísica*, p. 392.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 392.

humano; por esta razón para que una raya aparezca sobre la hoja de cuaderno es necesario que haya habido el influjo de la acción del agente y es así y solo así que la raya o la escritura aparezca en la hoja de cuaderno. Ahora bien, la causa principal puede realizar siempre, en cambio la instrumental solo cuando la causa principal hace un influjo sobre ella. A modo de colofón se puede ilustrar mediante los milagros, o sea, si existe un milagro de cualquier tipo, este no se atribuye directamente al santo de devoción, sino a la acción de Dios que mediante la intervención del santo, hace posible el milagro.

Para poder conseguir determinados efectos por parte de los instrumentos es necesario que estos sean aptos para realizar efectos a fines, tal es el caso que para poder obtener unas tablas de madera es necesario hacer uso de una sierra pero con un buen filo, para que pueda cortar la madera, si la sierra pierde su filo, se vuelve inutilizable para tal fin.

Con respecto a lo antes planteado de la relación que existe entre la Causa primera (Dios) y las causas segundas (criaturas), se da en el hecho mismo que Dios da el ser es al mismo tiempo fundamento de la causalidad de las criaturas, sin en influjo recibido de la causalidad de Dios sería imposible causar algo, en el sentido estricto. Por recibir el ser y por estar fundada su respectiva causalidad en la causalidad universal se da un relación total de subordinación, un ejemplo claro de esto es el siguiente, recurriendo a la causa principal e instrumental, un lápiz (instrumento) es incapaz por sí solo de hacer una letra (A), para que puede realizar tal escrito es necesario que un agente lo mueva, del mismo modo se entiende la dependencia de Dios y la participación de su ser. «la causa instrumental creada tiene una dependencia efectiva, con respecto al que la utiliza, sólo en lo que se refiere a su acción, mientras que la criatura está sujeta a Dios también en su mismo ser»⁶¹. De aquí que la Causa Primera tiene una influencia mayor que la causa segunda en cuanto a la realidad del efecto, por este motivo, se dice que, la letra (A) se atribuye de manera propia y principal al agente y no al lápiz empleado.

«En todas las causas agentes ordenadas, siempre ocurre que las causas subsiguientes obran en virtud de la causa primera (...). Pero en el orden de los agentes, la causa primera es Dios, y por eso todos los agentes inferiores obran en virtud de Él. La causa de una acción, por otra parte, radica más en aquello por cuya virtud se actúa que en aquél que obra, así como se deriva más del agente principal que del instrumento. En consecuencia, Dios es causa de cualquier acción de manera más principal que las causas segundas»⁶².

⁶¹ T. ALVIRA – L. CLAVEL y T. MELENDO, *Metafísica*, p. 261.

⁶² TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c, 67. Citado por T. ALVIRA – L. CLAVEL y T. MELENDO, *Metafísica*, pp. 261-262.

Es necesario hacer una breve distinción de los diversos tipos de causa eficiente, por esta razón a modo de epílogo de la causalidad eficiente, santo Tomás, hizo una distinción de cuatro modos de causas eficientes, siguiendo la linealidad de Avicena uno de los íconos de la filosofía árabe: «causa *perficiens* (completiva), causa *disponens* (dispositiva), causa *adiuvans* (coadyuvante) y causa *consilians* (consejera). a) la *completiva* es la causa eficiente que causa la última perfección de la cosa (que lleva realmente a término), como el que “introduce” una forma substancial en las cosas naturales o una forma artificial en las cosas artificiales: el edificador de una casa. b) la *dispositiva* es la causa eficiente que no “introduce” la última forma de la cosa, sino que sólo prepara la materia para recibir la forma: como aquel que trabaja la piedra y la madera (para la construcción) se dice que hace la casa. c) la *coadyuvante* se dice la causa eficiente en cuanto trabaja para (co)operar en el efecto principal. Se diferencia en esto el agente principal: éste trabaja para un fin propio: el ayudante, para el fin de otro. Así el que ayuda al rey en la guerra trabaja a favor del fin que se propone el rey. c) la *consejera* es la causa eficiente que se diferencia del eficiente principal en cuanto proporciona el fin y la forma de actuar..., como el que diseña una nave da el fin y el modo de actuar al que construye la nave»⁶³. Por tal razón, se puede decir que ésta última tiene poder deliberativo en aquel que actúa, en el sentido de que es imposible no seguir su consejo o su poder, porque aquél que quiere construir la nave no podría realizarlo sin el pleno conocimiento de la nave, que dicho sea de paso le es concedido gracias a aquel que ha diseñado la nave y por ende tiene conocimiento del modo de funcionar de la misma. Por esto la definición es bastante clara «es aquella que prescribe el fin y la forma de actuar»⁶⁴.

4) *La causalidad final*. «Es aquello en vistas de lo cual algo se hace (*id cuius gratia aliquid fit*), es decir, aquello por lo que el agente se determina a obrar»⁶⁵, en tal sentido la meta (fin) al cual están orientadas sus determinadas operaciones, con este ejemplo se ilustra muchísimo mejor este tipo de causalidad, así cuando el carpintero labra la madera para hacer de ella una mesa, una silla, el comerciante ejerce la mercancía para con ello sustentarse así mismo y sustentar a los suyos. Ahora siguiendo con la definición planteada se entiende que tal causalidad final viene intencionada por el agente y una cosa viene realizada como tal. De modo que se entiende perfectamente tal axioma que enuclea la relación entre el fin y el agente, siguiendo la dinámica del movimiento, «el fin es el primer intencionado y el último en ser

⁶³ S. TOMMASO D'AQUINO, *Comento alla Metafisica di Aristotele*, Volume 2, Traduzione a cura di LORENZO PEROTTO, EDS, Bologna, 2005, In libro 5, Lezione 2, nri. 766-769., p. 24-27.

⁶⁴ Ch. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 393.

⁶⁵ T. ALVIRA – L. CLAVEL y T. MELENDO, *Metafisica*, p. 241.

realizado, *prius in intentione, ultimus in executione*»⁶⁶. Ahora bien es necesario dejarlo hablar a santo Tomás en lo que respecta a este tipo de causalidad:

«Todo agente necesariamente obra por un fin. En efecto, si en una serie de causas subordinadas se quita la primera, necesariamente fallan las demás. La primera de todas las causas es la final. Y la razón es porque la materia no obtiene la forma si no la mueve el agente, pues nada pasa por sí mismo de la potencia al acto. A su vez, el agente no realiza el movimiento sino por la intención del fin (buscando el fin), ya que si no estuviera determinado (decidido, orientado) a un efecto, no obraría más esto que lo otro. Para que produzca un efecto determinado (claro, delimitado) es preciso que se determine hacia conseguir algo cierto, que tiene razón de fin. Esta determinación se realiza, en la naturaleza racional, por el apetito racional o voluntad; en los demás entes se verifica por una inclinación natural llamada apetito natural.

Hemos de conciderar que una cosa, en su acción o movimiento, tiende hacia el fin de dos manera: o moviéndose por sí misma hacia el fin (es el caso del hombre) o bien movida por otro, como la saeta tiende hacia un fin determinado movida por el arquero que le imprime la dirección hacia ese fin (hoy diríamos: apunta a ese fin, al blanco).

Los entes dotados de razón se mueven por sí mismos hacia el fin gracias al dominio de sus actos mediante el libre albedrío, que es una facultad de la voluntad y de la razón; los entes que carecen de razón tienden al fin por una inclinación natural, movidos por otros y no por sí mismos, ya que no conocen la razón de fin»⁶⁷.

Es de gran importancia hacer mención que la causa final tiene una preeminencia sobre las otras causas (causa material, causa formal, causa eficiente), al mismo tiempo es causa de las otras causas, en sentido metafísico y no en sentido cronológico, como ya se mencionó en la parte superior. Cuando quiero hacer una casa, primero tengo que tener una idea de como realizar la estructura de la casa, por tanto tener una idea de casa, una vez puesta tal idea en mi cabeza, comienzo a ejecutar y actuar de tal modo sobre el ladrillo y a formar una estructura hasta llegar a convertirlo en una casa determinada. En tal sentido si me propongo construir una casa (causa final), es en virtud de la construcción de tal casa que me muevo a actuar (causa eficiente), por tal motivo hago un proyecto de la construcción que quiero realizar (causa formal), y es con respecto a la estructura de la casa, deberé elegir los materiales respectivos (causa material) para poder construirla y así lograr mi propósito (causa final). En consecuencia se dice que «la causa final no es la causa del ser de otras causas, sino ser causa de las causas; y siendo la causa de su causalidad, debe ser llamada con razón causa de las causas»⁶⁸.

⁶⁶ Ch. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 394.

⁶⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 1, a. 2. Citado por R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, pp. 153-154.

⁶⁸ Ch. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 398.

Queda demostrado la relación íntima que hay en estas cuatro causas, tanto en las causas intrínsecas (materia y forma) esto es, en cuanto al ser, esto equivale a decir, que la forma le da el ser a la materia y al mismo tiempo la materia es el sustento de la forma; como también en las causas extrínsecas (eficiente y final), el agente en cuanto ejecuta una acción esta siendo causa de la final porque un determinado fin solamente se consigue mediante las acciones de un agente; pero esto no equivale a decir que el agente sea causa del fin, lo es solo en el sentido mencionado, por lo demás, en el orden del causar es el primero. Tal es el caso que «el fin mueve al agente, el agente educe la forma, y la forma organiza la materia»⁶⁹.

1.3 CONTINGENTE Y NECESARIO

1.3.1 CONTINGENTE

Para entender dicha terminología es necesario remontarnos a la distinción propuesta por Aristóteles, ya que dice que lo contingente se contrapone con lo necesario, en tal sentido siguiendo con la «literatura lógica clásica es frecuente definir la contingencia como la posibilidad de que *algo sea* y la posibilidad de que *algo no sea*»⁷⁰. En ese sentido hay muchas definiciones planteadas en la Edad Media, pero me remitiré a la clásica de Tomás de Aquino, siguiendo la lógica «lo contingente es aquello que puede ser y puede no ser. En este sentido el *ens contingens* se contrapone al *ens necessarium*»⁷¹. La consideración metafísica que recibe la existencia del ente contingente es que no es en sí mismo, sino en otro. Tal consideración tanto durante la época como en la posteridad a tenido diversas controversias sobre todo, en la relación del Creador con lo creado. Es decir, era visto como un supuesto indispensable para poder demostrar la existencia de Dios, ya que se acentuaba en el carácter contingente de toda la creación (el hombre de modo particular), para poder con mayor facilidad mostrar la dependencia del Creador. Es más que obvio que Tomás estaba inmerso entre ellos, pero el carácter de lo contingente como ya se vió tiene muchísima más relevancia que solo el mero hecho de la dependencia, por eso escribe lo mencionado ya anteriormente: «lo propio de las

⁶⁹ T. ALVIRA – L. CLAVEL y T. MELENDO, *Metafísica*, p. 251.

⁷⁰ J. FERRATER MORA, “Contingencia” en *Diccionario de Filosofía*, p. 676.

⁷¹ *Ibidem*.

realidades contingentes consiste en que a veces son y a veces no son»⁷² y a diferencia de lo necesario, que por su causa no puede no ser.

1.3.1 NECESARIO

Los escolásticos lo definieron como «lo que es y no puede no ser, *quod es et non potest non esse*»⁷³. Es necesario vislumbrar los diversos tipos de necesidad que se dan en los entes, para comprender mejor el significado y la definición expuesta. La necesidad se vinculan naturalmente según la articulación de las causas que ya había señalado en el desarrollo anterior (causas intrínsecas y causas extrínsecas), es necesario ver que «las causas intrínsecas se llaman *necesidad absoluta* aquella que se dice a partir de las causas intrínsecas, materia y forma; por otro lado se llama *necesidad de coacción* aquella que se dice a partir de la causa eficiente, y por último se llama *necesidad de suposición* aquella que se afirma a partir de la causa final»⁷⁴. Como ejemplo de esto se propone lo siguiente: un perro es de modo absoluto ser corruptible, en el mismo instante que es compuesto físicamente de materia y forma, es una necesidad que viene conferida por parte de la materia. Si un determinado perro está sentado sobre el sofá y llega el dueño y con fuerza lo traslada a otro lugar, el hecho del traslado utilizando su fuerza es llamado necesidad de coacción, porque el perro no puede negarse a ser llevado. Y por último si quiero llegar a tiempo a las clases que comienzan 8:30 am, y el tiempo que me sirve desde casa es de 30 minutos; aquí no estoy coaccionado subir al autobús, pero si es por razón de llegar a tiempo y no tarde a las clases respectivas, necesariamente tendría que tomás el autobús, a esto se le llama necesidad de suposición.

Es necesario notar que las sustancias compuestas (materia y forma) son sustancias que se corrompen, mientras que las sustancias separadas, no tienen el principio de corrupción, porque no son dotadas de materialidad, en tal sentido son incorruptibles por ello intrínsecamente necesarias⁷⁵. Ahora bien tanto en el nivel de las sustancias compuestas, como en las sustancias separadas, si Dios deja de causar, estas dejarían de existir. Pero como Dios es la causa, dichas

⁷² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología.*, I, q. 86, a. 3, Presentación por DAMIAN BYRNE, O.P. Maestro general de la orden de predicadores, 2da edición, BAC, Madrid, 1994, pp. 788-788. Esta segunda edición utilizaré para el desarrollo de las siguientes citas.

⁷³ J. FERRATER, "Necesidad" en *Diccionario de Filosofía*, III, Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor: JOSEP-MARIA TERRICABRAS, Ariel, Barcelona, 2001, p. 2512.

⁷⁴ Ch. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 175.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 176.

sustancias, no tienen la posibilidad de perder su propia actualidad y por tanto son necesariamente y causan necesariamente en virtud de la Causalidad de Dios.

1.4 LA PARTICIPACIÓN

1.4.1 NOCIÓN DE PARTICIPACIÓN

El tema de la participación es central en la reflexión antigua, en particular tiene relevancia importantísima en Platón que se puede resumir de la siguiente manera «la relación entre las cosas sensibles y las ideas, y también la relación de las ideas entre sí, se efectúa mediante participación»⁷⁶, en tal sentido se dice que una cosa *es* en la medida que tiene una participación de su idea o forma, o dicho de otra manera de su modelo o paradigma. De acuerdo a la linealidad de lo sensible y lo sobrasensible, tenemos que las cosas sensibles participan por tanto son inferiores a las ideas que son sus modelos, y por tanto poseen el ser en la medida que participan, en ese sentido no son el ser verdadero, son igual a las «sombras que son menos reales que los cuerpos que las producen». Efectivamente Platón ilustra en el libro VII de la *República* sobre la realidad que estoy tratando, tal es el caso de aquellos hombres cautivos en la caverna que piensan que las imágenes que se impregna en la pared son efectivamente reales, tienen realidad en cuanto son sombras, más no en cuanto realmente son en sí:

«como los cautivos jamás han percibido otra cosa que las sombras proyectadas delante de sus ojos y el eco de las voces, tendrían por verdadera realidad aquellas imágenes y sombras de los objetos...es preciso sacar a los cautivos de la cárcel de su caverna. Es la misión del filósofo, liberar al hombre del mundo de las apariencias y de las imágenes y conducirlo al verdadero ser. Este verdadero ser no es precisamente tenido por el mundo real, el mundo espacio-temporal alumbrado por la luz de este sol terreno. Este mundo no es sino imagen y sombra. El verdadero mundo es el mundo de las ideas, el mundo que de verdad es. Una primera copia o imagen de él, correspondiente a los objetos que se movían llevados por hombres a lo largo del muro detrás de los cautivos, es el mundo espacio-temporal. Una imagen y copia de este último, y por ende imagen de imagen, correspondiente a la sombra proyectada en la pared de la caverna, es el mundo de la imitación, el arte»⁷⁷.

⁷⁶ J. FERRATER MORA, "Participación" en *Diccionario de Filosofía*, p. 2707.

⁷⁷ J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, I, Antigüedad, Edad Media, Renacimiento, Herder, Barcelona, 1963, pp. 68-69.

Por este motivo, la realidad propiamente verdadera es la realidad de las ideas, las cuales como se explicó en la citación precedente, son la realidad misma de la cual el mundo sensible participa. Es de notar también que tal teoría planteada por Platón no fue del todo aceptada como lo describe con claridad en el Parménides y la objeción principal parte del hecho de que si la Idea está toda entera en una cosa o solamente una parte, además señaló que no puede dudarse de que las cosas participan de tales Ideas, por esta razón no puede dudarse de la existencia de tales Ideas de las mismas que «tienen la existencia todas las otras realidades (las cosas) participan y de las cuales reciben sus eponimias, por el cual por ejemplo participando de la semejanza se convierte en semejante; en la magnitud, grandes; en la belleza y en la justicia, justas y bellas»⁷⁸, ahora bien si las cosas participan enteramente de esta Idea o solamente es una parte de la idea que participa en la cosa. A este respecto se debe aceptar que la idea permanece una en cada uno de los múltiplos, de igual manera que la misma luz del sol, sin estar separada del sol, puede iluminar sin ninguna dificultad sobre todas las cosas el ejemplo ilustrado por Sócrates; pero al mismo tiempo Parménides manifiesta el hecho de que puede ser como un velo que está tendido sobre una multiplicidad, por tal razón cada cosa participaría de una parte de la idea. Es por tal motivo que se deja sanjado o mejor se debe admitir que «la unidad de la idea se reparte sin dejar de ser unidad, ya que de lo contrario se llega a resultados absurdos»⁷⁹.

Por tales motivos, hacer una definición de participación no es del todo sencillo, tal como lo expresa el mismo Aristóteles en su *Metafísica*, efectivamente parte de la idea de que todas las cosas están en un continuo cambio, por tal razón no se le puede atribuir como denominación común, en este caso sería, la idea en sí misma siguiendo obviamente el razonamiento de Platón, con respecto a las cosas sensibles, por el hecho de que la primera permanece siempre, mientras las segundas están siempre en continuo cambio, en tal sentido dice el Filósofo, no corresponde hacer una denominación de las formas que son en sí con las cosas que cambian, tal como lo afirma referido siempre a Platón:

«...Así pues, de las cosas que son, les dió a aquéllas el nombre de “Ideas”, afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre: y es que las múltiples cosas que tienen el mismo nombre que las Formas (correspondientes) existen por participación. Por otro lado al hablar de “participación”, Platón se limitó a un cambio de palabra: en efecto si los Pitagóricos dicen que las cosas que son existen por *imitación* de los números, aquél dice, cambiando la palabra, que existen por *participación*. Y tienen, ciertamente, en

⁷⁸ PLATONE, *Parmenide*, 131 A-E, Testo greco a fronte, A cura di MAURIZIO MIGLIORI e CLAUDIO MORESCHINI, Rusconi, Milano, 1994, pp. 67-71.

⁷⁹ J. FERRATER MORA, “Participación” en *Diccionario de Filosofía*, p. 2707.

común el haber dejado de lado la investigación acerca de qué pueda ser la participación o imitación de las Formas»⁸⁰.

En consecuencia, según el Filósofo lo único que realizó Platón era cambiar el nombre de “*imitación a participación*”. Pero esto no quita el hecho de la originalidad del pensamiento Platónico al respecto ya que quedará explicado de forma más detallada en el *Sofista* (253D D), no entro mucho en el tema por el hecho de que el trabajo se volvería lo bastante alargado, hice mención solamente para ver el descontraste con respecto al tema con Aristóteles, no obstante plantea éste último que aquello que se dice por participación es de modo análogo.

Por esta razón la participación en Aristóteles es *horizontal*, no explica la realidad de un ente a partir de un *ejemplar ideal* y que por lo tanto pueda decirse que participe, sino «comunicar mediante una causalidad eficiente estricta, una réplica de la propia forma, que, *desde dentro*, explica la realidad del efecto en cuestión y la semejanza con su causa»⁸¹. Por ejemplo, un león no se dice tal por representar constitutivos de la Idea de León, sino por haber sido concebido por dos factores reales y concretos (hembra y macho) de la especie de los félidos o felinos. Ahora bien, la participación dentro de la especie o del género, se resuelve en la línea de las relaciones de causalidad entre los individuos concretos que las componen, es decir dentro del plano real-físico. En el ejemplo mencionado, un león y una leona transmiten a sus cachorros una forma sustancial semejante a ellos mismos

1.4.2 LA PARTICIPACIÓN PREDICAMENTAL Y TRASCENDENTAL

Antes de hacer el desarrollo respectivo del tema, quiero explicar el significado preciso de participación. «Participar proviene del Latín y significa, etimológicamente, tomar parte (*partem capere*)»⁸², es a raíz del *tomar parte, participar de algo, hacer partícipes*, toma mucha importancia en la vida del día a día, propiamente en las relaciones interpersonales, que hacemos uso del término. En tal sentido afirmamos siempre *tomar parte* en un proyecto de ayuda humanitaria, formar parte de un equipo de fútbol, hacer partícipes a nuestros amigos de la disertación de la tesis de Licenciatura, es decir, comunicarles ésta buena noticia que después de un arduo trabajo, llega el gran día de la defensa de la tesis para obtener el grado, en este sentido, familia y amigos se hacen parte de la alegría. Es necesario aclarar que, la noticia no se convierte

⁸⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*. A, 6, 987b, 7-14, p. 95.

⁸¹ T. ALVIRA - L. CLAVELL y T. MELENDO, *Metafísica*, p. 273.

⁸² Ch. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 409.

en más o menos buena cuando es conocida por muchas personas todo lo contrario es enriquecedora de alegría para las personas que la escuchan, pero no podemos hablar de menos buena en la medida que se expande.

En el sentido metafísico, el hecho de «*tomar parte*», implica, «tener de modo limitado algo que, en sí, ha de encontrarse de forma total, completa»⁸³. Por esta razón se participa de dos maneras por una parte mediante la «*participación predicamental* y por otra la *participación trascendental*»⁸⁴

1)- El modo como el participado está en el participante, quiere decir que, la substancia misma del participante tener su razón de ser en el participado. He aquí el ejemplo de la especie humana, de la misma que participamos todos los hombres. Lo que nos caracteriza es: animal racional. Esencialmente todos somos animales racionales, dicha «animalidad racional es participada íntegramente en todos los hombres»⁸⁵. En tal sentido, de acuerdo a la esencia o substancia no existe un hombre más hombre que otro, lo que existe son diferencias accidentales. Ahora bien esta manera de participar lo encontramos en los predicamentos o más comunmente llamada *participación predicamental*.

2)- En el segundo caso se tiene, «como no perteneciente a la esencia del participante»⁸⁶, la que «se verifica entre el *ens* y el *Ipsum esse subsistens*»⁸⁷ Es el caso del ser propiamente ya que cada uno de los entes participan del ser, pero tal ser no es poseído del mismo modo en los entes, sino según el más y el menos. Por este motivo se afirma que «la esencia no sería nada sin el ser, pero el ser no es algo que necesariamente pertenezca a la esencia»⁸⁸. Si por ejemplo, supongamos que existe un artista perfecto, que podría decirse que *es* el arte mismo. Este artista se hace profesor de arte; los alumnos en la medida que asisten a sus clases participan de su arte: es más son artistas gracias al arte del maestro; de modo que cada estudiante participa según un más o un menos; y ninguno es como el maestro, el arte mismo.

Para dar una explicación del ser de los entes (el arte en los estudiantes) tenemos que salir de lo predicamental para llegar a lo trascendental, hay que trascender lo predicamental, en consecuencia a este segundo tipo de participación se llama *trascendental*, es decir supera el

⁸³ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 108.

⁸⁴ Ch. FERRARO, *Appunti di metafísica*, p. 413.

⁸⁵ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 109.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Ch. FERRARO, *Appunti di metafísica*, p. 414.

⁸⁸ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 109.

orden *horizontal* de los predicamentos, por esto de una forma metafórica puede llamarse *vertical*⁸⁹

Por tal motivo es necesario hacer una clarificación que todos los entes poseen el ser pero no de forma absoluta, completa, sino en la medida participada. «Por eso en toda criatura se distingue realmente lo participante (*la esencia*) de lo participado (*el ser*) »⁹⁰, por esta razón la continua relación que existe entre uno y otro, es decir entre el «participante y participado se resuelve en la relación de potencia y acto: *participante y participado están como potencia y acto*»⁹¹. por esta razón es necesario tener presente bien la distinción para comprender que lo *participado es el acto de ser* del ente.

1.4.3 LA PARTICIPACIÓN EN EL SER

Todo lo creado participa del ser, solo Dios que es el Ser en sí mismo no participa del ser: «todo lo que es después del primer ente (Dios), como no es su ser, tiene el ser recibido en algo por lo cual ese ser queda limitado; y así en cualquier ente creado, una cosa es la naturaleza (sinónimo: esencia) que participa del ser y otra el mismo ser participado»⁹². Ahora bien, cada ente *es* en virtud del ser recibido, este ser que recibe el ente para poder existir es el acto de ser, pero este acto de ser es creado aunque sea ilimitado, aún más tal ser no es Dios, es decir no es el mismo ser de Dios.

Por esta razón, este acto de ser funda al ente, o sea a la esencia. Efectivamente señala claramente santo Tomás: «el ente no es otra cosa que lo que es. De modo que en cuanto digo *lo que*, significo la cosa (la esencia), y en cuanto digo *es*, significo el ser (el acto de ser) »⁹³. Hay una mutua relación entre el acto de ser y la esencia o mejor aún entre la cosa y el ser.

«El mismo *ser* es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara con todas las cosas como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad sino en cuanto que es; de donde el mismo ser es la actualida de todas las cosas y también de todas las formas. Por consiguiente, no se compara a lo demás como el recipiente a lo recibido, sino como lo recibido al recipiente. Y así, cuando digo

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 110.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Ch. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 410.

⁹² R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 111.

⁹³ *Ibid.*, p. 112.

ser del hombre, o del caballo, o de cualquier otra cosa, considero al ser como lo formal y recibido, como aquello a lo que le compete ser»⁹⁴

Es necesario aclarar que las cosas no son perfectas por sí mismas sino que tales perfecciones les viene gracias al ser, como lo señala igualmente Tomás las «perfecciones de todas las cosas es algo que corresponde a la perfección de ser. Según esto las cosas son perfectas según el ser que tienen»⁹⁵. Este acto de ser o ser del cual las cosas reciben las perfecciones y por lo que las cosas son, como ya se dijo, se distingue del Ser en si mismo Puro, del *Ipsum Esse Subsistens*, en definitiva de Dios. Queda demostrado entonces la diferencia metafísica radical entre la criatura y el Creador como Ser Acto Puro.

«Dios es Acto Puro, la Esencia que consiste en Ser sin limitación alguna.

El ser no es participado en una esencia preexistente. También la esencia de la criatura es creada. Pero no es creada “antes” –como una cosa- a la que se añadiría luego “otra cosa”: el acto de ser. El acto de ser en la criatura –participación del Ser de Dios-, por ser participado, es acto de una determinada potencia (esencia) que lo limita»⁹⁶.

⁹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 4. a. 1, ad 3., p. 124.

⁹⁵ *Ibid.*, I, q. 4, a. 2., p. 125.

⁹⁶ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 115.

CAPÍTULO SEGUNDO

LAS VÍAS DE ACCESO A LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Las diversas vías expuestas en la *Summa Theologiae* (I, q.2, a.3) y en la *Summa contra Gentiles* (I, c.13; c.15) se pueden resumir de la siguiente manera: en la primera se expone cinco vías, mientras que en la segunda son solamente cuatro las vías de explicación para constatar la existencia de Dios. Ahora bien si se ve claramente no hay una igualdad más bien hay una disparidad numérica pero el contenido sustancial es el mismo, la diferencia estriba en el modo expuesto tanto de una como de la otra, ya que hay una diferencia entre las dos; en la *Summa Theologiae* la manera como vienen expuestos estos argumentos es de forma sintetizada por el hecho de estar presentada para un lector iniciado dentro del marco de la comprensión de Dios, esto está explícitamente en el prólogo de la misma, en cambio en la *Contra Gentiles* la exposición es muy detallada parte de lo sensible, el mismo que es constatado por los sentidos⁹⁷.

2.1 LA VÍA A PARTIR DEL MOVIMIENTO

No es sencillo entrar a comprender los argumentos de las vías, pero es fundamental iniciar con la explicación del movimiento, porque a partir de este punto de vista se puede

⁹⁷ Cf. É. GILSON, *Il Tomismo, Introduzione alla filosofia di San Tommaso d'Aquino*, edizione italiana condotta sulla sesta edizione francese, a cura di COSTANTE MARABELLI e FILIPPO MARABELLI, ed Jaca Book SpA, Milano, 2010, p. 81. Donde se constata con claridad la diferencia y la disparidad numérica de las dos Sumas, tanto la *Summa contra Gentiles* como la *Summa Theologiae*.

comprender las siguientes aunque si son diversos los argumentos, es esencial entender el movimiento⁹⁸, por ello trata de explicarlo de la manera más convincente⁹⁹.

