



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



050-01

EL CONOCIMIENTO DE DIOS

Jacques Maritain

Transcripción de los capítulos I y II
del libro 'Aproximaciones a Dios', 1953

PRÓLOGO

Es inaccesible y está al alcance de la mano. Dios envuelve al hombre por todas partes. No hay solamente un camino, como hacia un oasis a través del desierto, o hacia una nueva idea matemática a través de la extensión de la ciencia del número; para el hombre hay tantas vías de aproximación a Dios como pasos sobre la tierra o caminos hacia su propio corazón.

En este breve libro he intentado caracterizar algunas de estas vías, las que, desde el punto de vista de la reflexión filosófica, se presentan como las principales. Discúlpeleme el haber retomado aquí y allá algunas consideraciones expresadas en ensayos precedentes. Es la agrupación de estas diversas aproximaciones en un conjunto articulado lo que constituye, a mi parecer, el interés -si alguno tiene- del presente trabajo.

No se trata aquí más que del conocimiento de Dios que podemos obtener por la razón, o por las fuerzas naturales de nuestro espíritu.

LA VÍA DE APROXIMACIÓN PRIMORDIAL EL CONOCIMIENTO NATURAL PREFILOSÓFICO DE DIOS

1. Desde Platón y Aristóteles a San Anselmo y Santo Tomás de Aquino, Descartes y Leibniz, los filósofos han propuesto pruebas o demostraciones de la existencia de Dios o, como dice Tomás de Aquino, con más modestia, *vías* por donde el entendimiento es conducido a la certeza de esta existencia; todas son vías de aproximación altamente conceptualizadas y racionalizadas, y específicamente filosóficas. Kant ha criticado con razón la prueba ofrecida por Descartes (la que se llama «*el argumento ontológico*»), y ha pretendido reducir injustamente todas las vías de demostración a esta prueba particular. Esto fue un gran error, porque las cinco vías señaladas por Tomás de Aquino son, en realidad, totalmente independientes del argumento ontológico; y resisten muy bien ante cualquier crítica.^[1]

Sin embargo, no son estas vías de aproximación altamente conceptualizadas y racionalizadas, y específicamente filosóficas, las que quisiera considerar en este momento. Cuando San Pablo afirmaba: «Lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su poder eterno y su divinidad, se hace visible a la inteligencia por medio de las cosas que Él ha hecho», ^[2] no pensaba tan sólo en los medios científicamente elaborados, o específicamente filosóficos, para establecer la existencia de Dios, sino también, y ante todo, en el conocimiento natural de la existencia de Dios, al que la visión de las cosas creadas guía a la razón de todo hombre, sea o no filósofo. Es de este conocimiento doblemente *natural* de Dios del que quisiera ocuparme ahora; natural no sólo en el sentido de que es de orden racional, no del orden sobrenatural de la fe, sino también en el sentido de que es *prefilosófico* y procede según el modo natural o, por así decir, instintivo, de las apercepciones primeras de la inteligencia, anteriormente a toda elaboración filosófica o científicamente racionalizada.

1 Para una discusión del argumento ontológico y de la primacía indebidamente atribuida por Kant a este argumento, véase nuestro 'El Sueño de Descartes', capítulo IV.

2 Rom.1, 19, 20

Antes de entrar en la esfera del conocimiento completamente formado y articulado, en particular en la esfera del conocimiento metafísico, el espíritu humano, en efecto, es capaz de un conocimiento prefilosófico que es *virtualmente metafísico*. He ahí la primera vía de aproximación, la vía de aproximación primordial, por la que el espíritu humano toma conciencia de la existencia de Dios.

2. Todo depende aquí de la intuición natural del ser, de la intuición de ese acto de existir que es la forma de toda forma y la perfección de toda perfección, en el que todas las estructuras inteligibles de la realidad tienen su definitiva actuación, y que se expande en actividad en todo ser y en la intercomunicación de todos los seres.

Salgamos, pues, del sueño; dejemos de vivir en los ensueños o la magia de las imágenes y de las fórmulas, de las palabras, de los signos y de los símbolos prácticos. Cuando un hombre ha sido despertado a la realidad de la existencia y de su propia existencia, cuando ha percibido realmente este hecho formidable, a veces embriagador, a veces repugnante o enloquecedor: *yo existo*, desde ese momento queda apresado por la intuición del ser y las implicaciones que esta intuición lleva consigo.

Para hablar con precisión, esta intuición primordial es, a la vez, la intuición de mi existencia y de la existencia de las cosas: pero primera y principalmente de la existencia de las cosas. Cuando dicha intuición sobreviene, me doy cuenta súbitamente de que un ser dado, hombre, montaña o árbol, existe, y ejerce esta soberana actividad de *ser*, con una total independencia de mí, totalmente afirmativa de sí misma y totalmente implacable. Y, al mismo tiempo, me doy cuenta de que yo también existo, pero como arrojado en mi soledad y mi fragilidad por esta otra existencia, por la que las cosas se afirman a sí mismas y en la que yo no tengo positivamente parte ninguna, respecto de la cual yo soy exactamente como nada. Y, sin duda, otro, frente a mi existencia, ¿tiene el mismo sentimiento de ser frágil y de estar amenazado? Pero yo, frente a otro, es mi propia existencia la que siento frágil y amenazada, expuesta a la destrucción y a la muerte.

Así, la primordial intuición del ser es la intuición de la solidez y de la inexorabilidad de la existencia y, secundariamente, de la muerte y de la nada a las

que está sujeta *mi* existencia. Y, en tercer lugar, en el mismo relámpago de intuición, que no es sino mi toma de conciencia del valor inteligible del ser, me doy cuenta de que esta existencia sólida e inexorable percibida en cualquier cosa, implica – no sé todavía en qué forma, acaso en las cosas mismas, acaso separadamente de ellas – una existencia absoluta e irrefragable, completamente libre de la nada y de la muerte. Estos tres saltos por los que la inteligencia se traslada a la existencia actual, como afirmándose independientemente de mí, y de esta pura existencia objetiva a mi propia existencia amenazada, y de mi existencia habitada por la nada a la existencia absoluta, tienen lugar en el interior de la misma y única intuición, que los filósofos explicarían como siendo la percepción intuitiva del contenido esencialmente analógico del primer concepto, el concepto de ser. [3]

En este momento – es la segunda etapa –, un razonamiento pronto, espontáneo, tan natural como esa intuición (y, de hecho, más o menos implicado en ella) surge inmediatamente, como el fruto necesario de tal apercepción primordial, y como impuesto por y bajo su luz. Razonamiento sin palabras, del que se corre el riesgo de traicionar la concentración vital y la rapidez al expresarlo en el discurso. Veo que mi ser está, en primer término, sujeto a la muerte y que, en segundo lugar, depende de la naturaleza entera, del todo universal del que yo soy una parte; y que el *ser-con-nada*, como es mi propio ser, implica, para ser, el *ser-sin-nada*, esa existencia absoluta que he percibido confusamente desde el comienzo como entrañada en mi intuición primordial de la existencia; pero que el todo universal, del que yo soy una parte, es *ser-con-nada*, por el hecho mismo de que yo soy una parte de él; y por consiguiente, en fin, puesto que el todo universal no existe por sí mismo, es estrictamente preciso, ahora lo veo, que el *ser-sin-nada* exista aparte de él; hay otro Todo – separado –, otro Ser, trascendente y suficiente a sí mismo y desconocido en sí mismo y que activa todos los seres, que es el *Ser-sin-nada*, es decir, el *Ser por sí*.

De esta manera, el dinamismo interno de la intuición de la existencia, o del valor inteligible del ser, me hace ver que la Existencia absoluta o el Ser-sin-nada trasciende la naturaleza entera; y heme aquí frente a la existencia de Dios.

3 Sobre el concepto de ser, véase nuestro libro ‘Breve tratado acerca de la Existencia y de lo Existente’, capítulo I.

3. No es ésta una nueva aproximación a Dios; es la vía eterna de la razón humana para aproximarse a Dios. Lo que es nuevo es la manera en que el espíritu moderno se ha hecho consciente de la simplicidad y del poder liberador, del carácter natural y en cierto modo intuitivo de esta aproximación eterna. La ciencia de los antiguos estaba empapada de filosofía; su imaginería científica era una imaginería pseudo-ontológica, y, en consecuencia, había una suerte de continuidad entre su conocimiento del mundo físico y su conocimiento de Dios; este último se presentaba como la cima del primero, cima que era preciso escalar por los múltiples senderos de las conexiones causales que aparecían en el mundo sublunar y las esferas celestes; y el sentido del ser que regía en todas partes y en todo su pensamiento era para ellos una atmósfera demasiado habitual como para ser experimentada como un don sorprendente. Al mismo tiempo, la intuición natural de la existencia era en ellos tan fuerte que sus pruebas de Dios pudieron adoptar la forma de las más conceptualizadas y racionalizadas demostraciones científicas, y presentarse como un desarrollo de necesidades lógicas, sin perder la energía interna de una intuición semejante; esta maquinaria lógica estaba subrepticamente vivificada por la intuición fundamental del ser.

Nosotros estamos en una situación muy diferente. Al pretender alcanzar enigmáticamente la realidad física y conquistar el mundo de los fenómenos, nuestra ciencia se ha convertido en una suerte de *maya – maya* que tiene éxito y que nos hace dueños de la naturaleza –. Pero el sentido del ser está ausente de ella. De modo que, cuando nos acontece experimentar el choque del ser sobre nuestro espíritu, se nos aparece como una especie de revelación intelectual, y tomamos claramente conciencia, a la vez, de su poder de despertar y de liberación, y del hecho de que entraña un conocimiento que está separado de la esfera del conocimiento propio de nuestra ciencia. Al mismo tiempo, comprendemos que el conocimiento de Dios, antes de ser desarrollado en demostraciones lógicas y perfectamente conceptualizadas, es primeramente y ante todo un fruto natural de la intuición de la existencia, y que se impone a nuestro espíritu por la virtud imperativa de esta intuición.

