

El principio metafísico fundamental y la estructura demostrativa de las cinco vías tomistas para probar la existencia de Dios

Beatae Edith Stein in memoriam

Las célebres cinco vías para demostrar la existencia de Dios que Tomás de Aquino ofrece en la cuestión 2, artículo 3, de la primera parte de la *Summa Theologiae* constituyen la exposición más perfecta que poseemos de las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios, es decir, de aquellos razonamientos que ensayan demostrar la verdad de la proposición «Dios existe» tomando como punto de partida ciertos rasgos de los seres del mundo. Esta exposición, en efecto, no sólo recoge y asume en breve fórmula el fruto del largo esfuerzo de muchos filósofos anteriores por demostrar la existencia de Dios, sino que también presenta ese secular trabajo de un modo un extremo riguroso, horro de errores y ambigüedades, y situado en el terreno propio de la Metafísica.

No obstante, es preciso reconocer que la formulación de estas vías, a causa justamente de su suma concisión y de la riqueza conceptual que encierra, no siempre permite distinguir con claridad los fundamentos que sirven de base a estos razonamientos ni, en ocasiones, su misma estructura demostrativa. Diríase que estas vías son como ráfagas de luz —tan fuertes, que a veces nos ciegan— que quieren iluminar súbitamente el camino que lleva de la contemplación del mundo al convencimiento de la existencia de Dios. Es verdad que el Aquinate no tenía por qué ser más explícito en su formulación: la obra en la que expone estas demostraciones es una obra de «teología de la fe», y la tarea de probar la existencia de Dios no

es ocupación primordial del teólogo, que ha de meditar particularmente sobre los datos de la Revelación. El filósofo, en cambio, ha de recorrer estas vías con más premiosidad. Es preciso, pues, preguntarse: ¿cuál es el principio metafísico fundamental en que se apoyan las cinco vías propuestas por Tomás de Aquino para probar la existencia de Dios? ¿Cuál es propiamente la estructura demostrativa de estas pruebas?

A pesar de los muchísimos estudios que se han dedicado a estas vías, no es ocioso buscar una respuesta a las cuestiones planteadas. Ciertamente, no cabe negar que muchos de esos estudios han puesto de relieve la verdad incontestable de que el principio metafísico fundamental en torno al que se organizan estas demostraciones de la existencia de Dios es la búsqueda de la causa propia universal de ciertos hechos del mundo. Sin embargo, no parece ni que se haya explicado con suficiente claridad la naturaleza de la causa propia y de sus implicaciones ni, sobre todo, el medio de que se sirve Tomás de Aquino para establecer la existencia de esa peculiar causa. Este medio no es otro, a juicio de quien esto escribe, que la utilización, de una manera, en verdad, peculiarísima y sumamente original, de la acreditada doctrina de la «triple vía» del conocimiento de Dios a partir de las criaturas propuesta por el Pseudo-Dionisio Areopagita: la doctrina que enseña que a Dios se accede por la causalidad, por la remoción y por la eminencia. Es cierto que, en sus primeras obras, el Aquinate intentó fundar sobre cada una de esas vías de acceso a Dios, tomadas por separado, una o varias demostraciones de la existencia de Dios. Y es también conocido que, a lo largo de todos sus escritos, Tomás de Aquino se valió de esas tres vías, tomadas en conjunto, para obtener el conocimiento de los atributos del ser divino. Pero la originalidad que a este respecto presenta la *Summa Theologiae* estriba en el hecho de que en cada una de las pruebas de la existencia de Dios que en ella se brindan se utiliza conjuntamente la triple vía enseñada por el Areopagita, entreverándose así ese triple modo de acceso a Dios en el entramado lógico de cada una de esas demostraciones.

En lo que sigue se expondrá, pues, el principio metafísico fundamental de las vías y la estructura demostrativa de estas pruebas, tomando como hilo conductor el examen de la forma externa común de estos razonamientos. Como confirmación del resultado obtenido se señalarán luego las peculiaridades que presenta la formulación particular de cada una de las vías. Para ello bastará con ofrecer, en forma de apéndice, la traducción del pasaje de la *Summa Theologiae* en el que Tomás de Aquino propone sus cinco vías e indicar explícitamente en la formulación de cada una de ellas su proceso demostrativo propio.

I

EL PRINCIPIO METAFISICO FUNDAMENTAL DE LAS CINCO VIAS: LA BUSQUEDA DE LA CAUSA PROPIA UNIVERSAL

La forma externa común que presentan las vías tomistas para demostrar la existencia de Dios es extraordinariamente sencilla. Se halla conformada por tres elementos: el punto de partida, el núcleo de la argumentación y el término final.

El punto de partida de cada una de las vías es siempre un hecho universal conocido por experiencia: respectivamente, que los seres del mundo se mueven, es decir, que están sujetos a múltiples cambios; que obran, formando parte de una larga serie de causas eficientes; que existen, aunque bien podrían no existir; que son más o menos perfectos en sentido trascendental y, al cabo, que tienden a fines. En cada caso se considera, por tanto, un rasgo común o nota general que poseen los seres del mundo como tales, sin que interese determinar en absoluto el modo particular en que cada uno de esos seres, tomados como individuos, posee el atributo en cuestión. Se parte, pues, de características universales de los seres del mundo, que, como es claro, no pueden ser conocidas más que por experiencia: son rasgos que, de un modo más o menos inmediato, «constan por el sentido».¹

El núcleo de la argumentación de las vías viene configurado por la búsqueda de la razón suficiente de cada uno de los hechos de los que se parte. Esta búsqueda viene exigida, en efecto, por el principio de razón suficiente, que, en su formulación más universal, declara que «todo tiene su razón suficiente».

Ahora bien, si se quiere apreciar cabalmente el principio metafísico fundamental en torno al cual se vertebra la argumentación de estas vías es preciso preguntarse: ¿qué razón suficiente dará cuenta *propiamente* y de *un modo exhaustivo* de cada uno de los hechos que sirven de punto de partida de las vías?