Comienzo con la exposición que sigue en lo que respecta a esta primera vía y he aquí la cita textual del texto del Angélico:

«La más clara y evidente es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en, cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quién está en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; solo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primero motor. Ejemplo: un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios»¹⁰⁰.

La primera vía comienza con la realidad del movimiento el cual no puede ser negado ni por los sentidos ni mucho menos por el intelecto, es una realidad de hecho, que se constata día a día, por ejemplo: movimiento es el respirar de los vivientes: animales y hombres, movimiento es la constatación del crecimiento personal y así podría enumerar muchísimos ejemplos.

El movimiento es un hecho que no se puede negar y en el caso de que se quiera negar es necesario hacer «violencia tanto a los sentidos como al intelecto»¹⁰¹ porque en la realidad misma se ve, algunas cosas se mueven comienza diciendo el texto de tal manera que es una constatación realizándose, moviéndose, es decir en una concretización verdadera, en tal sentido el movimiento no es una realidad abstracta de la mente, no es una noción mental, es un hecho constatado por los sentidos y por el intelecto.

⁹⁸ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 2, a. 3, resp.

⁹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 5, 311a, 4 e s.; *Metafísica*, XII, 6, 1071b, e s.

¹⁰⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 2, a. 3, resp.

¹⁰¹ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, Presentazione pedagogica, analisi teoretica e discussione, Edizioni Tomismo intensivo, Roma, 2017, p. 25.

Ahora bien la primera base de este argumento se encuentra en uno de los más grandes pensadores griegos me refiero a Aristóteles que desarrolla ampliamente este tema del movimiento en sus dos textos principales tanto en la *Física* como en la *Metafísica*, pero tengo que recalcar que estas obras y en general el pensamiento griego y sobre todo los escritos de Aristóteles ha permanecido desconocido hasta finales del siglo XII, sin embargo después dichos textos serán conocidos y no quita en nada para fundar que una de las características fundamentales y así misma argumentativa es el hecho de constatar experiencialmente en la naturaleza el movimiento y se funda sobre el principio «nada se mueve así mismo». Ésta vía se expone desde dos perspectivas diversas: directa e indirecta. Comienzo con la primera vía directa tomada del argumento del Filósofo:

«Todo aquello que es movido, lo es en virtud de otro. En efecto se constata por ejemplo el movimiento del sol. El sol es movido porque cualquier cosa lo mueve. Pero aquello que mueve o es movido o no lo es, si no es movido se concluye con un primero motor inmóvil que llamamos Dios. Si por el contrario es movido, lo es en virtud de otro que lo mueve. Por tanto o afirmamos el movimiento al infinito, o se debe poner un motor inmóvil; se concluye que es imposible ir al infinito, por tanto es necesario poner un motor inmóvil»¹⁰².

En este argumento citado del texto del Filósofo hay dos proposiciones fundamentales, que ayudará a comprender mejor lo expuesto por santo Tomás, una es la constatación que todo aquello que es movido lo es en virtud de otra, la otra la imposibilidad de salir al infinito en cuanto a las cosas que mueven y a las movidas.

La hipótesis «toda cosa es movida por otra» se analiza teniendo cuenta tres argumentos. El primer argumento presenta tres posturas y es como sigue: primero, si una cosa se mueve a sí misma, quiere decir que tiene inmanentemente el principio del movimiento, es decir posea de forma absoluta el movimiento que la haga moverse sin necesidad de una intervención externa, de lo contrario sería movida por otra, la cual estaría en contradicción con la premisa propuesta. Esta determinada cosa que tiene en sí el principio del movimiento, tendría la posibilidad libre de moverse sin intervención de nada, por ello se habla de sí mismo como principio del movimiento. Segundo, que una cosa se mueva toda en sí misma y no en razón de sus partes como es el caso del ser humano que necesita del movimiento de los pies para moverse. Tercera, que tal cosa sea divisible y posea partes, porque según Aristóteles, todo lo que se mueve es divisible en partes. Pero veamos el caso de un determinado individuo o un

¹⁰² ARISTÓTELES, *Física*, VII, 1, 241b 24-243 a 2, p. 391.

animal si está caminando y en un determinado momento se detiene, el hecho de detenerse no implica que todo su cuerpo se haya detenido con él sino que las otras partes de su cuerpo están en movimiento, por ejemplo el corazón sigue el curso del llamado sístole y diástole, por tanto el cuerpo entero estará en reposo pero internamente estará en movimiento. Por ello se concluye con Aristóteles:

«Todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo. Porque, si no tiene en sí mismo el principio de su movimiento, es evidente que es movido por otra cosa (pues lo que lo mueve tendrá que ser otra cosa)... »¹⁰³.

El segundo argumento propuesto por Aristóteles también lo encontramos en la *Física* y es inductivo, todo aquello que es movido accidentalmente no es movido por sí mismo, su movimiento depende de otro. Tanto aquello que ha sufrido un movimiento violento como también aquellos que tienen en sí el principio del movimiento, en su naturaleza misma, es decir el animal se mueve por sí mismo pero por un factor interno que es su alma. Por ello todo aquello que es movido lo es por otro.

«Pero quien mueve lo que obstruye e impide el movimiento de la cosa, en un sentido provoca su movimiento y en otro no, como es el caso de quien aparta la columna que sostiene el tejado o de quien quita la piedra que mantiene el odre bajo el agua, que son causas accidentales del movimiento, así como la causa real del movimiento de una pelota al rebotar en una pared no es la pared, sino quien la ha lanzado. Está claro, entonces que ningún caso la cosa se mueve a sí misma, posee en sí misma un principio del movimiento, pero no del mover algo o causar movimiento, sino del padecer.

Así pues si el movimiento de todas las cosas que son movidas es o natural o contrario a naturaleza y violento, y si todas las cosas cuyo movimiento es violento y contrario a naturaleza están movidas por algo y por otra cosa que ellas mismas, y si a su vez todas las cosas cuyo movimiento es natural están movidas por algo, tanto las que se mueven por sí mismas como las que no se mueven por sí, como por ejemplo las cosas ligeras y las cosas pesadas (que están movidas o por lo que las ha generado y hecho ligeras o pesadas, o bien por lo que ha eliminado los obstáculos y los impedimentos), entonces todas las cosas que están en movimiento tienen que ser movidas por algo»¹⁰⁴.

Como tercer argumento Aristóteles propone: ninguna cosa divisible es al mismo tiempo en potencia y en acto. Para que una cosa llegue a estar en acto necesariamente tiene que estar

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibid.*, *Física* VIII, 4, 255b 25-35 y 256a 1-2., pp. 444-445.

en potencia y el paso de la potencia al acto implica movimiento, este hace posible que una cosa sea en acto; porque en cuanto que es movida es en potencia ya que el movimiento es acto de aquello que es en potencia. Por ello todo aquello que mueve, mueve porque está en acto, porque tiene la capacidad de mover. Por ello nada se mueve por sí mismo. Por esta razón el movimiento viene a ser una experiencia que permite advertir la realidad de la potencia y del acto; en efecto, algunas cosas que vemos en la naturaleza tienen la capacidad de realizar o de recibir ciertas determinaciones que en un principio no lo tenían, además hay que agregar que hay algunas capacidades que pertenecen propiamente a una determinada cosa y no a otras, supongamos que Juan es un niño que le gusta mucho las matemáticas por tanto está en potencia de convertirse en un gran matemático, lo que un árbol no lo lograría porque simplemente no tienen las potencialidades. En este sentido es de suma importancia entender que el «movimiento es el paso de la potencia al acto correspondiente; el movimiento de la sabiduría es el paso del poder ser sabio a ser sabio efectivamente»¹⁰⁵, en este sentido se sobreentiende que la potencia es algo que puede ser y el acto es aquello que ya es. En consecuencia se aduce que el movimiento es el acto de la movilidad de lo que está en potencia, en otras palabras el movimiento recae sobre el «acto del ente en potencia en cuanto es en potencia. De hecho, si fuera simplemente el acto del ente, entonces no sería el movimiento sino el final del movimiento; si fuera simplemente la potencia del ente, entonces no sería movimiento, porque el movimiento es un acto determinado, incluso si no se completa, y sería más que un movimiento, su presuposición; si fuera el acto del ente en potencia en cuanto es en acto, a continuación sería el final del movimiento, y no el propio movimiento, como en el primer caso; el movimiento, por otro lado, debe ser un acto, pero un acto del cuerpo que tiene poder y aún conserva la situación de potencialidad, de modo que el acto aún no se lleva a cabo, como tal, en su actualidad y se refiere intrínsecamente a una actualidad ulterior. Es un acto que no está fijado en su actualidad»¹⁰⁶. En palabras del Filósofo:

«Hemos establecido, que es movido lo que es movable; pero lo que es movable no está actualmente en movimiento, sino solo potencialmente, y lo potencial se encamina hacia su actualidad. Por otra parte, el movimiento es la actualidad incompleta de lo movable. El moviente, en cambio está ya en acto; por ejemplo, lo que calienta es algo ya caliente y, en general, lo que genera una forma ya la posee. Por lo tanto una misma cosa bajo el mismo respecto podría ser a la vez caliente y no caliente... »¹⁰⁷.

¹⁰⁵ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 72.

¹⁰⁶ Ch. FERRARO, *Appunti di metafísica*, p. 131.

¹⁰⁷ ARISTÓTELES, *Física* VIII, 5, 257b 6-12, p. 451.

El hecho de tener la capacidad de moverse es en definitiva ser movido por otra capacidad que es capaz de mover, porque nada pasa de la potencia al acto si no por algo que lo mueve, en este contexto de un «modo de ser a otro modo»¹⁰⁸, se trata de entender la *realidad ontológica* del devenir; «se trata del hecho indiscutible para lo cual, en la naturaleza, algunos seres adquieren determinaciones que no poseían o pierden perfecciones que poseían. Por esto, es imposible que un ser adquiriera por sí mismo, sin alguna ayuda extrínseca, aquello que no tiene»¹⁰⁹. Por tanto ser capaz de recibir una perfección implica estar en potencia y el hecho de perder algunas perfecciones y recibir otras también implica estar en potencia, mientras que cuando ya las recibió está en acto, a este transitar se le llama movimiento; en este sentido emerge el «principio de no-contradicción porque prohíbe considerar una realidad en potencia y en acto bajo el mismo aspecto y al mismo tiempo»¹¹⁰. Queda dicho por tanto que el movimiento es un acto, que unde sus raíces en la potencialidad del sujeto al que pertenece, por ello la definición clara del mismo: «acto del ente en cuanto está en potencia; acto del móvil en cuanto es móvil»¹¹¹.

Como segundo argumento se plantea el hecho de reconocer una fuente original del movimiento sin la cual no es posible dicho dinamismo que se requiere para explicar el movimiento, en tal sentido ayuda a comprender la imposibilidad de volver al infinito en la serie de las cosas que mueven y de aquellas movidas, esto se explica a través de tres conjeturas, siempre teniendo presente al Filósofo.

Primero si planteamos la infinidad de cosas que mueven y las movidas, también tendríamos que poner infinidad de cuerpos, por el hecho ya antes mencionado que todo aquello que es movido es divisible y si es divisible es cuerpo. Lo que mueve y lo movido se mueven al mismo tiempo como por ejemplo la mano que mueve el bastón; la mano y el bastón son movidos al mismo tiempo, en un tiempo finito por tanto todas al mismo tiempo tendrán que moverse en un tiempo finito, por tal motivo es imposible y resulta difícil salir al infinito en las cosas que mueven y las movidas. Estas cosas que mueven y las movidas son cuerpos finitos que están al mismo tiempo en continuidad o en contigüidad para hacer posible el movimiento:

¹⁰⁸ R. JOLIVET, *Trattato di filosofia* IV, Metafisica II, Brescia, 1960, p. 224.

¹⁰⁹ F. VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* Paoline, Traduzione e introduzione di PIETRO G. NONIS, Mondena, 1966, p. 112.

¹¹⁰ M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo*, Breve trattato di teologia filosofica, «Leonardo Da Vinci», prima edizione, Roma, 2004, p. 80.

¹¹¹ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 73.

«Puesto que todo lo que está en movimiento se mueve en el tiempo, y en un tiempo mayor una cosa recorre una magnitud mayor, es imposible que se mueva con un movimiento finito en un tiempo infinito, no en el sentido de que un mismo movimiento o una parte suya se repita siempre (hace referencia al movimiento circular perpetuo de los cuerpos celestes), sino que la totalidad de un movimiento finito se mueva en la totalidad de un tiempo infinito»¹¹².

La segunda imposibilidad de salir al infinito en la serie de motores y movibles son por el orden que presentan de tal manera que mover es un hecho sucesivo, es decir, en el caso de que el primer motor deje de mover, todos los demás también dejarán de moverse y si esto es así no serán movidos ni moverán, por ejemplo: siempre ilustrando el ejemplo anterior de la mano y el bastón, si el hombre deja de mover la mano que tiene sujeta el bastón, este necesariamente dejaría de moverse y por tanto no tendría en el instante la capacidad de que el bastón mueva otra cosa. Por tanto no hay que admitir una serie de motores hasta el infinito sino que más bien admitir la presencia de un primer motor, de lo contrario no existiría movimiento, como señala con claridad Gilsón: «si se da una serie infinita de motores y de móviles, no será un primer motor y todos jugarán el rol de motores intermedios. Por lo tanto, al carecer de la acción de un primero motor, nada se moverá, y no se moverá, y no habrá movimiento en el mundo»¹¹³, de modo que si no admitimos la presencia de un motor que no se mueva y sea capaz de mover, «no tendría sentido la presencia misma del movimiento»¹¹⁴.

El tercer aspecto tiene que ver con el planteamiento principal de la causa motriz instrumental ya que ésta es capaz de mover solo si existe una causa principal; en este aspecto es importante por ejemplo la acción del carpintero, como causa principal del instrumento que ha su vez es causa para que exista una estatua. Mediante estos argumentos podemos llegar a evidenciar la existencia de un primer motor inmóvil.

En lo que respecta al segundo aspecto que el Filósofo llama la vía indirecta también podemos concluir en la existencia de un primer motor inmóvil, en el axioma que sigue: «todo aquello que mueve es movido por otro»¹¹⁵, esto es una verdad necesaria en los entes finitos más no en lo que respecta al primer motor. En él existe en sí mismo el movimiento absoluto y el acto de mover, no necesita ser movido por otro, afirmarlo como «acto puro»¹¹⁶.

¹¹² ARISTÓTELES, *Física* VI, 7, 237b 23-27., p. 368.

¹¹³ E. GILSON, *Il Tomismo*, p. 86.

¹¹⁴ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 28.

¹¹⁵ ARISTÓTELES, *Física* VIII, 5, 256b 4-5., p. 447.

¹¹⁶ R. JOLIVET, *Trattato di filosofia*, p. 229.

«...todo moviente mueve algo y lo mueve por medio de algo; pues el moviente mueve o por su propia acción o mediante otra cosa; por ejemplo, un hombre puede mover una cosa o por sí mismo o mediante un bastón, y una cosa puede ser derribada o por el viento o por una piedra empujada por el viento. Ahora es imposible que algo mueva mediante otra cosa si no hay un moviente que se mueva por su propia acción; pero si un moviente se mueve por sí mismo no es necesario que haya otra cosa mediante la cual imparta movimiento...»¹¹⁷.

Es necesario recalcar que santo Tomás no utiliza motor, en cambio si usa movimiento, entonces de forma inmediata podemos captar «con la mirada del intelecto, la presencia fundadora en todo el dinamismo, vinculándolo al hecho esto es al punto de partida concreto»¹¹⁸. Luego de haber expuesto esto llego a la conclusión del autor, a la identificación del primer motor inmóvil con Dios.

Este Primer Motor Inmóvil, que tiene al mismo tiempo la capacidad de moverse y de mover al mismo tiempo, Aristóteles lo ha expuesto ampliamente en la *Física* y en la *Metafísica*, pero no señalando que éste sea Dios, sino solo el principio del cual derivan el movimiento de los entes. En este sentido santo Tomás expone estos argumentos en la *Summa contra Gentiles* y sobre todo en la *Summa Theologiae* donde expondrá con claridad como textualmente viene citado al inicio de la vía, y le da un salto de cualidad al argumento Aristotélico; donde no se quedará en el simple argumento del Motor Inmóvil sino que terminará concluyendo que éste es Dios¹¹⁹. Tal conclusión se debería entender desde el punto de vista dentro del margen de la *Esencia Divina* es decir a partir de los atributos que podemos decir de Dios, esto es: eterno, uno, simple, etc.

Según la evidencia de las cosas, en lo que respecta al movimiento de las mismas, sería incomprensible su movimiento si no admitiéramos un motor primero, porque éste da inicio al movimiento de todos los cuerpos, ya que sin él no sería posible el movimiento de las cosas. Además es necesario admitir que «cualquier ser finito es móvil, al menos en su actividad, y que, por tanto, el Principio inmutable del devenir no puede ser más que el Ente infinito, causa creadora de todos los entes finitos»¹²⁰, en definitiva la razón de la hermenéutica metafísica del contingente que está a la base de la primera vía¹²¹ el inicio mismo del mundo y por ello también

¹¹⁷ ARISTÓTELES, *Física* VIII, 5, 256a 22-27., p. 446.

¹¹⁸ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 28-29.

¹¹⁹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 2, a.3, rpta.

¹²⁰ F. VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 115.

¹²¹ «Nelle grandi linee attuali della cosmologia si può ritenere che la successione concatenata delle cause fisiche antecedenti alla struttura attuale del nostro universo, conduca a un'epoca singolare, iniziale, di massima concentrazione ed organizzazione energetica, dalla quale in poi, verso il futuro, la tendenza è verso la decadenza; cioè nel linguaggio classico, verso l'aumento irreversibile dell'entropia, complessivamente nel senso unico della dissipazione di energia e di organizzazione (...). Tutto ciò si presenta a favore dell'argomento della *Causa Prima* della evoluzione o divenire (o *moto* in termine metafisico), il quale esclude che la sequenza delle cause antecedenti

del movimiento necesariamente evidencia la causa de los mismos, sin los cuales sería imposible entender la existencia del mundo y dentro del mismo mundo todas las cosas que se generan y se corrompen, entender el primer motor como Dios implica afirmar que es el «Principio Primero trascendente de toda transformación material y espiritual que viene en la realidad, es el (Amor que mueve el sol y las otras estrellas), para utilizar la célebre expresión de Dante Alighieri»¹²² en consecuencia es fundamental comprender la existencia del mundo y del movimiento a partir de un Primer Motor que es el factor principal para dar inicio a todo.

«Al admitir con la fe cristiana que el mundo y el movimiento han tenido un comienzo en el tiempo, nos encontramos en una posición mucho más favorable que la que hay para probar la existencia de Dios. De hecho, si el mundo y el movimiento han tenido un comienzo, la necesidad de colocar una causa que los haya producido parece obvia. Todo lo que se produce de nuevo requiere, de hecho, una causa que es el origen de esta novedad, ya que nada tiene dentro el poder de pasar solo del poder para actuar, o del no ser al ser»¹²³.

Esta definición es bastante convincente y favorable pero desde una óptica puramente fideísta y no desde una perspectiva filosófica, es decir racional ya que es difícil probar que Dios sea el autor de la existencia del mundo y del movimiento en el tiempo. No por ello implica abandonar el argumento puesto en la Génesis de la Escritura, en la cual Moisés pone como origen de todas las cosas a Dios como Creador, con la famosa frase inicial: “Dios en el principio creó los cielos y la tierra...” (Gn 1, 1s) o como ilustra el evangelista: “En el principio era el Verbo y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho...” (Jn 1, 1-3). Es en este sentido que se pone la Verdad de fe como fundamental en el inicio de todo, pero no es una demostración lógica, por ello es necesario clarificar y diferenciar. La clave está en poner como fundamento la eternidad del movimiento, al demostrar esto necesariamente se demuestra la existencia de Dios, por el hecho de que la eternidad pertenece de manera exclusiva a Dios,

«... para demostrar la existencia de Dios sería, al final, hacer de la existencia de Dios una verdad de fe, subordinada a la creencia que otorgamos a la historia del Génesis; ya no sería una verdad

possa recedere all'infinito. La sequenza deve avere un primo termine, ed è Dio, causa incausata, cioè senza termine anteriore» (T. NICOLINI, “La regressione delle cause fisiche prossime e remote nelle ipotesi cosmogoniche”, in *Tommaso d'Aquino nel suo VI centenario*, Napoli 1978, p. 353). Cf. B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica. Il problema di Dio*, volume 4, Edizioni Studio Domenicano (EDS), Bologna, 1999, p. 131.

¹²² M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo*, p. 89.

¹²³ E. GILSON, *Il Tomismo*, p. 91.

filosófica y se demostraría con una lógica demostrativa. Por el contrario, santo Tomás, demostrando la existencia de Dios en la hipótesis de un movimiento eterno, demuestra esto con mayor razón en la hipótesis de un universo y un movimiento que comenzaría. Por ello, su vía sigue siendo filosóficamente indiscutible y consistente con toda su doctrina»¹²⁴.

El trabajo de santo Tomás es hacer síntesis de los argumentos del Filósofo desarrollados en la *Física VII-VIII* y en la *Metafísica IX*. La primera es de orden físico, cosmológico, y explica el movimiento a partir de un primer motor que por sí mismo se mueve y el efecto de su movimiento hace que se mueva todo el universo. El defecto estriba en que éste no es completamente inmóvil y separado, por ello no es Dios. El problema se resuelve en la *Metafísica*. Dicha solución es dignamente aceptada por el Angélico. «El primer motor físico se mueve solo como desea Dios; en cuanto a Dios, está completamente quieto y separado, ya que simplemente se mueve como se desea»¹²⁵. En efecto, Tomás concluye, como en ésta primera vía y en las siguientes en la existencia de un primer moviente que mueve solamente en cuanto deseado, «la existencia de un *primum movens quod in nullo moveatur*, esto es, la existencia de un inmutable»¹²⁶, que todos la denominamos con Dios.

2.2 LA VÍA A TREVÉS DE LA CAUSALIDAD EFICIENTE

El desarrollo de esta vía también la encontramos en los escritos de Aristóteles en particular en la *Metafísica* y Tomás se inspira en dicho autor¹²⁷ que siguiendo la misma linealidad del argumento de la imposibilidad de ir al infinito en el movimiento (primera vía), en este contexto pero bajo otros términos tampoco es imposible ir al infinito en cualquiera de las cuatro causas: materia, formal, eficiente y final¹²⁸; pero tengo que precisar que aquí no trato de las cuatro causas mencionadas y tratadas por Aristóteles, sino propiamente de la causa eficiente, punto de partida de Tomás de Aquino en lo que respecta a la segunda vía. Además específico la terminología usada por el Filósofo cuando se refiere precisamente a este tipo de causalidad lo hace con el nombre de causalidad motriz, en cambio santo Tomás dicha causalidad motriz lo utiliza para pasar a designar con causalidad eficiente. Por ende es necesario

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 93-94.

¹²⁶ G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, I, Antigüedad y Edad Media, Herder, Barcelona, 1988, p. 489. “El primer movimiento de ninguna manera debe ser movido”.

¹²⁷ Cf. F.VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 114.

¹²⁸ Cf. É. GILSON, *Il tomismo*, p. 97

tener presente que Aristóteles cuando habla de causalidad motriz, no se refiere de forma inmediata a Dios, en cambio como señala muy bien Étienne Gilson: «Avicena, Alano di Lilla y Alberto Magno»¹²⁹ hacen una utilización del pensamiento de Aristóteles para el fin mencionado, es decir, para referirse de forma inmediata a la existencia de Dios, al igual que hará santo Tomás, he aquí el texto:

«La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios»¹³⁰.

El procedimiento enfocado de esta segunda vía es a partir de la «razón (*ratio*) de una causa eficiente»¹³¹, esto equivale a decir las serias relaciones existentes entre causa eficiente en cuanto que ésta influye en la cosa en sí, en lo real; por este motivo es de suma importancia captar el influjo de la relación causal por medio de la causa eficiente sobre la cosa, para poder comprender la causalidad en sentido estricto, en tal sentido es significativo señalar la diferencia del procedimiento que se tiene que hacer entre el concepto de causa eficiente y el ejercicio efectivo de la causalidad eficiente para poder abordar la explicación de este procedimiento, como claramente lo señala Ch. Ferraro:

«...Por lo tanto, no procedemos del "concepto" de una causa eficiente: no es una abstracción o un análisis de la noción de una causa eficiente, sino de abordar lo real en términos del ejercicio efectivo de la causalidad eficiente. Si estos matices no se captan, el camino pierde toda su fuerza...»¹³².

¹²⁹ É. GILSON, *Il tomismo*, p. 94

¹³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, c. 2, a. 3, resp, pp. 111-112.

¹³¹ Ch. FERRARO, *Le cinque vie Tommasiane*, p. 45.

¹³² En efecto, dice el autor: «...non si procede dunque a partire dal "concetto" di causa efficiente: non si tratta di un'astrazione né di un'analisi della nozione di causa efficiente, bensì di un accostare il reale sotto il profilo dell'effettivo esercizio della causalità efficiente. Se non si colgono queste sfumature, la via perde tutta la sua forza...». *Ibidem*.

Al plantear la cuestión de lo real (las cosas, el mundo sensible) a partir de la causalidad eficiente, no equivale a decir que no haya otras causas de por medio ya sea material, final, más bien dichas causas que se encuentran en cualquier objeto real, vienen consideradas de forma inmediata en la causalidad eficiente; porque es obvio que el eficiente como causa no actúa aisladamente, sino que su actuación viene mediante la causa final, la causa material, la causa formal. he aquí un claro ejemplo de tal consideración: Miguel Ángel ejerciendo sus facultades operativas ha sido la causa eficiente para que pueda existir la estatua del Moisés, en este sentido se ve con claridad en este ejemplo la causa y el efecto, la causa que es Miguel Ángel y el efecto que es la estatua del Moisés. Es fundamental entender bien la unión que existe entre la causa eficiente y lo real, en el ejemplo ilustrado vemos que es necesario la presencia de un agente externo al mármol para que mediante el ejercicio de sus facultades operativas, pueda transformar el bloque de mármol en una bella estatua del Moisés, de lo contrario no tendríamos una estatua de tal magnitud. Por este motivo una vez entendido el ejercicio fundamental de la causalidad eficiente podremos entender bien la segunda vía planteada.

Ahora bien, después de haber aclarado la cuestión principal sobre el ejercicio de la causalidad eficiente en lo real, es necesario entrar a ver el orden concatenado de las causas eficientes, es decir la “*ratio causae efficientis*” que hace posible el *orden de las causas eficientes*, que obviamente para el mundo de la Edad Media era obvio y que lo es también hoy para el sentido común, en realidad no es dado, sino que «es propiamente tarea de la razón de introducir la relación causal»¹³³ de tal modo dicho orden nos permita ver como es la unión entre una causa eficiente (a) y una causa eficiente (b) y así sucesivamente. Por el hecho de estar tratando el tema del ejercicio mismo de la causalidad eficiente en las cosas, por esto es necesario y no solamente necesario sino que está a la base de lo real.

El punto de inicio del cual se comenzó el desarrollo es el efectivo ejercicio de la causalidad, que al mismo tiempo se trata de ver también el orden en las causas eficientes dicho ordenamiento se vislumbra en la profundidad dinámica y al mismo tiempo en una subordinación de dependencia, por encontrarse bajo el influjo del ejercicio de la causalidad eficiente, es decir «el ejercicio de causalidad de una necesariamente e intrínsecamente depende, como un ejercicio de causalidad, en el ejercicio de la causalidad de otra... »¹³⁴ por tal razón si se sigue este procedimiento se está en el camino adecuado de afirmar la causalidad eficiente como tal.

Además tener cuidado al plantear el orden alfabético o numérico que son cosas completamente distintas, por el hecho de que se habla de una secuencialidad numérica, en el

¹³³ G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, II, 2da edizioni, vita è pensiero, Milano, 1995, p. 274.

