



## Una formulación actualizada de las vías tomistas para demostrar la existencia de Dios: el argumento ontológico y las tres primeras vías

Carlos A. Casanova<sup>1</sup>

Recibido: 9 de enero de 2016 / Aceptado: 14 de noviembre de 2016

**Resumen.** Este artículo trata sobre las relaciones entre el conocimiento de Dios y la experiencia sensorial y sobre las tres primeras vías tomistas para demostrar la existencia de Dios. Complementa las vías con los aportes y críticas de las perspectivas fenomenológico-realista y analítica. Para lograr esto de manera sintética, selecciona un autor central de cada una de estas tradiciones: Josef Seifert y Richard Swinburne.

**Palabras clave:** Experiencia y conocimiento divino; argumento ontológico; argumentos personalistas; vías tomistas para probar la existencia de Dios

### [en] An Updated Statement of the Thomistic Ways to Prove the Existence of God: The Ontological Argument and the First Three Ways

**Abstract.** This paper deals with the relationship between divine knowledge and sense experience and the first three Thomistic ways to prove the existence of God. It reinforces the ways in the light of contributions and critiques coming from the realist-phenomenological and the analytic perspectives. To this end, it examines the insights of an important author of each of these two traditions, Josef Seifert and Richard Swinburne.

**Keyword:** Experience and divine knowledge; ontological argument; personalist arguments; Thomistic ways to prove the existence of God.

**Sumario.** 1. La relación entre el conocimiento divino y la experiencia. Breve análisis de la estructura metafísica de los argumentos personalistas del profesor Seifert; 2. El argumento ontológico y la reducción del conocimiento a la experiencia; 3. Un uso actualizado de las tres primeras vías tomistas; 3.1. Las vías del movimiento y la causalidad eficiente; 3.2. La vía de la necesidad y la contingencia; 4. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Casanova, C.A. (2017) “Una formulación actualizada de las vías tomistas para demostrar la existencia de Dios: el argumento ontológico y las tres primeras vías”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 50, 65-81.

---

<sup>1</sup> Centro de Estudios Tomistas de la Universidad Santo Tomás, Chile  
Universidad Bernardo OHiggins  
carlosacasanovag@gmail.com

Hay diversas maneras de aproximarse al problema de la existencia de Dios. Aquí usaremos especialmente el estilo tomista. Sin embargo, tendremos en consideración también los aportes de la perspectiva fenomenológico realista y de algunos autores de la tradición analítica. He escogido especialmente a un representante de cada una de ambas tradiciones: Josef Seifert<sup>2</sup> y Richard Swinburne.

A manera de introducción, me interesa señalar algunas líneas generales sobre las condiciones en que podría darse una cooperación entre estas tres tradiciones. Se requiere, en primer lugar, una comprensión exacta de la empresa tomista de las vías para demostrar la existencia de Dios. No podemos aproximarnos a ellas con categorías que les son ajenas. El dualismo que, a pesar de sus intentos por superarlo, afecta a la tradición fenomenológico-realista, es extraño a aquella empresa y, por ello, ninguna de las vías parte de la experiencia de un mundo meramente físico; todas ellas consideran el cosmos en su totalidad, desde lo más bajo hasta lo más alto, pasando por la cumbre de los seres de nuestra experiencia: el hombre y sus facultades espirituales.

Por otra parte, en el estado actual de la tradición analítica se precisa, además, comprender bien la estructura epistemológica que presuponen las vías tomistas, que es la que desarrolló la tradición aristotélica. Santo Tomás distingue dos tipos de demostraciones, las *quia* y las *propter quid*. Las segundas van de las causas a los efectos, y las primeras viceversa. Además, el Aquinate distingue entre las demostraciones físicas y las hipotético-matemáticas; y entre el conocimiento histórico o ético (que no puede dar demostraciones generales) y el científico. Y, finalmente, conoce bien la noción de epagogué que corona los *Analíticos posteriores*. Richard Swinburne, uno de los más importantes filósofos analíticos y un gran defensor contemporáneo del conocimiento divino, ha sentido la necesidad de explorar caminos no aristotélicos de ascenso a Dios porque le parece haber encontrado problemas en la epistemología tomista. En primer lugar, reprocha Swinburne a los argumentos tomistas el tener un carácter “deductivo”. Pero éste es un reproche injusto. Santo Tomás es explícito en sostener que el ascenso a Dios no puede usar demostraciones *propter quid*, sino demostraciones *quia*, que son las que frecuentemente se usan en las ciencias naturales. En segundo lugar, basado en lo anterior, Swinburne sostiene que los argumentos que da santo Tomás no añaden conocimiento, porque, en el “argumento deductivo”, no se hace sino extraer explícitamente lo que ya está contenido en las premisas. Este reproche recuerda la acusación cartesiana contra el silogismo aristotélico, según la cual no añade conocimiento. A esta acusación respondió bien Jacques Maritain: una vez que se han conectado las premisas, la conclusión no añade nada, pero el razonamiento consiste en el acto de conectar las premisas<sup>3</sup>. En tercer lugar, basado en los dos puntos anteriores, Swinburne sostiene que no es plausible sostener que la frase “hay un universo físico y no hay Dios” contenga una contradicción interna igual que la contiene la frase “existe una esfera cuadrada”. Pero, por supuesto, ningún argumento de santo Tomás usa como única premisa “existe un universo físico”. Es

<sup>2</sup> Usaré, sobre todo, su libro *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor* (Madrid, Encuentro, 2013), que recoge una síntesis de su pensamiento en esta área. Algunos de los argumentos y elaboraciones que expondré aquí han sido presentados en germen en el Congreso “Realist Phenomenology, Josef Seifert and the Christian Tradition”, que tuvo lugar en Granada del 18 al 21 de septiembre de 2015, y aparecerán en forma de ponencia en las Actas respectivas bajo el título “Josef Seifert y las vías para demostrar la existencia de Dios”, publicadas por Nuevo Inicio, Granada.

<sup>3</sup> Con otras palabras, esto es lo que dice Maritain en *El orden de los conceptos*, Buenos Aires, Biblioteca Argentina de Filosofía, pp. 202-203.

verdad que si se aceptan todas sus premisas y se conectan entre sí, no se puede negar la conclusión, e incluso sería contradictorio negar la conclusión, pero ninguno de los argumentos tomistas tiene la forma: “existe el universo físico, luego existe Dios”. En cuarto lugar, Swinburne afirma “ ‘hay Dios’ va mucho más lejos que afirmar la existencia o el orden del universo, va a algo mucho más grande”. Pero santo Tomás sabe esto. Él se eleva de la contemplación de la jerarquía de los seres y de las causas a la necesidad de un Ser supremo y Causa primera, pero concluye afirmando que Dios está por encima de todo lo que podamos concebir de Él. Además, a diferencia de Swinburne, quien simplemente postula por hipótesis sacada de la nada la naturaleza de Dios que él quiere probar, santo Tomás hace una investigación sobre cuál ha de ser esa naturaleza, por los caminos que exploraremos abajo. En quinto lugar, Swinburne propone usar lo que él llama “argumentos inductivos”, basado en una supuesta mejor comprensión de lo que es la inducción (“only today we are beginning to have some understanding of induction”). Pero esa comprensión parece tomada de Hume y Popper, es decir, parece consistir en la postulación de una teoría hipotética que puede ser falsada por la evidencia. Ahora bien, en la tradición aristotélica se conocía este tipo de investigación hipotético matemático (cfr., por ejemplo, S. Th. I q. 32, a. 1, ad 2m), pero se sabía y se sabe que existe otro tipo de conocimiento, más sólido, en el que se basan las hipótesis<sup>4</sup>. Swinburne, a pesar de que piensa que “la probabilidad es la guía de la vida” (Bishop Butler), también sabe que hay un modo más sólido de conocimiento: pues esa misma afirmación de Butler no la toma como simplemente probable, y porque hace afirmaciones categóricas y correctas, tales como: “ocupar espacio es una propiedad esencial de la mesa”<sup>5</sup>. Podemos, entonces, libres de las aprehensiones preliminares que pudiera haber suscitado la crítica de Swinburne, proceder a examinar las vías tradicionales para probar la existencia de Dios, mencionando brevemente los aportes de la tradición fenomenológico realista.