En otros términos, tomamos conciencia del hecho de que, en su vitalidad primordial, el movimiento de la razón humana para aproximarse a Dios no es ni una pura intuición – que sería sobrehumana –, ni el razonamiento filosófico de tipo técnico mediante el que se expresa en su forma acabada, y que en cada

una de sus etapas está preñado de litigios y de problemas que esclarecer. En su vitalidad primordial, el movimiento de la razón humana para aproximarse a Dios es un razonamiento *natural*, es decir, de tipo intuitivo, irresistiblemente mantenido y vivificado de un extremo a otro en el relámpago intelectual de la intuición de la existencia. Es la intuición de la existencia la que, captando en alguna realidad existente el *ser-con-nada*, hace en el mismo instante que el espíritu capte la necesidad del *ser-sin-nada*. Y en ninguna parte hay problema alguno implicado, porque el poder iluminador de esta intuición se apodera del espíritu y le obliga a ver, de tal suerte que transita naturalmente, en el seno de un primordial relámpago intuitivo, de una certeza imperativa a otra certeza imperativa. Creo que, desde Descartes hasta Kierkegaard, el esfuerzo del pensamiento moderno – mientras no haya renegado por completo de la metafísica, y si se lo purifica del irracionalismo que poco a poco lo ha corrompido – tiende a esta toma de conciencia de la *naturalidad* específica, decididamente más profunda que ningún proceso lógico científicamente desarrollado, del conocimiento que el hombre tiene de Dios, y de la intuitividad primordial y simple en la que se origina.

4. Acabo de ensayar la descripción de la manera en que procede espontáneamente este conocimiento natural prefilosófico. Implica un razonamiento, pero un razonamiento que se asemeja a una captación intuitiva, bañada en la intuición primordial de la existencia; decimos que este conocimiento natural es una suerte de conocimiento *inocente*, es decir, puro de toda dialéctica. Un conocimiento semejante es rico en certeza, en una certeza constrictora, pero en un estado lógico imperfecto; no ha traspasado todavía el umbral de la demostración *científica*, en la que la certeza es crítica e implica que, mediante el examen de las conexiones y necesidades racionales, se han superado las dificultades inherentes a la cuestión. Un conocimiento natural como éste se halla todavía en una dichosa ignorancia de esas dificultades, y de todos los *videtur quod non*: porque la certeza científica y las objeciones que afrontar – y las respuestas a las objeciones – vienen juntas al mundo.

Parece, pues, que las pruebas filosóficas de la existencia de Dios, nos referimos a las cinco vías de Tomás de Aquino, son un desarrollo y una explicitación de este conocimiento natural – en el plano de la discusión científica y de la certeza científica –. Y presuponen normalmente este conocimiento

natural, no en lo que respecta a la estructura lógica de la demostración, sino en lo que respecta a la condición existencial del sujeto pensante. Si las observaciones precedentes son verdaderas, sería menester, antes de proponer las pruebas filosóficas, asegurarse todo lo posible (procurando, en caso necesario, ayudar a este despertar) de que los espíritus a los que se dirigen sean despertados a la intuición primordial de la existencia, y sean conscientes del conocimiento natural de Dios entrañado en esta intuición.

En este punto parece necesaria otra observación. Acabo de emplear la expresión «las pruebas filosóficas de la existencia de Dios», y he notado antes que Santo Tomás de Aquino prefería emplear la palabra *vías*. Tenía sus razones para ellos. [4] Estas *vías* son pruebas, pero las palabras «prueba» o «demostración» pueden entenderse mal. Probar o demostrar es, en el uso corriente, hacer evidente lo que de suyo no lo era. Ahora bien, de una parte, Dios no *se hace evidente* por nosotros, no recibe de nosotros y de nuestros argumentos una evidencia que le faltaba; pues la existencia de Dios, que no es inmediatamente evidente *para nosotros*, es inmediatamente evidente *en sí*; más evidente *en sí* que el principio de identidad, ya que es infinitamente más que un predicado que forma parte de la noción de un sujeto: es el sujeto, es la esencia divina misma; (pero, para saber esto con evidencia inmediata, sería menester ver a Dios). De otra parte, lo que nuestros argumentos hacen evidente para nosotros no es a Dios mismo, sino al testimonio de Él que se contiene en sus vestigios, sus signos o sus «espejos» aquí abajo. Nuestros argumentos no nos proporcionan la evidencia de la existencia divina misma o del acto de existir que está en Dios, y que es Dios mismo; como si se pudiera tener la evidencia de su existencia sin tener la de su esencia. Sólo nos proporcionan la evidencia del hecho de que la existencia divina ha de ser afirmada, o de la verdad de la atribución del predicado al sujeto en la afirmación «Dios existe». [5]

4 Cf. Los Grados del Saber

5 Cf. De Potentia, q. 7 a. 2, ad 1; Suma theol., I, 3, 4, ad 2; Los Grados del Saber, pp. 837-839.- Es lamentable que, por no haber visto esta distinción tan simple, ciertos teólogos, como el Dr. Paul Tillich, uno de los representantes más notables del pensamiento protestante en los Estados Unidos, crean que querer demostrar la existencia de Dios es negarla. (Cf. Paul Tillich, Systematic Theology, The University of Chicago Press, 1951, vol. 1, pp. 204-205).

En suma, lo que probamos cuando probamos la existencia de Dios es algo que nos excede infinitamente, a nosotros, a nuestras ideas y a nuestras pruebas. «Demostrar la existencia de Dios no es someterlo a nuestros cercos, ni definirlo, ni apoderarse de Él, ni manejar otra cosa que unas ideas endebles respecto de tal objeto, ni juzgar otra cosa que nuestra propia y radical dependencia. El procedimiento por el que la razón demuestra que Dios existe, coloca a la razón misma en una actitud de adoración natural y de admiración inteligente». [6] Y, de esta manera, las palabras «prueba» y «demostración», cuando se trata de la existencia de Dios, deben entenderse (y se entienden, por lo demás, espontáneamente) con otras resonancias que las que tienen en el uso corriente; en un sentido no menos fuerte por lo que toca a la eficacia racional, pero más modesto en lo que a nosotros concierne y más reverencial en lo que concierne al objeto. Con esta condición, sigue siendo perfectamente legítimo hacer uso de ellas. Sólo se trata de señalar bien las distancias. Una vez comprendido esto, no cometeremos ninguna falta al decir «prueba» o «demostración», así como «vía», pues todas estas palabras son sinónimas en el sentido que acabamos de precisar.

Por lo que respecta a la palabra misma de existencia, los filósofos existencialistas corrompen arbitrariamente su sentido cuando dicen que existir es «conservarse fuera de sí mismo». [7] Pero incluso en su sentido auténtico – conservarse «fuera de sus causas» o «fuera de la nada» – (ya que el sentido etimológico de la palabra es «*sistere ex*, es decir, conservarse o ponerse en sí, a partir de un término anterior del que se depende») [8], la palabra existencia, para poderse aplicar a Dios, ha de perder la connotación que la refiere de esta manera a las cosas creadas. Es claro que Dios no se conserva «fuera de sus causas» – como si fuera causado –, ni «fuera de la nada» – como si la nada precediera a Dios –, y que no es *sistens ex*, como si dependiera de un término anterior. De suyo, sin embargo, la noción de existencia no está de ningún modo limitada a una connotación semejante, que se refiere al analogado que cae primera e inmediatamente bajo nuestra aprehensión, y sobrepasa desde el primer momento las pseudo definiciones que dependen de esta connotación. Al igual que la noción de ser, la noción de existencia es de suyo, esencialmente y desde el primer momento, una noción análoga, válidamente aplicable tanto al

6 Los Grados del Saber

7 Cf. Breve tratado acerca de la Existencia y de lo Existente

8 Etienne Gilson, *L'Être et l'Essence*

Increado como a lo creado. Sin duda, la palabra «ser», a diferencia de la palabra «existencia», no requiere ser expurgada de los vestigios totalmente accidentales que provienen de la etimología. Pero, a decir verdad, la palabra «existencia» se ha expurgado totalmente sola de un modo espontáneo, y, en todo caso, esto no afecta para nada al sentido mismo de la noción. Los que piensan que se puede decir «Dios es», pero no «Dios existe», reservan al ser su esencial analogicidad y se la niegan a la existencia, lo cual constituye la más extraña ilusión, porque el ser mismo no se entiende sino respecto de la existencia. Decir «Dios es» y «Dios existe», es decir exactamente lo mismo. Se habla el lenguaje de la simple verdad al hablar de las vías por las que se muestra que Dios es, o que *existe*.

EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO DE DIOS LAS CINCO VÍAS DE SANTO TOMÁS

5. Las cinco vías de Santo Tomás son pruebas filosóficas. Desde la perspectiva de ciertos sistemas filosóficos, tales como el escepticismo, el nominalismo, el empirismo, el kantismo, el idealismo, el pragmatismo, el positivismo, el materialismo dialéctico o el existencialismo, no se podría captar su valor demostrativo. ¿Quiere esto decir que no son válidas más que desde la perspectiva de una cierta filosofía particular, de la filosofía aristotélica repensada y renovada por Tomás de Aquino?

No, ciertamente. Por una parte, es preciso decir, en rigor de los términos, que si las diversas escuelas que acabo de mencionar representan, desde el punto de vista de la historia y de la sociología de las ideas, grandes filosofías, propuestas al mundo por grandes pensadores y a veces genios, sin embargo, desde el punto de vista objetivo de la naturaleza intrínseca de los diversos tipos de conocimiento, ni el escepticismo, ni el nominalismo, ni el empirismo, ni el kantismo, ni el idealismo, ni el pragmatismo, ni el positivismo, ni el materialismo dialéctico, ni el existencialismo franquean el umbral en el que se constituye el saber filosófico: porque desde el principio, y particularmente en ese dominio crucial que es la reflexión crítica sobre el conocimiento, y en el que la sabiduría filosófica toma conciencia de sus propias raíces, estos sistemas rechazan categóricamente ciertas verdades primordiales y ciertas apercepciones originales que fundamentan la

estructura noética del saber filosófico tomo tal. Son filosofías *auto-destructivas*; se castigan a sí mismas como el *Heautontimoroumenos* de Terencio, porque, en virtud de un vicio en sus afirmaciones primeras, se hacen a sí mismas incapaces de llegar a la existencia filosófica. Y, naturalmente, ellas no lo saben en modo alguno. Hablan mucho y dicen gran cantidad de cosas notables; pero se hallan todavía en el estado pre-natal.