¹³⁴ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 46.

caso de los números; a manera de ejemplo de secuencialidad tanto numérica como alfabética se tiene lo siguiente: si me enfermo con un dolor de estómago, tendré que ir al centro médico para ser atendido por un doctor, de modo que me pueda recetar los medicamentos necesarios para ser curado, ahora bien, en el caso de no llegar primero es necesario esperar el turno para que me haga la intervención respectiva, pero si llego primero mi atención será primera, pero el caso estriba en que el dolor de estómago que estoy experimentando no tiene nada que ver con el dolor que experimenta el paciente que llegó después de mí o el tercero. Por esto, mi dolor experimentado no es causa eficiente del dolor de los demás pacientes, por tal motivo es necesario estar atentos al afirmar un orden secuencial con el influjo de la causalidad eficiente, que es totalmente distinta al ejemplo mencionado. Es diferente este ejemplo que voy a plantear para hacer una diferencia entre un orden secuencial numérico o alfabético de una subordinación causal, para que un celular pueda funcionar depende necesariamente que la batería este cargada y así sucesivamente, o cuando observo que el fruto depende de la rama del árbol y el árbol depende de la tierra, del agua y de la luz y así podríamos seguir de manera que sucesivamente se va formando una vinculación indispensable, pero además una subordinación causal *per sé*. Queda demostrado entonces la existencia de «*causas per se* subordinadas»¹³⁵.

Entonces no se puede negar la existencia del orden causal en el plano sensible, además está arraigada en una necesidad ontológicamente real que vendría ha ser la causa eficiente. Ahora bien, como Tomás dejó bien en claro nada es causa de sí mismo, porque si algo fuera causa de sí mismo se daría el ser así mismo y por tanto existiría sin necesidad de otro, lo cuál es absolutamente absurdo; pero si las criaturas son causas eficientes reales, en cuanto que realizan cosas, «Dios es causa del acto del ser, pero al mismo tiempo Dios confiere a las criaturas una participación de su potencia activa»¹³⁶. Hay que señalar el influjo del pensamiento de Tomás afirmando que «las criaturas participan del poder de Dios y son semejantes a Él en el ser y en el obra»¹³⁷, como consecuencia se tiene que las criaturas son causas segundas y no causa primera como lo es Dios: «Dios obra suficientemente en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las criaturas como causas segundas»¹³⁸.

Por esta razón queda demostrado que cualquier efecto tiene una causa, porque cuando hablamos de efecto hablamos de forma inmediata de una causa que causó dicho efecto, por esta razón «decir efecto es decir causado o mejor aún todo causado tiene una causa, es decir,

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 144.

¹³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, c. 105, a. 5.

¹³⁸ *Ibid.*, resp. 1.

cualquier causado es causado»¹³⁹. De esta manera en el mundo real, sensible, en el mundo de las cosas, no se puede encontrar a algún ser que sea causa eficiente de sí mismo, porque como ya afirmamos en las líneas precedentes que la causa de por sí es anterior a su efecto, «un ser que fuese su propia causa eficiente debería ser anterior a sí mismo, lo que es imposible»¹⁴⁰, en consecuencia queda demostrado también mediante el principio de no-contradicción.

Para dar paso al siguiente punto que trata sobre la imposibilidad de ir hasta el infinito en la serie de las causas eficientes subordinadas, quiero remarcar brevemente sobre la posibilidad de la imposibilidad de la causalidad de una misma especie, en cuanto causa y efecto; es decir que podemos hablar tanto en los géneros como en las especies que la causa en cuanto género es causa de un efecto de la misma especie, remarcando siempre el sentido parcial y no absoluto.

En la serie de las causas de la misma especie es verdaderamente posible y razonable constatar una causa de la misma especie de modo parcial y no de manera absoluta. Así, el caballo como especie genera otro caballo y no un elefante, pero dentro del ámbito del género animal son ambos lo mismo: animales, no por el hecho de ser los dos animales van a generar la misma especie pero si el mismo género animal. Tal es así que el caballo que genera otro caballo y éste al mismo tiempo genera otro no en virtud de ser cría del caballo sino en virtud de ser caballo. La generación del caballo no se dice que es en sentido natural absoluto, porque si tal fuera el hecho es obvio que se generaría así mismo y generaría al que lo ha engendrado, sino en cuanto que es de la misma naturaleza de caballo, como señala santo Tomás:

«Lo que es causado por una naturaleza dada, es imposible que en un sentido absoluto sea la causa de esta naturaleza; porque de lo contrario se causaría a sí mismo: en cambio, puede ser la causa de esa naturaleza en un tema dado; es decir, como Platón es la causa de la naturaleza humana en su hijo Sócrates, pero no en el sentido absoluto, porque es causado de acuerdo con la naturaleza humana»¹⁴¹.

La exposición de esta segunda argumentación santo Tomás lo evidencia teniendo presente la *Metafísica*: «es evidente que hay algún principio, y que las causas de las cosas que son no pueden ser infinitas ni en serie ni en cuanto a sus especies»¹⁴². Por esto retomando lo

¹³⁹ Ch. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 405.

¹⁴⁰ É. GILSON, *Il tomismo*, p. 94.

¹⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, c. 46, a. 2, ad 7^a, y I, c. 104, a. 1.

¹⁴² ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 2, 994 a., p. 123.

anterior y obviamente teniendo en claro la distinción que se hizo de la causalidad en cuanto especie no se puede hablar de una causalidad infinita.

Dando por sentado que es imposible ir hacia el infinito en la serie de la subordinación de las causas queda también demostrado en el estudio de la Metafísica y es más que evidente si no hay una causa ontológicamente primera, ninguna causa sería capaz de causar, en tal sentido se dice que:

«...si no hay una primera causa ontológicamente, ninguna causa causaría, porque cada causa subordinada depende, como causa, del ejercicio de la causalidad por parte de la causa subordinada, ya que todas las causas están subordinadas como instrumentos en lo que respecta a la primera... »¹⁴³.

Por tal razón, queda claro el principio que «proceso al infinito en las causas eficientes es absurdo»¹⁴⁴, pero pongamos una objeción más diciendo con Steenberghen, que no sea absurda la serie de las causas eficientes, sino que sea posible, esto no quita nada para poder explicar mediante multiplicación al infinito la «insuficiencia de cada causa causada, no se hace más que multiplicar hasta el infinito la dificultad»¹⁴⁵ o como afirma más detalladamente que:

«si se sostendría que las cadenas de causalidad existentes hoy en el universo constituyen un circuito cerrado y que todos los acontecimientos se reducen a los cambios al interno de este circuito (hipótesis no conforme a las conclusiones actuales de la ciencia), todavía volveríamos a una causa primera, es decir a un ser que “da” sin haber recibido; se mostraría en seguida que una tal causa no podría entenderse dentro del circuito de las causas causadas, sino que es trascendente a ella»¹⁴⁶.

Por este motivo, notamos con efectiva claridad en el mundo real hay presencia de dependencia subordinada en la serie de las causas pero al mismo tiempo es notorio que es un proceso indeterminado de miembros que la componen, por esta razón negar una fuente original, estaríamos negando el hecho real de la cosa en sí. Del mismo modo que no podemos negar la veracidad de los fragmentos plasmados por Heráclito cuando dice que:

¹⁴³ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 47.

¹⁴⁴ B. MONDIN, *Il problema di Dio*, p. 133.

¹⁴⁵ F.VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 115.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

«No podemos bañarnos dos veces en el mismo río y no se puede tocar dos veces una substancia mortal en el mismo estado, sino que a causa de la impetuosidad y la velocidad de la mutación, se dispersa y se recoge, viene y va»; bajamos y no bajamos al mismo río, nosotros mismos somos y no somos». Obviamente el sentido es claro el río es aparentemente siempre el mismo, mientras que en realidad está constituido por aguas siempre nuevas y distintas que llegan y se escabullen. Por eso, no se puede bajar dos veces a la misma agua del río, porque cuando se baja por segunda vez es otra agua la que está llegando; y también, porque nosotros mismos cambiamos y en el momento en que hemos acabado de sumergirnos en el río nos hemos convertido en alguien distinto al que éramos en el momento de comenzar a sumergirnos... »¹⁴⁷.

Ahora bien, así como es inevitable no dar razón a los fragmentos de Heráclito también así no podemos negar el influjo de la causalidad eficiente sobre las demás causas, además no podemos negar que exista una primera causa de la misma que dependen las demás causas, es decir las causas segundas como lo afirma Tomás para causar.

En las causas segundas por su carácter de instrumentos, es imposible ir de forma absoluta al infinito, como retiene este autor:

«con este razonamiento no pretende excluir, en principio, una serie infinita (mejor "indefinida") en el orden cronológico de causas secundarias o instrumentales, dado que en el contexto filosófico, Aquino no descarta la hipótesis de una existencia del mundo desde siempre (*creatio ab aeterno*). Lo que excluye es que una serie infinita de causas secundarias solo es suficiente para satisfacer la condición que uno está buscando para sostener y dar consistencia a la contingencia de causas secundarias. La razón adecuada para su contingencia radical -para una racionalidad que va a través de las cosas- no puede ser más que una primera causa, incausada, Dios»¹⁴⁸.

Siguiendo con el desarrollo de la causalidad, es necesario hacer una breve distinción entre la subordinación causal *per se* y la subordinación causal *per accidens*, dicho tema ya está desarrollado en el primer capítulo, propiamente en la parte del tema de la causalidad. A modo de repaso, es necesario recalcar esta distinción mediante un ejemplo, por el hecho que no podemos referir la posibilidad hacia el infinito en la serie de causas subordinadas *per se* pero sí es posible en la subordinación causal *per accidens*: cuando veo tres automóviles o más que están yendo hacia un destino X, es obvio que el segundo automóvil no depende en absoluto del primero en su recorrido hacia determinado lugar, es decir, el primero no es una subordinación causal *per se* del segundo automóvil, en cambio si se afirma que la vía misma por donde los

¹⁴⁷ G. REALE – D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, p. 43.

¹⁴⁸ B. MONDIN, *Il problema di Dio*, p. 134.

automóviles están trasladándose es causa *per se* para que estos automóviles puedan llegar a su destino o como cuando se dice que el sol es causa *per se* de la iluminación, de modo que cuando los rayos entran en contacto con los objetos, estos se comienzan a calentar; en cambio en lo que respecta a la causa *per accidens* que de manera impropia se le atribuye un efecto tal, como cuando abro la ventana de mi cuarto, comienza a entrar los rayos del sol, pero yo no soy causa *per se* de los rayos para que puedan entrar en mi cuarto, causa *per se* lo es el sol.

En consecuencia luego de haber ilustrado mediante estos ejemplos sobre las causas *per se* y las causas *per accidens* dentro de una lógica estructural que se puede entresacar de la Summa Theologiae, se habla claramente de un orden de las causas eficientes, es decir se concideran las causas “*per se*” o “*propia*”, que de forma inmediata producen un determinado efecto, de lo que se sigue que el efecto depende necesariamente de la causa que lo haya causado. Se deja de lado, y no por ello deja de ser menos importante las causas “*per accidens*”, para hacer incapié a la afirmación que ir a la infinitud de las causas eficientes es imposible en la escuela Escotista, en ambos casos tanto en las causas eficientes “*per se* y *per accidens*”; pero sí es posible en la escuela tomista en el ámbito de las causas “*per accidens*” como queda especificado en las siguientes líneas:

«admitiendo una serie infinita de causas accidentalmente ordenadas (por ejemplo, martillos que chocan uno sobre otros), este ejemplo puede decirse que es infinito que se fundamenta sobre una serie de causas esencialmente ordenadas o mejor dicho es necesario que una causa ontológicamente superior a un martillo haya programado el movimiento de todos estos»¹⁴⁹.

Con respecto a lo antes planteado, en la serie de las causas es necesario deducir la dependencia de las inferiores de las superiores y que además, se reclaman mutuamente de modo que si falla una, la que le sigue también falla y el efecto se anula. Por tal razón «¿es posible pensar que todas las causas *per se* y *per accidens* sean suspendidas en el vacío?»¹⁵⁰ indudablemente no, en consecuencia admitiendo un orden causal deducimos la existencia de una Causa Primera incausada que obra en todas las series de causas concatenadas hasta el último efecto. La conclusión de la segunda vía, es por tanto que esta primera causa es la más perfecta, ontológicamente trascendente y necesaria para causar a las demás causas contingentes o llamadas también causas segundas. Esto implica que el modo de causar de la Causa Primera lo realiza en el plano trascendental y de modo inmediato también en el plano predicamental, o sea en el

¹⁴⁹ M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo*, p. 100.

¹⁵⁰ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, traduzione del P. Antonio Balducci O.P. Introduzione e note del P. MARCOLINO DAFFARA O.P. I, Adriano Salani, Italia, 1949, p. 84.

plano real de los modos de ser del ente concreto, descrito por el filósofo como las 10 *categorías o predicamentos*¹⁵¹, mediante las causas segundas.

«Se deduce que hay una primera causa eficiente que a su vez no es causada, la primera causa eficiente en sentido fuerte, que se encuentra en el origen de toda subordinación causal. Obviamente, esta primera causa incausada no es una cosa verificable empíricamente, que está a la mano, y puede estar "detrás" de una cadena causal de n anillos»¹⁵².

En consecuencia, dicha Causa Incausada no puede ser constatada a la manera como una cosa se constata empíricamente, tampoco puedo describirlo así como voy escalando y haciendo una descripción de causa por causa y así sucesivamente. Sino que el ejercicio de la causalidad entendida como Causa Incausada como punto de partida y como punto de llegada no es la producción de cosas, es más bien el:

«Primum efficiens, una primera causas no causada, la cual es de tal trascendencia de tal manera que abarca todo el círculo de la causalidad. Y es absolutamente lo primero, es absolutamente eficiente, es absolutamente suficiente en sí mismo, de modo que su energía operativa no procede de la atracción de un fin que no sea en sí mismo»¹⁵³.

Es necesario hacer incapié en los argumentos que se plantean en torno a la segunda vía, propiamente en torno al ejercicio operativo de la causalidad eficiente. Uno de los grandes adversarios del planteamiento tomasiano con respecto a este punto de la causalidad, es sin lugar a dudas Kant, él cuál no acepta en ningún caso la vía de la causalidad, por el hecho de que la misma noción y experiencia de la causalidad pertenece solamente al ámbito de lo sensible, y no al inteligible o soprasensible, porque cuando hemos analizado la causalidad obviamente se hizo referencia no solamente a la causalidad producida en el ámbito de lo sensible sino también a la causalidad incausada, absoluta, como quedó demostrado en la cita precedente.

La no aceptación al argumento tomasiano, Kant lo trata en la *Critica de la razón pura*, cuando habla acerca de la vía Cosmológica y decifra las controversias que no se pueden aceptar y son los siguientes:

¹⁵¹ Cf. T. ALVIRA – L.CLAVEL y T. MELENO, *Metafísica*, p. 65.

¹⁵² Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 48.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 49.

«1) El principio trascendental de concluir del contingente a una causa: un principio que solo tiene significado en el mundo sensible, pero fuera de esto no tiene sentido. De hecho, el concepto simplemente intelectual de contingente no puede dar lugar a una proposición sintética como la de causalidad, y el principio de esto no tiene ningún significado, ni ningún carácter de su uso, excepto en el mundo sensible; donde, precisamente, aquí debería servir para ir más allá del mundo sensible. 2) El principio de concluir con la imposibilidad de una serie infinita de causas dadas una sobre otra en el mundo sensible a una primera causa, a la cual los principios del uso de la razón misma en la experiencia no nos autorizan, y mucho menos pueden extender este principio más allá (donde esta cadena ciertamente no se puede extender) 3) El objetivo de la autosatisfacción de la razón con respecto a la finalización de esta serie, debido al hecho de que finalmente se supera cada condición, sin la cual el concepto de necesidad no puede tener lugar y, por lo tanto, ya que no es posible concebir nada más allá; tomas esto para el cumplimiento de su concepto. 4) El intercambio de la posibilidad lógica de un concepto de todas las realidades juntas (sin contradicción interna) con la trascendental, que necesita un principio que haga factible tal síntesis, pero que, por otro lado, solo podría referirse a cambio de experiencia posible; etcétera»¹⁵⁴.

Otra de las afirmaciones que se apoya Kant es la siguiente:

«Ciertamente se puede admitir que la existencia de un ser de suprema suficiencia se admite como la causa de todos los efectos posibles, para facilitar la unidad a la que aspira, de los principios de explicación. Pero hasta el punto de decir: este Ser necesariamente existe, que ya no es la expresión discreta de una hipótesis permitida, sino la orgullosa pretensión de una certeza apodíctica; ya que incluso el conocimiento de lo que nos jactamos de saber como absolutamente necesario debe tener una necesidad absoluta»¹⁵⁵.

Queda claro en Kant que para que la razón pueda explicar la existencia de una Primera Causa Necesaria, es necesaria admitirla solamente cuando ésta trata de unificar los principios de explicación de la realidad en su totalidad, aquí sí se puede admitir una primera causa, pero no se puede afirmar nada sobre la existencia de esta Primera Causa: «per Kant l'esistenza di una Causa Prima Necessaria risponde ad un'esigenza della ragione di unificare i principi di spiegazione della realtà nella totalità: aspirazione legittima, secondo Kant, che rende ammissibile l'ipotesi dell'esistenza di Dio, ma non dice nulla sulla di Lui effettiva esistenza. Un principio regolativo non può essere trasformato in un principio costitutivo»¹⁵⁶. La causalidad

¹⁵⁴ I. KANT, *Critica della ragione pura*, Dottrina trascendentale degli elementi; Parte II: Logica trascendentale, II. Dialettica trascendentale, Libro II, cap. III, Sez. V. Introduzione di VITTORIO MATHIEU, Traduzione di GIOVANNI GENTILE e GIUSEPPE LOMBARDO-RADICE, Laterza, Roma-Bari, 2005.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ «Para Kant, la existencia de una Primera Causa Necesaria responde a la necesidad de una razón para unificar los principios de explicación de la realidad en su totalidad: la aspiración legítima, según Kant, hace que la hipótesis

en Kant es reducida solamente al ámbito fenoménico, experiencial, por esto, solo al mundo sensible, fuera del mundo fenoménico no tiene ningún sentido. Pero queda una cuestión por resaltar y es que el ámbito de la trascendencia es aceptable la causalidad como forma del conocimiento, aquella forma “eidos” de la segunda navegación de Platón, como la realidad verdadera planteada por Platón es claro que no es aceptada por Kant como logos del Ser¹⁵⁷ pero sí como forma del conocimiento, por lo más como idea.

2.2.1 EL FUNDAMENTO DE LA CAUSA PRIMERA

Cuando se habla de Causa Primera se afirma que es Autosuficiente, Absoluta, Acto puro tanto en la operación como en el Ser, porque «de ningún punto de vista esa ha de pasar de la potencia al acto. Esa posee los atributos que pertenecen necesariamente al Acto puro, o sea es una, immaterial, omnipresente y causa universal, creadora y conservadora de todo aquello que es»¹⁵⁸, es además pensamiento del pensamiento, en definitiva haciendo una comparación con los entes los mismos que son muchos, limitados y relativos, por tal motivo son secundarios y derivados y están «fundados en la realidad primaria y original del *Ipsum Esse subsistens*»¹⁵⁹, en este sentido se dice que «todo ente finito es un ente causado y que existe un Ente infinito, causa única del orden de los seres finitos»¹⁶⁰; en definitiva es el fundamento de la existencia de la realidad en general. Todo compuesto de materia y forma es causado, Dios no puede ser compuesto, en Él se da según el principio Aristotélico la Simplicidad, es decir Dios es simple; por eso mismo su existencia se da así mismo y no es recibido de otro.

Es necesario entender con claridad el modo de realizar o de actuar de Dios como Causa Primera en referencia a la realidad sensible y encontramos la respuesta en el modo absoluto de identificarse con el “*Ipsum esse*”, es decir *acto puro* del ser, que es causa mediante una comunicación y efusión del ser, siendo la Causa Primera, Sumo Bien, Ser por excelencia. Así Dios comunica el Ser a los demás entes los mismos que, no tendrían existencia sin esta absoluta participación del Ser por excelencia; por ello es fundamental la comunicación o el darse de Dios y la participación o dependencia de las cosas del Ser por excelencia.

de la existencia de Dios sea admisible, pero no dice nada en su existencia real. Un principio regulativo no puede transformarse en un principio constitutivo». M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo*, p. 102.

¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁵⁸ R. JOLIVET, *Trattato di filosofia IV*, Metafisica II, Brescia, 1960, p. 233.

¹⁵⁹ G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, p. 277.

¹⁶⁰ F.VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 115.

El modo como esta transmisión del ser para que los entes puedan existir y por tanto nosotros podamos de algún modo inferir la existencia de la Causa Primera y poder además identificarlo con Dios, se lleva acabo partiendo que la absoluta trascendencia del “*Ipsum Esse*” se da mediante dos presupuestos fundamentales: *ad intra*: difusión idéntica así mismo y *ad extra*: no idéntica así mismo, pero que de ésta emerge como un don gratuito.

Después de haber analizado el modo de proceder de los entes y el actuar de la Causa Primera que en Tomás sería sin más la identificación con Dios mismo; no será aceptado por gran parte de los filósofos contemporaneos, por el hecho de que identificar al absoluto o sea Dios con una Causa Primera es meterlo dentro del ámbito finito, comprensible mediante conceptos y por tanto privarlo de su verdadera trascendencia. Haciendo una mirada en las páginas anteriores en específico citando a Kant «lo infinito no puede ser explicado por lo finito» carece de sentido; otra grande crítica es la de Martín Heidegger, éste autor contradice el principio de Causalidad o el principio de razón suficiente como atribución a Dios. Atribuir la causalidad al Ser significa colocar al Ser entre los entes, como un ente que posee a tal punto el carácter de la presencia de poder conferir la existencia a los demás entes: el Ser se convertiría en Dios entendido como presencia total¹⁶¹.

Es muy interesante el argumento de Heidegger pero hay que precisar algunos aspectos que son de suma importancia. Primero afirmar el ser Causa Primera solamente es un elemento de la Vida Divina; segundo no menos importante que la primera y diría es una de las más fundamentales precisiones con respecto a la aclaración del argumento en contra de Heidegger es: cuando la razón descubre la existencia de una Causa Primera o de un Motor Inmóvil partiendo del mundo, no sustituye decir que la razón pueda conocer a Dios tal como Él es. Queda claro entonces que el conocimiento de Dios es imperfecto aún cuando se deduzca que es la Causa Primera; tercero cuando Tomás habla de la identificación de la Causa Primera con Dios no es una afirmación de igualdad o perfecta coincidencia, es un modo como podemos afirmar y demostrar la existencia de Dios como causalidad eficiente operativa sobre las demás causas, con esto queda explicado la segunda vía de Tomás.

2.3 LA VÍA DEL POSIBLE AL NECESARIO

¹⁶¹ Cf. M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo*, p. 106.

En lo que respecta al aspecto histórico de esta *tertia via*, según Steenberghen nos remontamos a los escritos siempre del Filósofo y no a Moisés Maimónides como se ha pensado por mucho tiempo¹⁶², mientras que para otros autores el “posible-necesario” es una terminología estrictamente técnica y Aviceniana¹⁶³.

«La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios»¹⁶⁴.

En este análisis es crucial hacer una diferencia entre “*posible y necesario*”¹⁶⁵, en lo que respecta al posible hay que afirmar dos realidades una, que es contingente en el sentido de que puede ser como puede no ser, por tanto hay ya una contraposición al necesario. La segunda en cambio, es el hecho de que, el mismo contingente no existe por sí mismo, es en este ámbito que su esencia le viene dado gracias a la acción de otro, de una causalidad eficiente que la comunica¹⁶⁶. Por tal motivo no es necesario ir a la infinitud en la serie de las causas eficientes. Ahora bien la esencia y la existencia misma en las cosas creadas reclama una diferencia, porque el posible (contingente) no admite una existencia por sí mismo.

Dentro del marco de explicación de esta tercera vía, nos remontamos ya a una explicación suscitada por Moisés Maimónides: 1) ningún ser nace o muere; 2) todos los seres nacen y mueren; 3) hay seres que nacen y mueren, así como hay otros seres que no nacen ni

¹⁶² Cf. H. HOLSTEIN, *L'origine aristotelicienne de la "tertia via" de saint Thomas*, nella Revue philosophique de Louvain, ag. 1950, pp. 354-370. Citado por Fernando Van STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 116.

¹⁶³ Cf. Ch. FERRARO, *Le cinque tommasiane*, p. 56.

¹⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, c. 2, a. 3, resp, pp. 111-112.

¹⁶⁵ Esta distinción ya fue mencionada en la primera parte, en lo concerniente a la terminología “contingente”, Cf. J. FERRATER MORA, “Contingente” en *Diccionario de Filosofía*, p. 676 y en el mismo autor, para el término “Necesario”...p. 2512. También lo podemos, cf. *Appunti di metafisica*, p. 134-137 y 209-210 respectivamente, de modo que tengamos una noción clara sobre los mismos, para una mejor comprensión de la vía.

¹⁶⁶ Cf. É. GILSON, *Il tomismo*, p. 98.

mueren¹⁶⁷. De estas tres preposiciones la tercera es la que convence por el hecho de la descripción que tiene, sobre todo en lo que respecta al origen de los demás seres. La dialéctica se mueve entre el nacer y el perecer. El primer argumento es totalmente falso, porque hay seres que nacen y que mueren; en el segundo caso, tampoco es verdad, no todos los seres nacen y mueren, efectivamente tenemos los seres espirituales que tienen un comienzo y no mueren y en el último caso, es totalmente cierto que existen seres que nacen y mueren como también existen seres que no nacen y no mueren.

Esta pequeña ilustración nos adentra al tema a desarrollar. Efectivamente el punto de inicio de la vía está centrada en la experiencia que tenemos de las cosas que son (existen) y por tanto esta claro que no pueden no ser, porque son. En el bloque de estas cosas posibles se tiene las que están compuestas de materia y forma¹⁶⁸, por ende están sujetas a ciertas alteraciones, están sujetas a corrupción, por eso son intrínsecamente contingentes. No se puede negar que las cosas sean y que además sean contingentes, como consecuencia de esto se tiene lo siguiente, una consecuencia intelectual:

«la “consecuencia” del texto indica una consecuencia intelectual, quoad nos: del hecho, que vemos nacer y perecer, nos resulta claro que se encuentran como “rodeadas” de la nada, que pueden, en efecto, no ser»¹⁶⁹.

Es notoria la señalización de las realidades posibles, que en cuanto pueden no ser, son precarias y por ende insuficientes por sí mismas, porque el «contingente no puede explicarse adecuadamente más que por el necesario»¹⁷⁰ por esta razón el punto de partida es «hallamos en la naturaleza», este es un hecho que se constata por los sentidos, y por esta razón es un hecho de experiencia, por tal motivo tanto la experiencia nuestra y la existencia actual de las realidades posibles emergen de forma inmediata en el punto de inicio de la *tertia vía*. Tal experiencia nuestra es constatada mediante lo siguiente: «pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen» en consecuencia se verifica que “hay la posibilidad de que existan y de que no existan», como consecuencia Tomás añade «es imposible que tales seres de una tal condición

¹⁶⁷ «Concepción aristotélica», escribe Baeumker, Witelo, cit.,, p. 128, n. 2. Ver en, L.-G. LEVY, op. cit., p. 128, n. 1, la explicación que aporta el mismo Maimónides, consultado sobre este pasaje por el traductor Ibn Tibbon: “si asumimos que la escritura es una cosa posible para la especie humana, responde, es necesario que en un momento dado haya hombres que escriban; argumentar que un hombre nunca ha escrito o escribirá, sería decir que escribir es imposible para la especie humana», citado por É. GILSON, *Il tomismo*, p. 99.

¹⁶⁸ Tal compuesto de materia y forma lo encontramos en la primera parte, presisamente en el tema de la causalidad, donde he desarrollado los cuatro tipos de causas, con referencia al Filósofo.

¹⁶⁹ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 57.

¹⁷⁰ R. JOLIVET, *Trattato di filosofia*, p. 236.

hayan existido siempre», lo que equivale a señalar la insuficiencia de aquellos seres incluso cuando sean actualmente existentes y reales, por sí mismos no se explican, no dan razón de sí. En tal sentido, el hecho de que ahora existan, no implica que existan por sí mismos: «ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue». Además se corrompen por tal motivo, no tienen una existencia de por sí.

«los entes contingentes, es decir, entes que son, pero que pueden no ser, porque estos entes, o lo vemos nacer, transformarse y perecer, o la ciencia nos muestra que están formados y que están sometidos a un proceso permanente de disociación, o la misma composición le revela dependiente de un principio de unidad interna. Por tanto, los entes contingentes no tienen en sí mismos la razón de la misma existencia. En realidad un ente que tuviera en sí, esto es, en su naturaleza, la razón de su existencia, existiría siempre y necesariamente, y no podría sufrir algún cambio.... »¹⁷¹.