Pero, aunque no estoy de acuerdo con las críticas de Swinburne a la teología natural tomista, sin embargo, me parece que su obra constituye un aporte importante para el conocimiento de Dios. Conviene, por ello, apuntar aquí sus rasgos principales. Lo que intenta Swinburne es captar los rasgos esenciales de la noción de racionalidad que subyace a las ciencias de la naturaleza. Basado en esos rasgos, muestra tanto que no es racional renunciar a dar una explicación última de los fenómenos, como que las ciencias naturales no pueden dar una explicación última ni de la inteligibilidad que subyace al cosmos físico (las propiedades constantes y universales de las diversas clases de sustancias físicas) ni, mucho menos, de las conexiones causales ascendentes o descendentes entre los fenómenos físicos y los mentales. Su argumentación en este segundo punto es notablemente ingeniosa: toda reducción de una ciencia a otra, entre las ciencias naturales, se ha hecho declarando que las cualidades secundarias no eran objeto de la consideración de la ciencia natural, que se ocupa sólo de lo medible, y arrinconando esas cualidades en el mundo de los fenómenos mentales, de lo que aparece al sujeto. Por eso, al enfrentar el “problema de los fenómenos mentales en sí, no se puede hacer lo mismo”. Pero, como no se puede dejar sin explicación toda esa región de lo real, debe postularse una explicación que no sea científico

---

<sup>4</sup> Sobre esto he tratado ya en otro lugar: *Reflexiones metafísicas sobre la ciencia natural*, Santiago de Chile, RIL Editores, 2007.

<sup>5</sup> Todas las afirmaciones sobre Swinburne, y las citas textuales, están tomadas de “The Cumulative Evidence for the Existence of God”, una conferencia dada por Richard Swinburne en octubre de 2010 en la Universidad de los Andes, Chile.

natural, sino, digamos, personalista<sup>6</sup>. –La línea argumentativa de Swinburne me es ajena por muchas razones, pero es relevante. En efecto, permite percibir cuán indefensa realmente se halla la posición de un ateo: aun concediendo todo lo que Swinburne concede a los mecanicistas (que es demasiado<sup>7</sup>), la fidelidad a la noción de racionalidad parece exigir postular a Dios.

Una última palabra acerca de la perspectiva de este artículo. He procurado valerme de obras que contienen un resumen de los puntos de vista relevantes, y de las objeciones diversas que se han presentado a los argumentos clásicos. No he procurado, entonces, agotar la bibliografía, sino presentar las vías reformuladas de manera que tengan en cuenta el estado actual de la cultura. Por ejemplo: que la primera vía no pueda sostenerse hoy tal como se formuló a causa de la caída de la cosmovisión de las esferas celestes concéntricas y la aparición del principio de inercia es una afirmación que podría apoyarse en multitud de fuentes que no cito aquí porque me parece que solamente cargarían el texto con una erudición que desviaría la mirada de la discusión argumentativa. Es, en cambio, generalmente conocido que ese aspecto de la cosmovisión tomista ha sido derrotado; y cualquiera que revise con cuidado el argumento del movimiento en la *Física* o en la *Suma contra los gentiles* o aun en la *Suma teológica*, puede colegir el otro lado de mi afirmación. Intento identificar los argumentos, determinar su fuerza y las principales objeciones, y reelaborar esos argumentos cuando haga falta. No pretendo elaborar un elenco bibliográfico. Sí he citado, en cambio, resúmenes sobre la mecánica newtoniana o sobre la termodinámica que permitan al lector juzgar por sí mismo si algunas de mis afirmaciones son sustentables o no: por ejemplo, acerca de mi afirmación según la cual en la mecánica newtoniana la velocidad es una cualidad, que no cambia a menos que se aplique una fuerza, he citado un testimonio poderoso: nada menos que del mejor formulador de esa mecánica, Leonard Euler.

Dividiré este artículo en cuatro capítulos en los que estudiaré (I) la relación entre el conocimiento divino y la experiencia, ilustrada con un breve análisis de las vías personalistas para demostrar la existencia de Dios que propone el profesor Josef Seifert; (II) una crítica del argumento ontológico, basada en la reducción del conocimiento humano a la experiencia; (III) un estudio actualizado de las tres primeras vías tomistas. Dejaré para futuros artículos el tratamiento de la vía del gobierno del mundo, y una formulación particular de la vía de los grados de perfección, que yo llamo la vía de la inteligibilidad del mundo y que tengo como la más sólida. Como es natural, dejaré de lado multitud de argumentos que se han dado para probar la existencia de Dios en la filosofía o la teología natural de los casi veinticuatro siglos transcurridos desde que Platón inventara la vía del movimiento en el *Fedro*. Notablemente, dejaré de lado una consideración explícita de la vía de la moralidad, propuesta por John Henry Newman.

<sup>6</sup> Para captar de un vistazo el sentido de la obra de Swinburne es muy útil su breve libro, traducido al castellano, *¿Hay un Dios?* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012). Los puntos que he señalado en el texto se pueden colegir, especialmente, en las pp. 33-54, 78, 88-89, 95-96, 109-110, 111-126. La cita textual está tomada de la p. 116.

<sup>7</sup> Concede que el cerebro puede causar la conciencia humana (aunque ésta no sea un mero epifenómeno de la actividad cerebral), y aun los juicios verdaderos que hacemos; que robots o computadoras podrían tener exactamente la misma conducta que los seres vivos (aunque no sus estados mentales); que el feto no tiene alma mientras no tenga cerebro; que la única alternativa en la antropología filosófica es la que se da entre el materialismo y el dualismo; que la selección natural puede producir la diversificación de las especies; que la ciencia natural newtoniana es el modelo de la racionalidad, etc.

## 1. La relación entre el conocimiento divino y la experiencia. Breve análisis de la estructura metafísica de los argumentos personalistas del profesor Seifert

Entre los “argumentos personalistas” que esgrime el profesor Seifert, algunos presuponen la estructura teleológica y causal del mundo. Sin embargo, a causa de que la penetración metafísica del autor percibe que el analogado principal de la teleología reside en el mundo de los espíritus y las personas, estos argumentos se saltan la tediosa revisión de la teleología inmanente a las realidades físicas. Pero este método encierra un problema serio, en mi opinión, pues la teleología y causalidad de las cosas físicas es la primera que se da a nuestra experiencia intelectual directa. Por esta causa nos veamos forzados a expresar la teleología natural inherente a las entidades personales con palabras tomadas de la que se aplica a las entidades físicas. Y esto no es sino un caso especial de un rasgo general de nuestro conocimiento que expresa santo Tomás en el *De prophetia*:

porque el primer principio de nuestro conocimiento es el sentido, conviene que de algún modo se resuelvan al sentido todas las cosas de las que juzgamos. Por ello dice el Filósofo en el libro III *De coelo et mundo* que el complemento del arte y de la naturaleza es la cosa sensible visible, por la cual debemos juzgar de las otras cosas. Y de manera semejante dice en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* que *el sentido es de lo extremo, como el intelecto es de los principios*. Allí llama *extremo* aquello en lo que se lleva a cabo la resolución del que juzga<sup>8</sup>.

