

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO ACTUAL FRENTE A LAS "QUINQUE VIAE" DE SANTO TOMAS DE AQUINO

En este seminario trataremos de reflexionar en común sobre el famoso texto de las "quinque viae" de la "Summa Theologica" de Tomás de Aquino.

Lo hacemos en cuanto hombres modernos. En cuanto hombres modernos estamos no sin prevención frente a estos cinco caminos.

No podemos olvidar la crítica de Kant respecto a las pruebas de la existencia de Dios. Esta crítica ha determinado la actitud moderna con respecto a la idea de la demostración de la existencia de Dios. Podemos verlo p.e. en Karl Jaspers. Pensamos también en reflexiones sobre las cinco vías que, desde Joseph Maréchal y Gustav Siewerth, han sido expuestas en el ámbito del nuevo tomismo. Así pues, cautelosos y precavidos y también con espíritu crítico, nos acercamos al famoso texto.

INTRODUCCIÓN

Consideremos primeramente lo que es general a las cinco vías y después entraremos en lo que es específico a cada una.

1º) Las cinco vías se han de entender, según Tomás de Aquino, como demostraciones "per effectum" o demostraciones "quia", porque como él dice, "effectus priora sunt quoad nos" (S. Th. I,1,2).

Sin embargo, la relación de causa a efecto es pensada de múltiples maneras y en todo caso de manera distinta que, p.e., en la ciencia natural moderna y su técnica. En el ámbito de estas últimas hay sólo una forma, siempre igual, de relación entre causa y efecto. En Tomás de Aquino hay como mínimo las clásicas cuatro causas de Aristóteles.

En las cinco vías la "causa efficiens" en sentido estricto

tiene sin duda una importancia especial. Pero también la “causa finalis”, en la quinta vía. Y también la “causa formalis”, que se puede asociar a la cuarta vía.

¿Y debería haber, acaso, en Tomás de Aquino todavía otro concepto de causa? En todo caso tenemos que contar con ello y prestar atención a este punto. Y de todos modos no debemos entender demasiado llanamente cuando Tomás de Aquino dice que todas las pruebas de la existencia de Dios son “ex effectu ad causam”.

2º) Por la forma externa las cinco vías se presentan como clásicos silogismos. Todas empiezan con una menor que está tomada del mundo de la experiencia. Todas introducen después una mayor, o sea una proposición general, p. e. en la primera vía: “quidquid movetur, ab alio movetur”. Esta proposición general, en cuanto mayor, está por lo general brevemente fundamentada. Después la mayor, como proposición general, es aplicada a la menor como a su caso particular y así se saca finalmente la conclusión.

El proceso lógico de este procedimiento deductivo conduce a la proposición final, la “conclusio”, y con ello al resultado de la demostración. Esta estructura formal silogística de las cinco vías parece a primera vista clara y sin problemas.

No obstante, tenemos que prestar mucha atención —recordando particularmente la crítica de Kant— a si las mayores, como proposiciones generales, están realmente fundadas y, todavía más, a si el proceso lógico que une la menor a la mayor y conduce a la conclusión es claro y correcto.

Dentro del texto de Tomás de Aquino es de notar en todo caso que, en el lugar en que con ayuda de la mayor debería sacarse la conclusión, en los más de los casos es intercalada la curiosa consideración sobre el “processus in infinitum”. Esta reflexión intermedia indica que para el mismo Tomás de Aquino la lógica de estas operaciones lógicas no era tan simple.

Así pues tenemos fundamento suficiente, por el texto mismo de Tomás de Aquino y por nuevas reflexiones filosóficas, para no considerar la lógica de las cinco vías como demasiado sencilla.

3º) Echemos finalmente una corta ojeada a las proposiciones menores de las cinco vías, con las que Tomás de Aquino, por consideraciones fundamentales, comienza todas ellas. Es por las menores por lo que las cinco vías se diferencian y ordenan como cinco.

Aquí son interesantes sobre todo las tres primeras. Estas tres vías parecen corresponderse entre sí más que con la cuarta y la quinta.

La primera vía dirige su atención al movimiento: "*aliqua moveri in hoc mundo*", ésta es su menor. Pero movimiento es cambio. La primera vía se fija en que en el ente del mundo suceden cambios. Y dirige la atención al "*de dónde*" de estos cambios, contenido en el "*ab*" de la fórmula "*ab alio*".

La segunda vía dirige su atención al orden de las causas: "*esse ordinem causarum efficientium*", así es expresada la menor en esta vía. Un orden de causas es una relación de causas. En esta relación, un ente es causante y el otro causado; en esto consiste la relación. Pero una tal relación se puede considerar como un movimiento, un cambio, un suceder. Sucede que el uno causa al otro y así este otro es causado. Pero este movimiento no es ahora ya considerado meramente en su curso, sino en su elemento ms profundo, que soporta y lleva en sí el movimiento: en el nexa o el orden de las causas.

La segunda vía tiene, pues, que ver con el mismo fenómeno que la primera: con el cambio. Pero considera este fenómeno en un nivel ontológico más profundo y por lo mismo también más general. Pregunta, dentro del mismo fenómeno, por este nivel más profundo, de la misma manera que la primera vía lo hace por el "*de dónde*".