Por otra parte, para reconocer a las pruebas filosóficas de la existencia de Dios, particularmente a las cinco vías de Tomás de Aquino, su pleno valor demostrativo, no es necesario ni ser un filósofo formado en la escuela de Aristóteles y de Tomás de Aquino, ni aun ser filósofo de profesión. El requisito previo es percibir y tener por seguras las verdades primeras que la filosofía tomista se ocupa, sin duda mejor que ninguna otra, al menos yo así lo creo, de justificar, pero que no es la única, ni mucho menos, tanto en Oriente como en Occidente, que las reconoce y las cultiva, y que incluso, a decir verdad, por la misma razón que son primeras, no podrían ser privilegio de un sistema: estas verdades preceden a todo sistema. Forman parte de lo que se ha llamado la filosofía natural de la inteligencia humana (que la expresión se haya empleado primeramente de modo irónico, no le impide en absoluto ser justa en sí misma). Son captadas por el sentido común antes de ser objeto de consideración filosófica.

Las pruebas filosóficas de la existencia de Dios no se establecen y se justifican filosóficamente más que en el nivel propio de la filosofía, aunque son ya válidas y eficaces en el plano de esta filosofía impropriamente dicha, incoativa y espontánea, e incapaz de circunscribirse y de criticarse a sí misma, que es el conocimiento confuso elaborado por el sentido común. Por lo demás, un hombre que no es filósofo profesional y que las oye expuestas con el rigor propio de la filosofía, las captará todavía mejor, y con una certeza, si no más profunda, por lo menos más precisa y más clara, porque la operación de su inteligencia estará entonces más fortificada por su contacto con un conocimiento de tipo superior, que no domina, pero que comprende (pues la filosofía no habla solamente a los filósofos; por ser sabiduría, habla también a los hombres). Y ello es así, en definitiva, porque, según hemos advertido en el capítulo anterior, las pruebas filosóficas de la existencia de Dios son como un desenvolvimiento o un desarrollo decisivo, en el nivel del saber racional de tipo «científico» o «perfecto», del conocimiento natural prefilosófico implicado en la intuición primitiva del acto de ser; y porque,

en un plano mucho más profundo que el de la «filosofía» confusa e incoativa del sentido común, este conocimiento radical, incluso cuando todavía no está despertado explícitamente, está por lo menos presente en nosotros en el estado de tensión y de virtualidad inconscientes.

6. ¿Qué es, pues, lo que un filósofo ha de saber para estar en disposición de captar, en el plano mismo de la reflexión crítica, el valor demostrativo de las pruebas filosóficas de la existencia de Dios?

Ha de saber que la inteligencia difiere de los sentidos en naturaleza, y no solamente en grado; que lo que la inteligencia se dispone a buscar en las cosas es el ser; y que el ser es, en un grado o en otro, inteligible o captable para la inteligencia (si no, sólo los locos habrían de filosofar).

Ha de saber que el ser de las cosas no es uno y el mismo en todas las cosas, sino que difiere totalmente en cada una de ellas, aun siendo captado en la misma idea de ser y aun siendo expresado por la misma palabra (esto es lo que los tomistas llaman la analogía del ser y de los trascendentales, es decir, de los objetos de pensamiento que desbordan todo género y toda categoría); y que allí donde no llega la experiencia de los sentidos, el ser de las cosas que no se pueden ver ni tocar es todavía cognoscible para la inteligencia humana -a partir de la experiencia-, no, ciertamente, en virtud de que nuestras ideas lo capten directamente, sino en virtud de que ciertas ideas nuestras, en razón de su objeto mismo, van más allá de la experiencia y alcanzan las cosas invisibles en la relación de semejanza que las une con las cosas visibles (esto es lo que los tomistas llaman conocimiento por analogía).

Ha de saber que las leyes del ser tienen tanta amplitud como el ser mismo: así, el principio de identidad – todo ser es lo que es – vale para toda la extensión del ser, hablando absolutamente; y el principio de causalidad, para toda la extensión del ser que contenga en algún grado contingencia o mutabilidad. Ha de saber que el principio de causalidad – todo lo que es contingente tiene una causa, o también, todo lo que es sin tener en sí toda la razón de su inteligibilidad es, por ello, inteligible por otra cosa –, no es ni la expresión de un simple hábito mental adquirido por el efecto de consecuciones empíricas y sustentado por unos enlaces funcionales entre fenómenos, ni,

como quería Kant, un «juicio sintético *a priori*» que se impondría en virtud de las condiciones de construcción de nuestro espíritu y cuyo alcance estaría limitado al mundo de la experiencia; el principio de causalidad es un principio «conocido de suyo», o por una intuición intelectual inmediata, que se impone en virtud de la evidencia intrínseca de los objetos de concepto, [9] y cuyo alcance va más allá del mundo de la experiencia, porque las «causas» que este principio exige tienen unas *razones de ser* – no necesariamente encerradas en el mundo de la experiencia, como tampoco lo está el ser mismo –, reclamadas por las cosas en tanto que su ser es *contingente*.

A veces se pregunta si las cinco vías de Tomás de Aquino son aspectos diferentes de una sola y misma prueba o si constituyen cinco pruebas específicamente distintas. A esta cuestión hay que responder, según me parece, que el nervio de la prueba o el principio formal de la demostración es el mismo en las cinco vías: la exigencia de una primera causa que es el Acto puro o el Ser mismo subsistente por sí. Desde este punto de vista, se podría decir que no son sino una sola prueba presentada bajo modos o aspectos diferentes. Pero lo que en realidad constituye una prueba no es solamente su principio formal, sino también su punto de partida y la base sobre la que se apoya. Y como las pruebas de Santo Tomás se apoyan sobre unos hechos de

9 En la proposición «todo lo que es contingente es causado», el predicado no está contenido en la noción del sujeto, pero el sujeto está necesariamente contenido -a título de sujeto propio- en la noción del predicado. Esto es lo que los tomistas llaman una proposición conocida de suyo per se secundo modo. Véase nuestro libro *Reflexiones sobre la Inteligencia*, París, Desclée de Brouwer, 4: ed., 1938, pp. 71-72. «En tal caso, es el sujeto el que es de la noción del predicado, no como parte intrínseca de su estructura, sino como materia o sujeto propio en donde se admite, pues la noción del accidente o de la propiedad no se entiende sin la del sujeto (así, *nasus* es de la noción de *simus*, *número* es de la noción *par* o *impar*). Esta segunda clase de «síntesis» objetiva *a priori* o de construcción de conceptos necesaria, que Cayetano llama *complexio extrasubstantialis* (síntesis por fuera del sujeto), y que Leibniz y los modernos, desatendiendo todo lo que pertenece a la causalidad material, han olvidado profundamente, es, por título especial, un tránsito nocional de lo otro a lo otro, ya que el predicado no se saca en él de la noción o definición del sujeto; pero la identidad real sobre la que se funda sigue estando siempre, a diferencia de lo que ocurre en las proposiciones de orden experimental, exigida por las nociones mismas, de las que una señala el sujeto propio de la otra. Tal es el caso, por ejemplo, entre las proposiciones de esta clase conocidas inmediatamente y sin discurso, del principio de causalidad: *ser causado* no forma parte de la definición de ser contingente, pero es una propiedad, una “*propria passio*” que tiene al ser contingente por sujeto propio».

experiencia (unos «hechos filosóficos») [10], y como estos hechos son datos típicamente distintos discernidos en el mundo de la experiencia, es preciso decir, pura y simplemente, que las cinco vías de Tomás de Aquino [11] son pruebas específicamente distintas.

7. La primera vía: por el movimiento.- Nuestro mundo es el mundo del devenir. No hay hecho más indubitable y más universal que el movimiento o el cambio. ¿Qué es, pues, cambiar? Este grano de trigo no es todavía lo que va a llegar a ser; *puede* serlo, y cuando el cambio se haya realizado, lo será en actual determinación. Cambiar es, para una cosa ya «en acto», pero también «en potencia» en otros respectos, pasar de ser «en potencia» a ser «en acto».

Pero ¿cómo podría una cosa darse lo que no tiene? En la medida en que solamente *puede* ser esto o aquello, pero, por lo presente, no *es* esto ni aquello, es imposible que esa cosa se haga llegar a ser esto o aquello que todavía no es. Es alguna cosa ya en acto, son las energías físico-químicas del medio las que hacen pasar al grano de trigo de lo que es en potencia a lo que será en acto. Todo lo que se mueve es movido por otro. (Todo lo que pasa de la indeterminación a la determinación, lo hace por la acción de otra cosa).

Y, ahora, la cosa ya en acto cuya acción hace que otra cosa cambie, ¿está ella misma sometida al devenir? ¿Llega a ser ella, al actuar, alguna cosa más que lo que era como simplemente existente? Entonces es que ella es movida a actuar por otra cosa. ¿Y ésta, a su vez, es movida a actuar por otro agente? Imaginemos todos los agentes que queramos: en la medida en que el agente de cuya acción está suspendida la acción de otros agentes en la serie, pasa él mismo de la potencia al acto, es preciso poner otro agente que le mueva.

Pero, si no hubiera en ella un primer agente, la razón de la acción de todos los otros jamás sería dada en la existencia; nada movería nada. No se puede remontar de agente en agente sin fin; es preciso detenerse en un primer agente. Y, porque es primero, él mismo no se mueve, se sustrae a todo devenir,

10 Los Grados del Saber, capítulo II; La Filosofía de la Naturaleza, capítulo III

11 Estas vías se exponen en la Suma Teológica, 1, 2, 3. Nos hemos propuesto recoger exactamente la misma argumentación liberándola de todos los ejemplos tomados de la física antigua, y formulándola en un lenguaje apropiado a nuestro tiempo.

está separado de todo cambio y de toda posibilidad de cambio. Es el Agente absolutamente inmutable que activa o mueve a todo el resto.

7 bis.- a) ¿Se dirá que todo cambia pero sin tender a un término, y que, de este modo, el cambio no es un paso de la potencia al acto: es un puro flujo de devenir en el que no hay ni ser en potencia ni ser en acto que considerar?