Cuando evaluamos un argumento, lo que hacemos, en último término, es resolver sus premisas en la experiencia. Por esto es importante anclar en la experiencia común del género humano cualquier argumentación que intente demostrar la existencia de Dios y se base en la teleología personal. Y este anclaje exige que situemos la argumentación en el contexto más amplio de la teleología y causalidad universales. Un buen ejemplo puede extraerse de estas palabras de santo Tomás de Aquino, que hablan de la ordenación más básica de la naturaleza humana: “aunque Dios sea el último fin en la consecución y el primero en la intención del apetito natural, sin embargo, no conviene que sea el primero en el conocimiento de la mente humana que se ordena al fin, sino en el conocimiento de Quien la ordena, como también ocurre en las otras cosas que tienden con apetito natural a su fin [...]”<sup>9</sup>.

Los diversos argumentos personalistas que da el profesor Seifert en favor de la existencia de Dios, de los que varios son brillantes, por ello, necesitarían ser completados con un trabajo adicional que los integrara en una estructura cósmica causal unitaria en la que los hombres ocupamos un lugar importante, pero un lugar que no puede entenderse sin su conexión con el mundo sensible. Me parece que

<sup>8</sup> A. 3, ad 2m. La interpretación del pasaje de la *Ética* a que se refiere aquí santo Tomás (el capítulo 11 del libro VI) es correcta, aunque pueda parecer extraña. Según Aristóteles, en la deliberación nuestra razón se mueve entre dos intelectos: el de lo universal y el de lo particular. El intelecto de lo universal, sin embargo, viene del intelecto de lo particular en último término. El intelecto de lo particular es el que capta y juzga una situación concreta. Recuérdese que toda deliberación se refiere a situaciones concretas. No es éste el lugar para una discusión epistemológica, pero debo observar que en otra obra me he ocupado de la crítica cartesiana y kantiana a la explicación escolástica del conocimiento. Cfr. *El hombre, frontera entre lo inteligible y lo sensible*, Santiago de Chile, Ediciones UC, 2010, capítulo 2, sección 3, primer argumento.

<sup>9</sup> *Super Bøettii de Trinitate, pars 1, q. 1, a. 3, ad 4m.*

esto es lo que dice, con otro vocabulario, el papa Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio*: “un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad [...]”<sup>10</sup>.

Por supuesto, cuando Juan Pablo II habla en este pasaje de “experiencia” entiende el término en un sentido diferente al que usa santo Tomás. Se trataría de la introspección fenomenológica. La “experiencia” en sentido tomista exige la participación de los sentidos externos y del sentido común, aunque no se agote en ella. Porque la concepción tomista de “experiencia” humana sabe que en ella el intelecto juega el papel más importante, se aleja *toto coelo* de la concepción empirista; pero como sabe también que las especies con que comprendemos los hombres proceden del intelecto agente y de las formalidades de las cosas sensibles, se aleja nuevamente *toto coelo* de la concepción kantiana. La experiencia en sentido aristotélico y tomista abarca las sensaciones, pero también tanto la penetración del intelecto que informa al sentido en la intimidad de la cosa sensible, su esencia y su estructura entitativa, como la reflexión concomitante que se da en toda percepción intelectual. Precisamente, a la reflexión temática sobre la experiencia así entendida es a lo que Juan Pablo II describe como “pasar del *fenómeno* al *fundamento*”.

Esta vuelta al fundamento, en este sentido, es lo que se echa en falta en el argumento seifertiano que parte de la “experiencia” fenomenológica de la gratitud (capítulo 6, sección I, de *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*), que es de una brillantez especial. Dicho argumento concluye así: “nunca podemos agradecer sola y exclusivamente a personas humanas, a largo plazo. En cada caso, si no olvidamos su contingencia y sus límites percibimos que la persona humana no es en un sentido radical la exclusiva autora de los dones que recibimos; así la gratitud se extiende más allá de ella a la fuente última y primera de todos los beneficios”<sup>11</sup>. El “análisis fenomenológico” del mero acto de gratitud no concluiría nada si no se lo enmarcara en una estructura cósmica. Un budista, acostumbrado a negar el carácter personal de la gratitud, podría no quedar convencido por el razonamiento seifertiano, porque no se trata de una verdadera prueba, *excepto si se entiende en un marco causal más amplio*. Al agradecer un don recibido de una persona, tendría que percatarme de que ese don es accidental y procede de un ser más necesario, que es una substancia individual. Pero si esa substancia es contingente, o, mejor dicho, necesaria *ab alio*, tiene que haber sido causada a su vez por un ser necesario *per se*, en último término. Luego tendría que descubrir que un ser necesario *per se* debe ser un ser personal. Pero así se entra ya en el campo de la segunda y la tercera vías tomistas. Con todo, el argumento fenomenológico conservaría cierta independencia. No es lo mismo la gozosa experiencia de la gratitud que todos experimentamos y podemos analizar fenomenológicamente, que el orden causal o la clasificación de los seres según su necesidad o contingencia. Pero las preguntas que suscita la gratitud y que dirigen a la divinidad no pueden responderse de manera definitiva excepto por medio de la estructuración de un estricto argumento metafísico.

Los fenómenos espirituales no pueden ser el inicio de una prueba de la existencia de Dios porque nuestro conocimiento empieza por lo sensible y es solamente en la

<sup>10</sup> N. 83.

<sup>11</sup> P. 141; cfr. pp. 144 y 145.

experiencia en sentido clásico (que en esta vida es siempre en parte sensible, como señaló Platón en *Fedón* 72-76) donde nosotros, en esta vida, tocamos la existencia actual. –Aun nuestra propia existencia, pues la tocamos de un modo reflexivo y no sensible, pero en un acto de entender que se dirige en recto a lo sensible que informa las facultades sensitivas, externas e internas (en la reflexión concomitante); o en un acto de entender que ha estudiado con esmero y temáticamente la relación entre las cosas sensibles que son objeto de nuestras operaciones y esas mismas operaciones, por una parte; y, por otra, las facultades y la esencia de las que emanan (en la reflexión temática o filosófica)<sup>12</sup>.

## 2. El argumento ontológico y la reducción del conocimiento a la experiencia

Como es sabido, santo Tomás sostiene en la *Suma teológica* que el argumento ontológico de san Anselmo no es una verdadera prueba, sino que intenta sacar a la luz una verdad supuestamente conocida por sí misma, no de manera mediata, pues se basa en el mero significado del nombre, “Dios”. Veamos cómo resume el argumento y cómo y por qué lo rechaza:

[...] una vez que se entiende qué signifique este nombre, “Dios”, inmediatamente se tiene que Dios existe. Pues con este nombre se significa “eso mayor que lo cual no puede significarse nada”. Pero es mayor lo que existe en la realidad y en el intelecto que lo que existe en el intelecto solamente. Por ello, puesto que una vez que se entiende este nombre, “Dios”, existe inmediatamente en el intelecto, se sigue que también existe en la realidad.

Y a eso responde:

[...] quizá aquél que escucha este nombre, “Dios”, no entiende que signifique algo mayor que lo cual no pueda pensarse nada, puesto que algunos han creído que Dios es cuerpo. Pero, incluso si se concede que todos entiendan que con este nombre, “Dios”, se significa esto que se dice, es decir, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, sin embargo, no por esto se sigue que entienda que eso que se significa con el nombre exista en la naturaleza de las cosas sino sólo en la aprehensión del intelecto. Y no puede argumentarse que exista en la realidad, a menos que se conceda que existe en la realidad algo mayor que lo cual nada puede pensarse, lo cual no lo conceden los que niegan que exista Dios.

Algunos logicistas sostienen que santo Tomás no refuta el argumento, pues parece haber un silogismo correcto, la verdad de cuyas premisas no se ataca eficazmente: “El ser mayor que el cual no puede ser pensado otro necesariamente existe (pues es más el ser en la realidad que el ser sólo en el intelecto); pero Dios es el ser mayor que el cual nada puede ser pensado, luego, etcétera”. Santo Tomás niega la mayor, pero no responde al argumento que la sostiene, dicen.