Para responder a esta cuestión ha de advertirse, ante todo, que

1. Es precisamente el modo más o menos inmediato en que estos rasgos se presentan a nuestro conocimiento empírico lo que le sirve a Tomás de Aquino de criterio para la ordenación de sus vías: la primera y «más manifiesta» vía es la que parte del cambio o del movimiento, ya que este hecho es plenamente accesible a la experiencia más inmediata de las cosas; la última, en cambio, es la que parte de la ordenación a fines de la naturaleza, porque este hecho sólo se revela tras una consideración detenida de los seres del mundo: es preciso, en efecto, distinguir a los seres que tienen conocimiento de los que carecen de él, observar durante largo tiempo a estos últimos para caer en la cuenta de que siempre o muy frecuentemente obran del mismo modo y comprobar, en fin, que obran para conseguir lo que les es más conveniente para permanecer en la existencia.

el punto de partida de las vías es siempre algo real, algo que ocurre o ha venido a la existencia. Es claro, por tanto, que la razón suficiente que explicará esos hechos ha de ser la indicación de aquello por cuya virtud se producen esos hechos. Dicho de otro modo, la razón suficiente que se busca no puede ser otra que la *causa eficiente* de los hechos en cuestión, la razón por la cual han venido a la existencia, aquello que los ha determinado a existir.

No obstante, es también manifiesto que no toda causa eficiente que quepa aducir como explicación de esos hechos dará cuenta *propriamente* de ellos, por más que sea real y la explicación resulte, por tanto, verdadera. Si la causa eficiente que se busca ha de explicar adecuadamente la existencia de los hechos de que se parte, es menester que sea una causa requerida por sí misma para la producción del efecto. La tradición filosófica aristotélico-tomista conoce a esta causa con el nombre de *causa propria* (*causa propria*) o *causa por sí* (*causa per se*), y es preciso detenerse en la consideración de sus características esenciales.

Rasgos esenciales de la causa propria

La primera nota esencial de la causa propia es el ser *necesariamente requerida* para la producción del efecto. Esto equivale a decir que la causa propia es la causa *per se* o esencial de un efecto determinado, y a ella se contrapone, por tanto, la causa *per accidens* o accidental. La causa esencial es, ciertamente, la causa de suyo, o sea, la causa que, por su misma esencia, está destinada a producir cierto efecto; la causa accidental, en cambio, es la causa que, no por su naturaleza, sino sólo por algo externo a ella, origina un efecto determinado. He aquí el ejemplo que el Aquinate retoma de Aristóteles para explicar esta distinción: «El autor de la estatua es la causa por sí (*per se*) de la estatua; Policleteo, sin embargo, es la causa accidental (*per accidens*), en tanto que le sucede ser el autor de la estatua».² Como es claro, la producción de la estatua requiere de suyo, esto es, necesariamente, que haya un escultor, no que su escultor sea precisamente Policleteo.

El segundo rasgo esencial de la causa propia es el ser *directamente requerida* para la producción del efecto. Esto significa que la causa propia es la causa *per se* o principal de un efecto determinado, y a ella se opone, en consecuencia, la causa *per aliud* o instrumental. La causa principal es, en verdad, la que actúa por su propia virtud; por el contrario, la causa instrumental no obra, si cabe expresarlo de este modo, por cuenta propia, sino movida por la

2. *In V Met.*, lect., 2, n. 787; cf. *In II Phys.*, lect. 6, n. 190.

causa principal. Tomás de Aquino explica así esta distinción: «Sucede que algo participa de la acción propia de otro algo, no por virtud propia, sino instrumentalmente, en tanto que actúa en virtud de otro; como el aire que, por virtud del fuego, calienta y quema».³

La tercera característica esencial de la causa propia es el ser *inmediatamente requerida* para la producción del efecto. Ciertamente, la causa propia es, por así decirlo, la causa adecuada o pertinente (*propria*) y más inmediata (*posterior*) al efecto en cuestión. En este sentido, la causa propia se opone a la causa más común (*communior*), que, por ser causa de efectos de diversa índole, es menos adecuadamente causa de un efecto de una naturaleza determinada y se refiere a él de un modo mediato (*prior*). El ejemplo aducido tanto por Aristóteles como por Tomás de Aquino para ilustrar esta peculiaridad es elocuente por sí mismo: «La causa de la salud es el médico en tanto que causa adecuada e inmediata (*propria et posterior*); el artífice, en cambio, es la causa en tanto que más común y mediata (*communior et prior*)».⁴

La cuarta nota esencial de la causa propia es la *transitividad*. Quiere esto decir que es propio de la esencia de esta causa, no sólo traer a la existencia un efecto determinado, sino también ser causa de la actividad causal de otras causas que concurren a la producción de ese efecto. De este modo, la serie de causas propias que participan en la producción de un efecto se halla *ordenada esencialmente*, pues la actividad causal de cada una de esas causas depende de la anterior. A esta serie de causas se opone, por tanto, la serie de causas *ordenada accidentalmente*, que es la integrada por causas intransitivas, esto es, por causas que sólo son causa de la existencia del efecto que producen, pero no de la actividad causal que a su vez tenga dicho efecto. Esta característica de la causa propia tiene dos consecuencias principales. La primera es que, a diferencia de lo que ocurre en una serie accidentalmente ordenada de causas, en la que hay una causa *anterior* y otra *posterior*, en una serie de causas esencialmente ordenada, hay una causa *primera* (relativa a la serie causal considerada) y una causa *segunda* (respecto de esa serie causal). La causa primera no es sólo la que actúa por su propia virtud, sino la que no depende, en el ejercicio actual de su causalidad específica, de otra causa. La causa segunda, en cambio, es, ciertamente, la que actúa por su propia virtud, pero depende de la causa primera en su acto de causación específica. La segunda consecuencia es que, en una serie esencialmente ordenada de causas, la causa primera relativa de esa serie es también, en definitiva, la causa propia en sentido estricto del efecto, lo que no puede decirse de la causa

3. S. Th., 1, q. 45, a. 5.

4. In II Phys., lect. 6, n. 188.

anterior en una serie accidentalmente ordenada de causas. «Decimos —escribe Aristóteles— que la cosa es movida tanto por el último como por el primer motor de la serie, pero más estrictamente por el primero, porque el primer motor mueve al último, mientras que el último no mueve al primero, y el primero moverá la cosa sin el último, pero el último no la moverá sin el primero: e. g., el bastón no moverá nada si él mismo no es movido por el hombre». ⁵ Tomás de Aquino recoge esta misma doctrina: «Cuando hay muchas causas ordenadas —afirma en su *Summa Theologiae*— es necesario que el efecto dependa primera y principalmente de la causa primera, y sólo secundariamente de todas las causas intermedias». ⁶