Ahora me es necesario hacer una distinción en el orden de los entes finitos, porque así como hay en la naturaleza entes que se corrompen eso no equivale a decir que todos los entes se corrompan, hay también entes de una naturaleza espiritual (los espíritus puros), en este sentido hay dos realidades de entes, entes que se corrompen, y entes incorruptibles¹⁷², sobre la base de este doble orden de entes finitos Tomás arguye que no solo la realidad que vemos es contingente, sino también aquellos entes que de por sí son necesarios por tratarse de sustancias incorruptibles. En cuanto a los entes que no existen necesariamente, aquellos que en la naturaleza son corruptibles, son aquellos que pueden no ser, tienen una duración limitada¹⁷³, de la misma que se desprende según la noción aristotélica el «contingente es temporal y el necesario es eterno»¹⁷⁴. Ahora bien Tomás da como signo cierto la contingencia el hecho de no existir siempre, de nacer y de morir y esto es el argumento fundamental de la contingencia, además es evidente que en el mundo existen tales entes, por lo demás son entes compuestos de muchas partes, están por tanto en vistas al devenir, por tal motivo aquello que cambia no es necesario. Es necesario tener presente que:

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 234.

¹⁷² Cf. B. MONDIN, *Il problema di Dio*, p. 138.

¹⁷³ *Quod possibile est non esse, quandoque non est*. La tertia via parte por tanto de la contingencia física, que es un hecho: se constata que ciertos seres tienen una existencia temporal, limitada, y se concluye con razón que esos no existen necesariamente, porque no existen siempre: si existiese necesariamente, existiría siempre.

No se trata por tanto de la contingencia metafísica, carácter de un ente la misma que la existencia sería verdaderamente facultativa, el que supone que que eso sea producto de una causa libre. En una metafísica emanentista, como aquella de Avicena, por ejemplo, los entes contingentes en sentido físico son necesarios en sentido metafísico, porque aparecen necesariamente en un cierto momento de la evolución cósmica. Citación de FERNANDO VAN STEENBERGHEN, *come sappiamo noi che Dio esiste?* pp. 116-117.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 116.

«El hecho de nacer y de morir no significa necesariamente la contingencia, porque es posible que el nacimiento y la muerte de un ser sean absolutamente necesarias, por ejemplo en función del todo. Del mismo modo, el compuesto no es más contingente, si se admite que los elementos del cual resulta son determinados necesariamente a constituir el todo»¹⁷⁵.

El posible empieza a existir en virtud de algo que ya existe, además las sustancias posibles de ser y de no ser se situarían como las únicas existentes, quedaría fundado el hecho de que en la actualidad, en el ahora, nada existiría, lo que es falso como resalta Tomás, tienen existencia no por sí mismas sino en virtud de otro que existe, siguiendo con esto de la nada, nada sale como lo señala Barrow¹⁷⁶, y según fundamenta que realmente existe algo y no la nada. Y este algo es originalmente presente y es el sostenimiento para que lo real o contingente siga en pie y no se hunda en el vacío. Todo esto tiene sentido desde un punto de vista cristiano si admitimos la existencia del universo como *creatio ex nihilo* y no como algunos argumentan sobre la eternidad del mundo, porque «si admitimos que el universo tuvo un principio, Dios existe, y si aceptamos que el universo es eterno, sin comienzo, entonces Dios no existe»¹⁷⁷. De esta manera se demuestra un solo Dios para aquellos que profesan el monoteísmo y más aun si admitimos que el universo tuvo un principio, necesariamente este principio es Dios, como ya se ha señalado en el Génesis, de tal manera que ya se acepta de forma indiscutible el Ser Necesario como causa motriz del contingente.

Ahora bien para remontarnos a que una cosa o en este caso el universo haya tenido un comienzo no solo es necesario tener presente el aspecto de experiencia de las cosas que vemos de manera temporal sino más bien recalcar sobre todo el aspecto ontológico, ya que siguiendo con la linealidad del texto de santo Tomás uno se puede dar cuenta que, si realmente todas las cosas son, es decir, son por sí mismas, se deduce claramente que ninguna hubiera pasado al acto¹⁷⁸, lo que no es verdad; por el hecho de que sufren limitación y por tanto, están necesitadas

¹⁷⁵ R. JOLIVET, *Trattato di filosofia*, p. 235.

¹⁷⁶ He aquí el argumento: «¿Por qué hay algo en lugar de nada? algunos creen que preguntas como esta no pueden ser contestadas; otros van más allá de lo que declaran que no tienen sentido; otros todavía dicen tener las respuestas. La ciencia ha demostrado ser una forma razonablemente efectiva de encontrar respuestas relacionadas con el mundo porque generalmente se limita a preguntas sobre "cómo" suceden las cosas. Cuando ponemos "por qué", estos generalmente se refieren a un aspecto de la realidad que puede explicarse en el contexto de una descripción completa de una secuencia de eventos, ¿qué causa qué?, y así sucesivamente. Cuando uno profundiza en las raíces de las teorías científicas, descubre que tienen un fundamento en aquellos principios que llaman leyes de la naturaleza y que regulan el comportamiento de las partículas más elementales. En efecto sigue hablando el autor que la idea de un universo "creado" muy a menudo toma la forma de un universo remodelado o reconstruido, generalmente a partir de un estado de caos o un vacío sin una estructura». J. BARROW, *Da zero a infinito, La grande storia del nulla*, Mondadori, Milan, 2005, p. 294.

¹⁷⁷ M. MAIMÓNIDES, *la Guía de los Descarriados*, I, cap. LXXI, p. 173.

¹⁷⁸ Término desarrollado en la primera parte.

de algo que las sostenga. Por esta razón es el acto mismo el que hace posible que las cosas que son, sean realmente y no caigan en la nada absoluta: «...es el acto en sí mismo el que salva a la potencia el poder de hundirse en la nada, de modo que, si no hubiera algo originalmente presente, el “contingente real” no podría sostenerse a sí mismo»¹⁷⁹.

Vemos que lo contingente se mantiene, por eso se afirma que hay algo que lo sostiene, y esto es sin lugar a dudas el necesariamente necesario. Ello conlleva que si existe el contingente también existe el necesario, porque la fuerza que recibe para que exista le viene del necesario, en consecuencia como ya se afirmó «el contingente no puede explicarse adecuadamente más que por el necesario», ontológicamente no todos los entes son contingentes, sino que existen seres necesarios.

En tal sentido, siguiendo el camino de la vía y para mayor precisión del argumento se tiene que resaltar en no hacer una conclusión de un solo cuerpo necesario, porque también se tiene las sustancias separadas, que son ontológicamente necesarias cuya esencia es simple, y no tienen la capacidad para dejar de ser, sino que son siempre y, es gracias a estas sustancias necesarias, uno se da cuenta que no es posible el retroceso al infinito, porque estas sustancias necesarias son causadas por otro necesario. En consecuencia se cae en la cuenta que existe una necesidad en sí misma y por sí misma de modo que realice la existencia de otros y es sobre la «base al soporte que es absolutamente necesario que las cosas pueden verse temporamente infinitas»¹⁸⁰.

Por esta razón, el término necesario tiene un sentido ontológico y este Necesario es independiente totalmente, es un ser incausado, absoluto, existente por sí mismo, lo que no puede ser contingente, porque «aquello que existe por sí es evidentemente necesario, cualquier contingente es por tanto causado»¹⁸¹. En palabras de Plotino¹⁸² que la realidad puede dejar de no ser si no fuera por el sostenimiento de una realidad totalmente superior. Se afirma la

¹⁷⁹ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 59.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹⁸¹ F. VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 118.

¹⁸² «Pero hay otra realidad que posee ser por sí misma, y es el ser verdadero que ni nace ni muere; Todas las demás cosas serían aniquiladas y no renacerían más una vez que su garantía y su desaparición hayan desaparecido, lo que les garantiza a ellos y a este universo, dirigido y gobernado por un alma. El principio del movimiento proporciona movimiento a todas las otras cosas; pero se mueve desde sí mismo y le da al cuerpo inanimado la vida que tiene por sí misma y que nunca pierde, precisamente porque la posee por sí misma. De hecho, no todos los seres vivos reciben vida desde el exterior, de lo contrario iría al infinito; pero es necesario que exista una naturaleza que viva de la vida original y que sea imperecedera e inmortal, ya que es el principio de la vida también para otros seres. Aquí también lo Divino en su totalidad y el Bienaventurado debe tener su morada, Él, que vive por sí mismo y es por sí mismo, el primer Ser y el primer ser viviente, libre por esencia del cambio, no sujeto a nacimiento ni al morir». Cf. PLOTINO, *Las Eneadas*, IV, 7, 9. Traducido por J. IGAL, BAC, Gredos, Madrid, 1985.

«existencia de un ser necesario, que existe por sí mismo y que no ha recibido su existencia de ningún otro»¹⁸³

Para llegar al Ser Necesario el planteamiento tomista es partir de lo sensible-soprasensible o de lo físico a lo metafísico, similar argumento es el de Leibniz hace una distinción de la verdad: la verdad de *razón* y la verdad de *hecho*. «Las verdades de razón son necesarias y sus contrarios es imposible; las verdades de hecho son contingentes y sus contrarios es posible. Cuando la verdad es necesaria, se puede encontrar la razón por vía de análisis, resolviendola en idea y en verdad más simple, hasta llegar a la verdad primitiva»¹⁸⁴. En efecto sigue diciendo el autor que «la razón suficiente debe encontrarse también en la razón contingente o de hecho, es decir en la serie de las cosas difundidas por el universo de las creaturas...»¹⁸⁵, en efecto para este autor el Ser Necesario se explica de forma a priori y a posteriori, a priorísticamente el argumento es el siguiente: si el Ser Necesario es posible, debe existir, ya que es posible entonces existe necesariamente, mientras la explicación desde la vía a posteriori es mediante el contingente:

«Entonces Dios solo (o el Ser necesario) tiene este privilegio de tener que existir, si es posible. Y dado que nada puede ser un obstáculo para la posibilidad de lo que no tiene límite, negación y, por lo tanto, no hay contradicción, esto es suficiente solo para conocer la existencia de Dios *a priori*¹⁸⁶. También lo hemos demostrado a través de la realidad de las verdades eternas. Pero hace un tiempo lo hemos demostrado también *a posteriori*, por el hecho de que hay seres

¹⁸³ G. FRAILE, *Historia de la filosofía, El Judaismo, el Cristianismo, el Islam y la filosofía*, ed II, BAC, Madrid, 1966, p. 942.

¹⁸⁴ G.G. LEIBNIZ, *La Monadologia*, §33, Introduzione e commento di EMILIO BOUTROUX, a cura di ERNESTO CODIGNOLA, 5ta edizione, La Nuova Italia, Firenze 1946, pp. 145-146.

¹⁸⁵ *Ibid.*, § 36, p. 146.

¹⁸⁶ «L'argomento anselmiano diceva: l'idea di Dio è l'idea di un ente di cui non si può pensare il maggiore; ma l'idea di un ente di cui non si può pensare il maggiore include l'esistenza; dunque Dio esiste. Leibniz d'altro lato all'argomento la seguente formulazione: se Dio è pensabile (possibile), Dio esiste – e ritiene vera questa proposizione, ma osserva che per completare l'argomento bisogna aggiungere ad essa l'affermazione della protasi, e cioè: *Dio é possibile*. Allora l'argomento si deve formulare così: Se Dio è possibile, Dio esiste; ma Dio è possibile; dunque Dio esiste. La *maggiore* di questo sillogismo ipotetico si dimostra osservando che se Dio non esistesse, nessuno lo potrebbe far essere, e quindi egli non sarebbe neppure possibile. La *minore* si giustifica, secondo Leibniz, considerando che l'idea di Dio non implica nulla di negativo e quindi non implica in sé contraddizione, poiché il positivo (l'essere, la perfezione) non può contraddire il positivo.

In verità, tutto il peso dell'argomento possa sulla *minore* e chi nega il valore di questo tipo di prova (da Gaunilone a S. Tommaso a Kant) nega proprio che si possa conoscere la verità di questa *minore* prima di sapere che Dio esista. Noi conosciamo infatti la possibilità delle cose deducendola dalla loro realtà attuale, o dalla realtà attuale di qualche altra cosa che possa produrle. E poiché non c'è nulla che possa produrre Dio, la possibilità di Dio può essere dedotta solo dalla sua esistenza. Ma noi non abbiamo mai visto Dio (*neque enim rem ipsam, quae Deus est, novi, neque ex alia possum conicere simili*, diceva Gaunilone, contemporaneo di S. Anselmo), quindi non possiamo conoscerne l'esistenza direttamente, deducendola dalla sua essenza o possibilità, ma solo inferendola a posteriori dall'esistenza del mondo. Si potrebbe dire che Leibniz fa uno sforzo per dedurre l'esistenza di Dio da qualcosa di simile (*conicere ex alia simili*, come diceva Gaunilone), osservando che Dio è essere, perfezione, realtà positiva. Ma gli enti, le perfezioni di cui abbiamo esperienza sono tutti enti e perfezioni finite, dissimili quindi da Dio, che è essere infinito. Come potremmo sapere, prima di averne dimostrata l'esistenza, se è possibile un Essere infinito?» G. G. LEIBNIZ, *Monadologia*, a cura di SOFIA VANNI ROVIGHI, IV edizione, La Scuola, Brescia, 1957, p. 31.

contingentes, que no pueden tener su última razón o razón suficiente si no en el ser necesario, lo cual tiene en sí la razón de su existencia»¹⁸⁷.

Después de haber expuesto el análisis respectivo de la tercera vía, se me hace necesario también explicarlo a partir del principio de no contradicción¹⁸⁸, «donde el principio es considerado como un principio ontológico, de modo que (es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto)»¹⁸⁹.

«1) Lo que puede no ser, en sí mismo, es indiferente a ser o no ser. Esta primera afirmación es la distinción de ser contingente.

2) Lo que puede no ser, de hecho, es. Esta segunda declaración es el resultado de la experiencia de llegar a ser y de dejar de ser entidades reales.

3) Lo que puede no ser, no es en sí mismo. De hecho, si fuera cierto que A) «lo que puede no ser en sí mismo es», entonces debe inferirse que B) «lo que puede no ser, por sí mismo, no es indiferente a ser o no ser». Pero la proposición B es contradictoria con respecto a la proposición 1; y dado que la proposición 1 es verdadera, se deduce que la proposición B es falsa, y por lo tanto se sigue que es verdad que lo que no puede ser no es per se (proposición 3)

4) Lo que puede no ser, de hecho, es y no es en sí mismo. Esta cuarta afirmación se obtiene al conjugar la proposición 2 y la proposición 3.

5) Lo que en realidad no puede ser, y es de otro. De hecho, si el no ser en sí mismo es equivalente a lo que puede no ser y de hecho lo es, como decimos en la proposición 4, entonces sigue la proposición 5, ya que no estar en sí mismo es equivalente a ser de otro. Esta última afirmación se deriva de la consideración de que lo que es de cierta manera, si no es de esa manera particular en virtud de sí mismo, entonces es en virtud de otra. Ahora bien, toda entidad contingente real existe de cierta manera; por lo tanto, cada entidad que puede no ser es de otra.

6) lo que realmente no puede ser es, y es desde el Ser que no puede ser. De hecho, si la proposición 5 es verdadera, entonces contingente es equivalente a ser de otro, donde "otro" indica lo que es distinto del contingente; pero lo que es distinto del contingente es lo necesario, ese es el ser que no puede no ser. Por lo tanto se concluye que:

7) El contingente (= lo que puede no ser) en realidad es, y es del Ser Necesario (del ser que no puede no ser). Al llevar a cabo la prueba, los términos "ser" y "es" deben tomarse en el sentido de ser real y actual, existentes en acto. Dado que el punto de partida de la vía es la

¹⁸⁷ *ibid.*, 45, pp. 30-32.

¹⁸⁸ Cf. F. RIVETTI BARBO, "Dall'essere-pregnante all'Assoluto-che-dona. I. "La Fondazione"; in Rivista di filosofia neo-scolastica, LXXI (1979), I, pp. 4-48; II. "L'Ascesa"; *ibid.*, LXXI (1979), II, pp. 245-289. citado por M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo*, pp. 122-123.

¹⁸⁹ J. FERRATER MORA, "Contradicción" en *Diccionario de Filosofía*, p. 683.

entidad contingente, existente en acto, también el punto de llegada de la vía, que es el ente necesario, también existe en acto y no es una mera institución de la razón»¹⁹⁰.

A modo de conclusión se puede decir que la realidad contingente depende radicalmente de otro (Dios) que es absolutamente diferente de esta realidad física, pero al mismo tiempo implicado en la existencia de cada ente en cuanto reciben su existencia del absoluto, existen por participar del Ser absolutamente necesario, en este sentido según las palabras de E. Severino hablando propiamente del Ser dice che: «L'originario, l'immediato, il Dio verace, propriamente questo Dio é identificato con la totalità del'essere»¹⁹¹; por ello es, el mismo hombre quien tiene un deseo innato de buscar y conocer al Creador, por el factor de dependencia necesaria. Es importante lo planteado por Leibniz: ¿por qué hay ser y no la nada? o ¿por qué hay realidades en lugar de ausencia absoluta de realidad?, la respuesta es obvia porque existe el Ser Necesario. Esta pregunta surge por el sentimiento de dependencia, es decir el hombre se siente necesitado, sabe en el fondo que necesita de Alguien, frente a este punto basta solamente señalar el deseo natural del hombre de querer estar relacionado con una deidad, como es el caso de los hombres primigenios que sentían la necesidad de estar protegidos por las deidades.

Por ello la razón humana de por sí, se eleva del contingente al Ser Necesario, no podemos negar, es una continua búsqueda. Tal afirmación cosmológica es válida para Hegel, el mencionado autor, en un Apéndice a las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, expone su punto de vista del modo siguiente: «la razón tiene presente al contingente no como algo afirmativo o verdadero, sino como una negación del Infinito/Necesario; por tal motivo la razón se eleva del contingente al Necesario mediante la negación de la negación. Por ello queda que, si existe el finito también existe el infinito»¹⁹². Ésta afirmación no es del agrado de Kant efectivamente en su libro crítica de la razón pura explica que el sensible es el único ámbito de conocimiento para la razón, lo demás es pura ilusión trascendental, hay que dejar de lado la fe para dar lugar al saber, así como dice Agustín «la fe si no es pensada es nada». Obviamente si se habla de la fe teologal ésta supera a la razón, donde el contingente existe porque lo ha hecho existir el Ser Necesario, pero también podría no haberlo hecho existir, pero lo hizo existir: «la fe teologal cumple y supera la razón, revelándose que el contingente existe y es contingente porque el Ser Necesario lo ha hecho existir, pero habría podido aunque no

¹⁹⁰ M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo*, pp. 122-123.

¹⁹¹ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, LVI, 1964, pp. 137-175; *Ritornare a Parmenide. Poscritto*, *ibid.*, LVII, 1965, pp. 559-618. Per l'identificazione del "Dio verace" con "la totalità del positivo", Cfr. *ibid.*, p. 574. Citado por F. RIVETTI BARBÒ, *Dall'essere-pregnante...op. cit.*, p. 5.

¹⁹² M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo*, p. 124.

hacerlo existir. Este Ser Necesario hace que exista alguna cosa con un Acto de pura libertad, un Acto de puro Amor»¹⁹³.

2.4 LA VÍA A TRAVÉS DE LOS GRADOS DE PERFECCIÓN

En lo referente al desarrollo de la cuarta vía, Tomás en sus escritos no la cita muchas veces, por ello se piensa que tenga menos rigurosidad que las otras, pero es todo lo contrario, es decir, grandes autores del tomismo la ilustran como la fundamental para entender las demás vías demostradas por el Aquinate. Además ésta ha sido la que más divergencias ha suscitado, en lo que respecta a las interpretaciones¹⁹⁴, por tal motivo es necesario hacer una clarificación particular. Una primera explicación de santo Tomás lo encontramos en la *Summa contra Gentiles*, el Angélico afirma que es posible una prueba basándose en II libro de la *Metafísica* de Aristóteles, así es como afirma¹⁹⁵. Demuestra en este texto que si las cosas poseen un grado sumo de verdad, también tienen el grado sumo de ser; luego demuestra que existe un sumamente verdadero, «se da el más y el menos en la naturaleza de las cosas que son: desde luego, no diríamos que el dos y el tres son pares en la misma medida, ni comete error en la misma medida el que cree que cuatro son cinco que el cree que son mil. Y si no (yerran) en la misma medida, es claro que uno de ellos (yerra) menos y, por tanto, dice más verdad. Y si ser más es estar “más cerca”, habrá algo (absolutamente) verdadero de lo cual está más cerca lo más verdadero. Y aun cuando no lo haya, cuando menos hay algo más firme y más verdadero, con lo cual nos alejaríamos de esta doctrina inmoderada que impide determinar cosa alguna con el pensamiento»¹⁹⁶. Es evidente que entre dos cosas falsas una es siempre más falsa que otra, por esto, una es más verdadera que la otra. En otro sentido el más y el menos verdadero se define como tal por estar más próximo a aquello que es absolutamente y sumamente verdadero¹⁹⁷.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 125-126.

¹⁹⁴ Cf. É. GILSON, *Il tomismo*, p. 101.

¹⁹⁵ «Es correcto que la filosofía se denomine “ciencia de la Verdad”. En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no conciderán lo eterno (que hay en éstas), sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente. Por otra parte, no conocemos la verdad si no conocemos la causa. Ahora bien, aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas (por ejemplo: el fuego es caliente en grado sumo, pues él es la causa del calor en las demás cosas), por consiguiente, verdadera es, en grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores (a ella). Y de ahí que, necesariamente, son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. (en efecto, (tales principios) no son verdaderos a veces, ni hay causa alguna de su ser; más bien, ellos (son causa del ser) de las demás cosas). Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser». Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2, 993b 20-31.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 4, 1008b 32-36 – 1009a 1-4

¹⁹⁷ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, I, 13. Citado por É. GILSON, *Il tomismo*, p. 101.

En la *Summa Theologiae*, Tomás demuestra su argumento a partir de los grados que se encuentran en las cosas:

«La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en II de la Metafísica. Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género -así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro-, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios»¹⁹⁸.

Antes de entrar al punto de partida de la vía, para poder entenderla mejor me es necesario entrar a detallar el tema de la participación y los tres principios fundamentales expuestos propiamente por C. Fabro:

«Interpretar la IV vía tomista, mediante la noción de participación, no constituye solamente una de las vías o uno de los modos invocados para la demostración de la existencia de Dios, sino más bien expresa la fórmula radical de la creatura como tal, sea para mostrar la dependencia de la creatura del Creador, sea para mostrar la oposición fundamental de estructura entre el Creador y la creatura»¹⁹⁹.

a) *el principio metafísico del acto de ser (actus essendi)*: la base de la metafísica de Aristóteles es la prioridad del acto sobre la potencia, además el acto precede a la potencia, como lo ilustra «materia es potencia con respecto a la forma, ya que es participativa de la actualidad de la forma, la forma misma es acto con respecto a la materia, que a su vez es potencia y potencia con respecto al ser en la medida que es una participación de los mismos»²⁰⁰

b) *el principio de perfección separada*, es el acto puro y absolutamente perfecto que emerge por sí solo en la potencia de modo que exige en última instancia ser libre de cualquier potencia y hacerse pasar como un acto puro. Ocurre por el acto de ser, porque tal acto de ser, es acto de cada forma y de cada perfección. Su misma naturaleza es ser acto, esto es único: «la perfección en que es pura perfección, es decir, separado de toda potencia, no puede concebirse más que como único, y por tanto es el acto de todas las formas y realidades, por esto es el único

¹⁹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*, I, c. 2, a. 3, resp, pp. 111-112.

¹⁹⁹ C. FABRO, *Esegesi Tomistica, En Cathedra sancti Thomae, PUL*, Roma, 1969, p. 363.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 364.

acto que en realidad subsiste por separado y este es el termino de la vía»²⁰¹ Dios como ser por *essentiam*. Todas las otras entidades deben ser consideradas como entidades por participación, esta es la distinción clave, ser por esencia y entidades por participación es la prueba definitiva de la existencia de Dios. Los ejemplos planteados son de Platón: el sol que ilumina el aire, de Aristóteles: el fuego que calienta los cuerpos y el ejemplo de Tomás: la blancura pura que comparten los diversos sujetos.

c) *el principio de participación*, lo delinea haciendo una doble distinción: a) ser por esencia y ser por participación y b) una doble participación, la predicamental: el hombre singular para la humanidad y el de las especies como: la humanidad al género superior que es la animalidad para el hombre y la otra la trascendental que es las entidades del ser²⁰². Estos tres principios fundamentales según C. Fabro son tres momentos del mismo principio de la «emergencia del acto».

Además para entender y contextualización mejor la metafísica del argumento tomista, es necesario hacer una clara referencia al texto *De Potentia, q.3, a.5*, donde se expone lo siguiente: primero hay una unidad que precede y funda toda multiplicidad, no solo en el orden de los números, sino también «*en rerum naturis*» es la tesis platónica; segundo es necesario colocar una entidad perfecta de la que reciban el ser las entidades menos perfectas y tercera lo que existe de manera relativa y contingente existe en referencia a lo que es "*per se*", ya que el efecto existe dependiendo de la causa. Este argumento es presente en Aristóteles, Tomás lo ilustra con el ejemplo del calor existente por sí mismo, que es causa del calor en todos los cuerpos calientes²⁰³. En otro sentido se afirma que:

«las entidades finitas se oponen entre sí como finitas, son similares en su ser, unidad, verdad, bondad; ahora, el hecho de que entidades diferentes y opuestas sean, sin embargo, similares, revela su dependencia común frente a un ser que las preconstituye como causa y, por lo tanto, no está terminado; para este hecho existe, al comienzo de todas las entidades finitas, un cuerpo inacabado o infinito, plenitud de ser (*maxime ens*), del cual todos los demás participan según el grado de su esencia (*magis et minus*)»²⁰⁴.

El punto de partida se centra nuevamente en las realidades sensibles (cosas), es decir, en las cosas hay “*Grados*” tales grados no son una cosa más que se encuentra en las mismas

²⁰¹ *Ibid.*, p. 365.

²⁰² Cf. *Ibid.*, p. 366.

²⁰³ Cf. M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo*, p. 136.

²⁰⁴ F. VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 140.

cosas, sino más bien constituyen aspectos de forma repetida y gradual en las realidades, por este motivo es necesario tener una comprensión clara y no confundirse ya que no se trata de una simple «abstracción, sino comprender estos aspectos tal como se encuentran en las cosas»²⁰⁵, por esto, estos aspectos forman parte de las cosas mismas.

En el análisis de la cuarta vía desde el punto de vista metafísico, es necesario distinguir dos momentos fundamentales el primero es desde el punto de vista platónico esto es el aspecto formal y el segundo desde el punto de vista de Aristóteles el aspecto material. Se tiene que tener presente que se trata del aspecto de los *trascendentales* o conocidos también *propiedades trascendentales*, dichas «trascendentales convienen al ente en cuanto tal, y que se conocen por experiencia...éstos desvelan toda su riqueza del ente y son los siguientes: *el unum, el bonum y el verum*, a los que hay que añadir el *pulchrum* (lo bello) »²⁰⁶, tales trascendentales son convertibles con el ente y se fundan en el mismo ente. Ahora bien dichos trascendentales se realizan de acuerdo al “*más y al menos*” en las cosas; pero no es al modo de más o menos grande que otro, a modo de ejemplo no se trata del hecho de que Juan tenga el cabello más largo que el cabello de Pedro, además del ejemplo mencionado se puede hacer una medición por tanto es cuantitativo y no se trata propiamente del hecho cuantitativo, sino más bien se trata de los grados de «más o menos bueno, un más o menos noble, mas o menos verdadero»²⁰⁷ que vienen a ser cualitativos. En tal sentido, no se habla del más o menos verdadero, como si se tratase de un axioma lógico verdadero, se trata más bien de la verdad eterna.

Por esta razón las perfecciones trascendentales que están presentes en las cosas tienen dos valores fundamentales: por un lado está el valor que se desprende de los trascendentales «tienen algo bueno», cada uno de ellos está compuesto por un sujeto, al que se llamará bueno, y la perfección misma de la bondad, que es diferente en diferentes cosas. Por otro lado, las mismas perfecciones trascendentales diversificadas se refieren *ad aliquid quod maxime est*. Así, los trascendentales están implícitamente atrapados en las cosas de acuerdo con una escala de participación por composición, donde la perfección participativa se inserta entre el recipiente que asigna su medida de participación, y la participación trascendente que es absolutamente simple. Por lo tanto, la bondad presente en las cosas se funda en ellas, lo que para Tomás se recibe en esencia. Cómo está compuesto, en la entidad, con la esencia, y diferenciado por él,

²⁰⁵ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 73.