— En primer lugar, no es verdad que todo cambia pero sin tender a un término. Todo cambio que procede de la naturaleza está orientado hacia un fin. Pero, aun suponiendo que esta afirmación fuera verdadera, lo que cambia pasaría todavía de la potencia al acto; de una serie o de un flujo sin fin de determinaciones nuevas cada una de las cuales, como ocurre en el cambio continuo, está en acto imperfecto (en acto en un respecto y en potencia en otro), cabe decir que *va a estar, está y ha estado* ahí en realidad, pero no puede ser aislada de las otras más que por el espíritu: la determinación hace que la cosa que cambia *esté en acto* de una manera pasajera y transitoria, pero no es *distinta* sino *en potencia* de las otras determinaciones que se suceden continuamente.

b) ¿Se dirá que en el átomo los electrones que giran alrededor del núcleo se mueven sin ser movidos por otra cosa?

— Si bien para la física moderna la materia y la energía no son sino dos aspectos de una misma realidad, o dicho de otra manera, si bien desde el momento en que hay materia hay, por eso mismo, movimiento, sigue siendo verdad que, en todo caso, la materia y la energía no existen por sí (*a se*) o a título incausado (de otro modo serían Dios); y la causa del movimiento hay que buscarla entonces en la causa que conserva o mantiene la materia en el ser.

Con más precisión, conviene notar que, cuando se habla de la «materia» (o de la «masa») y de la «energía», y cuando se dice que la materia se puede transformar en energía y la energía en materia, la física no tiene a la vista en modo alguno lo que el filósofo llama la «sustancia» de las cosas materiales; la cual sustancia, considerada en sí (abstracción hecha de sus «accidentes»), es puramente inteligible y no cae bajo los sentidos ni bajo el dominio de ningún medio de observación y medida. La materia y la energía de la física son entidades físico-matemáticas construidas por el espíritu para expresar lo real,

y que corresponden simbólicamente a lo que el filósofo llama los «accidentes propios» o las propiedades estructurales de la sustancia material («cantidad» y «cualidades»). Lo que podemos decir desde el punto de vista del saber filosófico u ontológico es, por tanto, que la sustancia corpórea, considerada en tal o cual elemento de la tabla periódica (y que no se nos revela más que simbólicamente, bajo el aspecto del «átomo» del físico), posee, en virtud de sus accidentes propios o propiedades estructurales, una cierta organización en el espacio (que no se nos revela más que simbólicamente, bajo los rasgos del sistema de electrones, protones, neutrones, etc., del físico) y una actividad específica que deriva de su esencia misma (y que no se nos revela más que simbólicamente, como la «energía» investida en el sistema en cuestión). Esta *actividad natural* de la sustancia corpórea se traduce, para la imaginación filosófica, que trabaja sobre los datos de la ciencia, en la acción que las partículas que componen el átomo ejercen unas sobre otras y de la que depende el movimiento de los electrones alrededor del núcleo. Pero esta actividad no es más incausada que el ser o sustancia del que procede; y ella misma supone la moción o activación por la que la Causa primera, a través del inmenso enjambre de las actividades del cosmos, hace producir los seres, los unos por los otros, en el ciclo de la evolución de las especies, y mantiene a todas las naturalezas en la existencia y en el actuar.

Añadamos, a modo de paréntesis, que esta actividad natural de la materia no constituye una actividad *inmanente* como la de la vida, porque, si bien manifiesta la naturaleza de la sustancia corpórea en términos dinámicos, por una acción que se ejerce de una parte sobre otra en el interior del átomo, no eleva en perfección ontológica, sin embargo, a la sustancia de la que emana. Esta elevación de sí por sí en perfección ontológica, por una acción que emana del sujeto y que se termina en el sujeto mismo, es propia de la vida.

c) ¿Se dirá que, según acabamos precisamente de observar, lo propio del ser vivo es moverse a sí mismo, y que el axioma: «todo lo que se mueve es movido por otro» es, por consiguiente, inexacto?

— Lo propio del ser vivo es moverse a sí mismo. Pero no se mueve o se hace pasar a sí mismo de la potencia al acto *en el respecto* en que está en potencia, sino *en tanto que por otra parte* está en acto. Es algo distinto al músculo en potencia

de contraerse – a saber: el influjo de una neurona en acto –, lo que hace pasar al músculo de la potencia al acto. Es algo distinto a mi querer en potencia respecto de la elección de tal medio – es mi querer en acto respecto del fin –, lo que hace pasar a mi querer de la potencia al acto respecto de la elección de ese medio. El axioma: «todo lo que se mueve es movido por otra cosa» se verifica así tanto en el dominio de la vida como en el de la materia inanimada. (Y, además, un ser vivo, por cuanto que hay en él la potencia o la mutabilidad, está en una condición en la que no puede bastarse enteramente a sí mismo. Se mueve a sí mismo, pero por la acción de otros factores o energías del cosmos. El sol activa o «mueve» al vegetal a moverse a sí mismo. El objeto que impresiona los sentidos incita al entendimiento a moverse a sí mismo, y el objeto captado por el entendimiento incita a la voluntad a moverse a sí misma).

d) ¿Se dirá que el principio de inercia, que desde Galileo es uno de los principios o de los postulados fundamentales de la mecánica, desmiente el axioma: «todo lo que se mueve es movido por otra cosa»?

— Los antiguos se las arreglaban muy mal para explicar el movimiento de los proyectiles, que, según pensaban, no podía continuar en el espacio, sino en virtud de algún impulso constantemente renovado. Para la ciencia procedente de Galileo (y, antes que él, de los Doctores de París del siglo XIV), el movimiento local es un *estado* igual que el reposo, y un cuerpo en movimiento continuaría moviéndose indefinidamente con la misma velocidad si las resistencias del medio no pusieran obstáculo a ello.

Los progresos de la física moderna o las exigencias de una sana filosofía de la naturaleza comprometida en una reinterpretación general de los datos de la ciencia, ¿pondrían un día en cuestión el valor del principio de inercia? [4] En todo caso, no discutiremos aquí el valor de este principio. Considerando incontestable el principio de inercia, y aun concediéndole, por hipótesis, una significación que excede el simple análisis empiriológico de los fenómenos, para responder a la objeción, basta con observar que, aplicado al movimiento en el espacio, el axioma: «todo lo que se mueve es movido por otro», debe recibir lógicamente en este caso, por la misma razón por la que se considera que el movimiento es un estado, la siguiente significación: «todo cuerpo que experimenta un cambio *respecto de su estado de reposo o de movimiento* cambia

por la acción de otra cosa». Y de este modo sigue siendo siempre verdadero. Según el principio de inercia en su forma clásica, un cuerpo, una vez puesto en movimiento, continúa de suyo moviéndose de una manera uniforme o con la misma velocidad. ^[12] Si, pues, la velocidad de su movimiento aumenta o disminuye, es en razón de una acción ejercida sobre él por otra cosa. Henos aquí de nuevo, por tanto, frente al axioma: todo cambio se produce por el efecto de alguna cosa distinta de la cosa que cambia, en el respecto mismo en el que cambia; y frente a la cuestión: esta cosa distinta, ¿se mueve a sí misma? En tal caso, se mueve, o se dispone a actuar, por otra cosa...

e) Cabe plantear una última cuestión respecto del principio aristotélico: *anankè stênai*, es preciso detenerse, cuando se asciende de causa en causa. La discutiremos a propósito de la segunda vía.

8. **La segunda vía: por las causas eficientes.**- Volvámonos ahora, no ya hacia ese *efecto* universalmente ofrecido a nuestra observación que es el cambio, sino hacia las *causas* y las conexiones entre causas. Es un hecho, también absolutamente general, que en el mundo hay en acción causas eficientes, y que estas causas están ligadas entre sí o forman series en las que unas están subordinadas a otras. Los ejemplos en un razonamiento filosófico tienen siempre un aire de vulgaridad. No obstante, no se puede prescindir de ellos. En el taller de encuadernación se encuaderna un libro porque los tipógrafos lo han compuesto primero; y porque el editor ha preparado la copia para transmitírsela; y porque una mecanógrafa ha copiado el manuscrito; y porque el autor ha escrito el manuscrito. En este cartel publicitario, el diseñador de determinada empresa de publicidad ha representado un injerto de ciruela y albaricoque; porque Luther Burbank logró un día injertar el ciruelo y el albaricoquero; y porque un libro de Darwin sobre la variación de las plantas le había incitado antes a sus investigaciones. Esta abeja no acudiría hoy a esta rosa si los rosales

12 Cf. la fórmula clásica dada por NEWTON en su Primera Ley del Movimiento: «Todo cuerpo continúa en un estado de reposo, o de movimiento uniforme en línea recta, a menos que sea compelido a cambiar este estado por fuerzas ejercidas sobre él». En la dinámica de Einstein, el estado de movimiento en que un cuerpo persevera por sí mismo es un estado, no de movimiento uniforme, sino de movimiento uniformemente acelerado. En tal caso, es para cambiar su aceleración por lo que es necesaria la acción de una causa, y siempre sigue siendo verdadero que todo cambio en su estado de movimiento es debido a «otro».

florezcan en verano; y si el ritmo de la vida vegetal no estuviera guiado por la diversidad de las estaciones; y si la revolución de la tierra alrededor del sol, dada la inclinación de la eclíptica, no produjera la diversidad de las estaciones. Los carnívoros viven de la carne animal porque hay otros animales que viven de los vegetales; y porque los vegetales fabrican hidratos de carbono; y porque la clorofila fija el carbono del aire por la acción de la luz.

De este modo, mientras que es imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma (en tal caso, ella precedería a su propia existencia), las causas eficientes están en conexión de complementariedad, o, en maneras tan variadas como se quiera, se condicionan y se causan unas a otras. Y esta interdependencia entre las causas se extiende en todas direcciones.

Pero no es posible proceder al infinito de causa en causa. Por muchas constelaciones de causas que se puedan considerar con parte en la interacción universal, en campos cada vez más dilatados, si no hubiera, más allá, una primera causa de la que dependen todas las otras, todas estas otras causas, no estando causadas en el ser o en el actuar, simplemente no serían.