La tercera vía parte de que se encuentra algo que puede ser y también puede no ser. Hay las "*possibilia esse et non esse*", esto forma la menor del argumento. Esta posibilidad ambivalente, de ser y no ser, es percibida en el originarse y en el tener fin de los entes: "*quaedam generari et corrumpi*". Pero originarse y tener fin es un cambio, un movimiento, y precisamente tal que es llevado por una relación de causas.

Así pues nos encontramos con la tercera vía en el mismo ámbito que con la primera y la segunda, es decir, en el ámbito de los cambios causados, Pero este ámbito es considerado ahora en un nivel todavía más profundo y más general.

La posibilidad de ser y de no ser es la posibilidad para que algo cambie, para que algo pueda causar algo. Es el horizonte de posibilidad de todas las relaciones causales y por ello de todo movimiento. Nos encontramos, pues, de nuevo con lo mismo, el movimiento, y este mismo es ahora una vez

más interrogado, en un horizonte ontológico más profundo, por su “de dónde”.

Así pues, estas tres vías están en conexión unas con otras. Las tres tienen que ver con lo mismo, con el movimiento o el cambio llevado por una relación de causas y las tres interrogan el movimiento o el cambio mismo en la misma dirección: acerca del “de dónde”. Y se diferencian solamente en la diversa y creciente profundidad y con ello también en la creciente generalidad del nivel de reflexión. De la primera a la tercera vía hay una progresión de lo más manifiesto y concreto a lo más profundo y abstracto.

Esta observación nos permite reunir estas tres vías en una unidad. En todas ellas el cambio que percibimos en el mundo es interrogado acerca de su “de dónde”. Pero, además, hay que decir todavía que el cambio es considerado, en Tomás de Aquino, como una propiedad fundamental de los entes del mundo en su totalidad. Todo ente mundano está caracterizado, según Tomás de Aquino, por ser un “ens mobile”. Así pues, podemos decir: el mundo entero en cuanto movido es interrogado en estas tres vías acerca de su “de dónde”. En esto concuerdan las tres primeras vías.

Si, por el contrario, contemplamos la quinta vía vemos que dirige su atención al “operari propter finem” de los “corpora naturalia”. Con esto apunta a la finalidad del ente de este género.

En cuanto que aquí la atención es dirigida a la “ordinatio ad finem”, se dirige al “para que” como el “a dónde” del ente. Sin duda se pregunta también en este ámbito de dónde viene este “a dónde” o esta “ordinatio ad finem”. Pero este “de dónde” tiene aquí otro sentido que en las tres primeras vías. El “de dónde” del “a dónde” viene, como nuestro texto dice, “ex intentione ad finem”. Pero la “intentione” es ella misma la mirada tendida hacia el “a dónde”.

Se interroga, pues, el “a dónde” —ad finem— del ente natural por su “a dónde”, que lleva y funda este ente natural; es decir por la “intentione” que en él actúa. El “de dónde” del “a dónde” es, a su vez, como intención antepuesta, un “a dónde”.

En conjunto, la perspectiva del “a dónde” es la perspectiva directora de la quinta vía. Y significativamente está frente a la perspectiva del “de dónde” de las tres primeras vías.

Entre las vías que preguntan por el "de dónde" y la vía que pregunta por el "a dónde" está, curiosamente extraña, la cuarta vía.

¿Será que está en el medio de la misma manera que entre el "de dónde" del origen y el "a dónde" del futuro está el ahora del presente? ¿Será que el Ser en cuanto Tiempo se manifiesta en el orden de las cinco vías? ¿Que estas cinco vías conducen del pasado como del "de dónde", a través del presente, al futuro como el "a dónde"? ¿Será que Heidegger con su tema "Ser y Tiempo" tenía aquí un preludio? ¿Y también Kant con su capítulo sobre el esquematismo, tal como Heidegger lo ha interpretado? De todos modos la cuarta vía es un caso especial, y su posición detrás de la primera y antes de la quinta apenas casual.

En este seminario no podremos tratar todos los problemas de las cinco vías con la misma penetración. Ante todo nos dejaremos penetrar por el conjunto de problemas del grupo de las tres primeras vías. Esto nos conducirá a una serie de preguntas.

Hacia el final de estas exposiciones tendremos ocasión de entrar brevemente en la quinta vía.

La enigmática cuarta vía tendremos sin duda que dejarla a un lado, pero queda confiada y recomendada a su propia reflexión posterior.

I

LAS TRES PRIMERAS VÍAS

1. *El principio de causalidad y la pregunta acerca del por qué*

Examinemos en primer lugar las tres primeras vías de Tomás de Aquino. Las tres parten, como ya hemos dicho, de la experiencia del cambio en nuestro mundo e interpretan este cambio como efecto de una causa.

La experiencia del movimiento, del cambio, del originarse y dejar de ser en el mundo es común a todas ellas y no puede ponerse en duda. Tampoco ha sido nunca puesta en duda seriamente. El punto de partida de estas tres vías es también, para nuestra actual comprensión del ser, claro y aceptable.