²⁰⁶ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 174.

²⁰⁷ É. GILSON, *Il tomismo*, p. 102.

así también, últimamente, los trascendentales requieren un sujeto que los reciba y los diferencie²⁰⁸.

En este tipo de explicación, ayuda muchísimo los silogismos planteados de la siguiente manera:

«a) Hay algo más o menos bueno, verdadero, noble entre las entidades.
El más y el menos se dicen en referencia a algo máximo.
Por lo tanto, hay algo muy bueno y máximo verdadero y máximo noble.

b) Hay algo que es entidad máxima.
El máximo en un ámbito es la causa de todo lo que pertenece a ese ámbito.
La entidad máxima es la causa de la entidad de cada institución»²⁰⁹.

Siguiendo la premisa mayor, la misma que propone claramente un principio fundamental y es que el más y menos se dicen de acuerdo a la aproximación de algo que es máximo que «es la causa de todos sus inferiores»²¹⁰ que además es el concepto trascendental. Ahora bien ahora surge una pregunta bastante interesante y es si ¿realmente existe en el orden real alguna unidad que corresponda a la unidad del concepto de ente en el orden lógico?, emerge la respuesta del platonismo de forma afirmativa, porque da al concepto de ente consistencia reale y hace una idea, una entidad *sui generis* perteneciente al mundo inteligible. Para el Platonismo la existencia del Ente infinito o del Máximo ens es un postulado de los grados del ser²¹¹. Para esto es necesario probar que el ser infinito existe de tal manera que los entes finitos puedan participar del ser infinito y que por tanto el más y el menos en perfecciones trascendentales se dicen en relación a un máximo real. Tal graduación viene calibrada gracias a la perfección que se encuentran en las cosas; de modo que no hablamos como se dijo ya de un modo cuantitativo sino más bien es cualitativo, se dice en referencia a algo que es máximamente verdadero, porque se trata de un «principio intrínseco de constitución interna de la realidad, es decir de la formalidad que la constituye»²¹² y no de un principio extrínseco, sino se habla del principio intrínseco como constitución, es decir tal principio hace que una pelota blanca, sea blanca.

²⁰⁸ Cf. A. CONTAT, *La quarta via di San Tommaso d'Aquino e le prove di Dio in Sant'Anselmo d'Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico*, en Sant'Anselmo di Aosta «Doctor Magnificus». A 900 anni della morte, a cargo de C. PANDOLFI, J. VILLAGRASA; If press, Ateneo Regina Apostolorum, Roma, 2011, p. 107.

²⁰⁹ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 73.

²¹⁰ F. VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 139.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 75.

Pero al mismo tiempo tal principio es ilimitado, en el ejemplo mencionado adquiere una forma limitada, por el hecho de encontrarse en una realidad determinada, más tal ejemplo no agota toda la blancura; porque la blancura no solamente la encontramos en la pelota, la podemos encontrar en muchísimas cosas más. Ahora bien es necesario que yo conozca lo que es blanco para poder designar a las cosas si realmente son blancas. Es obvio que en mi intelecto, existe la idea de lo blanco, y ésta no está conectada a algún objeto blanco, conoce en forma total lo que es blanco, de modo que mi intelecto puede muy bien determinar en los objetos lo que es blanco. Entonces haciendo un contraste con el intelecto, la «blancura posee en sí misma la totalidad de la propia ratio sin ninguna restricción»²¹³; tal es el caso que ningún objeto blanco, en este caso ninguna pelota blanca posee la totalidad de la “blancura”, porque la posesión de la blancura es de acuerdo al más y al menos, de modo de que es una posesión completa pero en un cuerpo determinado.

Tal es así que, «la grandeza en sí misma», «la blancura en sí misma», existe en el intelecto de manera abstracta, y en sí misma de manera pura, mientras que en lo concreto (cosas) tiene una existencia limitada intrínsecamente por el hecho de encontrarse en una naturaleza específica, de manera que se da la posibilidad de que exista en mayor grado en una naturaleza de más tamaño, pero no que tal naturaleza sea más blanco que otro, cuando se habla de lo mismo, porque como se señaló en la premisa siempre se refiere un más y un menos en referencia a un máximo y no a un más y menos en referencia al objeto que la posee.

En consecuencia cuando hacemos referencia a los géneros y las especies, notamos claramente que no podemos hablar por ejemplo de un león, no podemos afirmar que es más o menos león, ya que león en cuanto tal expresa notoriamente un cierto grado de perfección pero que cuyo aumento o cuya disminución está implicada en el cambio sufrida por la especie. Por esto no podemos hablar aquí tratándose de los géneros y las especies que hay más o menos león, más pato o menos pato, etc. En este sentido se dice, el león es o simplemente no lo es; éstos son lo que son gracias a la forma totius, y no existe si no está en ellos y de forma abstracta en el intelecto. Por esto, el ser león, al león le pertenece por esencia serlo y no puede ser otro como ser águila, es más les pertenece a sí mismos el ser león o águila, no pueden no ser tales.

Por tal motivo las cosas, manifiestan un cierto grado de bondad, de verdad, de unidad, y se dice «cierto grado» porque no agotan toda la verdad, toda la bondad, porque si lo agotarían entonces el resultado es que serían la esencia misma de la bondad, de la verdad,

²¹³ *Ibid.*, p. 76.

de la unidad, lo que no es verdad. De modo que las cosas son (más o menos) buenas, verdaderas, porque realmente son más o menos buenas, verdaderas, pero no son en virtud de la esencia sino en virtud de la participación de la esencia misma de la Bondad, de la Verdad, de la Belleza.

«Se deduce que las cosas que son más o menos buenas y verdaderas y bellas, pueden ser (más o menos) buenas, verdaderas y bellas, porque son buenas, verdaderas y bellas, no por la esencia. Ahora lo que no es por esencia es por participación. De modo que las cosas son buenas, verdaderas y bellas por participación, pueden ser más o menos buenas, más o menos verdaderas o más o menos bellas»²¹⁴.

Desde una perspectiva del Platonismo que hace una clarísima distinción entre lo imperfecto y lo perfecto, en cuanto que, las cosas naturales manifiestan ciertos grados de perfección y es a partir de este axioma se llega a afirmar la Entidad Suprema, como máxima expresión de *Perfección*, o sea, desde lo múltiple necesariamente hay una referencia a una única unidad de perfección, que sería en el plano metafísico platónico la Perfección separada; donde el más y el menos tienen una distinción notable. En consecuencia se habla de un camino formal, del sensible al inteligible.

En cambio, Aristóteles hace referencia a una Suma Perfección, de la cuál se llega a decir que existe una Causa Primera del ser y de cualquier otra perfección. En él hay un camino no meramente formal sino real, de manera que da valor a la perfección separada de Causa Primera: «...cuando hay términos intermedios de los que hay un último y un primero necesariamente el primero es causa de los que vienen detrás de él...si no hay ningún primero no habrá cosa alguna en absoluto»²¹⁵.

En consecuencia se sostiene la existencia de un principio, que es causa del ser, de la bondad, o de cualquier otra perfección en los entes, este Principio, Causa, Ser, santo Tomás lo llamó Dios. Este es un ámbito metafísico de participación, de tal forma que un ente existe por participar del Ser por esencia, y cualquier perfección del ente finito participa de la perfección pura del Ser en cuanto Ser.

«Cuando se encuentra una perfección en diferentes grados en diferentes entidades, ninguno de los que la posee en un grado imperfecto logra corregirla; debe tener su causa en un ser superior, que lo posee al absoluto e infinito, sin ninguna limitación; Las perfecciones implementadas en

²¹⁴ *Ibid.*, p. 78.

²¹⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2, 994a 11-12, 19, p. 124.

el estado absoluto e infinito se implican mutuamente en un Ser Supremo infinitamente perfecto»²¹⁶.

La perfección actuada según un cierto grado en los determinados entes, se dice que tal perfección no le viene impuesta por sí mismo, es decir, no por esencia de lo contrario lo poseería de forma completa, plena, perfecta y no de forma limitada, «si los entes poseen un grado distinto de ser, ello implica que éste no procede de ellos en virtud de sus respectivas esencias, dado que entonces serían sumamente perfectos»²¹⁷. Por tal motivo, los entes reciben tal perfección de otro, pero proceder al infinito es totalmente imposible, es necesario plantear un ser que posea por sí mismo y de modo completo la perfección considerada. El primero en cualquier género, es la causa de todos los otros²¹⁸.

En un segundo punto se considera que las cosas son más o menos perfectas, comparadas con ese principio absoluto: «se dice que diversos sujetos participan en distintos grados de una misma perfección común en cuanto se aproximan más o menos a aquello que contiene en grado máximo a esa misma perfección»²¹⁹, entonces se sigue que una misma perfección es poseída por varios entes, o mejor por distintos entes, tampoco aquí se dice que la perfección que poseen es gracias así mismos, como si fuera una cosa, de lo contrario no habría tampoco distinción entre los entes, al contrario se identificarían con la perfección poseída; a modo de ejemplo: si Juan, un elefante y un manzano, estos son vivientes, pero no son iguales son diferentes vivientes, participan de una perfección de la vida en sentido igual, pero no les pertenece de modo absoluto a ninguno de ellos. Queda claro en este párrafo: «toda perfección poseída de entes múltiples puede explicarse solo como una participación finita en una perfección suprema, actuada en un ser que la posee absolutamente y de por sí es la causa universal en todos aquellos que participan a su perfección»²²⁰. En términos de Tomás de Aquino:

«Para el principio general de que cada acto puro es imperfecto e ilimitado en su orden, es necesario traer de vuelta el argumento que establece que una entidad que tiene en estado imperfecto un carácter cuyo concepto no implica imperfección, no puede poseer este carácter por sí mismo, sino solo en virtud de otro, que lo posee para sí mismo en términos, *solo lo perfecto explica lo imperfecto*. De hecho, sabemos que lo que uno posee para uno mismo o, en

²¹⁶ Cfr. R. JOLIVET, *Trattato di filosofia*, p. 242.

²¹⁷ G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, p. 491.

²¹⁸ Cf. S. TOMMASO, *De Potentia*, q. 3, a. 5.

²¹⁹ G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, p. 942.

²²⁰ R. JOLIVET, *Trattato di filosofia*, p. 243.

esencia, solo puede poseerlo completamente, ya que *cada acto puro es imperfecto en su orden*»²²¹.

«Por lo tanto, si un carácter que, por sí mismo, no dice ninguna imperfección, en una entidad está en el estado imperfecto, esto sucede porque se une con una potencia. Ahora, ¿cuál puede ser la razón de esta unión o composición? Esta razón es necesariamente extrínseca al acto o a la perfección, lo que significa que este acto imperfecto y limitado es causado. Para dar cuenta de lo imperfecto, es decir el compuesto, debemos llegar a un ser simple, un acto puro, perfecto, la causa de todo lo demás, tanto en su orden como en el orden total del ser: *Quod est maxime est est causa omnium aliorum*»²²².

Entonces, regresando al “*magis et minus*” es como se señaló de sentido metafísico, por esto el “*máximo*” es de orden metafísico, es decir, del llamado “*por essentiam*”. Por esta razón teniendo claro que hablamos de *participación* entendemos que no es posible ni siquiera hablar de hipótesis al infinito, porque inmediatamente se sobreentiende que al hacer una notoriedad de *per participationem*, y al referir esta *per participationem* al *per essentiam*, queda sanjado la imposibilidad del regreso al infinito.

Ahora bien cuando se habla de la esencia como totalidad formal en la cuarta vía, ésta no se incluye dentro de los géneros y de las especies, porque los trascendentales obviamente superan la determinación de cada género y de cada especie, y se convierten en el ser de la cosa de modo que se basan en la existencia sobre el ser del ente.

Cada uno de los trascendentales se basan en una “existencia intensiva”²²³ lo cual hace que se realicen de forma gradual sin perder su propia identidad, es decir permanece como es, por ejemplo en el ámbito sensible, cuando nos referimos al caballo cuando genera otro caballo aun siendo de la misma especie animal no afecta en su identidad propia absolutamente nada el hecho de generar otro animal. Y aun así se manifiestan en las realidades sensibles como tales.

En consecuencia dada la participación de las cosas en los trascendentales, no es de forma absoluta, es decir la verdad no está toda entera en una cosa, la entidad sensible recibe cierto grado de belleza por participación, como se señaló anteriormente. De modo que se concluye también la existencia de un absoluto *per essentiam*, siempre en la línea de los trascendentales. Y esto es «ser máximamente Bueno, máximamente Verdadero, máximamente Bello»²²⁴. Importante es sin lugar a dudas la aclaración que viene en forma de citación para poder enunciar el tema en cuestión:

²²¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra Gentiles*, II, c. XV, n. 2.

²²² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, c. 44, a. 1.

²²³ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 79.

²²⁴ *Ibidem*.

«no se trata de pasar de la noción de bondad a la existencia de la bondad, de la noción de verdad a la existencia de la verdad, a través de un análisis interno de la noción misma de bondad o verdad, que debería imponerse por la razón de plenitud y abarcaría en sí la exigencia de la propia existencia. Esta sería una manera incorrecta de proceder, ya que se desviaría el ser a la esencia de la cual sería un requisito y una resultante y porque desde el principio liberaría los trascendentales del ser, convirtiendo la Metafísica en una mera lógica de ideas abstractas, a lo Suarez – Leibniz – Wolff, etc»²²⁵.

Teniendo claro esto, tampoco se puede proceder de la deducción causal, por el hecho de que los grados son causados, esto equivaldría a la segunda vía, lo que hace perder la originalidad de la IV vía de santo Tomás. Entonces no se deduce de que como algo es causado debe de haber alguna causa que lo causó, este razonamiento es obviamente válido pero no es el punto ascensional de la vía. Es más bien el “*por participación*” de lo que es por esencia, en cuanto perteneciente a una referencia formal de *per participationem* a *per essentiam*. Tampoco es interpretar al modo de Platón, de los múltiples leones al león en sí.

Hay una clara explicación de pasar del máximo bueno a la entidad máxima, se entiende como la identificación de los trascendentales con el ens, porque se trata del «máximo ser», en tal sentido santo Tomás no perdió el horizonte de la realidad del ser, de tal manera que los trascendentales vienen vistos desde el origen del ser, esto es desde el *Ipsum esse subsistens*, como consecuencia entonces se tiene, que no es solo cuestión «formal-nocional, sino también reale-efectiva»²²⁶.

En lo que respecta a la linealidad ascendente de la vía, o sea, aquello que va desde el ente por participación al ser por esencia en otras palabras si «el ser limitado del ente no puede ser pensado si no en cuanto referido al Ser ilimitado, ahora bien esta referencia tiene un valor estrictamente ontológico, porque el ser es la fuente de cualquier actualidad real del ente»²²⁷, en tal razón es importante señalar que cuando hablamos del ente, estamos haciendo referencia al ejercicio del ser que se muestra como ser en acto, es decir como el *Ipsum esse* en acto; de modo que si se hace alusión al ente por esencia, se menciona que el ejercicio del ser pertenece a este “ser” en eficacia de su esencia o profundamente al *Ipsum esse subsistens*.

Ahora bien a la base de la metafísica aristotélica se encuentra el acto del ser, esto es, cuando nos referimos a lo que se llama acto y potencia, en tal sentido se da la manera prioritaria

²²⁵ *Ibid.*, p. 80.

²²⁶ *Ibid.*, p. 81.

²²⁷ A. CONTAT, *La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico*, p. 147.

del acto sobre la potencia, o sea, el acto precede de forma absoluta a la potencia, por lo que le conviene con razón en lo perfecto sobre lo imperfecto.

«La prioridad del acto sobre la potencia se encuentra en la base de la metafísica aristotélica y expresa la precedencia absoluta que conviene al perfecto sobre el imperfecto y sobre la mera capacidad de ser. La emergencia metafísica del ser sobre todas las formas y sobre todos los actos lo ha cogido Tomás de la especulación neoplatónica que él ha podido profundizar sobre todo en los últimos años»²²⁸.

Tengo que recalcar que con respecto al acto y la potencia, ya hice mención en la primera parte, más propiamente en lo que respecta a la primacía del acto sobre la potencia, y donde además, se dejó en claro la primacía y superación del acto respecto a la potencia, porque como se señaló, el acto no es definido por la potencia, mientras que ésta si se dice en relación al acto, «ya que la potencia adquiere el ser que tenga por medio del acto»²²⁹. Hablando en general de la materia y de la forma diremos que la materia está en potencia respecto a la forma, ya que aquella participa de la actualidad de ésta, de modo que la forma actualiza a la materia en tal sentido se afirma que es tanto potencia como también es potencia respecto al ser en el sentido que participa del mismo ser.

Así se enuclea que el ser es acto de todas las formas y de todas las perfecciones en sentido estricto, de modo que el acto en cuanto tal, en su naturaleza de acto, es único, perfección de perfección, es decir, separada de las potencialidades, por esto se concibe como única. Queda por tanto demostrado que, el Ser puro es único pero además existe como tal y es acto de toda forma y de toda perfección, en consecuencia éste tiene una subsistencia separada y este hecho de separabilidad es lo que llamamos el término de la cuarta vía de Tomás, o sea Dios como ser por esencia, como se afirma claramente en este párrafo:

«El ser es acto de cualquier forma y de cualquier perfección. El Acto como acto, es decir cuando venga puesto por sí mismo como exige su naturaleza de acto, no puede ser más que único: la perfección en cuanto es perfección pura, es decir, separada de cualquier potencia, no puede ser concebida más que como única. De tal manera que el Ser puro no solo no puede ser concebido como único, sino que debe existir también como tal y gracias a su única e incomparable posición metafísica de acto de todas las otras formas y actualidades. El Ser puro de hecho es el único acto

²²⁸ C. FABRO. *Esegesi Tomistica*, p. 363.

²²⁹ J. FERRATER MORA, "Acto" en *Diccionario de Filosofía*, p. 56.

que en realidad subsiste separado y es este acto de ser subsistente separado que es el término de la IV vía: Dios como ser por esencia»²³⁰.

Sobre esta base, retomamos la vía con el siguiente silogismo, pero con una debida modificación en los términos y con el concerniente protagonismo que se otorga a los entes:

«Lo que es “per participationem” se dice en referencia a lo que es “per essentiam”.

Están los “entia per participationem”.

Por tanto hay “ens per essentiam»²³¹.

Analizando la premisa mayor, deducimos que necesariamente existe el ser por esencia, si nos referimos que los entes participan, se infiere inmediatamente, por tanto que «el Ser por esencia existe en sí mismo, y por tal motivo subsiste en modo separado, de lo contrario no podría ser el fundamento real del ente por participación»²³². Las cosas sin lugar a dudas deben participar de algo, no podemos negar tal hecho; si no existiría un *Ipsum esse subsistens*, no existiría manera alguna de participar de él, por esta razón viene evidenciado en la existencia de las entidades y siguiendo la premisa menor se afirma que hay entes por participación y esta se concluye que es por medio del ser por esencia. Por este motivo la realidad de los entes finitos que requieren y reclaman, que el intelecto de manera metafísica pase al *Ipsum esse subsistens*, o al absoluto trascendente, al ser por esencia; porque tal Ser hace posible la existencia de las entidades.

Es interesante moverse en el plano metafísico y dejar en claro que la IV vía reclama ser entendida en este plano, aunque no deje de lado el ámbito sensible, porque como se señaló tal presencia de entes reclaman algo del cual participan. En este caso, si alguna cosa es más o menos buena, verdadera, lo es gracias a que participa de la esencia, lo que es por esencia lo tiene de forma completa tal participación de la cosa. En este sentido se analiza que lo que es por Essentiam es la causa eficiente de lo que es por participación, en tal razón aquello que es por Esencia es perfección de todas las perfecciones, con la segunda vía de Tomás se diría es la causa de todas las perfección que los entes poseen. En consecuencia, cuando se dice que «la esencia de las cosas, está diciendo santo Tomás que no es solamente la causa de su mero hecho de existencia, sino también y sobre todo es la causa intensiva de cada perfección que las cosas

²³⁰ C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, p. 365.

²³¹ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 82.

²³² A. CONTAT, *La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico*, p. 147.

puedan tener»²³³, aplicando el principio de causalidad al máximo, se precisa ahora que Dios, sumamente e indefinidamente, es causa de toda perfección ontológica presente en el ente finito²³⁴. De este modo queda que «solo el *Esse ipsum* es la causa *entis in quantum est ens*»²³⁵

Con esto llego a la conclusión de la IV vía que dicho sea de paso ya hice alguna alusión al respecto en la pagina anterior. Algunos como los platónicos hicieron eco a su conclusión reafirmando el hecho de que si una cosa es lo que es, lo es precisamente, en razón a la participación que posee de lo que es por esencia, ahora las cosas en cuanto entes participan del ser por esencia, por esto debe existir algo que sea el ser por esencia. En definitiva se refiere a Dios ser perfectísimo, Causa de todo el ser, Ser Supremo ya que el ser perfectísimo encierra en sí todas las perfecciones, por tanto no solo es un principio ejemplar supremo, también es un principio ejemplar eficiente, suprema causa de todo el ser y de cada perfección. A modo de conclusión, es necesario recalcar que la cuarta vía también se puede aplicar al «ámbito moral, en el caso del grado del amor, para afirmar la existencia de un Amor Absoluto»²³⁶.

A modo de colofón, vemos que existen cosas que tienen cierto grado de verdad, y demás presentan ciertos grados de acercamiento a Dios, en el sentido que son más perfectas que otras; por esta razón los seres inanimados son menos perfectos que los seres animados, por el hecho que que son incapaces por sí mismos de moverse a otro lugar, y no solamente por el hecho de poderse mover sino también por otros aspectos, de igual modo el hombre conoce en grado inferior que los ángeles, en este sentido cuanto más cerca estén los entes a Dios, más bellos y mejores serán, en consecuencia es necesario creer que todo procede de Dios, por plasmar su ser y su belleza, para que puedan existir. Por esto Dios es la causa eficiente y da a cada cosa en particular su ser, como sintetiza «al final se reanuda el aspecto causal-eficiente, ya que Dios otorga a las cosas individuales su ser... »²³⁷.

2.5 LA VÍA DEL GOBIERNO Y DEL ORDEN DE LAS COSAS

²³³ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 84.

²³⁴ Cf. A. CONTAT, *La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico*, p. 147.

²³⁵ C. FABRO, *Il fondamento metafisico della IV via*, in *Esegesi Tomistica*, Roma, Università Lateranense, 1969, p. 402.

²³⁶ M. PANGALLO, *Il Creator del mondo*, p. 141.

²³⁷ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 86.

Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, presenta la quinta vía para demostrar la existencia de algún inteligente por medio del cual las cosas son dirigidas al fin, a lo que llamamos Dios, veamos el texto:

«La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios»²³⁸.

En esta última vía santo Tomás expresa claramente que las cosas están ordenadas a un fin mediante una Inteligencia ordenadora. En consecuencia no se puede afirmar un orden por azar, porque implicaría admitir una cosa sin una causa, por tanto negar su orden esto implicaría negar la inteligencia ordenadora.

Por ello la novedad que estriba de la quinta vía con respecto a las cuatro anteriores, se encuentra no en el comienzo de la vía sino en el término, es decir en el punto de llegada, el gobierno de la realidad. El término de gobernar en Tomás significa el acto de dirigir las cosas hacia un determinado fin que es el bien. Esta tendencia de dirigirse siempre a un fin no solamente para aquellos cuerpos vivos, sino también para los cuerpos inertes, es decir los cuerpos operan necesariamente para un fin, pero hay que tener en consideración que no todos los cuerpos físicos tienden por naturaleza a un fin, porque si se diera el caso se hablaría de un finalismo universal, una postura obviamente equivocada. Por el contrario el finalismo de los seres racionales tiene una explicación en su misma naturaleza volitiva-intelectiva. Aquí cito un silogismo para ilustrar mejor y más detalladamente la realidad de la quinta vía:

«Los cuerpos naturales son cosas que carecen de conocimiento alguno, sin embargo funcionan para un fin.

Actuar por un fin implica la dirección de algunos inteligentes.

Por lo tanto los cuerpos naturales están ordenados al fin por alguna realidad inteligente»²³⁹

²³⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, c. 2, a. 3, resp, pp. 111-112.

²³⁹ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 94.

El punto de inicio de la vía es un hecho constatable de lo real, formulado en el hecho de que hay cosas que no tienen conocimiento alguno...y sin embargo obran por un fin, es decir «no obran al azar, sino de una manera fija, constante, cada uno en conformidad con su propia naturaleza»²⁴⁰. Además como lo afirma Giovanni Reale tales cuerpos «actúan siempre, o casi siempre, del mismo modo, para obtener mejores resultados»²⁴¹. En efecto, hay una clara referencia a los cuerpos naturales que operan, esto implica que no son meramente pasivos o determinados como los cuerpos elementales, sino todo lo contrario se hace referencia a entidades que muestran una cierta originalidad operativa, además que carecen de conocimiento, sin embargo son cuerpos vivos como las plantas, hay que tener en cuenta el modo de referirse por el hecho de que los cuerpo no vivos tampoco tiene conocimiento alguno, entonces es necesario clarificar a cuál de estos cuerpos naturales se está refiriendo, o a los vivos o a los no vivos. Es de modo irrefutable que la referencia es a los cuerpos vivos, porque dichos cuerpos operan en vistas de un fin. Además en la vía no se menciona todos los cuerpos naturales operan hacia un fin específico, sino más bien se menciona que hay ciertas cosas (*aliqua*) que operan de modo determinado, en este contexto se evidencia que son ciertos cuerpos que tienen una originalidad operativa.

Es interesante ver empíricamente que los entes naturales operan en vistas a un fin específico, en los organismos vivientes dentro de su estructura se comprueba la existencia de un finalismo, así tenemos por ejemplo: que cada parte del cuerpo tiene una determinada función, los pulmones están para respirar, etc, además cuando ciertos entes vivos no tengan conocimiento alguno de tales operaciones, a modo de ejemplos se tiene lo siguiente: las hormigas recogen hojas en el periodo de invierno para poder alimentarse, esto no es casual, tampoco lo es cuando el estómago de algún animal, tan pronto recibe el alimento comienza el proceso digestivo para nutrir el organismo, es más ni siquiera puede reusarse a realizar tal fin, por esto operan siempre para un fin específico. En cambio en la «naturaleza inanimada es mucho más difícil percibir los fines, precisamente porque se trata de entes más imperfectos: sin embargo, es claro que las sustancias inertes están en función de los seres vivientes, permitiendo su alimentación, conservación, etc»²⁴².

En este sentido las cosas funcionan de la misma manera la mayoría de las veces esto es que la estructura misma de la cosa es en función de algo, se diría que está fijada hacia un determinado objetivo, por esto no es casualidad, sino que está preestablecida, está fija, porque

²⁴⁰ G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, p. 943.

²⁴¹ G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, p. 491.

²⁴² T. ALVIRA – L. CLAVELL y T. MELENDO, *Metafísica*, p. 247.

está anclada a la estructura del sujeto, así tenemos que la hierba frente a un ovino, es imposible que se resista a integrarse en la su composición química, de modo que beneficia a la totalidad del viviente. Por esto nos referimos a un dinamismo intrínseco, de modo que, ninguna entidad en la naturaleza está aislada, por esto se enfoca en una coordinación netamente real entre los cuerpos naturales individuales, como la vaca y la hierba.

Al hacer referencia santo Tomás a los cuerpos naturales, tenemos que tener cuenta el aspecto del dinamismo intrínseco que se encuentran en dichos cuerpos naturales, dicho dinamismo se base en la forma de los mismos, por esta razón non solo las causas materiales y eficientes son suficientes para lograr un efecto determinado, sino se necesita una orientación, la cual es derivada inmediatamente de la forma, es en la orientación dinámica es en último término la inclinación final que sigue la forma. En el ejemplo planteado del ovino y la hierba se tiene lo siguiente, y es que, el ovino no busca hierba porque tiene un estómago, sino más bien la estructura misma del ovino necesitando energías para poder sobrevivir busca alimento, que será almacenado dentro del estómago, el mismo que se encarga de conservar y mediante otras operaciones del cuerpo hace que el ovino siga sobreviviendo, por esta razón hay dos aspectos importantes a señalar primero que en el mundo de los vivientes la «finalidad se revela en la armonía interna del organismo, en el equilibrio de las funciones y en el maravilloso concurso de todas las actividades biológicas en vistas del bien del individuo y de la especie»²⁴³

«Esta determinación dinámica de un sujeto como una orientación activa positiva del mismo hacia un cierto resultado es lo que se llama causalidad final. Es necesario tener cuidado: esta causalidad final se hace evidente al final del proceso, como un fin alcanzado, realizado (*fins effectus*), pero está operando desde el principio como el mismo proceso que sin su influencia dinámica no sería en grado de preguntarse»²⁴⁴.