Es preciso, por tanto, reconocer la existencia de una primera causa incausada que exista inmutablemente por sí misma, más allá de todas las causas particulares y de todas sus conexiones.

8 bis.- a) ¿Se dirá que el principio de Aristóteles: no se puede proceder al infinito en la serie de las causas, es un principio discutible y que no se impone al espíritu, porque ni la idea de multitud infinita ni la de una sucesión sin comienzo ni fin implican contradicción?

— Es perfectamente verdadero que ni la idea de multitud infinita ni la de una sucesión sin comienzo ni fin implican contradicción. Pero el principio *anankè stênai* no significa ni que no podría existir ninguna multitud infinita ni que es preciso detenerse en una primera causa en el tiempo. No es en una primera causa en el tiempo en lo que concluyen necesariamente las vías de Tomás de Aquino, sino en una primera causa en el ser, en el condicionamiento inteligible, y en el ejercicio mismo de la causalidad.

No hay contradicción ni imposibilidad en suponer una serie infinita simplemente sucesiva de causas y de sucesos que desfilan en el tiempo; en suponer, por ejemplo, un tiempo sin comienzo ni fin en el curso del cual unos seres vivos engendrarán, sin comienzo ni fin, otros seres vivos. En semejante caso, si hay que detenerse, es únicamente porque se está cansado de contar. Y es que en este caso se trata de una serie, por así decir, «horizontal» de causas *homogéneas* o *del mismo nivel*, en la que cada una sólo da razón de la posición de la siguiente en la *existencia*.

Pero las causas a las que se refiere el principio que discutimos no se suceden simplemente en el tiempo (ésta es una consideración accidental; a decir verdad, las conexiones inteligibles son de suyo intemporales): están lógicamente subordinadas unas a otras y se completan unas a otras en el orden de la razón de ser o del condicionamiento inteligible. Al recorrerlas todas, de una a otra, en el pasado, nos remontamos en el ser o el condicionamiento inteligible. En otros términos, son causas *heterogéneas* o de nivel diferente. Siguen una línea, por así decir, oblicua; cada una da razón, en cierta medida, de la *naturaleza, o determinación en el ser, de la acción* de la siguiente.

Y, en consecuencia, el principio *anankè stênai* se impone respecto de ellas con una necesidad absoluta: de ningún modo en razón de su sucesión en el tiempo, sino en razón del hecho de que componen una línea particular de inteligibilidad o de razón de ser a la que cada una añade alguna cosa, y que no puede darse más que si depende de un término más allá del cual es imposible poner ningún complemento de inteligibilidad; es decir, si, más allá de todas las líneas de inteligibilidad particulares, no se suspende de la inteligibilidad por sí de una causa primera, que existe por sí.

Finalmente, es claro que de una tal causa primera dependen a cada instante (puesto que es la razón suprema de todo el resto) no sólo el ser, sino la acción de todas las otras causas, o la causalidad misma que ejercen. Si consideramos entonces la conexión de cualquier causa eficiente con la causa primera, vemos que esa causa eficiente no actuaría en ningún instante si no fuera activada en ese mismo instante por la causa primera. En este caso queda eliminada toda relación de sucesión en el tiempo en el ejercicio de la causalidad; la causalidad de la causa primera abraza y domina sin sucesión toda la sucesión del tiempo;

es a cada instante la suprema razón de ser del *ejercicio de la causalidad* de todos los agentes que actúan en ese mismo instante en el mundo. En otros términos, la línea de condicionamiento inteligible o de razón de ser es en este caso, por así decir, «vertical», y conduce a una causa no sólo heterogénea o de nivel diferente, sino trascendente o «separada», infinitamente diferente en naturaleza.

Al pasar del hecho del cambio y del hecho de la conexión de subordinación de las causas eficientes a la causa primera efectuamos así un tránsito a lo infinito, que es todo lo contrario de un movimiento lógico que pasa a lo infinito de causa en causa (es un movimiento lógico que pasa a una Causa Infinita), y que es posible en razón de la analogicidad del ser.

Inmediatamente debajo del Primer Motor Inmóvil, Aristóteles puso un Primer Móvil, debajo del cual se escalonaba la serie de causas subordinadas. Pero en realidad no hay un Primer Móvil, porque la causa primera no es primera en una serie, sino por encima de toda serie. Es el universo entero, con todas sus naturalezas y las constelaciones de causas que dependen de ellas, el que es el «primer móvil» respecto de la causa primera trascendente.

b) He dicho antes que ni la idea de una multitud infinita [13] ni la de una sucesión sin comienzo ni fin implican contradicción, y que no es lógicamente imposible suponer, por ejemplo, un tiempo sin comienzo ni fin en el curso del cual unos seres vivos engendraran, sin comienzo ni fin, otros seres vivos. Es importante comprender aquí, en primer lugar, que semejante *tiempo* sin comienzo ni fin seguiría siendo esencialmente diferente de la *eternidad* propiamente dicha, que es también sin comienzo ni fin, pero que es *tota simul*, sin sombra de sucesión ni

13 Santo Tomás parece haber dudado sobre esta cuestión. Pero, finalmente, volviendo sobre lo que había escrito (en 1266-1268) en la Suma Teológica (I, q.7, a.4), declara en *De Aeternitate mundi* (escrito hacia 1270-1271): «Y, sin embargo, no se ha demostrado todavía que Dios no puede producir cosas infinitas en acto (una multitud infinita en acto)». De este modo, hizo lugar de antemano a la validez lógica de las especulaciones de la matemática moderna sobre la multitud infinita. Si el mundo hubiera sido creado ab aeterno y las generaciones humanas se hubieran sucedido en él durante la infinitud de un tiempo sin comienzo, existiría en acto una multitud infinita de almas inmortales. Una multitud infinita en acto no está *formada* ni es numerable, pero no implica contradicción. Un número transfiniro (que no es un *número infinito*, sino el símbolo que designa una *multitud infinita* supuesta dada en acto) es un ente de razón matemático, pero no implica contradicción en su concepto.

de cambio: duración propia del Acto puro en su infinita trascendencia; cuando se examina la hipótesis de «la eternidad del mundo», la palabra «eternidad» se toma en un sentido equívoco, que nada tiene que ver con la eternidad verdadera, y se refiere solamente a un tiempo sin comienzo ni fin. En segundo lugar, un mundo existente desde siempre seguiría siendo estrictamente un mundo creado *ex nihilo*. Pues la noción de creación es absolutamente independiente de la de comienzo en el tiempo. Es creado lo que es causado según la totalidad de su ser, o sin ninguna materia preexistente.

Santo Tomás enseña [14] que el hecho de que el mundo tenga un comienzo es un dato de la fe, no una conclusión demostrable; y esto porque un suceso, que es una cosa singular y contingente, no se puede *demostrar* por razones sacadas de la estructura inteligible de las cosas, que descansan sobre lo universal y lo necesario. Por otra parte, la razón no puede establecer, mediante los procedimientos propios de la verificación histórica, que se fundan en el testimonio de hechos que se producen en el mundo y en el tiempo, un suceso como el comienzo del mundo y del tiempo.

Cabe pensar que la ciencia moderna – porque, aun siendo enteramente *ciencia*, y no convirtiéndose en *historia*, ha introducido, sin embargo, en su conocimiento de la naturaleza, la dimensión del desarrollo histórico, y concibe el mundo como un universo en expansión que evoluciona a partir de un estado primitivo y que está sometido a una suerte de envejecimiento (cuyo símbolo más sorprendente es el principio del aumento de la entropía) – inclina a la filosofía a tener por probable que el mundo (que el filósofo sabe *creado*) ha tenido un *primer comienzo*; la ciencia moderna proporciona, en todo caso, a nuestra imaginación un marco mucho más favorable a esta idea del primer comienzo del mundo que lo era el universo estacionario de la ciencia griega. No obstante, lo que sigue siendo esencial respecto de la filosofía, y en el orden de las afirmaciones de la razón, es solamente la certeza estrictamente demostrable de que el mundo es *creado*: incluso si hubiera existido *desde siempre*, sería *desde siempre* causado en la totalidad de su ser por la Causa primera trascendente; dicho de otra manera, creado o producido *ex nihilo* en la existencia.

14 Sum. theol., I, 46, 2.

9. *La tercera vía: por lo contingente y lo necesario.* Aunque en el mundo haya azar, o sucesos que resultan del encuentro de series causales independientes, el indeterminismo de la física moderna, por muy válido que pueda ser en el plano científico, no se podría erigir en teoría filosófica. Todos los sucesos del mundo físico están determinados. Esto no impide que, al mismo tiempo, sean contingentes en un grado o en otro: habrían podido no producirse si las causas próximas que los produjeron hubieran estado impedidas por la intervención de otras líneas causales en su campo de acción, o si, en último análisis, el universo fuera distinto del que es. [15] De una manera general, una cosa es contingente cuando su no ocurrencia o su no posición en el ser no es una imposibilidad. Y esta definición puede verificarse en la cosa tomada en sí misma (una estrella no es más necesaria en sí misma que un reflejo sobre el arroyo), incluso si no se verifica en la cosa considerada respecto de las causas que la producen (las estrellas se han producido como un resultado necesario *de facto* de la evolución cósmica). Quien dice cambio dice contingencia. Un cielo despejado se nubla: por tanto, estar despejado o estar nublado son, para el cielo, cosas cuya no ocurrencia es posible. Plantas y animales, astros y átomos están sometidos al ritmo universal de la destrucción y de la producción; todas las formas que caen bajo la mirada de nuestros ojos son percederas; pueden dejar de ser; dicho de otro modo, poseen la existencia de una manera contingente.

¿No hay, sin embargo, nada más que lo contingente, lo que *puede no ser*? ¿Podemos, con el pensamiento, quitar a las cosas *absolutamente toda necesidad*? – La hipótesis se destruye a sí misma: supuesta la *contingencia pura*, no existiría nada en absoluto.

Imaginemos un tiempo sin comienzo ni fin, e imaginemos que, sin embargo, no haya en él absolutamente nada necesario, ni en el tiempo ni por encima del tiempo. En tal caso, es imposible que haya habido *siempre* algún ser, porque aquello para lo cual no hay *ninguna necesidad* no puede existir *siempre*: es, por tanto, inevitable que en un cierto momento no haya existido nada. Pero «si en un momento no existe nada, eternamente nada existirá», [16] ya que nada puede venir a la existencia sino por alguna cosa ya existente. Y, por consiguiente, ahora no existiría nada.