La quinta característica esencial de la causa propia en tanto que causa esencial y miembro de una serie de causas esencialmente ordenada, es el ser *requerida simultáneamente* para producir el efecto. Esto quiere decir, ante todo, que la causa esencial existe *simultáneamente* con el efecto que produce: el efecto no puede llegar a producirse en acto si su causa propia no está en acto ejerciendo su causalidad. El Aquinate lo ha explicado claramente: «Si consideramos al que construye este edificio, y este edificio en tanto que está siendo construido, es necesario que, puesto uno, se ponga también al otro y que, quitado uno, se quite también al otro». ⁷ Pero esta nota significa además que las causas ordenadas esencialmente ejercen su causalidad *simultáneamente*: dado que en una serie causal de esta índole cada causa depende de la anterior para ejercer su causalidad, si esas causas no coexistieran, al efecto le faltaría alguna causalidad esencial. ⁸ Justo lo contrario es, por lo demás, lo que ocurre con las causas accidentales y las que conforman una serie de causas accidentalmente ordenada. La causa accidental, aun cuando esté en acto, puede no existir simultáneamente con el efecto que ha producido. Como afirma Tomás de Aquino: «No es verdad que este constructor

5. ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, 256 a 9-13.

6. *S. Th.*, I, q. 104, a. 2. Es preciso no confundir, por una parte, la distinción entre causa *esencial* y causa *accidental* y, por otra, la diferencia entre causas *ordenadas esencialmente* y causas *ordenadas accidentalmente*. En el primer caso se comparan las causas individualmente respecto de su efecto; y así la causa accidental se opone a la causa que, por su esencia, está destinada a producir cierto efecto. En el segundo caso, por el contrario, se comparan entre sí dos causas: si la actividad causal de una de ellas depende de la otra, las causas están ordenadas esencialmente; en cambio, si no es eso lo que ocurre, aun cuando una de esas causas dependa de la otra respecto de su existencia o en otro aspecto, las causas están ordenadas accidentalmente. Cf. DUNS ESCOTO, *Opus oxoniense*, I, dist. 2, q. 1. Sobre las características de la causa propia en tanto que miembro de una serie de causas esencialmente ordenada, vid. JOHN MICHAEL SHEA, *St. Thomas Aquinas on the Principle Anankè Stênai*, in: «The New Scholasticism», 55 (1981), pp. 141-151.

7. *In II Phys.*, lect. 6, n. 195.

8. Cf. DUNS ESCOTO, *Opus oxoniense*, I, dist. 2, q. 1.

existe y no existe a la vez que aquello que ha construido: podría ser que este constructor esté en acto, pero que ahora no construya este edificio, sino otro». ⁹ A mayor abundamiento, las causas accidentalmente ordenadas, por no depender unas de otras en el ejercicio de la causalidad respecto de su efecto, basta con que actúen *sucesivamente*, «al igual que un artífice actúa con muchos martillos accidentalmente, porque se ha roto uno tras otro». ¹⁰

El sexto rasgo esencial, en fin, de la causa propia, en tanto que miembro de una serie de causas esencialmente ordenada, es su *inclusión en un lugar determinado de una jerarquía ontológica de causas*. Esto quiere decir que las causas esencialmente ordenadas pertenecen a planos ontológicos distintos, es decir, son *heterogéneas*: unas son superiores en perfección a otras; y este rasgo las distingue también de las causas accidentalmente ordenadas, que son todas *homogéneas*, esto es, de la misma índole ontológica. ¹¹ Ciertamente, es sabido que la potencia activa de la causa no puede ser sino superior o, al menos, igual que la potencia pasiva de lo producido, ¹² pues, en caso contrario, habría que admitir el absurdo de que algo puede venir a la existencia sin causa alguna. Ahora bien, como cualquier causa de una naturaleza determinada basta para producir un efecto de su misma índole, es forzoso concluir que, en una serie esencialmente ordenada de causas, la causa primera, es decir, la que produce no sólo el efecto, sino también la actividad causal de las causas subsiguientes, se halla, por eliminación, en un plano ontológico superior. Dicho de otro modo, si la causa propia es unívoca (*causa univoca*), esto es, de la misma índole ontológica que su efecto, pertenecerá a un nivel ontológico inferior; en cambio, si la causa propia es no unívoca (*causa non univoca*), esto es, de distinta naturaleza que su efecto, ya sea su causalidad equívoca (*causa aequivoca*), ya sea análoga (*causa analoga*), ¹³ se hallará en un plano ontológico superior: dado que lo menos perfecto no puede ser la causa propia de lo más perfecto, si la causa propia es no unívoca, habrá de ser más perfecta que su efecto.

A la luz de esta descripción de la esencia de la causa propia, se advierte fácilmente que sus seis rasgos esenciales son, por necesidad, mutuamente dependientes, y que es imposible que se dé uno de ellos sin que, a la vez, se den los otros. Las tres primeras notas de la causa propia —su índole esencial, su carácter principal y su adecuación al efecto— constituyen, por así decir, su definición esencial:

9. *In II Phys.*, lect. 6, n. 195.

10. *S. Th.*, I, q. 46, a. 2 ad 7.

11. Cf. *loc. cit.*

12. Cf. *op. cit.*, I, q. 105, a. 4.

13. Cf. *op. cit.*, I, q. 13, a. 5 ad 1; *S.c.G.*, III, c. 65.

nacen de la consideración de la causa respecto de lo causado por ella. Las tres últimas: la transitividad, la coexistencia o simultaneidad con el efecto y la diversa perfección ontológica, son los atributos propios de la esencia de esta causa cuando se la considera como miembro de una serie de causas que concurren a la producción de un mismo efecto. Por tanto, la causa propia que Tomás de Aquino busca en sus vías como justa explicación de los hechos que toma como punto de partida ha de tener necesariamente esas seis características mencionadas. Y a ellas, sin duda, se refiere implícitamente el Aquinate cuando escribe: «De cualquier efecto cabe demostrar la existencia de su causa propia (si es que, no obstante, sus efectos nos son más conocidos); pues, como el efecto depende de su causa, puesto el efecto, es necesario que preexista la causa».¹⁴

Con todo, es de la mayor importancia señalar que la indicación de la causa propia de un efecto determinado no proporciona necesariamente por ello una explicación *exhaustiva* del efecto en cuestión, por más que sea una razón adecuada. Inducía ya a sospechar esto, sobre todo, la división de la causa propia, por una parte, en causa primera relativa y causa segunda relativa y, por otra, en causa superior y no unívoca y causa inferior y unívoca. Pero, para entender cabalmente las razones de esta afirmación, es preciso completar en un punto fundamental la doctrina hasta ahora expuesta sobre la causa propia.