Otra cosa es con las proposiciones mayores de estas tres vías, es decir con las proposiciones universales formuladas como reglas de validez universal, como p.e.: "quidquid movetur ab alio movetur". Esta proposición y las correspondientes de la segunda y tercera vías forman juntas una especie de principio de causalidad universal que, por ejemplo, puede tomar la forma: todo lo que se ha originado, se ha originado por una causa.

Ahora bien, Kant ha limitado críticamente, como es sabido, la validez del principio de causalidad. Habiendo fundamentado, a su manera transcendental, el principio de causalidad, creía así poder mostrar también para qué ámbito tiene validez objetiva y para cuál no puede tener pretensión a tal. No puede, como Kant dice, tener validez más allá del contexto de la experiencia posible.

Esta tesis, que limita el ámbito de validez del principio de causalidad, ha llegado a ser, independientemente de la fundamentación transcendental de Kant, bien común del pensamiento moderno. Pero, ante todo, no nos es ya posible aceptar simplemente, sin reflexión crítica, el principio de causalidad tal como aparece en las tres primeras vías de Tomás de Aquino y tanto más cuanto que se trata aquí de un uso transempírico y metafísico de este principio.

En atención al escepticismo respecto a la validez metafísica del principio de causalidad, deseo proponer un procedimiento cauteloso y que no se presta apenas a dudas. Consistirá en una especie de reducción fenomenológica. Así, podríamos preguntarnos: ¿en qué fenómeno se apoya propiamente el principio de causalidad? ¿Cómo se origina propiamente?

A tales preguntas me parece que podemos contestar aproximadamente así: El ente del mundo se nos presenta primeramente en su simple positividad, está dado, y se hace fenómeno. Se nos muestra: es lo que es. Esta es la simple positividad del fenómeno.

Pero en el desenvolvimiento de la fenomenalidad espiritual de nuestra existencia en el mundo, no nos quedamos en esta simple positividad del ser del ente. Antes bien, en el desenvolvimiento, lo dado positivamente se nos hace problema. Cuando preguntamos: ¿qué es esto? ¿de dónde viene esto? ¿para qué sirve esto? y otras cosas semejantes, hay en el fondo de estas preguntas una cierta experiencia y por tan-

to un cierto fenómeno. El ente del mundo se nos ha mostrado como digno de interrogación y necesitado de interrogación. Esto es un fenómeno elemental de nuestro mundo de hombres. No puede ponerse en duda ni tampoco ha sido nunca propiamente puesto en duda.

Pero allí donde el ente se nos ha hecho problemático su presencia fenomenal se ha alterado también y, según parece, de manera doble.

En primer lugar, la positividad de lo dado ha empezado a tambalearse de una manera peculiar. El ente no está ya más ahí firme y evidente frente a nuestro entendimiento. Es como si hubiese empezado a vacilar. Por eso preguntamos: ¿de dónde viene? ¿para qué sirve?, etc.

Pero además, en segundo lugar, ha aparecido que el ente en su problematicidad necesita de otro para poder quedar como ente resuelto y para poder ser asido por nuestro pensamiento.

Cuando preguntamos, preguntamos *por algo* y precisamente por algo que contesta la pregunta y hace lo problemático firme y sin problema.

Pero esto significa que ese algo por el que en cada caso preguntamos nos es dado de alguna manera. Evidentemente nos es dado, en la situación del preguntar, de manera distinta que lo que está ahí delante, empírico y positivo. Vemos empíricamente delante de nosotros aquello que *interrogamos*, pero no vemos empíricamente delante de nosotros *aquello por lo cual* preguntamos. En otro caso ya no necesitaríamos preguntar más.

Pero aunque no vemos empíricamente delante de nosotros aquello por lo cual preguntamos, sin embargo, sabemos de aquello por lo que hemos de preguntar. Si no no haríamos tampoco ninguna pregunta.

Así pues, se manifiesta como supuesto del preguntar una presencia no empírica y por tanto oculta y, por decirlo así, en suspenso, de aquello por lo cual se pregunta en cada caso. Es un "ser dado" y en este sentido un fenómeno. Nadie puede preguntar sin que se le haga presente, y por tanto dado, aquello por lo que él pregunta en cada caso y lo que él busca con su pregunta.

Por lo tanto, en el fenómeno de la problematicidad no sólo el ente dado empíricamente ha empezado a vacilar en esta problematicidad, sino que también ha aparecido junto a él un algo no empírico, aquello por lo que se pregunta, y esto

se ha hecho igualmente, aunque de manera distinta, fenómeno.

Pero en el fenómeno de la problematicidad, estos dos elementos que constituyen el fenómeno se pertenecen uno a otro de una manera peculiar. Se pertenecen de tal manera que el ente, en el horizonte de nuestro preguntar, permanece para nosotros problemático y por tanto, en cuanto ente, vacilante, mientras y en tanto que no se encuentre aquello por lo que se pregunta.

La problematicidad supone el pensamiento de que aquello por lo que en cada caso se pregunta puede consolidar, aclarar y resolver de nuevo en su ser el ente vuelto vacilante. Y supone también el pensamiento de que el ente dado positivamente puede ser resuelto en su positividad y permanecer claro solamente a partir de aquello que da razón y que, en principio, no es positivamente dado. Por eso tenemos tanto interés en encontrar las respuestas a nuestras preguntas. Con ellas se nos hace claro y seguro qué es lo que pasa con el ente.