A esto puede responderse que santo Tomás niega la fuerza de la mayor y, además, sostiene que puede ponerse en duda la definición contenida en la menor. En cuanto a la mayor, debe decirse que el mero enunciado sobre un “ser mayor que el cual no puede ser pensado otro” no implica que haya tal ser. La definición del sujeto X, “ser

---

<sup>12</sup> Este método fue fundado por Platón, y expuesto magistralmente por primera vez en *República* IV, 435-441.

mayor que el cual no puede ser pensado otro” es puramente nominal. Es verdad que el caso del enunciado “el ser mayor que el cual no puede ser pensado otro” es diferente de “la isla mayor que la cual no puede ser pensada otra” (a la que se refirió la famosa dificultad planteada por el monje Gaunilo a san Anselmo), porque este segundo enunciado es contradictorio, mientras el otro no lo es. Pero no basta la ausencia de contradicción para que una pura definición nominal constituya la base de una prueba: éste fue el fondo de verdad al que apuntó el monje Gaunilo. Hace falta que esa definición nominal se corresponda con la cosa, recoja su esencia real. San Anselmo es consciente del problema y, por eso, dice que esa definición no es puramente nominal (cfr. *Proslogion*, capítulo IV<sup>13</sup>), sino que –de hecho– es la esencia de Dios. Pero, aun si se aceptara esto –que no todos lo aceptan– quedaría un problema por resolver. Éste reside en que, como dice santo Tomás en el *corpus* del mismo artículo 1, “porque nosotros no conocemos de Dios qué es, no es conocida por sí misma para nosotros [la proposición “Dios es”], sino que es preciso que se demuestre por medio de esas cosas que son más conocidas para nosotros [*quoad nos*], y menos conocidas por naturaleza, es decir, por los efectos”. Si tuviéramos experiencia directa de la esencia divina, procedería el argumento, pues esa proposición [“Dios existe”] es “conocida *per se* en sí misma”. Pero, no tenemos experiencia directa.

Sin embargo, a pesar de que sostiene que nuestro conocimiento de Dios, aunque positivo, es mediado<sup>14</sup>, el profesor Seifert sostiene también que el argumento ontológico de san Anselmo sí concluye. La razón sería la siguiente: aunque ninguna esencia finita<sup>15</sup> pueda incluir sin contradicción en sí misma la existencia necesaria (pues todo lo finito es contingente en lo que se refiere a su existencia), la esencia infinita sí que la incluye. De este modo, puesto que la expresión “el ser mayor que el cual no puede ser pensado otro” significa esa esencia infinita, y puesto que un ser que no incluya la existencia no sería Aquél mayor que el cual no puede ser pensado otro, es necesario que exista ese ser cuya esencia es infinita y que es la Bondad suma. “No se trata de un mero juego de conceptos, sino del conocimiento de una absoluta necesidad esencial [...]. La necesaria existencia divina se fundamenta, pues, en una esencialidad objetivamente necesaria, que ha de ser hallada por nuestro espíritu. [...] Sola y exclusivamente en la esencialidad divina la necesaria existencia real se encierra en la esencialidad necesaria misma; por eso puede ser inteligida **EN ELLA** de modo intelectual, como cualquier otro atributo esencial divino comprensible o como toda propiedad esencial *pura* de otras esencialidades necesarias”<sup>16</sup>.

He aquí una extraña paradoja. Porque (a) Seifert sabe que sólo si podemos inteligir directamente la esencia divina podemos captar que ella existe de manera necesaria. Sin embargo, (b) él mismo ha sostenido que tenemos un conocimiento positivo de Dios, pero que éste es mediato. Es decir, sólo a partir de lo creado se puede conocer

<sup>13</sup> “Se piensa de distinto modo una cosa cuando se piensa la palabra que la significa o cuando la inteligencia percibe y comprende la cosa misma. En el primer sentido se puede pensar que Dios no existe; en el segundo no. Aquel que comprende lo que es Dios, no puede pensar que Dios no existe, aunque pueda pronunciar estas palabras en sí mismo [...]”, etcétera. (Capítulo IV). Sin experiencia de la esencia o sin ascenso a la causa a partir de los efectos, la definición es sólo nominal. Hasta acá no llegó Anselmo, y le habría sido difícil llegar, a menos que descubriera de manera independiente las observaciones platónicas y aristotélicas sobre lenguaje, conceptos y realidad.

<sup>14</sup> Cfr. Seifert, *Conocimiento de Dios*, p. 233.

<sup>15</sup> Como la “isla más perfecta” de la objeción de Gaunilo contra el *Proslogion* (Cfr. Seifert, *Conocimiento de Dios*, p. 246).

<sup>16</sup> Seifert, *Conocimiento de Dios*, p. 248, 249 y 250. El subrayado es mío.



al Creador. Con todo, (c) sostiene el autor que es válido el argumento ontológico, que presupone una intelección directa de la esencia divina. ¿Qué lleva a Seifert a sostener estas tres tesis incompatibles entre sí?

Me parece a mí que hay dos explicaciones complementarias. Hay argumentos plausibles que se asemejan mucho al ontológico, aunque no se identifiquen con él, porque no pretenden ser pruebas *a priori* ni simples explicitaciones del mero significado del nombre “Dios”. Dichos argumentos pueden confundirse de buena fe con versiones mejoradas del argumento ontológico. Esto es lo que ha ocurrido a Seifert, de hecho, con un argumento de Max Scheler: la primera evidencia es que hay algo y no nada; la segunda es que no podría haber algo si no hubiera un ser necesario. Una reflexión detenida sobre este raciocinio muestra, sin embargo, que no se trata del argumento ontológico. Scheler mismo rechaza el argumento de san Anselmo, y reconoce que su propia prueba está fundada en la experiencia en sentido clásico<sup>17</sup>. La prueba scheleriana es defectiva y elíptica, porque, para poder concluir que existe un ser necesario (y saber qué signifique esto) a partir del ser contingente que se nos da en la experiencia, se requiere de no pocas consideraciones que se presuponen y no se explicitan aquí, pero sí en la tercera vía de la *Suma teológica*. Con todo, es más plausible el argumento de Scheler que el argumento ontológico porque intenta anclarse en nuestra experiencia.

La otra explicación que puede darse acerca de la paradoja de la exposición seifertiana del argumento ontológico es que el autor ha logrado una aguda penetración en un aspecto de las vías para probar la existencia de Dios que muchos otros dejan de lado<sup>18</sup>. Cada uno de los argumentos tomistas acaba diciendo algo así como “y a ese *X* (primer motor inmóvil, primera causa, ser necesario, ser más alto, intelecto ordenador) es a lo que todos llamamos *Dios*”. Pero, si no tuviéramos de antemano una idea de la suma perfección divina, “tampoco podríamos reconocer –o sólo de manera muy indirecta– la citada necesidad esencial y lo haríamos de un modo que no permitiría fundamentar [...] las [...] pruebas de la existencia de Dios”<sup>19</sup>. Con el *Menón*, Seifert percibe que si no poseyéramos de alguna manera la verdad que buscamos no podríamos reconocerla. De aquí que se sienta obligado a afirmar que de algún modo poseemos cognoscitivamente la esencialidad divina.

El problema que plantea la segunda explicación admite una solución más satisfactoria, sin embargo. Como ha mostrado David Twetten, para que proceda una demostración de existencia basta que se sepa “qué significa el nombre”. Pero lo que “Dios” significa en las vías tomistas no es lo mismo que “el ser mayor que el cual no puede ser pensado otro”, sino lo que se señala en el artículo 8 de la cuestión 13 de la *Suma teológica* (ad 2m): “Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus”<sup>20</sup>. Esto se pone de manifiesto en la refutación del argumento ontológico, pues es posible que quien oye “Dios” no entienda el ser mayor que el cual no puede ser pensado otro. De hecho, la Idea del Bien de Platón, o el Uno de Plotino, son concebidos como realidades superiores a Dios, por ejemplo.