15 Cf. 'Razón y razones', cap. III: Reflexiones sobre la Necesidad y la Contingencia.

16 Bossuet

Es, pues, preciso que haya alguna cosa necesaria en las cosas: por ejemplo, que la materia, entendida como el sujeto común de todo lo que está sometido a la destrucción y a la producción, sea ella misma, por consiguiente, necesaria en su permanencia a través de todos los cambios; y que haya leyes necesarias en la naturaleza; dicho en otros términos, que las cosas no sean contingentes absolutamente o en todos los respectos, y que entrañen unas estructuras inteligibles o naturalezas que exijan necesariamente ciertos efectos.

Y, ahora, esto necesario que hay en las cosas ¿no tiene su necesidad de ningún otro? Con otras palabras, ¿es necesario *por esencia*? En tal caso, no habría en las cosas ni cambio ni contingencia, pues lo que es necesario *por esencia*, al no poder, por definición, ser necesario en un respecto solamente, excluye toda especie de contingencia y de cambio, y existe de suyo con la plenitud infinita del ser.

Pero si esto necesario que hay en las cosas no es necesario por esencia o, dicho de otro modo, si la necesidad de esto necesario que hay en las cosas es causada, cabe imaginar todas las causas que se quiera causadas a su vez, pero es preciso llegar a una primera causa que dé razón de todo esto necesario que hay en las cosas y cuya necesidad no esté causada por otro: a una primera causa que es necesaria *por esencia*, en la trascendencia infinita del acto mismo de existir subsistente por sí.

9 bis.- a) ¿Se dirá que la argumentación no es demostrativa porque, al suponer que no haya nada absolutamente necesario, ni en el tiempo ni por encima del tiempo, cabría colocarse, no en la hipótesis de un tiempo *infinito*, sino en la de un tiempo *finito* en el pasado, y porque, en tal caso, sería posible que el momento en que «nada existiría» no hubiese llegado *todavía*?

— Esta objeción no tiene valor. Pues si se hace la hipótesis de un tiempo finito en el pasado, la argumentación se apoyaría sobre el origen mismo de este tiempo. No habría en él, en efecto, por hipótesis, ningún ser *antes* de este tiempo (ya que ha comenzado). Y no habría en él ningún ser que precediera a este tiempo con una *prioridad de naturaleza*, porque sólo un ser necesario al menos en algún respecto puede preceder al tiempo con una prioridad de naturaleza, y porque en todo caso se ha supuesto que ni por encima del tiempo

ni en el tiempo hay nada absolutamente necesario. No habría, por tanto, *ningún ser* para hacer venir a la existencia a la primera cosa y al primer instante en el que comenzaría el tiempo en cuestión.

b) ¿Se dirá, tras esto, que el principio: «aquello para lo cual no hay ninguna necesidad no puede existir siempre» (*quod possibile est non esse, quandoque non est*) no se impone al espíritu, y no es sino una generalización empírica carente de evidencia intrínseca?

— Este principio no es en modo alguno una simple generalización empírica. Es un principio intrínsecamente evidente para la inteligencia. Es evidente en virtud del principio mismo de razón de ser. Así como una cosa o es por sí (al ser ella misma su razón) o es por otra cosa (al tener su razón de ser en otra cosa), así también una cosa o es *siempre* por sí o es *siempre* por otra cosa. El hecho de que esa cosa no deje nunca de ser tiene también una razón. Si esa cosa es ella misma la razón total de su ser *siempre*, entonces es necesaria por sí misma. Si la razón de su ser *siempre* es otra cosa distinta que ella, entonces esta razón, que hace que nunca puede dejar de ser, la somete, por eso mismo, a una cierta necesidad.

Hemos notado ya que las cosas contingentes que se dan en la realidad, y que acabamos de considerar, implican siempre una cierta parte de necesidad, en un respecto u otro. No son el contingente puro. La fuerza de la argumentación de Tomás de Aquino le viene de que examina con pleno rigor metafísico la hipótesis del *puro contingente*. Se muestra entonces que esta hipótesis no es sostenible. Establecer el puro contingente es hacer que nada exista.

10. ***La cuarta vía: por los grados que existen en las cosas.***- Es un hecho que hay un más y un menos respecto de la cualidad, o grados de valor o de perfección en las cosas. Hay grados de belleza en las cosas (Platón lo ha visto mejor que nadie); grados en su bondad; en definitiva, las cosas son más o menos. El conocimiento es más alta y perfectamente conocimiento en la inteligencia que en los sentidos; la vida, más alta y perfectamente vida en el ser vivo libre y pensante que en el viviente animal, y en el viviente animal, más que en el viviente vegetativo.

Pero, dondequiera que existan grados (dondequiera que haya un más y un menos), es preciso que exista, en alguna parte, un grado supremo o un máximo (un lo más); este último ha de entenderse en un sentido analógico y como susceptible de realizarse de maneras típicamente diferentes: o bien que este grado supremo sea la cima de la totalidad de un conjunto progresivo finito de valores; o bien que este grado supremo sea la cima de una parte arbitrariamente designada en un conjunto progresivo infinito de valores; o bien que este grado supremo sea una cima de valor infinito por encima de la totalidad de un conjunto progresivo infinito (pensemos, por ejemplo, aunque no se trate en este caso de valores cualitativos, en un número transfinito de potencia superior a tal serie infinita).

Puesto que la bondad, la belleza, la vida, el conocimiento, el amor, y, en definitiva, el ser, existen en las cosas en grados diversos, es preciso, en consecuencia, que, para estos valores, exista en alguna parte un máximo o un grado supremo.

Pero el conjunto progresivo o ascendente de los valores en cuestión, por cuanto que pueden existir en las cosas, es un conjunto infinito, en el que, por consiguiente, no hay un grado actualmente supremo. Una cosa es buena, y otra mejor; pero puede haber siempre otra cosa mejor. Dicho de otro modo, la bondad desborda o trasciende toda categoría de seres, y no está en su plenitud en ninguno de ellos. Cada cosa buena o bella es bella o buena parcialmente o por participación. No es, pues, por sí misma la razón de su bondad: para ello sería preciso que fuera buena por sí, o por esencia (en tal caso, tendría la bondad en toda su plenitud, cosa que no ocurre). Tiene, por tanto, su bondad por otra cosa; es causada en bondad.

Pero, cualquiera que sea la causa considerada, si ella misma es causada en bondad, tiene su bondad por otra cosa. En este caso es preciso llegar todavía a una primera causa, que sea buena por esencia o buena por sí.

En otros términos, es preciso que exista en alguna parte un máximo o un grado supremo de bondad (y de los otros valores trascendentales de que

hemos hablado) [17], Pero este máximo o grado supremo, puesto que es la causa primera de todo lo que hay de bondad en las cosas, es una cima *por encima* de la serie infinita de todos los grados posibles de bondad en las cosas. Es un grado supremo sobre toda la serie. Es una causa primera trascendente, que es buena por sí, que no tiene, por tanto, la bondad, sino que es la bondad: la Bondad subsistente por sí misma.

10 bis.- a) ¿Se dirá que el principio: «dondequiera que existan grados es preciso que exista en alguna parte un máximo o un grado supremo» no es sino una extrapolación de la experiencia vulgar y no posee ni evidencia intrínseca ni universalidad?

— Este principio es evidente por sí mismo, por cuanto que expresa de una manera absolutamente general las exigencias lógicas del concepto de relación comparativa: la proposición «toda serie compuesta de más y de menos connota un lo más» es una proposición necesaria y evidente por sí [18]. Se verifica, como hemos indicado, de una manera analógica y según modos típicamente diferentes. Sólo si se la confunde con una de sus aplicaciones particulares que corresponde a los casos más frecuentes que ofrece la experiencia vulgar (el caso de un conjunto progresivo finito: en una casa de varios pisos hay necesariamente un piso superior), cabe impugnar su universalidad y su necesidad supraempíricas e incondicionales.

17 Entre estos valores hemos mencionado el conocimiento y el amor, en el sentido de que, en virtud de la especie de infinidad propia del alma en sus funciones espirituales, el conocimiento y el amor tienen en el alma, intencionalmente, el mismo valor trascendental que el ser y el bien que son su objeto.

Pero es posible ir más lejos, y creo que una metafísica plenamente realista debería considerar el conocimiento y el amor mismos como constitutivos de los trascendentales o *passiones entis*. Por debajo del conocimiento en la acepción estricta de la palabra (que implica inmaterialidad), se puede llamar, en efecto, «conocimiento», en un sentido físico, a la *acción*, que, en tanto que une el agente y el paciente y es su acto común, es una suerte de *co-esse* entre cosas diferentes. Y, por consiguiente, la noción de conocimiento así ampliada no se limita a los sujetos que tienen el privilegio del conocimiento propiamente dicho, y se presenta como co-extensiva a la de ser; ser y conocer (*connaitre*) co-nacer (*co-naître*), como dice Claudel, son convertibles.

Parejamente, puesto que hay un *amor naturalis* que no hace sino uno con las cosas y las inclina hacia su fin, la noción de amor no se limita a los sujetos capaces de producir actos de amor elícitos; es coextensiva a la de ser; ser y amar son convertibles.

En cuanto a la vida, no es otro que el mismo trascendental ser bajo su forma más elevada.

18 Del mismo tipo lógico que el principio de causalidad.

b) ¿Se dirá que, en virtud de este mismo principio, sería preciso declarar que hay, como creía la física antigua, un elemento supremamente cálido (el fuego), causa de todo el calor que hay en la naturaleza; que hay, además, alguna cosa supremamente sólida, causa de toda la solidez que hay en los cuerpos; alguna cosa supremamente roja, causa de todo lo rojo que hay en las cosas; y otras afirmaciones del mismo tipo igualmente insostenibles?