Todos estos son elementos que, lo repito, pertenecen a la pura fenomenalidad de nuestra existencia pensante en el mundo. No se pueden poner en duda y no han sido tampoco puestos en duda. No ha sido nunca puesto en duda que el ente puede ser conocido positivamente, y tampoco es de dudar que nosotros interrogamos a este ente ni tampoco que todo preguntar contiene ciertas implicaciones fenomenales, como hemos mostrado.

Si se puede, con Kant, poner en duda el principio de causalidad en su validez metafísica, no se puede, sin embargo, dudar que los hombres a veces hacen preguntas: ¿por qué? ¿de dónde?. Se puede poner en duda el *principio* de causalidad, pero no la *pregunta* por la causalidad. Y tampoco las implicaciones que esta pregunta contiene y supone.

Y de aquí mi propuesta: Podríamos, por decirlo así, retirar el principio de causalidad, que aparece en el texto de las tres primeras vías de Tomás de Aquino, y reducirlo a la pregunta causal "por qué" y a sus implicaciones fenomenales. Esto sería un procedimiento crítico y cauteloso. De esta manera trasladamos la argumentación, por decirlo así, a un plano más atrás; del principio de causalidad al origen fenomenal del pensamiento causal, es decir, a la pregunta causal y lo que en ella está incluido.

Con esto hacemos retroceder toda la reflexión a un dominio que pertenece todavía objetivamente al texto de Tomás de Aquino, pero que tiene la ventaja, para un entendimiento crítico moderno, de estar dado fenomenalmente y por ello ser propiamente indudable.

Así pues, preguntamos: ¿Por qué preguntamos "por qué"? Preguntamos por el por qué del «por qué». Y en el marco de un examen de los silogismos tomistas, ponemos esta pregunta en el lugar en que en el texto de Tomás de Aquino figura cada una de las proposiciones mayores, o sea, el principio de causalidad, que el mismo Tomás de Aquino, con una ingenua seguridad, como sólo en sueños podemos representárnosla, osa formular así: "quidquid movetur ab alio movetur".

Una vez realizado este cambio, pensamos proseguir el examen del pensamiento de Tomás de Aquino en el nuevo nivel que hemos alcanzado mediante esta reducción: en el nivel de la pregunta, en el nivel del "por qué", en el nivel del fenómeno del preguntar.

Con ello hemos logrado no sólo para la proposición menor, sino, ante todo, también para la mayor y la consecuencia del discurso tomista, una base sostenible críticamente, aunque, por otra parte, modesta y prudente. Nos queda por reflexionar cómo, a partir de esta reducida base, puede continuar el proceso lógico de la conclusión.

2. *La lógica de la demostración I*

Hemos reducido ya críticamente la estructura de la vía unitaria que está a la base de las tres vías de Santo Tomás. Lo que nos queda en las manos es: primero, el movimiento y el cambio, así como el surgir y perecer empíricamente accesibles; segundo, el hecho de que todo esto despierta en nosotros la pregunta: de dónde procede ese movimiento y ese cambio, ese surgir y ese perecer.

La primera frase ocupa el lugar de la premisa menor de las proposiciones de Santo Tomás y constituye esa premisa misma; la segunda frase ha sufrido una modificación: de proposición se ha convertido en una pregunta. En cuanto proposición está ahora en el lugar que en el texto de Santo Tomás ocupa en cada caso la premisa mayor.

Examinemos ahora la estructura lógica, según la cual Santo Tomás saca la conclusión de las dos premisas. La va-

mos a examinar tal y como Santo Tomás la emplea en principio. Más tarde la examinaremos según y como se presenta en el terreno de nuestra base reducida críticamente.

Una atenta mirada advierte que el proceso lógico pasa en el texto de Santo Tomás por dos fases.

En una primera fase se concluye, a partir de algo móvil, en algo que mueve y, a partir de esto, en algo que a su vez le mueve, y así sucesivamente. Algo semejante ocurre con el ensamblaje de efectos y causas así como con la retrotracción de lo real a lo necesario, es decir con la segunda y la tercera vía. Los fenómenos quedan retrotraídos a sus principios, y éstos a otros principios anteriores, y así sucesivamente de un modo provisional.

En esta fase del proceso lógico, lo característico parece ser la misma secuencia, el "y así sucesivamente".

Traduzcamos esta primera fase al nivel de nuestra pregunta: "¿de dónde procede esto o por qué es esto así?". La cuestión se presenta entonces del modo siguiente: preguntamos por qué es esto así, y a esta pregunta encontramos en general una respuesta. Ocurre que esto es así o de otro modo por esta o por otra causa o razón. Lo que se encuentra, pues, es el principio o fundamento. El fundamento encontrado da respuesta a la pregunta "¿por qué?".

Sin embargo, si observamos a su vez este fundamento, notamos en seguida que él mismo provoca de nuevo la pregunta "¿por qué?" ¿Por qué es el fundamento tal y como es? ¿Por qué fundamenta lo que se sigue de él?