<sup>17</sup> Cfr. Seifert, *Conocimiento de Dios*, pp. 243-245.

<sup>18</sup> Pero que, en cambio, desde hace años ha señalado Gonzalo Letelier.

<sup>19</sup> Cfr. Seifert, op. cit., p. 251.

<sup>20</sup> “Se ha impuesto este nombre para significar algo que existe sobre todo, principio de todo y separado de todo”. Debo a Santiago Orrego esta observación, y el conocimiento del artículo de David Twetten. “To Which God Must a Proof of God’s Existence conclude for Aquinas?”, pp. 150-153. En: *Laudemus viros gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, pp. 146-183.

Por otra parte, es verdad que hace falta algún tipo de preconocimiento, incluso para que se forme en nuestras mentes lo que significa el nombre de Dios. Debemos seguir las huellas de Aristóteles, que hubo de resolver la paradoja del *Menón* tras haber abandonado la teoría de las ideas y de la reminiscencia. Según el Estagirita, lo que nos permite *reconocer* la verdad, que adquirimos efectivamente por medio de la experiencia, es un amor natural. Por el amor, el amante se encuentra configurado con el amado, posee una cierta connaturalidad con él. El amor natural a la verdad y al objeto del entendimiento (*pántes ánthropoi tou eidénai orégontai phýsei*) es lo que permite que el niño de año y medio se dé cuenta de que “todo tiene un nombre” y conciba en su alma la noción de ente<sup>21</sup> y el principio de no contradicción<sup>22</sup>. De manera análoga, existe en el hombre el apetito natural del Bien universal<sup>23</sup>. Este amor entraña un cierto conocimiento natural, y es lo que nos permite concebir el significado del nombre “Dios”, descartar cualquier realidad que no sea el Sumo Bien, y reconocer lo que prueban las vías<sup>24</sup>.

### 3. Un uso actualizado de las tres primeras vías tomistas

Nos proponemos ahora reformular las vías tomistas teniendo ante los ojos los desarrollos de la ciencia natural moderna y algunas de las concepciones lógicas contemporáneas. Esperamos responder eficazmente a todas las objeciones.

#### 3.1. Las vías del movimiento y la causalidad eficiente

Como es de sobra conocido, santo Tomás siguió a Aristóteles cuando propuso la vía del movimiento para demostrar la existencia de Dios. Eso implicó varias cosas a un tiempo. En primer lugar, el Estagirita presupuso que el movimiento violento (de un cuerpo pesado hacia arriba) y el movimiento no natural, de una carreta hacia adelante, por ejemplo, requieren de la acción de un motor que actúe constantemente sobre el móvil<sup>25</sup> (no así el movimiento natural). Aristóteles no conoció el principio de inercia. Como lo entendió admirablemente Pierre Duhem, la descripción aristotélica del movimiento responde a la observación empírica de los fenómenos, sin hacer uso de hipótesis que abstraigan diversos principios y sean comprobables por medio de experimentos. En efecto, si los caballos o los bueyes dejaran de tirar de la carreta, ésta se detendría<sup>26</sup>. (Dejemos ahora de lado la explicación aristotélica del movimiento de los proyectiles).

<sup>21</sup> *Primo autem In conceptione intellectus cadit ens. Suma teológica* I q. 5, a. 2, c.

<sup>22</sup> *Sententia libri Metaphysicae*, libro IV, lección 6, 10.

<sup>23</sup> “Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti” (*Confesiones* I, 1, 1).

<sup>24</sup> Cfr. *Super Boëthii de Trinitate, pars 1, q. 1, a. 3, ad 4m*. Además, se presupone también la revelación originaria, incluida en las tradiciones de los diversos pueblos. Porque, como dice santo Tomás en la misma obra, la rectitud ética requiere del conocimiento de lo divino, que adquieren los niños por fe en los mayores. Cfr. *pars 2, q. 3, a. 1, c.* Sin un cierto conocimiento de lo divino, implícito o explícito, no podría haber ni tradición ni cultura. No es irracional sostener esto. De hecho, puesto que el intelecto en acto precede al intelecto en potencia y éste no podría pasar al acto sin aquél (piénsese en los niños-lobo, que, por no haber actualizado su intelecto en el roce con adultos durante la tierna infancia, han perdido la capacidad de aprender a hablar), la razón puede saber que los primeros seres humanos tenían ciencia infusa. Lo más razonable es pensar que esa ciencia incluyera el conocimiento de Dios.

<sup>25</sup> Cfr. *Summa contra gentes* I c. 13, n. 13 y 14.

<sup>26</sup> Cfr. Duhem, P.: *The Aim and Structure of Physical Theory*, Nueva York, Atheneum, 1962, pp. 261-268.

Por otra parte, santo Tomás también presupone un orden del cosmos físico en círculos concéntricos que explicaría que el movimiento de los seres inanimados del mundo sublunar fuera causado por las esferas celestes y el de éstas por las substancias separadas, de modo semejante a como el movimiento de un bastón es causado por los músculos y huesos de la mano, que son movidos a su vez por un impulso nervioso, que sale del cerebro, que es activado por la voluntad.

Estos dos aspectos de la vía tomista del movimiento son insostenibles en nuestros días. Hay, sin embargo, otros aspectos que tienen tanta fuerza hoy como la tuvieron cuando los formuló Aristóteles. Es cierto que todo cambio necesita de una causa proporcionada<sup>27</sup>. Si algo pasa de no moverse a moverse, tiene que haber un motor que dé lugar a ese cambio. Por supuesto, en qué consista el cambio exactamente es algo que hay que reformular a la luz de las definiciones de Euler: el paso del reposo al movimiento requiere de la intervención de una fuerza, y lo mismo cualquier cambio de velocidad. Como la velocidad se entiende como una cualidad de los cuerpos, su alteración requiere de una causa proporcionada<sup>28</sup>.

Esos cambios pueden entenderse como un paso de la potencia al acto y del acto a la potencia. La aporía de Parménides captó bien que el cambio natural no es un paso de la nada al ser ni del ser a la nada. Esto es y será siempre verdad. También son y serán siempre verdad las observaciones aristotélicas sobre la prioridad del acto respecto de la potencia, contenidas en los libros IX y XII de la *Metafísica*. Sobre éstas volveré más adelante.

Muchos críticos de la formulación tomista de la vía del movimiento en la *Suma teológica* olvidan que esta obra fue escrita para estudiantes que ya habían acabado sus estudios filosóficos propedéuticos, y a los que bastaba una breve indicación para recordar la formulación entera del argumento. El Aquinate no menciona en el *corpus* del artículo 3 de la cuestión 2 varias cosas importantes. La primera, que la actualidad de los motores puede ser unívoca o equívoca con la actualidad adquirida por los movidos: lo cálido en potencia tiene que ser calentado por algo que esté en acto; pero ese acto no tiene por qué ser, como se dice en la formulación resumida, algo que sea cálido en acto. Puede ser algo capaz de mover con un movimiento que produzca calor, como cuando se frotan las varitas que se quieren encender. La segunda cosa que no menciona santo Tomás es que los motores inmóviles pueden ser muchos. Todos los seres animados tienen motores inmóviles, las almas. En realidad, la vía del movimiento plenamente desplegada pasa por los seres animados. En la cuestión 2, artículo 3, esto aparece, pero en las objeciones y respuestas. En particular en la segunda: “puesto que la naturaleza obra para un fin determinado a causa del gobierno de un agente superior es necesario que cuanto se hace por naturaleza se reduzca a Dios como a su causa primera. De modo semejante también, cuanto se hace por un propósito conviene que se reduzca a alguna causa más alta que no sea la razón y la voluntad humanas porque éstas son mutables y defectibles. Pero conviene que todas

---

<sup>27</sup> Christopher Martin percibe correctamente que a esto apunta la exigencia de que el paso de la potencia al acto tenga como principio un agente que ya esté en acto. En este punto se apoya en un artículo de Elizabeth Anscombe (“Times, Beginnings and Causes”, en *Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, Vol. 2, Oxford, Blackwell, 1981) Cfr. *Thomas Aquinas. God and Explanations*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, pp. 136-139.