Esta objeción descansa sobre la misma confusión que acabamos de señalar. De hecho, en la naturaleza hay, sin duda (lo cual no tiene, por lo demás, ningún interés para la explicación científica), un astro cuya temperatura es la más elevada, un pájaro cuyo plumaje es el más rojo, un cuerpo cuya resistencia es la más fuerte. Pero no es oportuno buscar en semejante dominio una entidad que poseyera *por sí* la cualidad considerada, y que fuera, por tanto, causa de esta cualidad en las otras cosas, porque estas cualidades, por ser cualidades genéricas, y no trascendentales, no existen en las cosas *por participación* [19] (sino respecto de la causa primera trascendente, que posee de una manera virtual-eminente todo lo que hay de ser y de perfección en la cualidad de que se trate). Este dominio es el de la univocidad, y el de las cosas, valores o perfecciones encerrados en géneros y categorías.

Toda la fuerza de la demostración proviene del hecho de que considera unos valores o perfecciones trascendentales, que desbordan todo género y toda categoría, y exigen de suyo existir sin cesar en unos niveles de ser superiores.

Estas perfecciones son analógicas, y existen en las cosas por participación, sin que en ningún momento, por elevado que sea el sujeto que se considere, existan en él según la plenitud de su constitutivo inteligible.

19 Un cuerpo que posee una cualidad – calor, elasticidad, etc. – en un grado cualquiera «participa» evidentemente de la naturaleza de esta cualidad, pero no participa de ella como de una cualidad o perfección que tiende por sí misma a lo absoluto; participa de ella como de una cualidad o perfección de orden genérico que, al no ser concebible más que bajo las limitaciones propias de talo cual género de cosas del que es un accidente, no admite el estado puro. No la posee *por participación* de una perfección que, desbordando o trascendiendo todo género y toda categoría de seres, exige existir en el estado puro o absoluto y, por tanto, en un «primero» que la posee *por sí*, de una manera formal-eminente.

Las cosas, según acabamos de ver, tienen, pues, por una causa distinta de ellas mismas, estos valores o perfecciones que existen en ellas, y, en definitiva, es necesario establecer una causa – por encima de la serie infinita de todos los grados posibles en las cosas – que posea *por sí* estos valores o perfecciones. Estas perfecciones existen en perfecta unidad, de una manera *formal-eminente*, en la trascendencia infinita del Ser por sí.

e) De este modo, la cuarta vía se refiere a cualquier valor o perfección *analógico y trascendental* poseído por las cosas. Entre estos valores, advirtámoslo para terminar, se encuentra la verdad: no sólo la verdad ontológica, o verdad de las cosas, que no hace sino uno con el ser, sino también la verdad lógica, o verdad de la inteligencia cognoscente, en tanto que es una perfección de la inteligencia y es participada por las inteligencias en grados más o menos elevados. Una simple verdad de hecho (llueve esta mañana) es menos elevada en la escala de la verdad que una verdad científica como la ley de la caída de los cuerpos. Y las verdades físicas son menos elevadas en la escala de la verdad que las verdades matemáticas o las verdades metafísicas, que son «eternas», es decir, cuyo objeto está por encima del tiempo. La idea del número se extrae de la experiencia sensible, pero una vez que ha sido obtenida por el entendimiento, esta idea lo pone frente a un mundo objetivo que no existe, sin duda, más que en el espíritu, pero como un universo puesto por sí mismo e independiente de nosotros, consistente e inagotable; no es construido por nosotros; nosotros penetramos en él como podemos, por esas aberturas centrales que son nuestros axiomas y nuestros postulados.

¿De dónde les viene a los objetos presentes a nuestra inteligencia el perfeccionar a nuestra inteligencia en grados diversos en la escala de la verdad, o de la adecuación del espíritu al ser? ¿De dónde le viene al universo del número su verdad superior a las verdades de experiencia de las que nuestro entendimiento lo ha hecho emerger, y a las que es irreductible? Es realmente necesario llegar a una causa que posea por sí esta perfección que es la verdad, o la adecuación del espíritu y del ser, y que sea a la vez causa primera trascendente de la inteligibilidad del ser en sus diversos grados, y de los actos de intelección que le corresponden. En otros términos, es preciso llegar a una causa primera que sea la verdad subsistente, o el Intelecto de suyo por sí subsistente por sí; y esto en la identidad absoluta del espíritu y del ser, porque la esencia del Ser por sí es su inteligencia misma, y su inteligencia, su esencia misma.

De esta manera, la cuarta vía de Tomás de Aquino integra normalmente la gran aproximación agustiniana, que asciende a Dios por las verdades eternas.

11. *La quinta vía: por el gobierno de las cosas.* Sobre este planeta, en el que se nos concede un poco de tiempo para pasar del útero al sepulcro, sólo los hombres están dotados de inteligencia. Es un hecho que en el universo una inmensidad de seres existen y actúan, pero no conocen ni piensan. y es un hecho que la actividad de todos estos seres obedece a unas regularidades que se traducen en las leyes que nuestra ciencia establece, y da lugar a unas recurrencias de periodicidad constante. Evolucionan, avanzan en el tiempo, y el movimiento de su historia es irreversible, pero su evolución misma tiene lugar de conformidad con las leyes de la naturaleza, y en una dirección determinada, sobre la que la ciencia nos proporciona informaciones cada vez más precisas. Tanto si se consideran las acciones que ejercen unas sobre otras, como el movimiento general de su historia, las cosas están, pues, encajadas en un sistema de relaciones regulares, y orientadas en un sentido establemente definido.

Y esto mismo manifiesta que no es el azar, sino una intención, lo que actúa en el mundo. En efecto, unas *constantes* y una *orientación estable* en el seno de lo diverso, es bastante para impedir reducir todo al azar: porque es preciso que tengan una razón de ser, que no se puede encontrar en lo diverso como tal.

¿Quiere ello decir, según esto, que es preciso considerar al universo como una máquina, con otras palabras, como una disposición de partes unidas entre sí por conexiones extrínsecas (y diferenciadas unas de otras por modificaciones extrínsecas, de manera que, en último análisis, son, como en el puro mecanismo de Descartes, reductibles a lo puramente homogéneo)? Esta hipótesis es, a nuestro parecer, filosóficamente errónea. Pero si se la acepta, se pone en todo caso al mismo tiempo (y en una perspectiva totalmente antropomórfica) una intención en el origen del mundo: pues, en virtud de su concepto mismo, una máquina, en la que todo depende de una disposición de los materiales que no proviene de los materiales mismos, supone (por lo menos en el origen, si se admite que se desarrolla por sí a partir de un estado simple) un plan de fabricación en un espíritu.

Pero, en cambio, si el mundo no es una máquina, entonces es preciso que sea una república de *naturalezas*, de las cuales cada una es un principio interno de actividad. El hecho de que las cosas estén encajadas en un sistema de relaciones regulares y orientadas en un sentido establemente definido significa que tienen

unas naturalezas que son tendencias radicales que no se hacen sino una con ciertas estructuras ontológicas. Pero toda tendencia es, por definición, tendencia a alguna cosa; con otras palabras, está determinada por el término hacia el que está orientada. ¿Y qué es este término hacia el que está orientada una tendencia, si no alguna cosa que conseguir, o, dicho de otra manera, un fin (que no existe como tal más que como objeto de la intención de una inteligencia)?

Si este fin atribuido a las cosas no existe más que en nuestro espíritu, la tendencia en cuestión no existe tampoco más que en nuestro espíritu: la atribuimos metafóricamente a las cosas, no existe realmente en ellas. Si, por el contrario, la tendencia en cuestión existe realmente en las cosas – si es una tendencia radical que no se hace sino una con cierta estructura ontológica –, es que el fin que la determina existe en una inteligencia que actúa en las cosas.

Pero las cosas que componen el mundo de la materia están desprovistas de conocimiento y de inteligencia: no es, pues, de ellas de donde pueden proceder la intención de los fines a los que tienden. Es preciso que esta intención exista en una inteligencia de la cual dependan las cosas; y que sea a la vez omnipresente y esté separada de las cosas.

Advirtamos de pasada que los conceptos que acabamos de emplear, particularmente el de «naturaleza», tienen sus equivalentes funcionales no sólo en las nociones todavía no elaboradas técnicamente del sentido común, sino en toda metafísica que, aun cuando con conceptualizaciones y perspectivas nocionales totalmente diferentes de las de la metafísica aristotélico-tomista, posea el sentido de la variedad y de la misteriosa energía ontológica inmanentes a lo real.

Así, pues, en definitiva, es preciso venir a parar a una inteligencia que tenga la intención de los fines a los que tienden las cosas y sus naturalezas, y que la haga pasar al ser, no solamente en el origen del mundo, sino incesantemente; sin depender ella misma, tanto para existir, como para activar cosas y naturalezas hacia sus fines, de otra inteligencia que la precediera en el ser. Dicho de otra manera, es menester venir a parar a una causa primera trascendente cuyo existir sea su intelección misma, y que dirija las cosas hacia sus fines sin estar sometida ella misma a la causalidad de ningún fin, sino por el acto mismo en el que ella quiere su propia bondad, que es su ser mismo.

11 bis.- a) ¿Se dirá que Tomás de Aquino, al exponer la quinta vía, afirma que la intención de un fin «se muestra por el hecho de que las cosas actúan siempre o casi siempre de la misma manera para conseguir lo que es lo mejor, *ut consequantur id quod est optimum*»: pero que es totalmente imposible comprobar semejante resultado, sobre todo en un mundo tan lleno de miserias como el nuestro?

— Es, en efecto, totalmente imposible comprobar semejante resultado. Pero la afirmación de Santo Tomás significa solamente que, del hecho de que las cosas actúen siempre o casi siempre de la misma manera, se sigue que obedecen a la intención de un fin; ahora bien, esta intención, por la misma razón que asegura la perseverancia de las cosas en el ser, tiende hacia el bien de las cosas en general; y, por consiguiente, dadas las condiciones propias de la estructura particular de nuestro mundo, de la actividad de las cosas resultará el bien más grande posible respecto de estas condiciones: optimismo totalmente relativo, a decir verdad, y compatible con las más amargas consideraciones del Eclesiastés sobre este valle de lágrimas (y que no descansa en una comprobación, sino en una inferencia lógica).

b) ¿Se dirá, tras esto, que según el cálculo de probabilidades el mundo podría, por ínfima que sea la probabilidad, ser el efecto del azar, como la lliada podría, por ínfima que sea la probabilidad, resultar de la yuxtaposición fortuita de letras lanzadas al azar?