El fundamento como respuesta se transforma a su vez en algo cuestionable, y así sucesivamente. Este "y así sucesivamente" aparece de nuevo como característica esencial de esta fase del proceso lógico. A este respecto, la lógica a que alude Santo Tomás concuerda perfectamente con la fenomenalidad de toda pregunta en su característico proceder.

Sobre este punto me permito observar que todas las ciencias, con su cúmulo inmenso de conocimientos en progreso siempre creciente, surgen y se componen de estas series encadenadas de preguntas y respuestas. En la Física moderna, en la Biología o en cualquier ciencia moderna que tomemos como ejemplo, se ofrece como cuestionable un hecho o proceso, o, en su caso, un grupo de hechos y procesos, que es sometido a la pregunta "¿por qué?" y para el que se encuentra una respuesta o un grupo de respuestas.

Al ser puestas en cuestión a su vez tales respuestas, el proceso del conocimiento prosigue su curso continuadamente, de pregunta a respuesta y de respuesta a una nueva preguntata, con su respuesta consecutiva, etc. Esta lógica corresponde también a las realidades que se debaten en la ciencia y que constituyen su fundamento.

Sin embargo, el proceso lógico tiene en Santo Tomás una segunda fase. En el texto de las cinco vías, viene dada esta segunda fase por la repulsa del proceso en infinito. En las tres vías que ahora comentamos, observa Santo Tomás que en la serie de preguntas y respuestas no se puede seguir hasta el infinito. Esta observación representa una consideración complementaria que no está encerrada sin más en la primera ni, por tanto, se deduce de ella.

Desde el momento en que comenzamos a preguntarnos por la causa de los fenómenos y a reducir éstos a aquélla, no es posible ver, mientras no intervenga un nuevo argumento, por qué razón esa serie de preguntas y respuestas no puede continuar indefinidamente. Desde el momento en que comenzamos a plantear la pregunta ¿"por qué"?, no se ve por qué motivo hemos de cesar de plantear esa pregunta de nuevo ininterrumpidamente.

Santo Tomás ha notado esto claramente. De ahí que fundamente, en la segunda fase de la operación lógica, la repulsa del proceso en infinito con nuevas razones frente a la primera fase. Santo Tomás señala las razones por las que no puede haber un proceso en infinito. La primera y la segunda vía ponen de manifiesto esas razones de una manera breve y pregnante; la tercera vía hace referencia a las explicaciones de las dos anteriores.

¿Cuál es el fundamento que obliga a rechazar el proceso al infinito? La fundamentación es sobremanera extraña y merece una atención detenida.

Tanto en la primera como en la segunda vía procede Santo Tomás de igual modo sobre este punto. Si no hubiera, dice, un primer moviente o motor, no podría haber un segundo ni un último, y si no hubiera una primera causa, no podría haber tampoco causas intermedias ni causas finales. Dado, por tanto, que, evidentemente, hay movimientos terminales y efectos finales, que son los que nosotros percibimos actualmente, tiene que haber también un primer moviente y un primer causante.

¿Qué clase de argumento es éste? El argumento presupone manifiestamente que la serie en cuestión de causas o de movimientos comienza por algo primero. Sólo bajo este supuesto es viable la argumentación. Allí donde se da una serie de miembros que se condicionan respectivamente y que comienza con un primer miembro, desaparece, por supuesto, todo la serie si se elimina este primer miembro. Esto es lógicamente indudable.

El argumento presupone que la serie de causas comienza con una primera. Sin embargo, lo que aquí se presupone es lo que habría que demostrar. Lo que se trataba de demostrar es, en efecto, que no puede haber un proceso en infinito en la serie de causas y que, por tanto, tiene que haber una causa primera. Esto se demuestra con un argumento que a su vez presupone que hay una causa primera. ¿No estamos ante un caso clásico de petición de principio?

Detengámonos todavía algo en este punto decisivo. Hemos visto que si el argumento no presupusiera una primera causa, no podría demostrar nada, ya que en ese caso presupondría que la serie de causas podría continuar indefinidamente. En ese caso no hay una primera causa. Pero esto no impediría que cada miembro de la serie tuviera su causa. Cada miembros tendría en ese caso incluso una serie indefinida de causas.

El principio de causalidad, se tome como se tome, quedaría salvaguardado por la serie indefinida. De ella no se deduciría que los movimientos intermedios y los efectos últimos que percibimos no fueran posibles. Al contrario, serían perfectamente posibles.

Esta reflexión muestra que, efectivamente, el argumento sólo demuestra lo que pretende si presupone lo que quiere demostrar, es decir, que la serie comienza con un primero. Demuestra pues, sólo como "petitio principii". Pero como tal parece que no puede demostrar nada, puesto que la *petitio principii* cuenta como un defecto lógico. ¿Cómo podría ser demotrado nada si se presupone de antemano lo que había que demostrar?.

En este punto del proceso lógico propuesto por Santo Tomás, se presenta un extraño estado lógico, por no decir una extraordinaria tensión lógica. ¿No se ha percatado Santo Tomás de ello? ¿No cae con esta tensión lógica el argumento? Así parece a primera vista. ¿O no podría ocurrir más bien

que con este extraño giro, con esta peripecia, el argumento alcanza por vez primera el plano que le corresponde?.