<sup>28</sup> Cfr. *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*. Disponible aquí: <http://eulerarchive.maa.org/docs/originals/E015Ch1-2.pdf>. Fecha de consulta: 19.01.2016. Los pasajes relevantes son citados por Pierre Duhem en *The Aim and Structure of Physical Theory* (cit.), pp. 261-263.

las cosas móviles y que pueden fallar se reduzcan a algún principio primero inmóvil y necesario *per se* como se ha mostrado”. La objeción a la que se responde aquí se opone a todas las vías, pero en su aplicación a la primera permite comprender que santo Tomás sabe que el movimiento pasa o puede pasar por los seres animados, como lo supo Platón en las primeras formulaciones de esta vía en *Fedro* y en *Leyes*, y como lo supo Aristóteles.

Pero en las formulaciones de la *Suma contra los gentiles* es explícito el paso por los seres animados. Véase el capítulo 13 del primer libro, desde el n. 21 hasta el n. 28. Sólo en el n. 28 se concluye que hay un primer motor separado, del todo inmóvil, que no es un ser animado.

Hoy en día esta argumentación se puede simplificar bastante, me parece. La abstracción de la mecánica newtoniana ha sido completada por otros principios que han logrado explicar de una manera más cercana a la verdad la experiencia que describía Aristóteles. La termodinámica, por ejemplo, conoce ahora que un sistema físico cerrado disipa su energía y que es imposible una máquina de movimiento perpetuo<sup>29</sup>. De manera que, si se tomara todo el cosmos como un sistema físico, se podría comprender que, si su duración ha sido infinita, ya no debería haber movimiento. De aquí se sigue que o bien la duración del universo no ha sido infinita, o bien el comienzo de la disipación de su energía no ha tenido una duración infinita. La física y los físicos saben esto. Ahora bien, la pregunta por cómo es posible que el universo haya comenzado a existir o haya pasado del reposo al movimiento ya no es una pregunta física. Ha habido físicos que han procedido a responderla, pero, cuando lo hacen, incurren en groseros errores metafísicos. Baste recordar cómo Stephen Hawking y Leonard Mlodinow intentan o bien dar concreción y poder agente a las leyes físicas o bien afirmar que el universo podría causarse a sí mismo<sup>30</sup>. Ni siquiera perciben que, al proponer esto, están o bien ignorando que —como veremos— las leyes no son causas, o bien violando el quicio mismo del pensamiento racional, un corolario inmediato del principio de causalidad: “todo lo que comienza a hacerse, debe tener su origen en algún innovador, puesto que nada puede sacarse a sí mismo de la potencia al acto o del no ser al ser”, como formula santo Tomás ese corolario<sup>31</sup>.

Aquí debe entrar en juego el resto de la argumentación aristotélica. En primer lugar, para que el universo se moviera a sí mismo, debería tener una parte que fuera un motor inmóvil, un alma en otras palabras. Pero, el alma no pasa del reposo al movimiento a menos que haya un cambio previo: le da hambre al animal, o aparece un peligro, por ejemplo. No puede ser el alma, en consecuencia, el primer motor absoluto, origen de todo cambio<sup>32</sup>. Tampoco podría ser que el origen del cambio fuera una cadena causal circular, porque esto exigiría que una cosa fuera anterior y posterior a sí misma simultáneamente y bajo el mismo aspecto.

En la *Metafísica*, contra Platón, Aristóteles muestra tanto que las Ideas (equivalentes a las leyes de Hawking<sup>33</sup>) no son causas eficientes y, por tanto, no

<sup>29</sup> Cfr. D’Abro, W.: *The Rise of the New Physics*, Nueva York, Dover Publications, 1939, Tomo I, pp. 331-347. Disponible aquí: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b3888796;view=1up;seq=310>. Fecha de consulta: 07.03.2016.

<sup>30</sup> *The Grand Design*, Nueva York, Bantam Books, 2010, p. 180.

<sup>31</sup> *Suma contra los gentiles* I 13, n. 30. Consultada en [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)

<sup>32</sup> Cfr. n. 26 del citado capítulo 13 de la *Suma contra gentiles*.

<sup>33</sup> Edward Feser apunta con razón que las leyes de la física son puramente potenciales y que su estatus metafísico no permite postular que sean causa de nada, como lo hace Hawking. Ellas podrían ser meras descripciones sobre

pueden dar origen al cambio; como que el alma es acto primero y, por tanto, no puede ser el origen último de todo cambio, sino que debe ser precedida por un acto puro. Y no se podría entender qué signifique este acto puro si no ascendiéramos desde lo inferior a lo superior en nuestra experiencia: el alma del ser animado es más actual que la forma del ser inerte; el alma del ser sensitivo es más actual que la del vegetativo; el alma del ser intelectual, que realmente se mueve a sí mismo, es más actual que la del sensitivo. El Acto Puro debe ser, entonces, intelecto, o más que intelecto.

Incluiré ahora una breve referencia a la vía de la causalidad<sup>34</sup>. Tal como aparece en la *Suma teológica*, la vía plantea problemas metafísicos de gran envergadura. La expresión tomista “pero no es posible que se proceda al infinito en las causas eficientes ordenadas” posee una densidad en la que no muchos reparan. El Aquinate piensa que las cadenas causales infinitas son imposibles porque está considerando cadenas en las que todas las causas actúan simultáneamente y en orden. Quizá la manera más sencilla en la que podemos imaginar esto hoy es pensar en que hay efectos, como las acciones humanas, en cuya producción concurren el intelecto y la voluntad como iniciadores de la cadena causal, pero concurren también (cada uno según su naturaleza) apetitos animales (las pasiones), potencias sensitivas, funciones motoras y vegetativas y los niveles químicos y físicos de nuestro ser<sup>35</sup>. Esta cadena no podría ser infinita porque, si lo fuera, no se produciría la acción. ¿Ocurre algo semejante en la generación de los seres del cosmos? Se puede ver un caso claro en la generación de los seres vivos: una penetración física de un gameto en el otro produce un conjunto de cambios químicos, que dan lugar a un cambio biológico y, en algunos casos, a un ser espiritual (el alma intelectiva). Aquí la agencia física por sí sola no puede producir el cambio, tienen que intervenir otros niveles causales simultáneamente, incluso uno que trasciende el ser de los padres y su potencia causal<sup>36</sup>. Esto era lo que tenía en mente santo Tomás en *Suma teológica* q. 2, a. 3, arg. 2, y lo que adujo en la respuesta: la naturaleza es causa, pero requiere de un agente superior que actúe como causa primera.

La manera como se concibió en la modernidad la vía evita esta complicación, y me parece que también alcanza fuerza probatoria: aun si suponemos que puede haber una cadena causal infinita (no actual, sino potencial: ... de abuelo a padre, de padre a hijo, de hijo a nieto... , por ejemplo), el conjunto de las causas causadas se puede considerar como una sola entidad que exige que haya una causa que le dé origen, de modo semejante a como la serie infinita de reflexiones que se da en dos

---

cómo tendería a actuar una substancia, dada su esencia y, por tanto, candidatos inadecuados para responder a la pregunta sobre la explicación última del cosmos. Añade que es una falacia afirmar que el que el universo se cree a partir de las leyes de la física equivale a que el universo se cree a partir de la nada, falacia en la que incurren Hawking, Mlodinow y Krauss (cfr. “The New Atheists and the Cosmological Argument”, *Midwest Studies in Philosophy*, XXXVII (2013), pp. 171 y 176-177). Richard Swinburne hace una observación semejante: “es importante retener que las leyes de la naturaleza no son sustancias: sólo son compendios humanos acerca de las facultades y las sujeciones de las sustancias” (*¿Hay un Dios?*, p. 37).