La otra consideración se ve en el conjunto del mundo corpóreo, donde la finalidad se manifiesta mediante una armonía preestablecida de la naturaleza que la constituye, es decir, «en las afinidades de todo tipo que ocurren entre los cuerpos, cualquiera que sea el orden de magnitud que uno elija observar: intercambios físico-químicos, intercambios biológicos, adaptación mutua de seres vivos y materia inorgánica, evolución del mundo astral»²⁴⁵.

Es de notar que lo que se destaca en la vía es el hecho de que las cosas proponen en sí ciertos abjetivos a alcanzar, el enunciado que compendia Tomás es precisamente: «los cuerpos

²⁴³ F. VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 120.

²⁴⁴ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, p. 99.

²⁴⁵ F. VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* pp. 120 – 121.

naturales realizan en vistas de un fin». Hay que destacar el punto de inicio para poder entender bien lo que se refiere, pues no se trata del propósito global del universo, es decir, que el universo tenga un propósito, esto no está señalado en el argumento de Tomás, más bien se destaca el análisis del orden inmanente que regula el dinamismo de una naturaleza y no del análisis de las misteriosas intenciones de un supuesto Creador.

Ahora bien, es importante tener presente que cuando nos referimos a una naturaleza, y al orden inmanente que hay en ella, nos referimos inmediatamente que aparte de tener este orden gracias al dinamismo interno que la compone, también se nota que dicha naturaleza no está aislada, sino en una completa coordinación entre un cuerpo natural y otro, como ya se mencionó en el ejemplo de la hierba y el ovino o en el caso de las plantas mismas su raíz con el agua y la tierra. De esta manera queda demostrado que los cuerpos naturales siguen un orden y están en una coordinación complementaria, en la medida que los descendemos en el grado ontológico de los cuerpos, su aspecto de imperfección aumenta indudablemente, pero esto no quita que no haya un determinado propósito en ellos mismos:

«No se puede negar que el propósito surge mucho más claramente en los seres vivos. Esto no significa que no haya un propósito en las instituciones inferiores, en el sentido ya explicado. No se limitan a “reaccionar” mecánicamente bajo la influencia mecánica de otros cuerpos, sino que, aunque de forma reducida y limitada, *actúan*, es decir, *se imponen activamente con su propia originalidad*, que intenta expandirse, repetirse y evita perderse, poder actuar de diferentes maneras. Y este es el propósito: una *intención fundamental* que dinamiza estas cosas para lograr ciertos efectos»²⁴⁶.

Hay que recordar de lo expuesto en relación a las cuatro causas, es la causalidad final la que está de alguna manera al inicio de la realización de una cosa, aunque no se presente físicamente, como se define claramente «el fin es el primer intencionado y el último en ser realizado, *prius in intentione, ultimus in executione*»²⁴⁷, es más la preeminencia de la causa final estriba en que es «la causa de las causas, sin ser ella misma causada. Inicia y cierra el proceso de la causalidad, impidiendo el proceso al infinito; en efecto el fin no es buscado sino por sí mismo; las demás cosas se hacen en vistas del fin»²⁴⁸ como cuando el carpintero labra la madera para poder realizar una silla. En este caso propuesto si el carpintero no tuviera la intención de hacer una silla no labraría la madera, en efecto la madera se labra para poder realizar una silla, mesa, puerta, etc, de lo contrario es inútil que alguien comience a labrar una madera sin tener

²⁴⁶ Ch. FERRARO, *Le cinque via tommasiane*, p. 101.

²⁴⁷ Ch. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 394.

²⁴⁸ R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, pp. 152 – 153.

presente intencionalmente alguna cosa a realizar. Por esta razón queda demostrado que el fin se hace presente en la intención del agente, porque si no existiera como intencionado ni siquiera después existiría físicamente, como ya quedó demostrado, pero además si no existiera al inicio no tendría modo de influenciar.

Por este motivo es muy importante tener presente la causa final ya que es apartir de esta que el agente puede realizar acciones determinadas, por ser primera en estar presente en la mente del agente es decir: «se entiende, de hecho, es ante todo en la intención, para lo cual el movimiento parte de él, ya que si el agente no significara nada, no se movería a la acción»²⁴⁹. En este contexto, se sobreentiende que *todo agente obra por un fin*²⁵⁰, esto queda evidenciado en la naturaleza mediante la regularidad y el orden observables, he aquí el texto del autor:

«Todo agente necesariamente obra por un fin. En efecto, si en una serie de causas subordinadas se quita la primera, necesariamente fallan las demás. La primera de todas las causas es la final. Y la razón es porque la materia no obtiene la forma si no la mueve el agente, pues nada pasa por sí mismo de la potencia al acto. A su vez, el agente no realiza el movimiento sino por la intención del fin (buscando el fin), ya que si no estuviera determinado (decidido, orientado) a un efecto, no obraría más esto que lo otro. Para que produzca un efecto determinado (claro, delimitado) es preciso que se determine hacia conseguir algo cierto, que tiene razón de fin. Esta determinación se realiza, en la naturaleza racional, por el apetito racional o voluntad; en los demás entes se verifica por una inclinación natural llamada apetito natural... »²⁵¹

Ahora bien siguiendo con el desarrollo del fin, queda demostrado que la presencia del fin de modo dinámico en la tendencia misma del agente, es decir, influye, en consecuencia tiene razón de causa por estar presente en la intención del agente. Surge una objeción bastante delirante, el hecho de impulsar a realizar al agente y el resultado de dicha objeción se presenta de forma inmediata, se trata de una existencia de carácter intencional, porque en la «base del

²⁴⁹ *Ibid.*, *Appunti di metafisica*, p. 393.

²⁵⁰ Dichos autores hacen una clarificación particular referida al mecanicismo, en efecto «la doctrina filosófica del mecanicismo enseña que toda la realidad –o, al menos la naturaleza– posee una estructura semejante a la de una máquina. El mecanicismo radical intenta explicar todo basándose tan sólo en la causalidad eficiente y negando la finalidad. Sin embargo, algunos mecanicistas modernos (Leibniz, por ejemplo) han admitido la finalidad. En el pensamiento filosófico y científico posterior a Descartes hay un consenso casi unánime en el carácter mecánico de lo real. Entre otros autores se puede citar a Descartes, Locke, Huygens, Newton, Mersenne, Hobbes (mecanicismo radical), Gassendi Y Boyle (mecanicismo atomista), etc». Cf. T. ALVIRA – L. CLAVELL y T. MELENDO, *Metafisica*, p. 245.

²⁵¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, c. 1, a. 2. Citado por R. GÓMEZ PÉREZ, en *Introducción a la metafísica*, pp. 153.

dinamismo existe una intencionalidad intelectual, que ordena y coordina los medios y los fines. El fin es, por lo tanto, presente en la intención del agente»²⁵².

Es interesante desde esta óptica precisar el rol del intelecto dentro de la operación, pero es patente que existen algunos agentes que no poseen un intelecto y aún más abajo se encuentran otros que mucho menos tienen conocimiento sensible, si tales entes no conocen el fin, es preciso que sean orientados y dirigidos por otro ser inteligente.

Por esta razón hay que hacer una distinción entre aquellos agentes activos y pasivos, los cuales se mueven hacia un fin, o mejor son dirigidos al fin específico el ejemplo planteado es la flecha hacia el objetivo, o un tren que viaja de Florencia a Roma se mueve ciertamente por un fin pero no tiene conciencia, no es consciente y por tanto ocurre asignar la conciencia y elección del fin, a cualquier destino del tren, en definitiva en el caso de la flecha el arquero y en el caso del tren el maquinista. Queda claro que los agentes que conocen el fin pueden determinar ciertos medios para alcanzar y realizar determinado fin, los que no conocen el fin no tienen la capacidad por sí mismos de poner ciertos medios para alcanzar el fin, pero son sedimentarios del dinamismo que les viene impuesto y que además, no pueden reusarse.

«En el primer caso, el principio de intención activa del fin es el intelecto o la razón del propio agente, de modo que él es un agente *per rationem*; en el segundo caso, el principio de intención es un intelecto externo al propio agente, que ordena al agente hasta el final y establece el dinamismo, de modo que el agente pasivo actúa sobre la base de la naturaleza y es un agente *per naturam* y, por lo tanto, su final está determinado *per naturam*. precisamente porque los agentes naturales no son dueños de sus actos, se los ve, en este sentido, casi como utilizados, instrumentalizados, por la naturaleza misma de la especie, que "fluye" o, mejor, implementa y tiene lugar a través de ellos. Por lo tanto, podría decirse mejor que se implementan más que inactivos»²⁵³.

Queda por tanto decir que el fin existe en un cuerpo operativo, pero tal fin existe como principio regulador extrínseco y domina de forma activa el dinamismo interno de los cuerpos naturales, es la *causa concilians* la que establece la relación absoluta de los medios con los fines por el hecho de estar presente como un principio interno de dinamismo. El hecho de actuar como principio interno al dinamismo de la naturaleza no quiere decir que sea parte de tal naturaleza, obviamente es parte en cuanto que es principio interno de dinamismo, más no lo es en cuanto es absolutamente en cuanto materia, en consecuencia debe estar separado de la

²⁵² Ch. FERRARO, *Appunti di metafisica*, p. 395.

²⁵³ *Ibid.*, p. 396.

materia, lo que se llama “intelecto”, si no hay intelecto no hay fin, las cosas logran un fin determinado por un intelecto que es externo a ellas pero que al mismo tiempo actúa como principio extrínseco para lograr ciertos fines como ya se explicó.

Concluye la vía diciendo, «hay algún inteligente por el que las cosas son dirigidas al fin», esto quiere decir que hay algún ser que es sumamente diferente a la realidad misma de la naturaleza, el mismo que actúa en la cosa para que ésta alcance su fin determinando. Además tiene el control de modo que las cosas sigan su orden natural. Se habla de un inteligente en el ejercicio de la ejecución al fin, en consecuencia, el agente que actúa como un inteligente queda totalmente plasmado y reflejado en lo que ha realizado: cuando vemos el Moisés hecha por Miguel Ángel, no vemos solamente un bloque de mármol, o una estatua plasmada en el bloque de mármol, sino y sobre todo vemos el alma de Miguel Ángel reflejada toda ella con sus sentimientos, su delicadeza, su capacidad de pulir el bloque de mármol. Al igual que en el Moisés vemos al gran escultor Miguel Ángel, de modo similar, cuando contemplamos la naturaleza, contemplamos el intelecto ordenador, en definitiva a Dios, como lo señaló el propio santo Tomás: «la naturaleza no es otra cosa que la razón de cierto arte, es decir, lo divino, inherente a las cosas, por lo que las cosas se mueven hacia un fin determinado»²⁵⁴

En última instancia hay que recalcar que en el texto «la ausencia de la referencia al principio del absurdo de la regresión al infinito en la serie de causas»²⁵⁵. Lo que sí queda claro es remontarse a un «Ser Ordenador dotado de conocimiento»²⁵⁶ existente por sí mismo y no en virtud de otro; que en tal sentido es también el Bien al cuál tienden los seres, sería el Bien y fin último, al cuál llamamos Dios²⁵⁷.

A modo de ápice quiero recalcar el valor que ha adquirido la quinta vía, según lo señala Battista Mondin es históricamente la más antigua y clara, además antes y después de santo Tomás ha estado lo bastante desarrollada por grandes autores: «Platón, Aristóteles, Zenón, Filón y Clemente de Alejandría, Orígenes, Plotino, Agustín, Anselmo, Buenaventura y muchos más»²⁵⁸. Además es importante señalar el valor que Kant atribuyó a esta vía, por esta razón escribió lo siguiente:

²⁵⁴ S. TOMMASO, In II *Physica*, lectura. 14, nr. 268.

²⁵⁵ B. MONDIN, *Il problema di Dio*, p. 139.

²⁵⁶ G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, p. 491.

²⁵⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* I, c. 13.

²⁵⁸ B. MONDIN, *Il problema di Dio*, p. 140.

«La quinta vía merece ser mencionada siempre con el debido respeto. Es la más antigua, la más adecuada para la razón humana común. Reaviva el estudio de la naturaleza, ya que de ella misma tiene su existencia y siempre recibe nueva fuerza»²⁵⁹.

²⁵⁹ E. KANT, *Critica della ragione pura*, Vol II, Bari, 1940, p. 488.

CAPÍTULO TERCERO

SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS

En este capítulo tercero, quiero exponer el problema que suscita la existencia de Dios a la hora de comprender, pues racionalmente es un problema bien complejo, dicha complejidad estriba ¿cómo podemos saber con certeza que Dios existe?. Es una pregunta que cualquier ser humano se plantea y aun con mayor énfasis si se trata en Filosofía. Además surge inmediatamente después de haber formulado la primera pregunta la siguiente: ¿qué se entiende con la palabra Dios, qué es lo que me indica tal afirmación, qué sentido hay que darle cuando nos referimos a Dios?. En definitiva con los escolásticos sentaríamos las bases diciendo «¿qué definición nominal de Dios debe adoptarse en el punto de partida de la investigación, y de dónde proviene esta definición?»²⁶⁰. Es una objeción que no se puede evitar, pues al hacer referencia de la existencia de un ser se debe especificar desde el inicio de lo que se habla.

El elemento fundamental del ser humano es sin lugar a dudas el hecho religioso, ya que la creencia en Dios se extiende en todas partes del mundo por medio de las diversas religiones que implican creer en Dios, ahora bien tal creencia religiosa es fundada en un ser superior llamado Dios o no lo es. Por esta razón es preciso partir desde el término Dios, es decir dar una definición nominal a Dios. Siguiendo el principio de causalidad se tiene un razonamiento bastante clarificador para sentar la existencia de Dios:

«Premisa mayor: Cada ser contingente es causado por un ser necesario.

Premisa menor: Ahora, estos seres que conozco son contingentes.

Conclusión: Por lo tanto, son causados por un ser necesario»²⁶¹.

²⁶⁰ F. VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 29.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 31

En este ejemplo ilustrado se ve con claridad que la premisa mayor contiene la definición nominal de Dios, pues es Él el que causa los seres contingentes, es el ser necesario, en consecuencia el hecho de partir de un dato religioso y tal noción es extraída de la creencia humana es una actitud “existencial” y realista.

Uno de los mayores problemas que está frente a nosotros es ¿cómo podemos establecer esta definición nominal?. Dicho problema de la existencia de Dios es visto desde diferentes puntos de vista, pues es al mismo tiempo un gran problema humano, por ende religioso, y también científico.

3.1 EL PROBLEMA CON RESPECTO A LA EXISTENCIA DE DIOS

Esta problemática se plantea necesariamente dentro de la reflexión filosófica, en cambio dentro del terreno teológico la situación es totalmente diversa porque afirman la evidencia inmediata de la existencia de Dios, por tal motivo, los teólogos afirman que no es necesario tratar de demostrar la existencia de Dios, y aunque fuese indispensable esto sería imposible por el hecho de no ser factible tal demostración, es evidente plenamente en la Revelación Divina pero al mismo tiempo como se planteaba san Anselmo es necesario al menos tratar de explicar y demostrar aquello en lo que uno cree; en consecuencia la teología cristiana está basada en la «consideración a la luz de la revelación sobrenatural, mientras que la teología filosófica se limita a utilizar los recursos que le suministra la pura razón natural»²⁶².

Por otro lado siguiendo la linealidad de la introducción a nuestro capítulo es menester recordar que el problema de la existencia de Dios es un *problema humano*, porque el hombre debido a su condición está introducido dentro del universo material, pero al mismo tiempo es consciente de su libertad, por ello es comprometido y responsable de la orientación de su vida. En donde se encuentre y a donde se diriga estará rodeado siempre de misterio, de modo que se hace una serie de interrogantes como por ejemplo ¿de dónde viene el hombre y cuál es su destino?, además de esto, el mismo ser humano se siente lleno de fragilidad y de sufrimiento, el mal, la muerte siempre lo recuerdan de su condición de limitación, por más que busque grandeza, o encuentre respuestas a las interrogantes de todas formas será limitado. Por otro lado las grandes maravillas de la naturaleza y el proceso evolutivo, dejan al hombre estupefacto, y es por medio de esto y de otros caminos que el ser humano llega a conocer la existencia de un

²⁶² G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, p. 937.

Ser personal, siendo la explicación de todas las cosas, en el orden especulativo, tal ser trascendente es la fuente de toda la existencia, este Ser trascendente y supremo se indica con el término Dios, de esta manera lo formula este autor:

«La existencia de un Ser personal trascendente que sería la explicación final de todo lo demás puede establecerse científicamente, tanto en el orden teórico de la razón de ser de las cosas ¿cuánto en el orden práctico del destino personal, del significado de la vida y del fundamento de la obligación moral? »²⁶³.

Siguiendo un poco la historia se sabe que el problema de Dios ha surgido como problema humano, desde tiempos primitivos. Con respecto a lo mencionado hay que recordar la definición de G. Rabeau: «Ser espiritual, omnipotente, omnisciente, sin defectos, perfectamente bueno, Providencia, autor moral, y que ha hecho todo y de buena gana»²⁶⁴.

Es un *problema religioso*. Gran parte de la humanidad profesa el monoteísmo, puesto que la creencia en el Dios personal lleva consigo la organización de la “religión”, en tal organización los hombres expresan sus sentimientos mediante la adoración a Dios. Cabe señalar que en dicha organización social el hombre es incorporado desde su nacimiento a una sociedad religiosa. Es necesario recalcar que el problema con respecto a la existencia de Dios que surge en este ámbito es diferente al problema simplemente humano. La misma institución religiosa está basada enteramente en la afirmación de la existencia de Dios, que es concebido como un Ser personal. Por tal motivo, el planteamiento problemático será otro, el de examinar la validez del postulado fundamental sobre el cual está anclado el edificio religioso, es decir, justificar racionalmente la religión. En consecuencia el problema religioso estriba en el objeto de estudio de la idea de Dios tal como es propuesto en una determinada religión.

Por último señalo como *problema científico*. Evidentemente la ciencia se encuentra con el problema humano de la existencia de Dios en el núcleo de la filosofía, en tal sentido, el problema de Dios se convierte así en un problema filosófico de modo que una tal definición con respecto a Dios será como el “Ser absoluto”, “Bien supremo” y muchas otras definiciones.

«La ciencia se encuentra con el problema humano de la existencia de Dios en el corazón de la filosofía, donde se aplica al descubrimiento de los motivos secretos del orden universal:

²⁶³ F. VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 33

²⁶⁴ G. RABEAU, *Dieu, son existence et sa providence*, Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Paris, 1933, pp. 61-62.

problemas metafísicos del uno y lo múltiple, del devenir, de la contingencia y de la del mal; problemas psicológicos y morales del origen y destino del hombre. El problema de Dios se convierte así en un problema filosófico aquí y la definición nominal de Dios le da una mayor precisión técnica, a la luz de los problemas metafísicos fundamentales»²⁶⁵.

Ahora bien el esfuerzo científico tiene por objetivo determinar de que modo la solución del sentido común puede insertarse en una síntesis general del conocimiento humano debidamente criticado y establecido. En última instancia lo que la ciencia trata es de hacer una profundización en el nivel de reflexión sistemática y crítica del problema humano y del problema religioso.

3.1.1 LA CONSTATACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

En este apartado santo Tomás quiere mostrar tal existencia a los filósofos y teólogos que dicen que la existencia de Dios es una constatación inmediata²⁶⁶, pero esta afirmación es diversa de aquellos fieles que creen por la simple formación cristiana de la infancia, para éstos no es necesario hacer una demostración racional porque ellos lo creen por su fe vivenciada a partir de la vida cotidiana, se puede decir que lo creen por su fe que realmente existe Dios, pero para estos fieles se debería hacer un discurso diverso²⁶⁷.

Hay que indicar que son diversos los puntos de vista de los cuales se ha ido reflexionando sobre el tema los cuales no han sido de forma sistemática. En efecto todos los teólogos tienen como finalidad tratar de mostrar la existencia a este problema planteado filosóficamente el caso de San Juan Damasceno.

Trataré de sintetizar los argumentos planteados por santo Tomás en la *Summa Theologiae*. El primero se centra en san Juan Damasceno en su obra *De fidei orthodoxa* en tal obra afirma que «la existencia de Dios radica de forma natural en todos los seres humanos»²⁶⁸, por tanto no será necesario demostrarlo porque, desde el nacimiento hasta el fin de la vida el hombre sabe que Dios existe.

²⁶⁵ F. VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 36.

²⁶⁶ Antes de santo Tomás ya se realizaron diversos argumentos sobre el tema como es el caso de San Anselmo dicho autor expone sus puntos de reflexión filosóficos en el «*Monologion* y el *Proslogion*».

²⁶⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra Gentiles*, I, 11: Praedicta autem.

²⁶⁸ SAN JUAN DAMASCENO, *De fidei orthodoxa*, cap. 1 y 2; pg 94, 789 y 793c.

Una segunda vertiente es querer comprender a cabalidad lo que significa la proposición llamada «por sí misma conocida o nota» es decir la imposición del hecho de conocer la verdad del enunciado. He aquí un ejemplo bastante notable y evidente para todos: la parte es más pequeña que el todo o diez es mayor que cinco o esta otra afirmación que el bien común supera al bien particular, tal simple afirmación es positiva para todos, al menos para aquellos que piensan, es verdadera, así también con respecto al enunciado “Dios existe”, cuando nosotros hablamos de esta proposición inmediatamente existe en nuestro pensamiento de lo contrario ni siquiera podríamos afirmar esta palabra “Dios” dentro del marco de la preposición que se convierte necesariamente en objeto del pensamiento y por tanto como existente, pero no solamente existe en nuestro pensamiento sino también existe en la realidad, por ello la «definición del nombre Dios implica la existencia de Alguien y esto viene a ser Dios»²⁶⁹.

El tercer argumento que toma el Doctor Angélico es más directo y simple: es evidente que la Verdad existe, porque aquel que niega la Verdad admite que la Verdad existe, de lo contrario no hablaría refutando a esta Verdad, a esta afirmación da realze el texto sagrado de san Juan: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6) , este texto sagrado es totalmente claro y además, en la «negación de la Verdad se admite necesariamente como punto de partida la existencia de Dios»²⁷⁰.

Estos son los tres argumentos que demuestran la existencia de Dios: el primero queda totalmente evidente; el segundo como punto de referencia al argumento de san Anselmo según el cuál la demostración es evidente y el tercero parte del pensamiento de san Agustín el cual no necesita que sea demostrado para afirmar que existe. Pero para comprender la posición de Tomás de Aquino es necesario tener presente primero las obras que preceden al mismo, tales como: la *Summa Theologiae* o llamada también «*Summa universae theologiae*» de Alejandro de Ales²⁷¹ que fue conciderado como el doctor irrefutable, que trato de conciliar Aristóteles con san Agustín, el comentario de san Buenaventura a Pedro Lombardo²⁷², en estas obras se puede vislumbrar la cuestión sobre la existencia de Dios desarrollada en la época.

3.1.2 EL PROBLEMA PLANTEADO POR AQUELLOS QUE NO ADMITEN SU EXISTENCIA

²⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 2, 1, 2° ob., y *Summa contra Gentiles*, I, 10.

²⁷⁰ *Summa Theologiae*, I, 2, 1, 3° ob.

²⁷¹ Cf. A. HALES, *Summa Theologiae*, Quaracchi 1924, t. I. Argumento tratado de san Juan Damasceno, op. cit. 26, p. 43; argumento tratado de san Anselmo, n. 26, p. 42, a; argumento tratado de la Verdad, n. 25, p. 41, III.

²⁷² Cf. SAN BUENAVENTURA, *Liber I Sententiarum*, d. 8, p. 1, q. 2.

3.1.2.1 *El planteamiento ateo*

El ateísmo es una forma de contraposición a la divinidad, ya desde los inicios el ser humano se siente necesitado de tal divinidad. Recordemos las acentuaciones que le viene dada en el mito, como aquel ser que esta enteramente inmanente en el hombre y también en la naturaleza. En la filosofía, los grandes autores de la antigüedad como Platón lo conciben como (*el Bien*), Aristóteles y también Anaxágoras como la (*Mente Suprema*). En cambio se da un gran giro con la revelación de la Sagrada Escritura, que viene concebida ya no como un mito, bien, mente suprema, sino de modo más profundo y con un poderío que sobrepasa el conocimiento es decir como, alguien que ha creado de la nada al mundo por ello es absoluto, trascendente; con lo cuál nada puede ser comparado como Él. Tal concepción de forma general se ve en el Antiguo Testamento, luego con la Encarnación en el Nuevo Testamento, el Verbo de Dios entra en nuestra historia para redimirnos del pecado. En este sentido, hay que resaltar un asunto bastante complejo y es como sigue: en «terminos metafísicos Dios no puede ser reconocido en su ser auténtico o sea como absoluto, trascendente y espíritu, es decir en su ser completamente personal. Es decir no podemos alcanzar de modo absoluto el ser al menos en esta forma limitada, la determinación del ser, por nuestra capacidad limitada»²⁷³. El problema en este caso no es que la Divinidad no se ha hecho presente de manera personal en la historia, si realmente se hizo presente con todo su Ser, pero nosotros por ser limitados en nuestras capacidades, no podemos reconocerlo de modo absoluto.

Ahora bien dentro del desarrollo sobre este punto tan importante y a la vez tan complejo de conciliar el mundo pagano griego y el mundo cristiano, surge el ateísmo y el humanismo moderno con una posición de superación mediante la conciencia humana.

Muchos entendieron como el cristianismo lejos de liberar al hombre de las deidades paganas, lo que ha hecho es provocar la caída en el nihilismo y en el ateísmo radical, con sus grandes interpretaciones idealísticas de la edad media. Lejos de hacer una análisis crítico del tema lo que ha realizado el pensamiento moderno es centrarse netamente en el hombre, *divinizar al hombre*, sin necesidad de pertenecer a una divinidad y así se proclama la pérdida de Dios como expresamente lo afirmará Nietzsche: «Dios a muerto»:

²⁷³ G. GIRARDI, *L'ateismo contemporaneo*, Vol. II, a cura della Facoltà Filosofica della Pontificia Università Salesiana di Roma, Società Editrice Internazionale, Torino, 1968, p. 3.

«Con esta afirmación se refiere al Dios cristiano, al Dios moral, o sea el Padre al cuál el hombre se vuelve para su salvación, el Dios que es persona con el cuál se trata, el juez que premia y castiga... es decir un Dios antropomorfizado. Para Marx después de la crítica de Fouerbach a la religión en general y al cristianismo en particular, el trabajo del hombre es de reconquistar el Ser de la libertad que la religión lo había alienado en el mundo ilusorio y fantástico del suprasensible con un espejismo de una promesa de vida futura»²⁷⁴.

Si se está de acuerdo con la expresividad de este autor se verá claramente que en el mundo no hay puesto para Dios, como que Él no es necesario, es solo una superficialidad. El hombre ya no lo necesita porque él mismo se ha convertido o ha tomado el lugar de Dios por tanto el Ser absoluto ya no pertenece a Dios sino al hombre, de aquí se sigue el hecho de dar el ser para todo lo demás lo que es absolutamente imposible, es absurdo, no podemos crear una cosa, lo único que nos corresponde es transformar la materia. No se puede afirmar que Dios haya muerto o que no exista, porque Dios es un hecho inherente al ser humano y a todas las culturas de cualquier época, como lo expresa el Filósofo:

«...todos los hombres poseen un concepto de los dioses y todos, tanto bárbaros como griegos, asignan a lo divino el lugar más excelso, al menos todos cuantos creen que existen dioses, (por lo que) es evidente que lo inmortal va enlazado con lo mortal: en efecto es imposible que sea de otro modo... »²⁷⁵.

3.1.2.2 *El planteamiento ateo en la antigüedad y en la época medieval*

Haciendo un recorrido histórico del problema del (ateo-ateísmo), encontramos diversas posturas relacionadas con el ámbito de la divinidad. En el ámbito moral desde un punto de vista escéptico: la escuela de Epicuro fue tratada como inmoral no como atea, en cambio los históricos netamente materialistas trataron ampliamente y desarrollaron himnos en homenaje a la divinidad. Ya con San Pablo la divinidad viene expresada como existencial, sin embargo el hombre, sin Dios no puede vivir, pero puede surgir una cuestión bastante delicada al tratar el tema, el caso de la superstición o idolatría viene concebida como una aberración del ser humano: «...toca reconocer que el ateísmo no tiene ninguna responsabilidad con respecto a la superstición, pero es más bien la superstición que conduce al ateísmo: por tanto la superstición, lejos de salvar la religión, es la responsable de las más bajas degeneraciones. Ahora bien desde

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 4.