Merece la pena detenerse todavía un poco más en este importante punto. Lo que acabamos de exponer como una petición de principio cabe exponerlo también como una "quaternio terminorum", en cuyo caso también la tensión lógica aparece en toda su amplitud. En efecto, si consideramos el curso del pensamiento de la primera o de la segunda vía en su conjunto, vemos que ambas vías arrancan de un último movimiento dado o de una causa última dada para, a partir de aquí, preguntar retrospectivamente por aquello que fundamenta en cada caso estos movimientos o causas últimas. De este modo proceden, conforme al programa, de los efectos a las causas. Así surge primeramente una serie, cuyo último y para nosotros más próximo miembro nos lo da en la mano la misma experiencia, y a partir de aquí se prolonga la serie hacia atrás en busca de miembros previos y más originarios, que la experiencia no nos da en la mano en la misma medida que los anteriores.

En este nivel del argumento tenemos una serie ante nosotros, cuyos últimos miembros tenemos en la mano y que, en la visión regresiva, prolongamos en dirección a causas cada vez más previas y dadas cada vez en menor medida.

En cambio, en cuanto entra en juego la segunda fase de la operación lógica, nos encontramos en el texto de Santo Tomás, de repente, con algo totalmente diferente. Por supuesto, otra vez con una serie de causas, pero con una serie que comienza ahora con una primera causa, a partir de la cual continúa hacia causas intermedias y últimas. Si en tal serie desaparece el primer miembro, quedan eliminados ipso facto también todos los demás.

Ahora bien, antes no teníamos una serie semejante. Antes no teníamos el primer miembro a mano sino el último, desde el cual nos embarcamos en el proceso regresivo. Parece, pues, que se trata ahora de una serie diferente de la anterior, o sea de un caso de aquello que en la lógica clásica se llama una "quaternio terminorum": en el lugar del concepto medio, de los tres requeridos, se introduce subrepticamente un concepto diferente, con lo cual en el argumento se opera sólo en apariencia con tres conceptos, pero no en realidad.

Por tanto, nos preguntamos otra vez: ¿ha cometido Santo Tomás aquí un error lógico? Y, en caso afirmativo ¿cae

con este error también el argumento? O ¿qué sucede aquí en realidad?

Creo que se puede mostrar que Santo Tomás propone aquí, en efecto, un extraño camino lógico, pero que no comete en absoluto un error lógico. El error sería demasiado simple como para no haberlo advertido Santo Tomás; el argumento no es tan simple como pudiera aparecer a primera vista. Bien pudiera ser que la reflexión lógico-formal que nos ha guiado hasta ahora se efectúe al margen del pensamiento clave de Santo Tomás a este respecto, sin llegar a alcanzarlo.

Tal vez se le escapara una sonrisa a Santo Tomás al ver la manera cómo creíamos poderle tomar en un fallo lógico. Tal vez dijera: ¿no notáis precisamente en este fallo aparente que el argumento en su conjunto está concebido de un modo totalmente diferente a como lo habéis interpretado hasta ahora?

¿No será que el andamiaje lógico-formal de las tres vías es sólo un ropaje escolar o una preparación para un proceso mental completamente diferente y completamente nuevo respecto a ese andamiaje? ¿No será que, bien mirado, se trata incluso de otra clase de lógica? Tenemos que seguir pensando sobre esto.

Para iniciar esta nueva etapa de nuestra reflexión, podemos empezar por volver al plano fenoménico que antes propusimos. Partiendo de él nos será más fácil reconocer las características estructuras lógicas que reinan aquí. Para ello, recordemos otra vez el resultado de nuestro análisis de la pregunta.

La pregunta implica dos cosas: aquello a lo que preguntamos o dirigimos nuestras preguntas y aquello por lo que preguntamos. Ambas cosas han de ser dadas de modo característico y ambas cosas han de poder ser discernidas de una manera especial, para que algo sea cuestionable y pueda, así, surgir una pregunta. Lo que sé y lo que quiero aún saber me tienen que ser dados como discernibles. Entonces me pregunto por qué es así: Eso es lo que quiero saber.

Si dirigimos nuestras preguntas a cualquier hecho que nos llame la atención en nuestro alrededor (por qué ocurre tal o cual cosa), encontramos en general el "porque" como respuesta. El "porque" como contestación se nos convierte, sin embargo, enseguida en una nueva pregunta o, incluso, en todo un haz de nuevas cuestiones.

Siempre que en la ciencia se consigue explicar un fenómeno, surge en seguida la nueva pregunta acerca del modo en que lo explicante puede a su vez ser explicado. La encuesta investigadora continúa así su curso, aparentemente sin solución de continuidad.

Respecto a nuestro análisis de la pregunta en su propio contexto, esto significa que en esa serie de preguntas no sólo se muestra aquello a que dirigimos nuestras preguntas sino también aquello por lo que preguntamos y de lo que quisiéramos enterarnos preguntando. ¿Cómo se muestra esto último? Se muestra de tal modo que deja ver algo de sí mismo en todas las circunstancias en que se nos ofrecen las respuestas. En todas las contestaciones a las preguntas encontramos algo de lo que queríamos saber; pero en ninguna de las circunstancias en que se nos ofrecen las respuestas, se presenta eso que queríamos saber de tal manera que no cupiera ya más seguir preguntando. Siempre se ofrece, pues, como algo mayor que cada respuesta. Precisamente por esto sigue el preguntar siempre adelante.