*Leyes de esencia de la causa propia respecto
de la universalidad de su efecto*

Conviene saber que la causa propia debe guardar una estricta proporción con la universalidad del efecto. Tomás de Aquino expone esta verdad en un principio general: «Es necesario que el efecto responda proporcionalmente a la causa; a saber, que el efecto particular responda a la causa particular y el efecto universal, a la causa universal».¹⁵ De este modo, si se pone en relación la jerarquía ontológica que forman las causas propias —que las divide, como se ha visto, en causas primeras y segundas y en causas superiores (no unívocas) e inferiores (unívocas)— con el tipo de universalidad del efecto que origina, aparecen lo que cabría llamar *leyes de esencia* de la causa propia respecto de la universalidad de su efecto. Estas leyes no son sino explicación y desarrollo de ese principio general y sirven de criterio para establecer lo más alto y lo más bajo de la

14. *S. Th.*, 1, q. 2, a. 2.

15. *De subst. sep.*, c. 8, n. 57.

escala jerárquica que conforman las causas propias. Cabe formular estas leyes del modo siguiente:

1.^a *Ley de la prioridad*: «Cuanto más universal es el efecto, más primera es su causa propia». Tomás de Aquino la formula con estas palabras: «Es preciso reducir los efectos más universales a las causas más universales y primeras». ¹⁶ Y también: «Es manifiesto que cuanto más primera es alguna causa eficiente, tanto más se extiende su virtud a muchos». ¹⁷

2.^a *Ley de la perfección ontológica*: «Cuanto más universal es el efecto, más perfecta ontológicamente es su causa propia». El Aquinate declara así esta verdad, sin que estorbe su comprensión el peregrino ejemplo aducido: «Es necesario que toda perfección que está en el efecto se encuentre en la causa eficiente; bien según la misma razón, si el agente es unívoco, por ejemplo, el hombre genera al hombre; bien de un modo más eminente, si el agente es equívoco, por ejemplo, en el sol se halla la semejanza de los que se generan por virtud del sol». ¹⁸

3.^a *Ley de la extensión*: «Cuanto más universal es el efecto, más universal (y, por tanto, más primera y más perfecta) es su causa propia». Tomás de Aquino explica así esta verdad: «El agente no unívoco es la causa universal de toda la especie, como el sol es la causa de la generación de todos los hombres. Pero el agente unívoco no es la causa agente universal de toda la especie (de lo contrario, sería la causa de sí mismo, pues está contenido bajo la especie): es la causa particular respecto de este individuo, que se constituye en la participación de la especie». ¹⁹

4.^a *Ley de la eficacia*: «Cuanto más universal es el efecto, más eficaz (y, por tanto, más primera y más perfecta) es su causa propia, pues no es sólo causa de la *producción* del efecto (*causa fieri*), sino también causa del ser del efecto (*causa essendi*)». El Aquinate expresa este principio del modo siguiente, sin que tampoco sea obstáculo para su inteligencia el ejemplo tomado de la cosmología antigua: «Es manifiesto que si dos cosas cualesquiera son de la misma especie, la una no puede ser la causa por sí de la forma de la otra en tanto que tal forma: porque, de lo contrario, sería la causa de la forma propia, siendo la misma razón la de las dos. Pero puede ser la causa de esta forma según que está en la materia, es decir, de que esta materia adquiera esta forma. Y esto es ser causa según el hacer: como cuando el hombre genera al hombre, y el fuego al fuego. Y por esto, siempre que el efecto natural se produce por

16. *S. Th.*, 1, q. 45, a. 5.

17. *In De Causis*, lect. 1, S. 8, 12.

18. *S. Th.*, 1, q. 4, a. 2.

19. *Op. cit.*, 1, q. 13, a. 5 ad 1.

recibir la impresión del agente según la misma razón que la que está en el agente, entonces el hacerse del efecto depende del agente, pero no su ser mismo. Pero alguna vez el efecto no se produce por recibir la impresión del agente según la misma razón que la que está en el agente: por ejemplo, los cuerpos celestes son causa de la generación de los cuerpos inferiores desemejantes según la especie. Y tal agente puede ser causa de la forma, y no sólo según que se adquiere en esta materia: y por esto es causa no sólo del hacerse, sino del ser». ²⁰ Y más concisamente señala en otro lugar: «Según es el orden de las causas así es el orden de los efectos. El primero de todos los efectos es el ser; pues todos los otros son determinaciones de él en la causa». ²¹

De lo expuesto cabe extraer dos consecuencias principales. La primera es que, dado un efecto particular, su causa propia es causa propia *en sentido relativo* o *particular*, causa, por tanto, que posee necesariamente sus atributos esenciales con mayor o menor grado de perfección y relativamente al lugar ontológico que ocupe, por así decir, en la serie de causas esencialmente ordenada. Así, pues, la causa propia particular o relativa será más o menos primera, será asimismo más o menos imperfecta y poseerá una eficacia causal limitada, a tenor de la particularidad del efecto que se considere. Inversamente, dado un efecto universalísimo o comunísimo, su causa propia es causa propia *en sentido absoluto* o *universal*, esto es, poseedora plena de sus características esenciales. Así, pues, la causa propia universal es absolutamente primera y máximamente perfecta y tiene una eficacia causal irrestricta.

La segunda consecuencia que cabe sacar de lo anterior es ésta: sólo la causa propia absoluta o universal podrá dar cuenta *exhaustiva* del efecto en cuestión, siempre que éste se considere, como es obvio, en su máxima universalidad. Y esto porque lo máximamente universal contiene en sí lo particular y no es contenido por otro. He aquí, pues, por qué la indicación de la causa propia de un efecto no constituye todavía una explicación exhaustiva de él. Esta explicación sólo puede proporcionarla la indicación de la causa propia universal.

En conclusión, si se considera la enseñanza desarrollada y se repara en que los hechos que sirven de punto de partida de las vías son rasgos máximamente universales de los seres del mundo: el cambio como tal, la causalidad eficiente como tal, la contingencia como tal, la diversa perfección trascendental como tal y la ordenación a fines como tal, se hace suficientemente claro que la causa propia de estos efectos ha de ser máximamente universal y, por

20. *Op. cit.*, 1, q. 104, a. 1.