²⁷⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del Cielo*, I, 3, 270b 5-10, pp. 52-53 ; también lo podemos encontrar casi a la misma linealidad de pensamiento al de Aristóteles con respecto a la creencia de una divinidad por parte de los griegos y bárbaros en el pensamiento de Platón en su libro *las Leyes* X, 886a, p. 189.

el punto de vista objetivo no hay duda que la idolatría es implicadamente ateísmo y del punto de vista cuantitativo es un grado más bajo del mismo ateísmo explícito: porque aquellas deidades de la idolatría son exaltaciones de las fuerzas naturales y de las pasiones y de los vicios humanos, por tanto un abajamiento y una ofensa a Dios»²⁷⁶.

En los grandes poemas oméricos que dicho sea de paso tienen un calificativo de libre pensamiento, se observa el deterioro de lo divino manipulada por la mitología pero se vuelve irónico en estos poemas homéricos, como observa Plutarco que el ateísmo es menos susceptible que la idolatría, por ello es mejor ser ateo que idólatra, porque el ateo necesariamente nace del hecho de una ignorancia sobre Dios, constituida por la debilidad de la razón y del razonamiento, por el contrario la idolatría tiene una concepción de Dios de forma indigna: bueno por malo, la divinidad solamente hace falta cuando suceden grandes catástrofes y se va formando una idea contraria a lo que es Dios. Y le asigna diversas formas y en distintos modos la actuación del divino por ello Plutarco enfatiza que la adoración de los animales en la religión egipcia no es peor que el culto dado a las estatuas de los griegos o de la observación mágica; o como figuras importantes como es el caso de los Incas y Aztecas en su época antes de la llegada del cristianismo, creían, adoraban y daban culto al sol como uno de los máximos referentes porque veían como el sol cada día nacía y moría, de igual manera pero con menos énfasis rendían adoración a: la luna, el mar, el relámpago, a la misma tierra denominada (Pachamama) que era la diosa de la fertilidad porque producía alimentos para el sostenimiento de las familias por ello merecía hacerle un culto particular con ofrendas, como una particular unión entre el hombre y la naturaleza. Por eso cualquier novedad que trascendiese a las fuerzas humanas era considerada como divinidad.

El politeísmo era evidente tanto en el imperio Incaico como en los Griegos, ahora se puede analizar detalladamente como una forma supersticiosa cósmica, en tal sentido, el hombre pertenecía a una religión que era propuesta por el estado y también a una religiosidad cosmificada. Por ello para los Griegos la naturaleza y el universo entero estaba lleno de lo divino: Tales hace honor a esto diciendo que «el mundo era lleno de Dioses»²⁷⁷, desde una perspectiva unificadora de la naturaleza.

Un aforisma célebre afirmaba propiamente que la religiosidad del hombre estuvo creada por miedo a la divinidad: «*primus in orbe deos fecit timor, ardua coelo/ fulmina cum*

²⁷⁶ G. GIRARDI, *L'ateismo contemporaneo*, p. 8.

²⁷⁷ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, I, 5, 411a 8, p. 163. El razonamiento de Tales se encuadra al afirmar que el alma se halla mezclada con la totalidad del Universo, de aquí su deducción que todo está lleno de Dioses.

cadherent»²⁷⁸. Por ello los ateos en la sociedad antigua eran considerados como personas raras y por ende prohibidos por la sociedad, eran impíos y sacrílegos, considerados verdaderos enemigos del estado como afirma Platón:

«...se ha dicho resumidamente que debe sufrir el que roba en templos cuando sucede de forma violenta y abierta y también furtivamente. Pero hay que decir lo que debe sufrir el que en sus manifestaciones o acciones cometa de palabra u obra un atropello contra los dioses, colocando antes una admonición. Sea la siguiente. Nunca nadie que suponga que los dioses son como lo declaran las leyes llevó a cabo intencionalmente una obra impía ni dejó escapar una palabra que contraviniera la ley, sino que a aquel que lo hace le pasa alguna de estas tres cosas, o bien eso que dije, que no cree, o lo segundo, que piensa que si bien existen, no se interesan por los hombres o, tercero, que son fáciles de ablandar, porque se dejan seducir con sacrificios y plegarias»²⁷⁹.

Aquellos que no creían en la divinidad y trataban sacrílegamente las cosas dedicadas a las deidades o robaban sus pertenencias por tales actos eran tratados y perseguidos como impíos y eran vistos como malas acciones he aquí los diversos espectros de acciones: blasfemias o acciones contra los dioses, a sus imágenes o propiedades, ingresar en estado de impureza al lugar sagrado, o también el introducir nuevos dioses ya establecidos por el estado. Ahora bien no solamente se veía como cosa extraña no creer en alguna divinidad sino también se daba la persecución en materia de ateísmo.

En el mundo Griego existió tres grados de ateísmo: primero se encuentra, como ya lo he señalado en las páginas anteriores *la superstición y política* (dioses con poderes sobre la naturaleza), segundo el *ateísmo de los filósofos*, por analizar como indigno de un Dios tener contacto con la naturaleza y meterse con los intereses políticos; pero este análisis no les convierte a los filósofos en ateos más bien deben ser considerados teístas, porque tenían alguna noción sobre la existencia de una deidad, el caso de los grandes filósofos griegos: Sócrates, Platón y Aristóteles. Por último los *ateos confesos y radicales*, con respecto a la creencia en alguna deidad. Es claro que aquellos hombres que no creían en la divinidad del estado eran metidos al proceso que implicaba la muerte en público, como es el caso de Sócrates. Es claro también que los griegos llamaban ateos a los pueblos que no creían en los mismos dioses que ellos, también estaban sometidos a creer en la religión del estado y a obedecer y realizar el culto tanto a los dioses como al emperador. Hay que recordar la conquista de los españoles con los indígenas,

²⁷⁸ A. DONINI, *lineamientos de historia de la religión*, p. 16 n. 2. Traduciendo el texto latino sería: “el temor a los dioses por el rayo fulminante”.

²⁷⁹ PLATÓN, *Las leyes*, X, 885b, 3, sigg.

cuando se toparon con la cultura de los Incas, pensaban que eran paganos, idólatras, y se impuso el cristianismo dejando de lado las creencias politeístas de los indígenas.

Señalado ya de manera sistemática los diversos casos de ateísmo, es necesario dar una precisión al respecto, es decir ¿cuál es la esencia del ateísmo?: consiste necesariamente en negar la existencia de Dios, pero para llegar a esta conclusión es necesario primero tener presente una determinada noción sobre la misma, es decir que Dios existe, sin tener presente en la razón este axioma no podemos negar nada, por tanto lo que trata un ateo de negar es la premisa y negándola piensa que su existencia no es posible. Pero para no ser llamado ateo o para no atestiguar como tal, se necesita no solo afirmar la existencia del divino o del absoluto sino:

«es necesario pensarlo como Persona subsistente y trascendente al mismo tiempo. El hecho es que Dios ha hablado al hombre directamente (Revelación), su palabra va aceptada integralmente, cualquier selección que el hombre quiere hacer, es un verdadero sacrilegio, un verdadero ateísmo; y un negar a Dios que no se da por partes, siempre y solo íntegramente, sobre todo cuando su plenitud se da al hombre, desplegada en el don más alto de la comunicación, como en el cristianismo»²⁸⁰.

De este pasaje se puede deducir claramente quién no acepta la Revelación en sí misma misma como tal (la manifestación de Dios tal y como es, en su Hijo Jesucristo), está rechazando a Dios como tal. En la época del cristianismo también se han suscitado diversas herejías: por una parte los cristianos habían recibido y aceptado incluso con persecuciones la Persona de Jesucristo, sin embargo de otra parte esta la tradición hebraica que habiendo recibido tantas manifestaciones de parte de Dios en el Antiguo Testamento no supo reconocer con claridad la venida del Verbo. Esto dió paso a ser denominados ateos, por el hecho de no reconocer como válida la Revelación, y no solamente ellos sino también entraban dentro de este grupo aquellos heréticos que argumentaban diversas doctrinas contrarias al cristianismo, con razón eran llamados de tal forma por los Padres y primeros Apologistas como:

«en el juicio formal, judíos y herejes ciertamente no podían ser declarados ateos, pero en la esfera existencial del compromiso personal se entrometieron en la verdad divina y la detuvieron bajo su propio criterio: así, Dios ya no era el primer y absoluto criterio de la verdad, y por lo tanto, según esos Padres y los primeros apologistas, podrían y deberían haber sido llamados ateos»²⁸¹.

²⁸⁰ G. GIRARDI, *L'ateismo contemporaneo*, p. 11.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 12.

En la época medieval era considerado ateo en manera general, aquella persona que tenía doctrinas como: el materialista, el ecepticismo, el nominalismo, el agnosticismo, etc. era un ateísmo implícito, porque en la época predominó la religión tanto musulmana, cristiana y la hebrea. Tenían algo en común que era propio el monoteísmo: creer en un único Dios, cada una a su modo de creer, no comparten las mismas doctrinas como la afirmación del cristianismo en un Dios personal. Las varias doctrinas contrarias a las religiones monoteístas no solo eliminaban al monoteísmo sino también los fundamentos doctrinales de la filosofía: la eternidad del mundo, la materia increada, la unidad de la materia y el movimiento, la inmortalidad del alma, la libertad del hombre, la posibilidad de los milagros y cualquier intervención divina en la historia. Con estas determinadas posiciones ya se prepara el camino para la práctica científica atea.

De este modo viene interpretado de atea la doctrina de Averroes como nominalista en lo concerniente por ejemplo a la unidad del intelecto posible, decifrado por los marxistas como una anticipación de la igualdad de todos los hombres defendido por el socialismo. Y como la doctrina de Averroes fue condenada eclesiásticamente en 1270, también sufrieron la misma suerte los seguidores e interpretes como: Singer de Brabante, Alberto Magno y Tomás de Aquino, la condena de las 13 tesis y luego en 1277 las 219 tesis averroístas, como lo expresa con claridad Cornelio Fabro:

«se habla expresamente de tesis ateas del averroísmo latino: la unidad del intelecto (135), mortalidad del hombre como individuo (12, 41), el intelecto único tienen en sí mismo la propia felicidad (7,8, 31, 68, 71, 82, 109, 117, 118, 121, 123, y 124), Dios no puede decirse ens en sentido positivo (216), y no conoce las demás cosas (3, 56)»²⁸².

También viene considerada atea toda postura mecánica del mundo, negar la causalidad. Luego de haber expuesto detalladamente la cuestión sobre la existencia de Dios y por ende también sobre la relación que ha suscitado a lo largo de la historia de la Divinidad con el ser humano me centro en el aspecto de las vías expuestas en el segundo capítulo. Lo primero que quise en este capítulo tercero explicar fue, el cómo la idea de la existencia de la Divinidad (Dios), me refiero siempre al Dios monoteísta, se ha ido forjando a lo largo de la historia Antigua y Medieval, dicho sea de paso es un tema bastante amplio, solamente expuse a grandes pinceladas, para poder entender el mundo en el que Tomás se topó. Luego de haber expuesto a

²⁸² *Ibid.*, p. 13.

grandes rasgos el problema en torno a la existencia de Dios expondré el influjo que tuvo Tomás de Aquino con sus famosas cinco vías, expuestas ya en el segundo capítulo; por este motivo, expondré solamente el valor de las mismas, algunas propuestas anteriores a las vías, el valor de unidad y coincidencia y por último una sugerencia sintetizada de modo que quede claro al lector lo expuesto con los argumentos de las vías.

3.2 LA VIGENCIA Y EL VALOR DE LAS CINCO VÍAS

Estas famosas pruebas de la existencia de Dios que son para mostrar por deducción lo que viene a ser los Atributos Divinos, por sí mismo es eminente por tanto un modo para conocerlo ya sea naturalmente o de manera sobrenatural. Este punto de partida se ve reflejado ya en los grandes filósofos anteriores a santo Tomás (Aristóteles, Platón, los Neoplatónicos, los filósofos cristianos).

3.2.1 LA PROPUESTA ANTERIOR A LAS VÍAS

Mediante la argumentación de las cinco vías denominada por varios autores como «pruebas cosmológicas»²⁸³ (que tiene como punto de partida el cambio, en un continuo pasar de una forma a otra) se puede analizar fijando la mirada en los entes sensibles para ir de forma paulatina pero rigurosa a tratar de explicar la existencia de Dios y hacer una alocución inteligible de tal forma partir del dato concreto (real, físico) a la metafísica.

Quiero partir este apartado analizando las famosas cinco vías de santo Tomás dentro del marco de la *Summa Theologiae*, I. Además de ésta en otras obras el santo Doctor expone ampliamente el argumento de la existencia de Dios, señalo brevemente dichas obras: «*Commento alle Sentenze* (I, d. 3, qq. 1 ss.), nella *Summa contra Gentiles* (I, cc. 12 ss.), nel *De Veritate* (qq. 2 y 10), nel *De ente y essentia* (c. 4), nel *Compendium Theologiae* (cc. 3 ss.), nel *Commento al Vangelo di S. Giovanni* (Prol.) »²⁸⁴. Ahora bien, el fruto del desarrollo de estas vías se encuadran dentro de una reflexión ya precedente por tanto vendrían a ser como una formulación madura del pensamiento del autor, hay que recordar también que la *Summa*

²⁸³ M. PANGALLO, *Il creatore del mondo*, p. 75. En este texto encontramos el desarrollo de las pruebas cosmológicas.

²⁸⁴ B. MONDIN, *Il problema di Dio*, p. 126.

Theologiae fue escrita en la etapa de madurez de pensamiento, por ello si se quiere precisar aun más se puede decir que estas afirmaciones ya son una síntesis de reflexión filosófica precedente.

El principal objetivo es explicar como se ha concretizado y como se ha desarrollado a lo largo de la reflexión filosófica incluso hasta nuestros tiempos, para tratar de explicar el acceso que puede hacer el ser humano para poder conocer y afirmar de forma cierta la existencia de Dios.

3.2.2 LA DESIGNACIÓN DE LAS VÍAS

En la *Summa Theologiae*, son cinco las vías para explicar la demostración de la existencia de Dios, no hay ni más ni menos, en tal sentido tres de ellas son dinámicas y dos estáticas o entitativas:

«La existencia de un motor inmóvil, de una causa eficiente primera, de un director o gobernador, son aspectos dinámicos, operativos, bajo los cuales nos descubren a Dios las vías primera, segunda y quinta. Pero la existencia de un ser necesario por sí mismo, que es causa de la necesidad en todos los demás seres, y la de un ser por esencia, que es causa del ser, de la bondad y de toda otra perfección en cuanto existe, son, a todas luces, aspectos entitativos de la Divinidad, tal como se llega a ver en las vías tercera y cuarta»²⁸⁵.

Las vías de santo Tomás se relacionan con el Dios viviente que está presente y opera en la naturaleza *hic et nunc*, y estas vías que son caminos para llegar a la afirmación de que Dios existe sin lugar a dudas confirman su existencia. Visto que están apoyadas sobre una realidad de experiencia son según el sentido propio argumentos *a posteriori* y no *a priori*.

«En la demostración *a priori* se pasa de la causa al efecto; a una cosa que es naturalmente primera, a otra que viene realmente después; de una verdad que es en sí misma más clara, a otra que es menos clara en sí misma. Por el contrario, en la demostración *a posteriori* la razón discurre del efecto a la causa; de una cosa que es naturalmente posterior, a otra que la ha precedido; de una verdad que es más clara para nosotros, a otra que es más clara en sí misma»²⁸⁶

Por este motivo, «hay que mirar el aspecto específico de cada vía, para evitar la confusión y así no oscurecer la real vía de Tomás»²⁸⁷, por ello hay que precisar que la terminología debería encausarse con el texto de la suma y no realizar una denominación que no

²⁸⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.2, Introducción, p, 293.

²⁸⁶ *Ibid.*, pp. 288-289.

²⁸⁷ Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, pp. 116-117.

corresponda al mismo como «prueba cosmológica o prueba teleológica»²⁸⁸. Es necesario evitar una denominación así por motivos históricos y contextuales para no perder la fuerza performativa del lenguaje del autor, como lo señala Ch. Ferraro.

En consecuencia tendremos como denominación de las vías lo siguiente, obviamente siguiendo tal nominación de acuerdo a lo expuesto en el capítulo segundo: «vía del movimiento», «vía de la causa eficiente», «vía del posible y del necesario», «vía de los grados de perfección» y «vía del gobierno de las cosas».

3.2.3 EL ARGUMENTO Y EL VALOR DE LAS VÍAS

El hecho de afirmar que una verdad no sea evidente, no implica que sea incognoscible. En efecto, dos son los modos como puede ser conocido ya sea por fe o por medio de demostración

Santo Tomás afirma que la existencia de Dios (*Deum esse*) se puede probar; pero hay que tener en cuenta el serio problema en el momento de demostrar a Dios porque Él es el *PRIMUM ABSOLUTO* es decir que ninguna afirmación puede acaparar todo lo que realmente es Él, ya que también tal tentativo se encuadraría en meter a Dios en un concepto del cual decir su existencia. Por ello el problema ¿es posible demostrar a Dios? Y un Dios demostrado ¿puede ser realmente el Dios real al cuál aspiramos todos?. En efecto el Angélico habla de dos tipos de demostración:

«una que es mediante la causa, se llama “*propter quid*” y se hace mediante aquello que viene primero en absoluto; la otra es mediante el efecto, se llama demostración “*quia*” y se hace mediante aquello que viene primero con respecto a nosotros- en efecto, siendo un cierto efecto más manifestado de su causa, del efecto procedemos a conocer la causa»²⁸⁹.

La sola presencia del efecto reclama necesariamente la existencia de una causa; de tal manera es el efecto que depende de la causa, «el efecto, formalmente considerado, dice subordinación y dependencia actual de la causa que lo ha producido y lleva como estamento pillado en su ser el sello de su causa propia, pues todo agente produce un efecto semejante a sí

²⁸⁸ M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo*, p. 75.

²⁸⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 2, a. 2.

en la forma por la cual obra, el conocimiento del efecto nos lleva lógicamente al conocimiento de la causa»²⁹⁰

«A partir de cualquier efecto se puede demostrar que existe su propia causa (es decir es un presupuesto que los efectos sean en mayor grado manifestados para nosotros que la causa), porque ya que los efectos dependen de la causa, puesto el efecto es necesario que preexista la causa»²⁹¹.

Cuando me refiero al movimiento en este caso de la primera vía se tematizar el movimiento mismo para luego acceder al Primum Motor y así de manera sucesiva con las siguientes vías.

Es necesario hacer una declaración en lo que respecta a la epistemología de las vías, es decir si estas pertenecen a la ciencia física o metafísica. Es interesante encuadrarlas desde su punto de inicio que obviamente son a partir de lo físico, pero cuando hablamos del punto de llegada no son referidas a lo físico sino a lo metafísico, por esto en sentido global puedo decir que las vías miran y se refieren netamente a lo metafísico, con esto no quiero decir que no necesiten de lo físico para comenzar el camino, más bien se sirven para poder alcanzar el objetivo.

3.2.4 LA UNIDAD DE COINCIDENCIA Y ORDEN DE LAS VÍAS

La cúspide de coincidencia de estos argumentos se encuentran de modo convincente como lo firma santo Tomás en el *Ser mismo subsistente*²⁹². Todas las vías tienen como piedra angular al Ser mismo, tienen una terminología atributiva a lo divino. Estos atributos divinos solo pertenecen a aquel Ser subsistente por sí mismo: «*Ego sum qui sum*»²⁹³.

En el orden de la supremacía de la razón de las cosas, la verdad fundamental es el axioma siguiente: «solo en Dios tanto esencia como existencia son idénticas». Aquí está el meollo de la cuestión planteada, la diferencia entre Dios y el mundo; a modo de diferencia hay que decir que Dios es inmutable, por el contraio el mundo es mudable tales contraposiciones se plantean en

²⁹⁰ *Ibid.*, I, q. 2. Introducción, p. 289.

²⁹¹ *Ibid.*, I, q. 2, a. 2.

²⁹² Cf. *Ibid.*, I, q. 3, a. 4.

²⁹³ Éxodo 3, 14: «yo soy el que soy»; en la traducción griega de los LXX: Εἰμὶ αὐτό που εἰμὶ, que viene traducido como «el que es, la esencia misma», por ello de acuerdo a la tradición se afirma que Eusebio de Cesarea no veía ningún inconveniente en afirmar que Platón había tomado de Moisés su filosofía del Ser esto lo expresa en «*Praeparatio evangelica*» XI, 9; también É. GILSON, pone incapié en este texto el cuál dice que es la base de la filosofía cristiana : el nombre y la definicio de Dios es Ser, esto lo expresa en su libro: *The spirit of medieval phylosophy*, London 1963, pp. 51 y 453 ss; S. AGUSTIN, *De Trinitate* V, 2; SANTO TOMÁS, *S. Th*, Prima Pars XIII, II.

las tres primeras vías, mientras que las dos última por el hecho de haber un Dios absolutamente simple y el mundo compuesto. Por ello todo lo que aparece como tal es existencia a través de Él, no existe nada fuera de ÉL, aquel que es, como ya se menciono detalladamente en la página anterior. En Él se manifiesta la realidad idéntica entre el sugeto y el predicado, por ello al querer formular una negación se cae en no saber diferenciar esta real identidad.

La razón natural o el sentido común tienen la intuición sobre el principio fundamental de esta ley natural que es inmutable y trascendente todo tipo de corporalidad es de forma definitiva diverso del universo que es contingente. Esto se ve confirmado en las palabras de Dios al pueblo de Israel, por medio del grande profeta Moisés: «*Ego sum qui sum*» (Ex 3,14). Esta misma afirmación da por hecho el *Ipsum Esse subsistens*, es decir solo Dios es el subsistente y convergen tanto la existencia como ser, hay una identificación.

Respecto a la existencia de Dios tanto el mismo santo Tomás como la escuela tomista son rigurosos en defender el axioma siguiente: en Dios su existencia es imparticipada, lo que le hace diverso a la creatura que tiene una existencia participada, limitada por su capacidad real que la recibe es decir su esencia; esto es verdadero tanto del plano lógico como real; por el contrario aún si no fuese compuesta de potencia y acto, sería acto puro y por tanto no se vería ninguna distinción esencial respecto de Dios. Por ello Dios es absoluta espiritualidad que no tiene cuerpo, es inteligencia suprema y es la misma verdad que todo lo ordena como se expondra de forma amplia en las dos últimas vías. Pero dada el límite de nuestro conocimiento ni siquiera Dios es el *Ipsum Esse Subsistens*, en cambio puede ser conocida por si misma de modo diverso, que solo será vista en la visión beatífica de los santos, cuando estemos en el paraíso contemplando cara a cara tal como es Él. Esto toca necesariamente al tema fundamental que es la Inmanencia de la divinidad, en que consiste y como se puede conocer.

Pero es necesario tener presente la Unidad de todas las vías para poder entender el Corpus del artículo, su validez depende también de su intrínseca unidad. Por ello es necesario tener presente bien este aspecto para poder leer con un espíritu crítico y analítico y no tener una lectura superficial de este tema, al mismo tiempo tienen su validez cada una en su individualidad.

Hay varias preguntas que surgen en un lector con rigor crítico y al mismo tiempo buscando soluciones a los problemas planteados, y es el hecho de ¿por qué son cinco vías y no menos o más? ¿Por qué Tomás les presenta en tal orden y no en otro? Es claro que para el mismo Tomás cuando por ejemplo habla de la corporeidad de Dios habla de tres argumentos pero no excluye la posibilidad de otros tantos, lo mismo se diga para las vías.

Es obvio que son muchas las vías para poder acceder a Dios como lo señala Pangallo: «las cinco vías son expresiones de la búsqueda de Dios de parte del espíritu humano; la apertura del sugeto espiritual a todo el ser que lo conciente de poder encontrar, de hecho, un número potencialmente ilimitado de vías para llegar a la existencia de Dios»²⁹⁴, más adelante dirá «como ha afirmado Hegel, existe una cantidad infinita de puntos de partida de los cuales es posible ser trasportados a Dios»²⁹⁵.

Otros autores por su parte no hablan más que de una única vía de acceso para llegar a demostrar la existencia de Dios, es así que una única sea capaz de englobar a todas este es el caso de un grande autor como Garrigou-Lagrange cuando sostenía que todas las vías se reducían a una única vía fundamental, sosteniendo con un principio que «el más no puede venir del menos», sobre esta base formula una demostración basándose en los diversos aspectos de las cinco vías.

Otros en cambio reteniendo la base fundacional de las cinco vías han agregado una más como Gredt analizando el principio fundamental del deseo natural de la felicidad, la búsqueda del bien infinito. Sus críticos obviamente no se hicieron esperar ya que del solo desear naturalmente la felicidad no implica que se afirme la existencia de Dios, lo que se puede decir es que existe un deseo natural de verlo.

3.2.5 PROPUESTA SIMPLIFICADA

En el planteamiento de estas pruebas sobre la existencia de Dios se pueden resumir tantas otras que existen, pero lo importante que todas admiten un punto de llegada a demostrar que Dios existe. Hay que diferenciar y señalar el punto de partida de santo Tomás que no es a la manera *a priori*²⁹⁶, aunque si la preposición “Dios es” implica por sí misma *per se nota quoad se* (evidente por sí mismo en Él), por ello Dios sabe que cosa es Él: Ser mismo subsistente, esencia misma que implica la existencia actual o de hecho. Lo que nosotros sabemos de Dios es simplemente un concepto nominal por lo demás estamos excentos de conocimiento es decir no sabemos nada a priorísticamente con respecto a esta existencia, solo podemos conceptualizarla de forma confusa partiendo del dato del mundo y de todo aquello que es bueno y real es decir verdadero. Tal conocimiento que parte de un dato real no implica el conocimiento perfecto del Ser existente por sí mismo, Dios, ni tampoco somos capaces de afirmar un concepto de lo que no sabemos absolutamente nada, ni tenemos idea de lo que es en

²⁹⁴ M. PANGALLO, *Il creatore del mondo*, p. 70.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 200.

²⁹⁶ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*. I, c. 2, a. 1.

realidad; solamente somos capaces de intuir, imaginar una noción abstracta pero ello no implica necesariamente que podamos afirmar o declarar como verificable a priori la existencia de ÉL de manera concreta.

Para afirmar la existencia de algo necesariamente necesitamos partir del dato real, concreto, que la experiencia nos muestra por medio de los sentidos, y ver si estos datos reales que existen en la realidad necesariamente necesitan una causa primera que les corresponda, y a su vez esta causa corresponda con lo que nosotros denominamos Dios de manera abstracta²⁹⁷.

El camino vacilar de las vías se centra en la causalidad según lo señala la introducción a la *Summa Theologiae*, ya que tal principio nos lleva a deducir y a reconocer a Dios como la Causa primera, y el fin último de todo lo existente en la realidad:

«Dios tiene efectos, pues todas las cosas de este mundo sensible han sido causadas por Él, y Él las conserva y gobierna. Los seres sensibles no son más conocidos por Dios no sólo en su naturaleza, sino también en cuanto a su dependencia y subordinación, pues en todos ellos se dibujan varios caracteres, como el movimiento, la causalidad, la contingencia, la limitación, la ordenación a un fin, que manifiestamente acusan su dependencia de una causa superior.

No hay otro camino para demostrar racionalmente la existencia de Dios que el de causalidad. Por eso, los que niegan la objetividad del concepto de causa y, consiguientemente, el valor del principio de causalidad, se condenan a un absoluto agnosticismo con respecto a la existencia y naturaleza de Dios. Pero, admitido el principio de causalidad, la demostrabilidad de la existencia de Dios se impone a la razón como una verdad cierta y necesaria»²⁹⁸.

Por esta razón se puede afirmar a grandes rasgos que las vías de santo Tomás tienen una base común que es sin lugar a dudas la causalidad como lo señala Garrigou-Lagrange:

«Todo aquello que comienza tiene una causa, cada ser contingente requiere una causa; todo aquello que es y no es de sí mismo, depende de una causa que es por sí misma. De manera más clara aquello que participa de la existencia (tiene una existencia limitada) depende de una causa que debe ser la existencia misma, el Ser por esencia da una causa la existencia como A esta por A de un ser que solamente él puede decir: «ego sum qui sum» (Ex 3,14: «yo soy el que soy»). En el caso de que no haya esta identidad pero sí composición es decir unión de esencia y de existencia necesariamente se necesita salir más alto, porque la unión es posterior a la Unidad y la supone»²⁹⁹

²⁹⁷ Cf. *Ibid.*, I, c. 2, a. 1, ad 2; a. 2, ad 2.