Aquello a lo que tienden nuestras preguntas para averiguarlo, se presenta, por una parte, en todo aquello que puede figurar como respuesta, y se muestra, por otra parte, como algo mayor que todas las contestaciones. De este modo, en toda respuesta se substraer a la vez a la respuesta misma y deja así margen para preguntas ulteriores.

Mientras la serie de preguntas y respuestas se desarrolle, por ejemplo, en el marco de la investigación científica, necesariamente tiene que surgir cada vez una suma mayor de respuestas que conocemos y sabemos; pero siempre queda también un margen abierto de nuevas cuestiones. Parece, incluso, que este margen restante no disminuye nunca sino que más bien sigue y sigue siempre creciendo. Y esto es sorprendente: cuanto más alcanzan a saber los hombres, tanto mayor y tanto menos abarcable resulta el círculo de cuestiones sin cancelar aún.

Sin embargo, en el proceso inquisitivo puede ocurrir algo que haga variar de modo fundamental ese proceso y lo oriente en una nueva dirección. Puede ocurrir, en efecto, que en medio de sus interminables pesquisas e investigaciones uno se encuentre de pronto frente a la pregunta: ¿para qué hago todo esto? ¿Qué significa todo esto? ¿Por qué hay algo y no, más bien, nada? Así es como radicaliza Schelling una pregunta que ya había planteado Leibniz.

En cuanto se presentan en la mente humana preguntas de este tipo, aparece de un golpe en el horizonte de su pensamiento algo para lo cual todo lo anterior no constituye, propiamente hablando, preparación alguna. Un nuevo comienzo se impone. La nueva pregunta no es la continuación de las preguntas anteriores en la misma dirección. La secuencia en esa dirección podría haber sido prolongada "ad libitum", de descubrimiento en descubrimiento, ininterrumpidamente.

Sin embargo, en cada punto de esa serie resulta posible el cambio, por el cual el hombre pensante deja a un lado el proceso inquisitivo y, de un golpe de vista total, dirige su mirada en un nuevo sentido. Es en ese momento cuando uno se pregunta: ¿por qué hago esto? ¿por qué hay algo y no más bien nada?

Intentemos captar esta novedad con mayor precisión. Hasta ahora la pregunta avanzaba de caso en caso, de detalle en detalle dando lugar a una serie paratáctica, a una yuxtaposición de conocimientos. Cada uno se colocaba junto al anterior, cada cual apoyaba y fundamentaba al siguiente, y así sucesivamente. Ahora, en cambio, en el ámbito del nuevo planteamiento, no se pregunta nada particular: una circunstancia o un fenómeno especial en el conjunto del mundo. Ahora queda puesto en cuestión de una vez *todo lo que es*, independientemente de lo que cada cosa es e independientemente asimismo de si la serie de causas descubiertas y de preguntas contestadas era ya más o menos larga.

¿"Por qué hay algo y no más bien nada"?, es una pregunta que se puede hacer tanto después de los primeros pasos en el campo del conocimiento como al cabo de una larga vida de investigación, cuando uno puede abarcar con la mirada una larga serie de hallazgos. Esa pregunta permanece siempre igual, independientemente de las preguntas anteriores. Es más, siempre sigue siendo la misma pregunta, independientemente de que la serie objetiva de respuesta parciales se considere como finita o como infinita. Sea finita o infinita la cadena de causas y razones, la pregunta "¿por qué hay algo y no más bien nada?" no pierde en ninguno de los dos casos nada de su mordiente.

Esta nueva e incisiva pregunta pone en cuestión el conjunto de todo lo que es, se trate de lo que se trate en cada caso particular. Además, al poner todo en cuestión, pone a la vez de relieve que ella misma se mueve en un sentido distinto de todo ese conjunto. Por tanto, no puede ser tratada

como uno de los miembros de la serie de preguntas y respuestas particulares que se van sumando unas a otras. Su curso no discurre por la horizontal de una mera adición de razones y conocimientos parciales, sino que toma un nuevo sesgo con toda la suma de conocimientos y con todo el conjunto del ser.

Sobre la línea horizontal de las ciencias con sus horizontes ilimitados de preguntas y respuestas, se esboza una vertical que pertenece a un nuevo orden.

¿Qué es lo que pregunta esa nueva pregunta? ¿De qué se hace cuestión en ella? ¿Qué quiere saber el hombre que pregunta al preguntar por encima de toda ciencia y de todo el ser del mundo: "¿por qué hay algo y no más bien nada?". Por de pronto, quiere saber algo que ya le ocupa y hasta preocupa. Fijémonos primero en esto. Ya lo indicamos en cierto modo en nuestro primer análisis del fenómeno de la pregunta.