21. *S.c.G.*, III, c. 66.

tanto, causa de su producirse y de su ser, absolutamente primera y de un rango ontológico supremo. No otra es, en verdad, la causa que busca Tomás de Aquino al proponer sus vías como explicación de los hechos de que parte.

¿Existe una causa semejante? ¿Qué razones pueden aducirse para probar su existencia?

II

LA ESTRUCTURA DEMOSTRATIVA DE LAS CINCO VIAS: LA VIA DE LA CAUSALIDAD, LA VIA DE LA NEGACION Y LA VIA DE LA EMINENCIA

No parece haberse señalado un hecho que resulta evidente cuando se medita en las cinco vías tomistas de la existencia de Dios: para probar la existencia de la causa propia universal que ha de explicar adecuada y definitivamente los datos de que se parte, Tomás de Aquino utiliza, como oculto hilo conductor de sus razonamientos, la doctrina de la «triple vía» del acceso a Dios desde las criaturas propuesta por el Pseudo-Dionisio Areopagita. La vía de la causalidad, de la negación y de la eminencia son utilizadas, en efecto, por el Aquinate, no sólo en el tratamiento de la cuestión *quid sit Deus* según es de sobra conocido, sino también, y esto acaso no se ha puesto nunca claramente de relieve, para responder a la pregunta *an sit Deus*. Y no podía haber sido, en verdad, de otra manera, dada la estrecha relación que guarda la investigación de estas dos cuestiones.

La originalidad en el empleo de este recurso para probar la existencia de Dios por parte de Tomás de Aquino estriba en que la *via causalitatis* le sirve para demostrar, no sólo la existencia de una *causa eficiente* de los hechos en cuestión, sino también que esa causa es una causa *propia*, o, más exactamente, que ha de posser estos cinco atributos: ser causa esencial, principal, adecuada, transitiva y simultánea tanto con la producción del efecto como con la actividad causal de las otras causas que intervienen en esa producción. La *via remotionis*, por su parte, le ayuda a establecer con cierta precisión el rango ontológico de esa causa propia, o, si se quiere, el lugar que ha de ocupar en la serie jerárquica de las causas esencialmente ordenadas que concurren a la producción del efecto del que se parte. Y, al cabo, la *via eminentiae* le muestra que esa causa propia no puede ser sino *universal*. Estudiemos, pues, con cierto detalle los razonamientos que conducen a Tomás de Aquino a estas conclusiones.

La vía de la causalidad

La tesis general que, ante todo, se ha de probar mediante la *via causalitatis* no puede ser otra que la validez de la aplicación del principio de causalidad a cada uno de los rasgos de los seres del mundo que sirven de punto de partida. El principio de causalidad afirma: «todo lo contingente es causado» o, de otra forma, «todo lo que existe sin tener en sí toda la razón de su existencia, es causado por otra cosa». Es preciso probar concretamente, por tanto: que «todo lo que se mueve es movido por otro» (o que es imposible que algo se mueva a sí mismo); que «no es posible que una cosa sea causa eficiente de sí misma» (o que lo que es causado es causado por otro); que «no todos los seres son posibles, sino que es preciso que haya algo necesario en la realidad»; que los diversos grados de perfección trascendental de las cosas son causados; y, en fin, que «las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidas por algo que conoce y que entiende».

Prescindiendo de las características particulares que presenta la prueba de estas diversas tesis en cada una de las vías —y del hecho de que en alguna de ellas no se desarrolla explícitamente en todos sus puntos—, es claro que la prueba general de estas proposiciones sólo puede consistir en la demostración intelectual de que los hechos que en cada caso se consideran son contingentes, esto es, que no tienen en sí mismos toda la razón de su existencia, o, lo que es igual, que es imposible que hayan venido a la existencia por sí mismos. Con ello se mostraría, por tanto, que estos hechos caen plenamente bajo la jurisdicción del principio de causalidad: es preciso, pues, que exista una causa eficiente de su existencia. De ahí que Tomás de Aquino se esfuerce por mostrar, respectivamente, que la existencia del movimiento no se explica por sí misma, porque lo que está en acto de moverse tuvo que estar en potencia de moverse y nada puede pasar de la potencia al acto sino por algo en acto; que es imposible que algo sea causa de sí mismo, porque para ello tendría que ser anterior a su propia existencia, lo que es absurdo; que la existencia de lo contingente no se entiende desde sí misma, porque lo que existe y puede no existir alguna vez no existió y lo que no existe no puede darse a sí mismo la existencia; que es imposible que una perfección trascendental convenga a una cosa cualquiera de un modo imperfecto si esa perfección no es causada en ella, porque la perfección trascendental tiende de suyo a lo absoluto; y, por último, que no cabe explicar desde sí mismo que lo que carece de conocimiento tienda a fines, pues es de la esencia de los fines el ser conocidos.

Si bien se mira, estas razones aducidas no sólo prueban que hay una causa eficiente de cada uno de los hechos considerados, sino que son también elocuentes de algunas características esenciales de

cada una de esas causas, si es que la explicación causal ha de resultar adecuada.

En primer lugar, no exige mayor consideración saber que la causa eficiente propia del movimiento sólo puede ser un *motor*: no otra cosa es, en efecto, lo que se requiere necesaria, directa e inmediatamente para el movimiento. Por análogas razones, la causa propia de lo causado sólo puede ser una *causa*; la de los seres contingentes o necesarios por otro un *ser necesario*; la de los seres perfectos de un modo limitado, un *ser perfecto*; y, en fin, la de lo ordenado a fines, un *ordenador*.

En segundo lugar, los razonamientos anteriores muestran también que esas causas eficientes forman parte de una serie de causas esencialmente ordenadas: lo que se mueve es movido por otro, y si éste también se mueve, es preciso, por la misma razón, que sea movido por otro; y dígase lo mismo de las otras causas eficientes. Con ello se pone de relieve, por tanto, que las causas halladas, por formar parte de una serie esencialmente subordinada de causas, poseen también dos nuevas propiedades: la transitividad y la simultaneidad, según quedó claro al estudiar los rasgos esenciales de la causa propia.