²⁹⁸ Cf. *Ibid.*, I, c.2, Introducción, p. 10.

²⁹⁹ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntesis Tomística*, p. 92.

Esto engloba de forma contundente la veracidad del Ser por excelencia, por el hecho de que todos con sentido común dirán que el más no viene del menos, que 10 no es mayor que 20, el perfecto no puede ser producido por el menos perfecto, la inteligencia limitada del hombre no es más que la inteligencia suprema de Dios y si esto fuera como se ha descrito se afirma un principio equivocado sobre lo que implica la causalidad, por ello de esta derivan todas las demás pruebas *a posteriori* planteadas por santo Tomás.

Este tipo de análisis viene confirmado en la realidad de hechos, el padre y el hijo: pues bien para que el hijo reciba la existencia necesariamente depende del padre y de la madre, solo no podrá darse la existencia, que al mismo tiempo los padres del hijo necesariamente han necesitado recibir la existencia de los abuelos de éste y así sucesivamente, por tanto queda claro que la causalidad en la realidad es evidente y ninguno puede darse la vida así mismo como lo dijo Jesús: «yo soy el camino la verdad y la vida» (Jn 14, 6.), en este caso él es la vida y él es el dador de vida. De este modo se llega a una verdad de razón que la causa suprema tiene dominio sobre el espacio y el tiempo³⁰⁰. «La causa necesariamente reclamada, de la que me refiero, se encuentra en la serie de las causas esencial y necesariamente subordinadas y actualmente existente, de la cuál dependen necesariamente y actualmente los hechos y la realidad que constatamos»³⁰¹. Esto en el estudio de la metafísica se denomina causa propia, en el caso antes mencionado como ejemplo del padre y el hijo valga una aclaración que cuando el padre ya no exista no significa que el hijo tampoco deba existir, esta existencia le ha sido conferida al hijo en la generación por tanto el padre solo ha sido la generación activa es en este instante que el padre es causa de la existencia del hijo pero esto no equivale a decir que cuando el padre ya no exista necesariamente el hijo tampoco exista, es decir que el padre no es autor de la conservación de la existencia del hijo, ni tampoco de su ser. El filósofo Aristóteles mostraba algunos ejemplos: el homicida es causa del homicidio, la luz es causa de la iluminación, el fuego es causa del calentamiento³⁰².

Ahora bien tratando de explicar la razón de ser del movimiento nos damos cuenta que necesariamente el mismo movimiento no tiene razón de ser sino gracias a un principio de causalidad, en tal caso se hace referencia a un primer motor inmóvil, que no sea movido por sí mismo sino por aquella inteligencia suprema que lo comprende y lo sostiene todo, por ello este principio de movimiento, este motor inmóvil que a partir de Él todo acontece necesariamente

³⁰⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra Gentiles*, I, II, cap, 38. «De cualquier efecto se puede demostrar la existencia de su causa».

³⁰¹ R. GARRIGOU - LAGRANGE. *La síntesis Tomística*, p. 93.

³⁰² Cf. ARISTÓTELES, *Análisis segundos*, 1. I, cap. 4; por el comentario de santo Tomás: *IN Post. An.*, 1. I, lect. 10.

tiene que estar por encima del movimiento mismo, y de cualquier movimiento causado (local, cualitativo, cuantitativo, vital, intelectual y voluntario) un primer motor inmóvil que es por sí mismo y no necesita de algo ni de alguien para causar movimiento.

«Una serie ascendente de las causas actualmente existente y necesariamente subordinada es, por ejemplo, esta: el marinero es llevado por la nave, la nave por medio del agua, el agua por medio de la tierra, la tierra por el sol que lo atrae, el sol a su vez de un centro superior, pero no se puede ascender a una infinidad de causas. Si no fuese posible un primer motor inmóvil no sería posible la causa del movimiento, y el movimiento que no es el mismo sistema y no tiene en sí mismo la propia razón de ser, no existiría»³⁰³.

Por esto es necesario enunciar de forma general las vías desde el principio de causalidad, porque este principio no se puede negar, porque el negarlo nos llevaría a algo contradictorio, por el hecho mismo que un ser contingente al ser incausado (que no tiene ninguna causa precedente) sería al mismo tiempo de sí mismo y no de sí mismo, porque si se afirma que es contingente inmediatamente se afirma su dependencia como ser contingente y es más que obvio dar razón de su ser causal y por ende de afirmar un principio primero de causalidad, un motor inmóvil. Por ello no podemos afirmar la existencia de un ser contingente incausado y que esta sea de modo absoluto ininteligible. Por esto Kant refuta diciendo que algo inteligible no podemos conocerlo por ser contingentes y tener limitado el intelecto. Tampoco se puede decir que sea totalmente absurdo.

Un hombre por ejemplo que venga de la nada es decir sin ninguna causa que lo haya producido es una afirmación gratuita, como de un hecho que es posible pero al mismo tiempo se ignora la existencia, de este modo, una afirmación totalmente ininteligible y absolutamente absurda. Porque no podemos afirmar que un hombre, caballo, perro, etc. tengan una existencia de la nada, valga la redundancia provenga su existencia de sí mismo, es decir, que no haya sido producido por un ser absolutamente superior, perfecto, que tenga el Ser en sí mismo; no solo es una afirmación contradictoria también es un axioma fuera de sentido. Todos los seres tenemos una participación del Ser por esencia, la unidad por participación supone la unidad por esencia³⁰⁴.

³⁰³ Cfr. R. GARRIGOU – LAGRANGE, *La síntesis Tomística*, p. 94

³⁰⁴ Respecto a la participación de los seres del ser por esencia ya se desarrolló en la primera parte, donde se expuso con claridad que el influjo del ser sobre los entes finitos y sobre los espirituales, hace tales, de modo que la existencia está sostenida gracias a esta participación en el Ser por esencia de lo contrario nada existiría; tema que también quedó desarrollado en la cuarta vía.

Ahora bien este principio de causalidad es expuesto por santo Tomás de forma descendente es decir de la noción de Ser a la noción de ser por participación así lo expone en la *Summa Theologiae*³⁰⁵, pero es necesario comenzar por la vía de la invención es decir de forma ascendente³⁰⁶.

Cuando negamos el principio de causalidad de un ser contingente se niega su propiedad inmediata en primera instancia por sí mismo, como afirma el Filósofo³⁰⁷, negar la dependencia del ser contingente de la causa incausada es una absoluta contradicción, es como decir que es posible la unión incausada del diverso y que su existencia es propia del sujeto contingente incausado, según Espinoza una contradicción escondida, es evidente este ejemplo: *incorporali possunt esse ex se in loco* (los entes incorpóreos pueden ser por sí mismos en un lugar), es evidente que no están sujetos al espacio; *incorporalia non esse in loco est propositio per se nota apud sapientes tantum* (los entes incorpóreos no son en un lugar es una proposición que de por sí conocen los sabios)³⁰⁸. También hay algunas contradicciones que aparecen solamente en el ámbito de la Revelación como se expone de forma breve en este ejemplo: si alguno afirma que en Dios hay 5 personas, para nosotros que profesamos la existencia de 3 personas Divinas sería una contradicción, pero no para aquellos que entran en la contemplación y saben lo que Dios es, mediante la visión beatífica.

Para enmarcar mejor este principio de causalidad dentro del marco de la exposición de las vías de acceso racional a Dios es necesario meter en la raíz también algo que sea de soporte contradictorio para mejorar los argumentos y es el absurdo; esto equivale a afirmar de forma contundente de la existencia del Ser necesario y eterno de acuerdo con las palabras del apóstol Juan pueda decirse por sí mismo: «yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6), o colocar primero de todo lo absurdo. Por tanto queda claro que si colocamos en primer lugar al Ser perfecto como garante de la existencia de los demás seres queda claro que sin Él todo se convierte en inexistente; en caso de no querer meter al principio de todo al Ser absoluto o sea a Dios se necesita explicar la razón de ser de la evolución creadora que por sí misma es imposible que se genere, es más la evolución esta en vía de perfección por tanto necesita de una forma perfecta como causa para perfeccionarse.

³⁰⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *La Somma Theologiae*, I, q. 44, a. 1.

³⁰⁶ Cf. C. FABRO, “*la difesa critica del principio di causalità*”, nella rivista *Philosophy Neo-Escolástica*, 38, pp. 101-141; id., *La noción de metafísica de participación según S. Tomás de Aquino*, Verbo Incarnato, Torino, 2005.

³⁰⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos segundos*, 1. I, cap. 4; per el comentario a S. Tomás In Post. An., 1. I, lect. 10.

³⁰⁸ Cf. *Suma de Teología*, I, c. 2, a. 1, co.

«Esto es contradictorio a todos los primeros principios del pensamiento y del real, al principio de contradicción o de identidad, de causalidad eficiente y de finalidad. En breve, sin el Ser necesario y eterno del cuál todo depende nada es, ni puede ser. Afirmar la existencia de cualquier cosa y negar la existencia de Dios es caer en una contradicción que no aparece siempre como una contradicción en los términos, o sea inmediata, pero eso también, examinado de cerca, es una verdadera contradicción. Si en la doctrina de Espinoza muchas conclusiones son contradictorias mediatamente sin serlo de forma inmediata en los términos, con mayor razón esto viene en una doctrina atea que niega la existencia de Dios. De consecuencia el agnosticismo, que duda de la existencia de Dios, puede ser llevado a dudar del valor real del principio de contradicción, que es el primer principio del pensamiento y del real»³⁰⁹

³⁰⁹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntesi Tomistica*, p. 98.

CONCLUSIONES

Terminando los diversos argumentos de las cinco vías, se puede extraer algunas consideraciones en lo que respecta a su unidad y diversidad. Jacques Maritain, habla de una unidad formal de las mismas, que todas requieren una Causa Prima, un Fundamento necesario que justifique el mundo contingente³¹⁰. Pero el punto de partida de cada una permanece diferente. De acuerdo con la interpretación de Bañez tiene el mérito de subrayar el primado de la «*vía causalitatis*», sobre las demás, que en cualquier modo, todas argumentan la imposibilidad al infinito para considerarse válidas y por ende también una necesidad de una causa eficiente³¹¹.

La característica de cada uno de los argumentos expuestos, aluden a los aspectos de la esencia Divina por tanto son aspectos de relación entre Dios y el universo, tal como aparecen a la razón humana, la misma que se eleva poco a poco más no llega a conocer de forma exacta, pues es limitada en su comprensión, por tal motivo, no se pretende exponer una comprensión exacta de la esencia de Dios, respecto a esto expone detalladamente Dionisio Aeropagita cuando expuso la triple vía de acceso a Dios: la vía negativa, la vía afirmativa, la vía superlativa. Las tres vías nos ayudarán a comprender mejor el argumento sobre la imposibilidad de la razón de exponer, partiendo del universo, de modo exacto lo que realmente es Dios. Estos límites racionales, obviamente para un creyente es ayudado por la fe.

El argumento de la vía negativa es muy importante para afirmar lo que Dios es, se saca cualquier límite de modo que se va dejando de lado aquello que no es para dar paso a la afirmación de aquello que realmente es y por eso se dice que Dios es incorpóreo, infinito, etc. Siguiendo la línea del argumento se afirma que el motor inmóvil tiene relación con la vía negativa, por estar exento de todo cambio, de materia, de tiempo.

Como segundo caso, tanto en la segunda y la tercera vía tenemos que tales afirmaciones conducen necesariamente a la afirmación que Dios es Causa Primera del devenir, del ser de las cosas y de toda perfección. Por último la cuarta y la quinta vía explican con claridad la imposibilidad de conocer por medio de la inteligencia la perfección absoluta, al igual que hace

³¹⁰ Cf. J. MARITAIN, *Approche de Dieu*, París, 1953, pp. 31-32. Citado por M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo*, p. 166.

³¹¹ Cf. M. PANGALLO, *Il Creatore del mondo*, pp. 166-167.

la vía superlativa, diciendo que cualquier lenguaje es insuficiente para explicar completamente lo que realmente es Dios.

Al término de ésta investigación, se puede enuclear con dos fórmulas bastante convincentes, por un lado el Dios monoteísta viviente y por otro lado el Dios oculto (Aquel que no lo podemos ver con nuestros simples sentidos) para nuestra inteligencia cegada por el pecado original, que perdió esa naturalidad para poder ver a Dios. El pensamiento del ser humano en lo que respecta a la búsqueda incansable de Dios y por tanto también, a tratar de demostrar dicha existencia lo confirman las elocuentes palabras de uno de los grandes pensadores cristianos Agustín: «nos hiciste señor para tí y nuestro corazón permanece inquieto hasta que no descanse en Tí»³¹². El hombre desde los orígenes tiene hambre y sed del Dios vivo, pues desde los inicios hemos constatado que los seres humanos trataron de agradar a Dios y de alguna forma lo buscaron sin cesar. De modo natural, el hombre busca a Dios en todo lugar, quiere encontrar algunos vestigios, rastros para poder acomodarse al menos con eso y poder sentir su cercanía y providencia; en su ser más profundo, en todas las aspiraciones de felicidad, de justicia, e incluso en el más allá de esta vida, o sea en la inmortalidad de nuestra alma, necesariamente reclaman a Dios, ya que es gracias a Él que todo lo transforma y resuelve los grandes enigmas de la naturaleza. En este sentido, el Dios creador y providente universal, es el que colma todos los anhelos del hombre y este mediante una actitud religiosa le atribuye una debida adoración.

Sin embargo, hay que recalcar también que dentro de la experiencia religiosa el ser humano, muchas veces exagerando deforma y corrompe sus expresiones y manifestaciones, hasta llegar al Cristianismo que vierte el encuentro con Dios mediante signos visibles que respalden una auténtica experiencia religiosa. Es mediante Jesucristo que por mediación de la cruz, la misma que irradia el sufrimiento de Cristo, y por medio de Él el sufrimiento de la humanidad adquiere sentido, de modo que cada hombre deberá asociar su sufrimiento a los de Cristo y mediante Él participar en el triunfo de la resurrección.

Por esta razón, la presente investigación tiene como propósito demostrar la presencia del Creador, que no es solo una mera hipótesis, sino una verdad, una certeza sólida, pues sin Dios todo es absurdo y los grandes enigmas no tendrán una respuesta coherente como son la vida, la muerte.

A grandes pinceladas, puede constar que el Dios viviente es presente en la realidad del mundo, del hombre, Él mismo que da sentido a las grandes interrogantes que circundan al ser

³¹² AGUSTÍN, *Las Confesiones*, lib. I, cap. 1. texto bilingüe, 7ma edición, edición crítica y anotada por el P. ANGEL CUSTODIO, BAC, Madrid, 1979.

humano y es sin lugar a dudas respuesta de las mismas. Ahora bien, en el segundo punto importante quiero resaltar uno de los asuntos cruciales, el Dios oculto, pues muchos hombres no conocen a Dios o si lo conocen, lo perciben de una manera inadecuada. Por este motivo hay muchos que dudan de su existencia y no lo aceptan como un Dios gobernador y providente, sino viven amargados muchos de ellos al observar tantos males en el mundo, atribuyendo el hecho de si es posible que existe un Dios providente, por qué no realiza nada para opacar o eliminar el mal. Pero hay que recordar frente a tales cuestionamientos que Dios es vivo y al mismo tiempo está oculto a nuestros ojos.

Dios por su misma naturaleza es «lo Inaccesible, lo Invisible, lo Impalpable»³¹³, por el hecho de ser espíritu puro, por este motivo con nuestros simples sentidos no podemos verlo, además es Infinito, trasciende todo lo finito del mismo que formamos parte, en consecuencia la suprema realidad de Dios no es otra cosa que un gran Misterio inexorable, que sus caminos sean diversos a los nuestros. Ya que si apareciera como cuando hacemos un cálculo matemático, este no sería el Dios verdadero. El hombre va descubriendo a Dios en la experiencia profunda de su ser, y poco a poco va penetrando en la comprensión del misterio de Dios, pero no llegará a comprenderlo de forma absoluta.

Si observamos la realidad de la naturaleza creada es tan admirable que el universo evoluciona a través de la acción de causas naturales, sin la intervención directa y perceptible de la primera Causa, por ello el pensamiento dirige la mirada al conservador y gobernador del universo, Dios. En tal sentido, las intervenciones sobrenaturales son varias, a lo largo de la historia de la humanidad (profecías, revelaciones, apariciones), en definitiva para poder percibir la acción Divina se requiere del esfuerzo del hombre que muchos niegan, porque su corazón está cegado por todo tipo de deseos y placeres del mundo. No se debe olvidar que Dios se revela a aquellos que lo buscan. La claridad de su Luz se da a los hombres que tienen hambre y sed de verdad, justicia y amor. Es sorprendente además ver que muchos de los hombres que no dejan lugar en su vida a Dios, sino que están sumergidos en la simple materialidad (dinero, poder), nos damos cuenta que en ellos sucede algún evento especial que los aleja de su vida trivial, mediante una enfermedad, o mediante el encuentro con la Sagrada Escritura, es suficiente para despertar el sentido de lo divino en su ser.

Todo el recorrido de la investigación es hacer mostrar de alguna manera, los diversos caminos que el ser humano puede emprender para conocer al Creador, pues esto no solamente es para los que se denominan cristianos, practicantes de una religión, sino es un planteamiento

³¹³ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Come sappiamo noi che Dio esiste?* p. 263.

para todo ser humano que hace uso de su razón y quiere comprender los grandes misterios que conlleva aceptar la existencia de Dios, ya que es un problema de interés esencial del ser humano. En conclusión todos aquellos que quieren conocer y al mismo tiempo explicar la realidad de la existencia de Dios, es posible ya que el conocimiento filosófico de Dios es accesible a cualquier mente que se ejercite en la reflexión abstracta, tratando de entender la realidad del absoluto, por ende es un esfuerzo metafísico ya que, aquello que es absoluto, es decir, aquello que es absolutamente independiente, que no es condicionado por nada, o que es incausado, es por sí mismo todo aquello que es: no puede ni comenzar a existir ni cesar en el existir, ni perder alguna perfección como en el caso de los entes finitos. Con respecto a lo antes mencionado es fácil mostrar que el Absoluto debe buscarse más allá de la realidad física, pero no dejar a un lado la misma realidad física para poder elevarse poco a poco al conocimiento de lo Absoluto, de Dios en definitiva es el «ser personal, que conoce y ama a sus criaturas, que quiere hacer participe de su perfección y de su felicidad. Autor del orden de la naturaleza, fundamento último del orden moral y del orden social, Él es el fin último de todas las personas creadas»³¹⁴.

En última instancia tengo que señalar el aspecto importante de una distinción entre aquellos fieles católicos practicantes y aquellos católicos teólogos, todos tienen una fe infundida pero unos se dejan llevar por la simple convicción y los otros tratan de entender a profundidad el por qué de su fe; de la misma manera sucede con aquellos que se proclaman ateos en cualquier situación y aquellos ateos filósofos, los primeros son ineficientes para argumentar con rigor aquello que les lleva a llamarse ateos mientras que los segundos harán uso de la filosofía para fundamentar sus hipótesis. En el caso de un creyente que quiere fundamentar bien su fe y además convencer con argumentos como lo atestigua «el creyente deberá siempre estar dispuesto a dar respuesta a todo el que lo pida de la esperanza» (1 Pe 3, 15), por esta razón, las vías expuestas si las conocemos de algún modo nos permiten demostrar las incongruencias de las hipótesis adversas, en el caso de que muchos presenten argumentos que rechazan la afirmación de la existencia de Dios, o en otro sentido también, para mostrar la coherencia de la posición de uno mismo frente a los que pretenden dar una razón negativa. En este contexto, las vías son útiles para el creyente y también tienen una eficacia para el ateo, pues si algún ateo encuentra en su camino a alguno que le manifieste las innumerables inconsistencias que conlleva el negar la existencia de Dios y ve que el creyente tiene algo de razón, aun cuando no esté convencido del argumento, será como un punto de partida para que comience a pensar en ello y también comience a analizar su posición, ahora bien no solamente es necesario un buen razonamiento para plantear sino conlleva el testimonio de manera que una persona atea vea no

³¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 270.

solamente el aspecto intelectual sino también pueda observar el aspecto vivencial de modo que pueda comprender que la cuestión de Dios no es solo teoría sino práctica. En este sentido las cinco vías ofrecen cada una de ellas una respuesta coherente a la demostración de la existencia de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS CITADAS DE SANTO TOMÁS:

SANTO TOMÁS DE AQUINO., *Suma de Teología*, I, Texto latino de la edición crítica Leoniana, Traducción y anotaciones por una comisión de pp. Dominicos. Presidida por Fr: FRANCISCO BARBADO VIEJO, O.P., 3ra edición, BAC, Madrid, 1964.

SANTO TOMÁS DE AQUINO., *Suma de Teología*, Presentación por DAMIAN BYRNE, O.P., 2da edición, BAC, Madrid, 1994.

SANTO TOMÁS DE AQUINO., *Suma contra los gentiles*, Introducción y estudio introductivo por CARLOS IGNACIO GONZÁLES. S. J, 5ta edición, Porrúa, México, 2004.

SANTO TOMÁS DE AQUINO., *De Potentia*, Introducción, Traducción y Notas de ÁNGEL LUIS GONZÁLES - ENRIQUE MOROS, Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra, Eurograf, Pamplona, 2001.

S.TOMMASO D'AQUINO., *La Somma Teologica*, I, Traduzione a cura della redazione delle ESD, Bologna, 1996.

S. TOMMASO D'AQUINO., *La Somma Teologica*, traduzione del P. ANTONIO BALDUCCI O.P. I, Adriano Salini, Italia, 1949.

S. TOMMASO D'AQUINO., *Commento alla Metafisica di Aristotele*, II, Traduzione a cura di LORENZO PEROTTO, EDS, Bologna, 2005.

II. OBRAS CITADAS:

AGUSTÍN., *Confesiones*, texto bilingue, 7ma edición, edición crítica y anotada por el P. ANGEL CUSTODIO, BAC, Madrid, 1979.

AGUSTÍN., *De Civitate Dei*, XVI, edición bilingue, traducción de Fr. JOSÉ MORAN , BAC, Madrid, 1958.

ALVIRA T – CLAVEL L y MELENDO T., *Metafísica*, Eunsa, Pamplona, 2001.

ARISTÓTELES., *Física*, Introduccion, traducción y notas de GUILLERMO. R. ECHANDIA, Gredos, Madrid, 1995.

ARISTÓTELES., *Acerca del Cielo*, Meteorológicos, Introducción, traducción y notas de MIGUEL CANDEL, Gredos, Madrid, 1996.

- ARISTÓTELES., *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, Gredos, Madrid, 1978.
- ARISTÓTELES., *Metafísica*, Traducido por: TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, 1ra edición, Gredos, Madrid, 1994.
- BARROW J., *Da zero a infinito. La grande storia del nulla*, Mondadori, Milano, 2005.
- BONTADINI G., *Conversazioni di metafisica*, II, 2da edizioni, vita e pensiero, Milano, 1995.
- CAPPELLI A., *Cronologia, Cronografia e Calendario perpetuo*, Hoepli, Milano, 2012.
- CICERÓN., *Sobre la naturaleza de los dioses*, Introducción, Traducción y notas de ÁNGEL ESCOBAR, Gredos, Madrid, 1999.
- CONTAT A., *La quarta via di San Tommaso d'Aquino e le prove di Dio in Sant'Anselmo d'Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico*, en Sant'Anselmo di Aosta "Doctor Magnificus". A 900 anni della morte, a cargo de C. PANDOLFI - J. VILLAGRASA; If press, Ateneo Regina Apostolorum, Roma, 2011.
- DA TOCCO G., *Storia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di DAVIDE RISERBATO, ed Inos Biffi, Jaca Book, Milano, 2015.
- DESCARTES R., *Los principios de la filosofía*, traducción de GUILLERMO QUINTAS, Alianza Editorial, Barcelona, 1995.
- GILSON E., *Il tomismo, Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Traduzione di FILOPPO MARABELLI, ed. Jaca Book, Milano, 2010.
- GIRARDI G., *L'ateismo contemporaneo*, II, a cura della Facoltà Filosofica della Pontificia Università Salesiana di Roma, Società Editrice Internazionale, Torino, 1968.
- FABRO C., *Esegesi Tomistica. En Cathedra sancti Thomae*, PUL, Roma, 1969.
- FABRO C., *La nozione metafisica di partecipazione*, secondo S. Tommaso d'Aquino, III, a cura di CHRISTIAN FERRARO, Verbo Incarnato, Torino, 2005.
- FABRO F., *La difesa critica del principio di causalità*, in Rivista di Filosofia Neo-scolastica, 38, pp. 101-141; id., *La nozione di metafisica della partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Verbo Incarnato, 2005.
- FERRARO Ch., *Le cinque vie Tommasiane, presentazione pedagogica, analisi teoretica e discussione*, Edezioni Tomismo intensivo, Roma, 2017.
- FERRARO Ch., *Appunti di metafisica*, Un percorso speculativo, pedagogico e tomistico, LUP, Ed. II, Roma, 2018.
- FERRATER MORA J., *Diccionario de filosofía*, I, Ariel, Barcelona, 2001.
- FERRATER MORA J., *Diccionario de filosofía*, III, Ariel, Barcelona, 2001.
- FRAILE G., *Historia de la filosofía, El Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la filosofía*, 2da edición, BAC, Madrid, 1966.

- GÓMEZ PÉREZ R., *Introducción a la metafísica*, Rialp, Madrid, 2006
- GARRIGOU - LAGRANGE R., *La sintesi Tomistica*, A cura di MARCO BRACCHI, Fede e cultura, Verona, 2015.
- HIRSCHBERGER J., *Historia de la filosofía, Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, I, Presentación, Traducción y Apéndice de LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, S. I. Herder, Barcelona, 1963.
- JOLIVET R., *Trattato di filosofia IV, Metafisica II*, Brescia, 1960.
- KANT I., *Critica della ragione pura*, Dottrina trascendentale degli elementi, Traduzione di GIOVANNI GENTILE e GIUSEPPE LOMBARDO-RADICE, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- LEIBNIZ G. G., *La Monadologia*, a cura di ERNESTO CODIGNOLA, 5ta edizione, La Nuova Italia, Firenze, 1946.
- LEIBNIZ G. G., *Monadologia*, a cura di SOFIA VANNI ROVIGHI, IV edizione, La Scuola, Brescia, 1957.
- LEON XIII, *Aeterni Patris, Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, Roma, 1879.
- MAIMÓNIDES M., *La guía de los Descarriados*, Selección española y estudio preliminar por FERNANDO VALERA, Orión, México, 1947.
- MARITAIN J., *Approche de Dieu*, París, 1953.
- MONDIN B., *Manuale di filosofia sistematica. Il problema di Dio*, IV, EDS, Bologna, 1999.
- PANGALLO M., *Il Creatore del mondo, breve trattato di teologia filosofica*, 1ra edizione, Leonardo da Vinci, Roma, 2004.
- PESCH O. H., *Tomás de Aquino, Límite y grandeza de una teología Medieval*, Herder, Barcelona, 1992.
- PLOTINO., *Las Eneadas*, Introducción, traducción y notas de JESÚS IGAL, Gredos, Madrid, 1985.
- PLATÓN., *Diálogo las leyes*, IX, Introducción, traducción y notas de FRANCISCO LISI, Gredos, Madrid, 1999.
- POCINO W., *Roccasecca patria di san Tommaso d'Aquino*, Documentazione storica-bibliografica, Roma, 1974.
- RABEAU G., *Dieu, son existence et sa providence*, Bibliothèque catholique des sciences religieuses, París, 1933.
- REALE G –ANTISERI D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, I , Antigüedad y Edad Media, Herder, Barcelona, 1988.

RIVETTI BARBO F., «*Dall'essere-pregnante all'Assoluto-che-dona*», I. «La Fondazione»; in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXI (1979), I, pp. 4-48; II. «L'Ascesa»; *ibid.*, LXXI (1979), II, pp. 245-289.

SEVERINO E., *Ritornare a Parmenide*, in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, LVI, 1964, pp. 137-175; *Ritornare a Parmenide. Poscritto*, *ibid.*, LVII, 1965, pp. 559-618.

TORREL J.-P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona, 2002.

VAN STEENBERTHEN F., *Come sappiamo noi che Dio esiste?* Edizioni Paoline, Traduzione e introduzione di PIETRO G. NONIS, Mondena, 1966.