<sup>34</sup> Como es sabido, no son pocos los filósofos que sostienen que “después de Hume” no se puede sostener una noción realista de causalidad. Me he ocupado de este tema en mi artículo “El estatuto ontológico de las categorías”, en *Pensamiento* Vol. 71, N. 268 (2015). Edward Feser ha dado tres poderosos argumentos contra la tesis humeana en “The New Atheists and the Cosmological Argument”, p. 173.

<sup>35</sup> Cfr. *Suma teológica* III, q. 19, aa. 1 y 2. Debo haber reparado en esta referencia al P. Juan José Sanguinetti.

<sup>36</sup> Aristóteles aplicó esto a la propia acción humana, pues en la *Ética eudemia* (VIII, 1247a27–1248b6) sostuvo que, para pasar de no deliberar a deliberar, el hombre es movido por Dios.

espejos enfrentados requiere del objeto que se refleja<sup>37</sup>. La cadena tampoco podría ser circular, porque la causa (aunque no siempre cronológica) es metafísicamente anterior al efecto.

Seifert formula la vía de otra manera que, según pienso, es también concluyente. Él la considera, sin embargo, como un argumento aparte de la segunda vía tomista. Se reduce dicho argumento a constatar que, pues el alma humana es espiritual, su origen no puede residir en el cambio natural (que presupone un sujeto material que pasa de un estado a otro), sino que requiere de una causa omnipotente que la traiga al ser a partir de la nada<sup>38</sup>. No me parece que, hablando con toda precisión, este argumento esté ausente de los escritos clásicos, como es manifiesto por lo ya dicho sobre la segunda vía. Pero, además, tanto el Estagirita en *Metafísica* XII<sup>39</sup> y IX<sup>40</sup>, como el Aquinate, entre los seres que deben haber sido causados por otro que sea acto puro, incluyen también a los seres animados, que no son puro acto porque el alma es sólo acto primero<sup>41</sup>; y enseñan en contextos diversos que el intelecto no puede venir de los padres (sino de fuera) y, en el caso de santo Tomás, que el alma intelectual debe ser creada durante el proceso de la generación<sup>42</sup>. Con todo, Seifert tiene el mérito de considerar explícitamente el problema de la generación del hombre en los pasajes en que trata sobre la existencia de Dios.

### 3.2. La vía de la necesidad y la contingencia

Esta vía no aparece en la *Suma contra los gentiles*. Su formulación en la *Suma teológica* es muy escueta, pero posee una enjundia copiosa. Parménides había formulado una intuición que es y será siempre verdadera: la nada no puede dar origen al ser. Si hay seres hoy, es porque en el pasado nunca hubo pura nada. Pero es manifiesto que hay seres hoy. Ahora bien, entre los seres de nuestra experiencia, unos se generan y se corrompen, de manera que son contingentes. Pero, lo que puede no ser, en algún momento no fue, pues no puede existir por un tiempo infinito. Si hubiera existido desde siempre, ya se habría disuelto. “Entonces, si todos los seres fueran contingentes, en algún momento no habría existido nada [...]. Luego, no

<sup>37</sup> El ejemplo de los espejos me lo dieron los estudiantes de mi curso de *Fundamentos filosóficos del Derecho* en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

<sup>38</sup> Cfr. *Conocimiento de Dios*, pp. 83-86. Seifert dedica muchas páginas a probar la espiritualidad del alma humana (ibidem, 56-86).

<sup>39</sup> Cfr. 6, 1071b25-1072a7.

<sup>40</sup> Cfr. 8, 1050b6-19.

<sup>41</sup> En este punto, Richard Swinburne parece haber roto el molde de argumentación detectivesca en sus esfuerzos por probar la existencia de Dios. Familiarizado con las actuales discusiones en que se ocupa la filosofía analítica de la mente, Swinburne conoce que no es plausible la reducción de la conciencia a mera física. Más aún, en su conferencia, “Could anyone justifiably believe epiphenomenalism?” (Congreso de Filosofía Cristiana organizado por la IAP-PUC, Santiago de Chile, 2010) sostuvo que el alma no puede ser un epifenómeno de la materia. Esta intuición es la base para un argumento metafísico en favor de la existencia de Dios, si se conecta con lo que el mismo Swinburne dijo en otra conferencia (“The Cumulative Case for the Existence of God”, ya citada): “[...] even if such an enormous coincidence occurred by chance, it is immensely improbable that those laws should be such as together with the boundary conditions of the Universe (which are its initial conditions if the Universe had a beginning) should have given rise to human bodies. And even if this too occurred by chance, as far as any plausible scientific law is concerned, the laws might just as early have given rise to robots. *Consciousness is totally improbable unless there is a creator who gave it first to the higher animal and then to us*”. El subrayado es mío.

<sup>42</sup> Cfr. *De Generatione Animalium* II 3, 736a28-29; *Suma contra los gentiles* II, capítulo 86, n. 2; y IV, capítulo 82, n. 7, por ejemplo.

todas las cosas son contingentes, sino que es preciso que haya algo necesario en la realidad”.

Hay quienes objetan que el párrafo anterior encierra un paso que es una falacia, porque no se sigue de la contingencia de cada uno la contingencia del todo o, más precisamente, de que cada cosa tenga que dejar de existir en algún momento, no se sigue que debe haber un momento en que todo deje de existir. Christopher Martin compara esta falacia con la siguiente: si es verdad que todas las chicas simpáticas aman a un marinero, no se sigue que haya un solo marinero superlativamente atractivo al que aman todas las chicas simpáticas<sup>43</sup>. A mí me parece que la objeción no procede. Porque es verdad que hay propiedades del todo substancial que no son propiedades de ninguna de sus partes, sino que son “propiedades emergentes”. Además, el poder de las propiedades del todo accidental puede sobrepasar la sumatoria del poder de las partes. Pero las propiedades del todo accidental no pueden ser de un orden distinto y superior al orden al que pertenecen las propiedades naturales de sus elementos: si éstas son físicas, aquéllas no pueden ser biológicas, por ejemplo. El universo no es un todo substancial, sino, cuando más, accidental, fruto del orden. (Y si se concede que es un todo a causa del orden, inmediatamente se puede probar que Dios existe). Un todo de orden, si está compuesto de partes que son todas contingentes, tiene que ser él mismo contingente. –Además, la necesidad y la contingencia son propiedades que pertenecen a los aspectos esenciales de un ser<sup>44</sup>: no puede el todo, sin ser substancia, adquirir una propiedad esencial que no esté en sus componentes y que sea superior a las de éstos. Es verdad, por tanto, lo que dice santo Tomás, que lo recibe de Aristóteles: el universo como un todo sería contingente si sus partes fueran todas contingentes<sup>45</sup>.

Si el universo en su totalidad no es contingente es porque tiene elementos que no son contingentes, como la materia prima (o, según la física aristotélica, los cuerpos celestes), o como las substancias incorpóreas (el alma humana o los ángeles). Pero así es como continúa el argumento: “por tanto, no todos los seres son contingentes, sino que debe haber algo necesario en las cosas”. A partir de aquí se da el siguiente paso, muy cuidadoso. Algunas cosas necesarias tienen causa de su necesidad. Santo Tomás no explica a qué se refiere, pero es bastante obvio: la materia prima no puede ser causa última de su necesidad porque ella dice relación a la forma. Constituye el límite que explica que todos los compuestos de materia y forma, por elementales que sean, puedan cambiar. Pero ella no podría existir sin su unión con la forma.