La vía de la negación

La utilización de la *via remotionis* tiene como objetivo, según se ha señalado antes, el establecimiento del rango ontológico que ha de poseer cada una de las causas halladas para que den cuenta lo más propia y exhaustivamente posible del hecho de que en cada caso se parte. Es claro que la explicación causal, si ha de resultar adecuada y definitiva, tiene que señalar una causa que no requiera ella misma de una nueva explicación causal respecto del mismo efecto del que se trata de dar razón. O, dicho de otro modo, que ha de haber una causa eficiente propia que sea primera y, por tanto, de un rango ontológico superior. Es precisamente la prueba de este rango de la causa propia lo que justifica el empleo de la vía de la negación: lo que importa probar con este recurso es, en definitiva, que la causa propia en sentido estricto de los hechos de que se parte no puede poseer las imperfecciones que esos mismos hechos presentan. De este modo, es menester probar, concretamente, que la causa propia del movimiento sólo puede ser un motor *inmóvil*, esto es, de rango ontológico distinto al del movimiento y superior a él. Por análogas razones, la causa propia de lo causado sólo puede ser una causa *incausada*; la de lo contingente o necesario por otro, lo necesario *por sí*; la de lo perfecto de un modo limitado, lo *ilimitada-*

damente perfecto; y, en fin, la de lo que, sin tener conocimiento, está ordenado a fines, un ordenador *inteligente*.

El argumento general y común —en algunas vías implícito— que Tomás de Aquino utiliza para probar esa última característica esencial que ha de poseer la causa propia estricta de los hechos de que parte en las vías, se apoya en el célebre principio aristotélico *anankè stênai*, que afirma la imposibilidad de un regreso al infinito en la serie de las causas esencialmente ordenadas. De las dos formulaciones de este argumento que ofrece Aristóteles, la que se basa indirectamente en la coexistencia de la causa propia con el efecto y la que se funda en la transitividad de la causa propia,²² la preferida de Tomás de Aquino —y la que únicamente utiliza en la *Summa Theologiae*— es la última. En esa obra la enuncia de este modo cuando expone la segunda vía: «No es posible que en las causas eficientes se proceda al infinito. Porque, en todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa de lo intermedio, y lo intermedio es causa de lo último, tanto si los intermedios son muchos como si es uno solo; mas suprimida la causa, se suprime el efecto: por tanto, si no hubiera algo primero en las causas eficientes, no existirá ni lo último ni lo intermedio. Pero si se procede al infinito en las causas eficientes, no existirá una primera causa eficiente; y, de este modo, no existirá ni efecto último ni causas eficientes intermedias, lo cual es patentemente falso. Por tanto, es necesario poner alguna causa eficiente primera».²³

Es preciso no tergiversar el sentido de este argumento. No se trata de probar que sea imposible una serie *temporalmente* infinita de causas y que sea menester detenerse en una primera. Afirmar esa imposibilidad es, sencillamente, un error: esas causas, según hemos visto, forman una serie causal *accidentalmente* ordenada, esto es, intransitivamente referidas unas a otras, sucesivas y pertenecientes al mismo nivel ontológico, y, en verdad, no hay más razón para detenerse en una de ellas que la imposibilidad física de recorrerlas ascendentemente —del efecto a la causa—, lo cual no es una verdadera imposibilidad. Y, a mayor abundamiento, no puede dejarse de señalar que Tomás de Aquino considera perfectamente posible que el mundo, aunque creado, no hubiera tenido un comienzo temporal: en ese caso no puede por menos de reconocer que habría una

22. Cf., por una parte, ARISTÓTELES, *Phys.*, VI, 238 a 20-32 y TOMÁS DE AQUINO, *S.c.G.*, I, c. 13; por otra, ARISTÓTELES, *Met.*, II, 994 a 10-19, *Phys.*, VIII, 256 a 9-13. y TOMÁS DE AQUINO, *S.c.G.*, I, c. 13. Vid. JOHN MICHAEL SHEA, *St. Thomas Aquinas on the Principle Anankè Stênai*, in: «The New Scholasticism» 55 (1981), pp. 151-158; PATTERSON BROWN, *Infinite Causal Regression*, in: «The Philosophical Review» 75 (1966), pp. 510-525.

23. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3.

serie infinita de causas sucesivas en el tiempo, y aún, quizá, que cabría admitir la existencia de una multitud infinita en acto.²⁴

Lo que se pretende con el argumento expuesto es, más bien, mostrar la imposibilidad de una serie infinita de causas *esencialmente* ordenadas, esto es, transitivamente referidas unas a otras, simultáneas y de diverso nivel ontológico: en este caso, es metafísicamente necesario que haya una causa primera en un sentido no cronológico, esto es, una causa que no dependa de otra en el ejercicio de su causalidad y que pertenezca, por tanto, a un nivel ontológico superior al de las causas que a su vez son causadas y, *a fortiori*, al del efecto. De esta forma, el argumento podría exponerse también en esta *reductio ad absurdum*: supongamos, por hipótesis, que todas las causas de una serie de causas que dependen unas de otras en el ejercicio de la causalidad para producir un determinado efecto, se hallan en el mismo nivel ontológico, es decir, que son todas ellas segundas, esto es, causadas. Pero si toda causa, sin excepción, depende de otra en su acto de causación, es decir, si no hay una causa primera cuya causalidad no depende más que de sí misma, entonces no hay en absoluto ni serie causal alguna ni, desde luego, efecto alguno, lo que contradice los términos de la hipótesis de partida: ciertamente, es imposible, por contradictorio, que algo exista en dependencia de otro y que no exista aquello de lo que depende. Si se quiere, pues, evitar este absurdo es preciso admitir que, dada una serie de causas en dependencia causal unas de otras, ha de existir una causa no causada, que no suponga ontológicamente otra anterior por poseer ella misma la eficacia causal de suyo y que pertenezca, por tanto, a un nivel ontológico superior al de esa serie de causas y al del efecto. Hay, en definitiva, un motor inmóvil que es causa propia del movimiento, una causa incausada de lo causado, un ser necesario por sí que da razón de lo necesario por otro, un ser ilimitadamente perfecto que explica lo limitadamente perfecto y, en fin, un ordenador inteligente que es causa de la ordenación a fines de lo que carece de conocimiento.