— Todos estos tipos de argumentos sacados del cálculo de probabilidades descansan en un doble sofisma o en un doble espejismo.

1) No puede haber efecto debido al azar más que si se presupone en el origen algún dato sustraído al azar. Lanzar unas letras al azar presupone unas letras, y presupone la mano que las lanza con esta intención, o un instrumento construido a este efecto. Las previsiones hechas por los actuarios presuponen las innumerables líneas causales de la mutua interferencia de las que dependen la duración de un organismo humano. Las leyes estadísticas presuponen la existencia de leyes causales, que pueden ser desconocidas, pero según las cuales las cosas y las energías de la naturaleza operan en ciertos campos dados; sin ellas no podrían tener lugar las numerosas repeticiones fortuitas de las que dependen la certeza de las leyes estadísticas.

2) Por la misma razón por la que aplicamos el cálculo de probabilidades a

un caso dado (¿cuál es la probabilidad de que, en una serie de tiradas de dado, el dado caiga sobre tal cara; cuál es la probabilidad de que tal número salga entre todos los de una lotería?), nos colocamos de antemano en una perspectiva en la que la *posibilidad* del suceso en cuestión ha sido admitida primero (no pregunto cuál es la *probabilidad* de que el dado caiga sobre tal cara o de que tal número salga en la lotería, sino porque sé primero que un dado *puede* caer sobre cualquiera de sus caras o que cualquier número *puede* salir entre los de una lotería). Decir -lo que no tiene sentido más que en la hipótesis en la que sería legítimo aplicar a este caso el cálculo de probabilidades- que, por ínfima que sea la probabilidad, hay una probabilidad, entre las incalculables miríadas de miríadas, de que el mundo sea el efecto del azar, implica haber admitido primero que el mundo puede ser el efecto del azar. Pretender demostrar que el mundo puede ser el efecto del azar comenzando por presuponer esta misma posibilidad, es ser víctima de un patente sofisma o de un grueso espejismo. Para tener el derecho de aplicar el cálculo de probabilidades al caso de la formación del mundo, sería preciso haber establecido primero que el mundo puede ser el efecto del azar. Y dígase lo mismo respecto de la Iliada [20].

c) Tomás de Aquino, en la quinta vía, se sirve como medio de demostración de la finalidad extrínseca, porque es la más aparente y la más manifiesta. Además, le basta establecer una *multitud ordenada de elementos «libres»*, o no unidos unos a otros como partes de una máquina, y establecer esta multiplicidad *en el tiempo*, para ver que una tal multiplicidad no puede perseverar en el ser como ordenada si no está dirigida. La ciencia moderna, al establecer que el movimiento del mundo en el tiempo está también ordenado, o se produce en una cierta dirección perfectamente determinada, confirma y, por así decirlo, redobla la certeza de esta conclusión.

Observemos, tras esto, que Santo Tomás habría podido servirse como medio de demostración de la finalidad *intrínseca o inmanente* que caracteriza a los seres vivos. El organismo vivo tiende hacia un fin que reside en él, y que es él mismo, o, mejor dicho, que es su propio mantenimiento y su propia perfección en el ser, y su propia perpetuación (nutrición, crecimiento, reproducción). Pero, como el organismo vivo no tiende hacia un tal fin porque lo conoce, lo

20 Algunas letras lanzadas al azar pueden formar un grupo que se presenta al espíritu como una palabra, pero este grupo no es realmente un signo portador de sentido. Puesto que la función de significación es real, el ensamblaje no puede resultar del azar.

quiere, y adopta los medios para conseguirlo (planta, animal u hombre vive pero ignora absolutamente las vías y los medios de la vida en sí misma), es ciertamente preciso que la tendencia al fin, que procede en él de alguna cosa que le es consustancial (lo que Aristóteles llamaba su «forma» o su «entelequia»), dependa fuera de él de una inteligencia en la que existe la intención del fin.

En definitiva, Santo Tomás habría podido servirse, como medio de demostración, de la finalidad *primitiva o radical* que es la razón de ser de la causalidad misma de toda causa eficiente. Ningún agente actuaría si no tendiera hacia un fin [21]. En tal caso se ve claro que el fin inmediato de la acción de cualquier agente, y que es la razón de ser de su actividad, está también (al ser bueno, pero no la bondad absoluta) ordenado a un fin subordinado mejor. El bien común del universo de la naturaleza es mejor que el bien o el fin inmediato de cualquiera de sus partes. Es preciso, pues, venir a parar, en último término, a un fin que sea el fin o la razón última de la acción de todo agente (y del bien común del universo de la naturaleza, que no es tampoco la bondad absoluta); un tal fin, no estando ordenado él mismo a ningún otro fin, es necesariamente el Bien mismo subsistente, o la Bondad subsistente. Y es menester concluir que ningún agente actuaría, ni tendería hacia su fin, si no tendiera primeramente hacia el Bien subsistente. Es en virtud de su movimiento hacia Dios, Fin último trascendente, y del amor con el que todo ser ama naturalmente a Dios más que a sí mismo, por lo que todos los agentes, cualesquiera que ellos sean, que están en acción en el mundo, se mueven hacia su fin propio.

* * *

12. Las cinco vías de Tomás de Aquino [22] no constituyen tan sólo cinco argumentaciones típicamente distintas; están también, como se ha podido

21 Cf. 'Siete Lecciones sobre el Ser, cap. V y VI.

22 Estas vías son pruebas filosóficas o puramente racionales; pero están expuestas por un teólogo en un contexto teológico; y a quien reconoce el valor propio de la teología se le muestra que, por este hecho, dichas vías, sin que nada se cambie en su naturaleza estrictamente filosófica, se trasladan a un grado más alto de pureza racional y de condensación. Son como la flor o la quintaesencia de la investigación que dirige la filosofía al avanzar a pasos más lentos y al comenzar más a ras de tierra que lo hace la teología (creo que en un tratado filosófico completo de teodicea la demostración metafísica estaría precedida por muchas vueltas y revueltas de orden más experimental que racional). La obra de la filosofía se encuentra sobreelevada en su orden propio cuando el teólogo la retoma y la repiensa en la perspectiva de una sabiduría superior.

observar en el curso de esta exposición, distribuidas en un cierto orden en el que la profundidad del pensamiento y la complejidad de la discusión van creciendo. A medida que desciende más adentro del mundo de la experiencia para tomar en él su punto de partida, el espíritu discierne en el Primer Ser aspectos más significativos, y se le descubren perspectivas más ricas.

Estas cinco vías, tal como se exponen en la *Prima Pars* de la *Suma Teológica*, cuestión 2, artículo 3, convergen de suyo en la existencia de un Primer Ser, causa de todos los otros, que es, en el estadio de la «definición nominal» (pero no hay con ello *definición* de Dios), lo que todo el mundo entiende por la palabra «Dios».

Con los artículos siguientes, en los que se establece que el Primer Ser es Acto puro y que en Él la esencia y la existencia son estrictamente idénticas, la prueba se acaba y se consuma: ahora nos encontramos en presencia de lo que hace que el Primer Ser sea verdaderamente Dios, o de lo que le caracteriza propiamente como Dios, a saber: de su trascendencia infinita, y de su distinción esencial e infinita con todo el resto de los seres.

Aunque la creación y la conservación de las cosas son una sola y misma acción en Dios, se distinguen en lo que concierne a las cosas. Dios *crea* las cosas en el ser sin usar de ningún intermediario; ninguna cosa previamente creada puede servir de instrumento para la creación de otra cosa (porque un instrumento dispone de una materia preexistente, y aquí no hay ninguna materia preexistente). Pero Dios *conserva* las cosas en el ser sirviéndose, como de una causa intermediaria, de la actividad de los mismos agentes creados, que concurren así instrumentalmente a mantenerse unos a otros en la existencia.

pe aquí se sigue que si se considera las cinco vías como vías que conducen a la Primera Causa en tanto que *conservadora* de las cosas en el ser, la demostración, por el hecho de fundarse en el axioma «no se puede proceder al infinito en la serie de las causas», atiende a una serie de causas subordinadas unas a otras que de hecho está realmente dada, aun cuando nos pueda costar más o menos trabajo señalar determinadamente estas diversas causas, y baste a la argumentación imaginarlas a nuestro gusto.

Pero si se considera las cinco vías como vías que conducen a la Primera Causa en tanto que *creadora* de las cosas en el ser, la demostración, por el hecho de fundarse en el axioma «no se puede proceder al infinito en la serie de las causas», atiende a una serie de causas subordinadas unas a otras que de hecho no está realmente dada; podemos imaginar estas diversas causas a nuestro gusto, pero siguen siendo imaginarias. Son un auxiliar lógico para la demostración (se supone que existen y se ve que es imposible remontar de causa en causa al infinito). Pero, en realidad, la Primera Causa a la que de este modo se llega – la Causa que está fuera de todas las series posibles en el mundo de la experiencia – es en este caso la única que causa en el sentido de *crear* (que causa las cosas *ex nihilo*).

Ocurre que el hecho mismo de que las cosas son creadas no es conocido por nosotros más que una vez que sabemos que la Causa Primera existe; por tanto, no podemos servirnos de él para demostrar la existencia de aquélla. Todo lo que sabemos de antemano es que las cosas son causadas. Y es en el hecho de que son causadas (no en el hecho de que son creadas, ni en el hecho de que son conservadas en el ser) en el que nos fundamos para ascender a la existencia necesaria de la Causa Primera; sin distinguir todavía entre causación que conserva y causación que crea, o prescindiendo de esta distinción. Estas observaciones indican qué respuesta exige la dificultad planteada por Mortimer Adler respecto de las cinco vías [23], y que proviene de que se sitúa por anticipación en la perspectiva de la idea de creación, cuando es sólo la idea de causación, y sólo ella debe ser, la que ha de intervenir aquí.

23 Cf. Mortimer J. Adler, «The Demonstration of God's Existence», in: *The Maritain Volume of the Thomist*, New York, Sheed and Ward, 1943.