<sup>43</sup> Cfr. Martin, M.: *God and Explanations*, pp. 161-164. Martin intenta salvar a santo Tomás de varias maneras: una, aduciendo que, si no por la forma, al menos el argumento quizá podría salvarse por su contenido. En esta dirección dice que en un pueblo donde hay un solo marinero sería verdad que ése es el que aman todas las chicas simpáticas. Si se sostiene, entonces, que de haber habido un tiempo infinito, todas las cosas contingentes podrían haber desaparecido, y que en ese tiempo infinito todo lo que es posible se habría realizado, entonces procedería el argumento (pp. 162-163). Otra posibilidad que él explora es que si el mundo ha existido por un tiempo infinito, entonces el mundo no tendría la “tendencia a dejar de existir”, caso en el cual sería una de las cosas necesarias *ab alio* de que habla el argumento (p. 163). Pero a mí me parece que todo esto es un error. La manera de mostrar que el argumento sí procede tiene que ver efectivamente con el contenido. Y, si bien es cierto que el que todas las chicas simpáticas amen a un marinero no implica que todas amen al mismo marinero; también es cierto que si todos los elementos que componen un todo fueren contingentes, ese todo sería también contingente. El propio Martin acepta esto: “It is arguable that if everything has a tendency to stop existing, then there is a real possibility of everything’s stopping existing” (p. 162). Pero eso significa, precisamente que el todo es contingente.

<sup>44</sup> Cfr. *Metafísica* Iota 10, 1058b26-1059a14.

<sup>45</sup> Cfr. *Metafísica* Lambda 6, 1071b19-20.

Por eso, ella misma debe tener un origen que explique esa correlatividad. Es un ser necesario *ab alio*. Lo mismo puede decirse del alma humana, como es obvio. Sobre las substancias separadas, Aristóteles da en el libro XII de la *Metafísica* una explicación satisfactoria. El Ser supremo no debe depender de ninguno. Ahora bien, entre las cosas de nuestra experiencia, lo supremo es el intelecto. Con todo, el intelecto humano depende del inteligible, con lo cual se ve que aquél no es el Ser supremo. Es preciso que el Ser supremo sea, como hemos dicho, intelecto o más que intelecto. Pero aquello que es entendido no puede ser algo a lo que esté subordinado el Ser supremo. Por ello, debe haber una identidad entre lo Inteligible y el Intelecto en el Ser supremo, lo cual significa que Él debe ser más que intelecto<sup>46</sup>. Pero si hay otras sustancias separadas, éstas alcanzarán su plenitud por la contemplación del Inteligible supremo y, por tanto, tienen que depender de Él. Sólo el Supremo es Dios, porque Dios es Aquél de quien todos dependen<sup>47</sup>.

Santo Tomás todavía añade un paso más: aquello de lo que depende la necesidad de un ser necesario, puede, a su vez, recibir su necesidad (y su ser) de otro. Pero no se puede ir al infinito en esta vía (o, aunque se fuera al infinito, toda la cadena de los seres necesarios *ab alio* exigiría un ser necesario por sí mismo, de manera análoga a lo que expusimos con ocasión de las cadenas causales eficientes de la segunda vía), y mucho menos puede ser circular. Por tanto, el primer Ser necesario del que dependen los demás, a ése es al que llamamos “Dios”.

#### 4. Referencias bibliográficas

- San Agustín: *Confessiones*, en Migne (ed.), *Patrologia Latina*, Tomo 32, 1887. Disponible aquí: <http://patristica.net/latina/#t032> (Fecha de consulta: 9 de diciembre de 2016).
- Anscombe, E.: “Times, Beginnings and Causes”, en *Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, Vol. 2, Oxford, Blackwell, 1981.
- San Anselmo: *Proslogion*.
- Aquino, s. T. de: *Sententia libri metaphysicae*. Editada por Enrique Alarcón, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000. Disponible en: [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org), 2012.
- Aquino, s. T. de: *Summa contra gentiles*. Ibídem.
- Aquino, s. T. de: *Summa theologiae*. Ibídem.
- Aquino, s. T. de: *De veritate*. Ibídem.
- Aquino, s. T. de: *Super Bōettii de Trinitate*. Ibídem.
- Aristóteles: *De generatione animalium. Generation of Animals*, en *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, pp. 1111-1218, Chichester, Princeton University Press, 1991.
- Aristóteles: *De Generatione animalium*, Bekker, I (1837): *Aristotelis Opera*. Tomo V, pp. 1-149, Oxford, Oxford University Press.
- Aristóteles: *Ethica eudemia*, ed. F. Susemihl. Teubner, Leipzig, 1884.
- Aristóteles: *Metaphysica*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- Aristóteles: *Physica*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- Casanova, C. A.: *Reflexiones metafísicas sobre la ciencia natural*, Santiago de Chile, RIL Editores, 2007.

<sup>46</sup> Porque el “intelecto” entiende realidades distintas de sí, aunque también se entienda a sí mismo.

<sup>47</sup> Cfr. *Metafísica* Lambda 8, 1073b2-3; 1074a30-38; 9, 1074b18-1075a4.



- Casanova, C. A.: *El hombre, frontera entre lo inteligible y lo sensible*, Santiago de Chile, Ediciones UC, 2010.
- Casanova, C. A.: “El Poema de Parménides”. *Revista Venezolana de Filosofía*, No. 43-44 (2002-2003), pp. 125-139.
- D’Abro, W.: *The Rise of the New Physics*, Nueva York, Dover Publications, 1939. Disponible aquí: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b3888796;view=1up;seq=310>. Fecha de consulta: 07.03.2016.
- Duhem, P.: *The Aim and Structure of Physical Theory*, Nueva York, Atheneum, 1962.
- Euler, L.: *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*. Disponible aquí: <http://eulerarchive.maa.org/docs/originals/E015Ch1-2.pdf>. Fecha de consulta: 19.01.2016.
- Feser, E.: “The New Atheists and the Cosmological Argument”, *Midwest Studies in Philosophy*, XXXVII (2013), pp. 154-177.
- Hawking, S. y Mlodinow, L.: *The Grand Design*, Nueva York, Bantam Books, 2010.
- Juan Pablo II: *Fides et ratio*. Disponible en [vatican.va](http://vatican.va). Fecha de consulta: 14 de diciembre de 2016.
- Maritain, J.: *El orden de los conceptos*, Buenos Aires, Biblioteca Argentina de Filosofía, s/f.
- Martin, Ch.: *Thomas Aquinas. God and Explanations*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.
- Parménides: *Poema*, en G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History With a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, pp. 263-285.
- Platón, *Leyes*, tomo V, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- Platón, *Phaedo*, en *Platonis Opera*, Tomo I, ibídem, 1973.
- Platón, *Phaedrus*, Ibídem, Tomo II.
- Platón, *República. Platonis Opera*, Tomo IV, ibídem, 1972.
- Seifert, J.: *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, Madrid, Encuentro, 2013.
- Swinburbe, R.: *¿Hay un Dios?*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012.
- Swinburbe, R.: “Could anyone justifiably believe epiphenomenalism?”, conferencia dada en el Congreso de Filosofía Cristiana organizado por la IAP-PUC, octubre de 2010. (Cortesía de Daniel von Wachter).
- Swinburbe, R.: “The Cumulative Evidence for the Existence of God”, conferencia dada en octubre de 2010 en la Universidad de los Andes, Chile. (Cortesía de Daniel von Wachter).
- Twetten, D.: “To Which God Must a Proof of God’s Existence Conclude for Aquinas?” en *Laudemus viros gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer, CSB*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, pp. 146-183.