La vía de la eminencia

Pero no acaba aquí, en rigor, el proceso demostrativo de las vías. Pues, aunque Tomás de Aquino lo dé por supuesto, es preciso consignar explícitamente la necesidad de la aplicación de la *vía emi-*

24. Cf. *op. cit.*, 1, q. 7, a. 4; 1, q. 46, a. 2 ad 7; S.c.G, II, c. 38; *De aeternitate mundi*. Vid. un apretado resumen del problema de una multitud infinita en acto en: DENNIS BONNETTE, *Aquinas' Proofs for God's Existence. St. Thomas Aquinas on: «The 'per accidens' necessarily implies the 'per se'»* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1972), chap. II, pp. 71-75.

nentiae a cada causa propia encontrada: esas causas no sólo son de un rango ontológico superior, sino supremo; son, en verdad, causas propias en sentido absoluto o universal. La justificación de ello es patente: la máxima universalidad de los efectos que estas causas producen, y de los que se parte en cada vía, que no son sino los modos de ser más universales del ente finito real. En consecuencia, en virtud de las leyes de esencia de la causa propia respecto de la universalidad de su efecto, antes estudiadas, ha de decirse que cada causa propia encontrada en las vías es una causa máximamente universal, causa del producirse y del ser del efecto, absolutamente primera y de un rango ontológico supremo. Existe, por tanto, un motor inmóvil primero en sentido absoluto o universal, una causa incausada absolutamente primera, un ser irrestrictamente necesario por sí, un ser máximamente perfecto y, al cabo, un ser supremamente inteligente.

No puede ahora extrañar la repetida frase con que Tomás de Aquino introduce el término final de cada una de las vías, que no es otro que la identificación de cada causa propia universal hallada con Dios: «y esto todos dicen que es Dios». Dios es, en efecto, el ser al que, por definición, le corresponde poseer una perfección (el ser causa) exenta de imperfección (incausada) y en grado eminente (absoluta o universal). Y esto es justamente lo que nos ha enseñado la aplicación de la doctrina de la triple vía del acceso a Dios desde las criaturas propuesta por el Pseudo-Dionisio Areopagita.

Esta es, pues, analíticamente expuesta, la estructura demostrativa de las cinco vías tomistas de la existencia de Dios, aunque la formulación particular de cada una de ellas reviste rasgos característicos. Así, en las dos primeras vías es fácil distinguir, en efecto, dos pasos principales en la demostración de la existencia de Dios: por una parte, la prueba, mediante la vía de la causalidad, de que el movimiento y la causalidad eficiente tienen respectivamente una causa propia; por otra, la prueba, mediante el doble camino de la remoción y de la eminencia, de que cada una de esas causas son causas propias no sólo de un rango ontológico superior, sino supremo, esto es, que son causas propias universales. El núcleo argumentativo de las tres últimas vías, en cambio, busca acceder a Dios, por así decir, mediante un solo paso, constituido por la síntesis de la vía de la causalidad, de la remoción y de la eminencia: se quiere probar así, de una sola vez, respectivamente, que lo contingente es causado por lo absolutamente necesario por sí, que los grados de perfección trascendental de los seres son causados por un ser máximamente perfecto y, por último, que los seres carentes de conocimiento que tienden a fines son dirigidos por un ser supremamente inteligente.

Al término de estas consideraciones, cabe preguntarse: ¿constitu-

yen, en realidad, las cinco vías una sola prueba de la existencia de Dios o son, más bien, cinco pruebas distintas? A la luz de los resultados obtenidos, la respuesta a esta cuestión no puede ser otra que la siguiente: si se atiende a su estructura argumentativa común, las cinco vías tomistas para probar la existencia de Dios pertenecen, como se ha visto, a un mismo género de demostraciones: son variaciones de una misma prueba; si se considera, en cambio, su diverso punto de partida, que es justamente lo que las conforma como pruebas, son demostraciones específicamente distintas, suficientes por sí mismas y, como tales, independientes e irreducibles entre sí.²⁵

* * *

Bien se advierte, tras lo expuesto, el fecundo y original uso que ha hecho Tomás de Aquino de la tradición al proponer sus vías de la existencia de Dios. El esfuerzo secular de los pensadores cristianos, árabes y judíos por demostrar la realidad del ser divino desde la contemplación del mundo queda asumido y perfeccionado en las vías ofrecidas por el Aquinate. Por una parte, el novedoso empleo del triple camino enseñado por el Pseudo-Dionisio Areopagita dota a esas demostraciones de un rigor desusado. Por otra, el desarrollo de la noción aristotélica de la causa propia universal sitúa a estos razonamientos en el terreno propio de la Metafísica, pues no en vano es ésta la ciencia máximamente universal, a la que compete el estudio de las causas más universales del ente finito y, por tanto, en última instancia, de la más universal de todas: Dios mismo.

APENDICE LAS CINCO VIAS

(Traducción del texto de las cinco vías tomistas de la existencia de Dios, *Summa Theologiae*, 1, q. 2, a. 3 corpus, con indicación de la estructura demostrativa de los razonamientos.)

La existencia de Dios se puede probar por cinco vías.

I

La primera y más manifiesta vía es la que se toma partiendo del movimiento.

25. Cf. JACQUES MARITAIN, *Approches de Dieu* (Paris, Alsatia, 1953), chap. II, pp.31-32.

1. *Punto de partida*: el movimiento es un rasgo universal de los seres del mundo que se conoce por experiencia.

Pues es cierto, y consta por el sentido, que en este mundo algunas cosas se mueven.

2. *Núcleo de la argumentación*: búsqueda de la causa propia universal del movimiento.

— *via causalitatis*: el movimiento de los seres del mundo tiene una causa propia, a saber: un motor.

Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro. En efecto, nada se mueve sino en tanto que está en potencia de aquello hacia lo que se mueve; en cambio, una cosa mueve en tanto que está en acto. Pues mover no es sino hacer pasar algo de la potencia al acto, y una cosa no puede ser conducida de la potencia al acto sino por algún ente en acto: por ejemplo, lo caliente en acto, como el fuego, hace que el leño, que es caliente en potencia, sea caliente en acto, y por eso lo mueve y lo altera. No es posible, sin embargo, que una misma cosa esté a la vez en acto y en potencia respecto de lo mismo, sino sólo respecto de algo diverso: en efecto, lo que es caliente en acto no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, sino que, a la vez, es frío en potencia. En consecuencia, es imposible que algo sea motor y movido respecto de lo mismo y del mismo modo, o que se mueva a sí mismo. Por tanto, todo lo que se mueve es necesario que sea movido por otro.

— *via remotionis y via eminentiae*: el movimiento de los seres del mundo tiene una causa propia no sólo ontológicamente superior, sino universal, a saber: un motor inmóvil absolutamente primero.

Pero si aquello que lo mueve se mueve también, es preciso que él mismo sea movido por otro, y éste por otro. Pero en esto no se puede proceder al infinito, porque entonces no habría un primer motor ni, por consiguiente, motor alguno, ya que los motores segundos no mueven sino en tanto que son movidos por el primer motor, al igual que el bastón no mueve sino en tanto que es movido por la mano. Es necesario, por tanto, llegar a un primer motor que no es movido por nadie:

3. *Término final*: identificación de la causa propia universal del movimiento con Dios.

y todos entienden que esto es Dios.

II

La segunda vía parte de la razón de causa eficiente.

1. *Punto de partida*: la causalidad eficiente es un rasgo universal de los seres del mundo que se conoce por experiencia.

Encontramos que en las cosas sensibles hay un orden de causas eficientes;

2. *Núcleo de la argumentación*: búsqueda de la causa propia universal de la causalidad eficiente.

— *via causalitatis*: la causalidad eficiente de los seres del mundo tiene una causa propia.

no se encuentra, sin embargo, ni es posible que una cosa sea causa eficiente de sí misma, porque entonces sería anterior a sí misma, lo que es imposible.

— *via remotiois y via eminentiae*: la causalidad eficiente de los seres del mundo tiene una causa propia no sólo ontológicamente superior, sino universal, a saber: una causa incausada absolutamente primera.

Ahora bien, no es posible tampoco que en las causas eficientes se proceda al infinito. Porque, en todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa de lo intermedio, y lo intermedio es causa de lo último, tanto si los intermedios son muchos como si es uno solo; mas suprimida la causa, se suprime el efecto; por tanto, si no hubiera algo primero en las causas eficientes, no existirá ni lo último ni lo intermedio. Pero si se procede al infinito en las causas eficientes, no existirá una primera causa eficiente; y, de este modo, no existirá ni efecto último ni causas eficientes intermedias, lo cual es patentemente falso. Por tanto, es necesario poner alguna causa eficiente primera,

3. *Término final*: identificación de la causa propia universal de la causalidad eficiente con Dios.

a la cual todos llaman Dios.

III

La tercera vía se toma de lo posible y lo necesario, y es como sigue.

1. *Punto de partida*: la contingencia o la necesidad por otro es un rasgo universal de los seres del mundo que se conoce por experiencia.

Encontramos en las cosas algunas que pueden existir y no existir, pues se encuentra que algunas se generan y se corrompen y, en consecuencia, pueden existir y no existir.

2. *Núcleo de la argumentación*: búsqueda de la causa propia universal de la contingencia.

— *vía causalitatis, via remotiois y via eminentiae*: la contingencia de los seres del mundo tiene una causa propia universal, a saber: un ser absolutamente necesario de suyo.

Ahora bien, es imposible que todas las cosas que son tales existan siempre, porque lo que es posible que no exista, alguna vez no existe. Si, pues, todas las cosas pueden no ser, alguna vez nada existió en realidad. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, porque lo que no existe no empieza a existir sino por algo que existe; por consiguiente, si no existió nada, fue imposible que algo empezara a existir, y de este modo nada existiría ahora, lo que es evidentemente falso. Luego no todos los seres son posibles, sino que es preciso que haya algo necesario en la realidad. Ahora bien, todo lo que es necesario o tiene fuera de sí la causa de su necesidad o no la tiene. No es posible, sin embargo, que se proceda al infinito en los seres necesarios que tienen una causa de su necesidad, como tampoco en las causas eficientes, según se ha probado. Luego es necesario poner algo que sea necesario de suyo sin que tenga fuera de sí mismo la causa de su necesidad, sino que, por el contrario, es la causa de la necesidad de los otros:

3. *Término final*: identificación de la causa propia universal de la contingencia con Dios.

lo cual todos dicen que es Dios.

IV

La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas.

1. *Punto de partida*: la posesión de diversos grados de perfección trascendental es un rasgo universal de los seres del mundo que se conoce por experiencia.

En las cosas se encuentra, en efecto, algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, y así de otras cosas semejantes.

2. *Núcleo de la argumentación*: búsqueda de la causa propia universal de los diversos grados de perfección trascendental.

— *via causalitatis, via remotionis y via eminentiae*: los diversos grados de perfección trascendental de los seres tienen una causa propia universal, a saber: un ser máximamente perfecto.

Pero el más y el menos se dice de las distintas cosas según que se acerquen de diverso modo a algo que es máximamente: como es más caliente lo que más se acerca a lo máximamente caliente. Existe, por tanto, algo que es verísimo y óptimo y nobilísimo y, en consecuencia, máximamente ente, pues las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente entes, como se dice en el libro II de la *Metafísica*. Ahora bien, lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todos los que están en aquel género, al igual que el fuego, que es máximamente caliente, es causa de todo lo caliente, como se dice en el libro citado. Por consiguiente, existe algo que es causa del ser, de la bondad y de cualquier otra perfección en todos los seres:

3. *Término final*: identificación de la causa propia universal de los diversos grados de perfección trascendental con Dios.

y esto decimos que es Dios.

V

La quinta vía se toma del gobierno de las cosas.

1. *Punto de partida*: la ordenación a fines es un rasgo universal de

los seres del mundo carentes de conocimiento que se conoce por experiencia.

Vemos, en efecto, que algunas cosas que carecen de conocimiento, a saber: los cuerpos naturales, obran por un fin, lo que se muestra por el hecho de que siempre o muy frecuentemente obran del mismo modo para conseguir lo que es lo mejor; por tanto, es evidente que llegan al fin no por azar, sino intencionadamente.

2. *Núcleo de la argumentación*: búsqueda de la causa propia universal de la ordenación a fines de los seres del mundo carentes de conocimiento.

— *via causalitatis, via remotionis y via eminentiae*: la ordenación a fines de los seres del mundo carentes de conocimiento tiene una causa propia universal, a saber, un ordenador supremamente inteligente.

Ahora bien, las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidas por algo que conoce y que entiende, como la flecha por el arquero. Por tanto, existe algo inteligente por el cual todas las cosas naturales se ordenan a un fin;

3. *Término final*: identificación de la causa propia universal de la ordenación a fines de los seres del mundo carentes de conocimiento con Dios.

y esto decimos que es Dios.

ROGELIO ROVIRA
(Universidad Complutense)