Quien pregunta: "¿por qué hay algo?", está ya ocupado con aquello por lo cual hay lo que hay, y esto a pesar de no disponer de ello como de un dato empírico; se ve ya solicitado y hasta acuciado por un factor que queda fuera de lo empírico y que, sin embargo, se deja sentir hasta el punto de lanzar al hombre a la pregunta de "¿por qué hay algo?".

Tal pregunta, siempre que se plantee seriamente, no puede surgir por un capricho del pensamiento humano, sino por una experiencia de carácter eminentemente específico. La experiencia surge del hecho mismo de que se trata en cada caso.

En el caso en cuestión, hay algo que inquieta al hombre a la vista de la totalidad del ser. El hombre experimenta, o puede llegar a experimentar, que todo eso no le basta, que quiere saber más y, entonces, se ve abocado a esa pregunta, quiera o no. El pensar humano tiene ya que ver con el factor por el que se pregunta, cuando se dice: "¿por qué hay algo?".

El pensar humano tiene ya que ver con ello, no porque este factor le sea dado empíricamente, al modo como las estrellas y los átomos o los animales le son o le pueden ser dados empíricamente. Es como si, antes y por encima de todo lo empírico, el hombre recibiera una llamada y la persiguiera al plantear tales preguntas. El hombre recibe esa llamada en el fondo apriórico, previo a todo lo empírico, de su propia esencia.

¿Qué clase de factor es éste, por el cual el hombre se ve a priori solicitado y al que persigue con tales nuevas preguntas? ¿Qué es aquello de que se hace cuestión, qué es aquello que quiere saber cuando pregunta: “¿por qué existe algo?”.

A esto tenemos que dar primero una respuesta negativa. No se hace cuestión de nada de lo que “es” en el sentido de que se constituya para nosotros como un ente empírico y conceptuable o aprehensible o pensable. Porque esto: “*que haya en absoluto algo*” es precisamente lo que está en cuestión. Si no, no se preguntaría por qué hay algo.

A tal pregunta no tiene ningún sentido contestar refiriéndose a algo que a su vez “sea”, ya que eso quedaría a su vez igualmente sometido al imperio de la misma pregunta: “¿por qué es entonces aquello?” Aquí se ve que la pregunta está por encima de todo, es decir apunta por encima de todo lo que es.

Puesto que aquí se pregunta por un primero; en el sentido de un origen, o sea por un “A partir de” originario, ese “A partir de” no puede en absoluto ser considerado como un primero en la serie de los entes o de los conocimientos sobre el ente. No se puede ya tratar de un primer término en el sentido de un primer miembro de la serie de causas y efectos. Desde el momento en que se trata más bien de un primero, en el sentido de un fundamento originario, ese origen queda proyectado por la misma pregunta como un primero *para toda la serie* y queda como tal fuera de toda la serie, de tal modo que su relación con el conjunto de los miembros es igual que su relación con cada uno en particular.

Con esto quedan nuestras consideraciones anteriores sobre una serie finita o infinita de causas, por así decirlo, fuera de propósito. Ya no se trata de si la serie en sí misma tiene un final o un comienzo; se trata más bien de saber si la serie en su conjunto está fundamentada en un origen que la mantiene con independencia de su intrínseca longitud. Esto quiere decir que, frente a las consideraciones anteriores, se nos ofrece aquí un nuevo concepto de principio.

Si se pregunta por un principio que sea el “por qué” de todos los seres, se pregunta más allá del conjunto de los seres y se penetra en lo inabarcable. Todo lo que no sea un ser (o un ente), todo aquello de lo que no se pueda decir que

es así o de otra manera, esto o aquello, es inabarcable para el pensar, es decir: no se puede reducir a un pensamiento conceptual. No podemos abarcar lo que no se puede expresar en forma de conceptos o juicios.

La pregunta "¿por qué hay algo?", al apuntar por encima de lo que es, apunta también por encima de lo que se puede expresar en forma de conceptos o de juicios. Esa pregunta se introduce, pues, en lo inabarcable o inconceptualizable o impensable. Y, sin embargo, el pensamiento interrogante se ve tocado, movido y, en este sentido, abarcado por lo inabarcable e inconceptualizable.

La pregunta pregunta, pues, por lo supraentitativo, originario e inconceptualizable y, en este sentido, por lo infinito.

Lo que tiene que permanecer siempre inabarcable, al abstraerse a toda captación, se substraer a la vez también a todo término final. Todo concebir, juzgar y captar humanos constituye un término, por el cual se dice que tal y tal cosa es de tal y tal manera y no de otra. Lo inabarcable, lo que rebasa todo "es así", todo juicio, todo ente, es in-terminable, infinito.

Si el hombre sabe lo que pregunta al preguntar: "¿por qué hay en absoluto algo y no nada?", puede llegar a sentir que con ello se asoma al borde de todo lo que es, al borde de todo mundo, al borde de toda finitud. Con esa pregunta se pregunta allende los confines de ese borde. ¿Hacia dónde? Hacia un abismo sin confín ni asidero. Hacia una zona abismal, no parcelada por ningún "así y no de otra manera".

El hombre pregunta por lo supraentitativo, originario, insondable, infinito, por aquello que está a la base de todo mundo y le da su fundamento; por aquello que puede sacar a todo ente y a todo mundo de su incertidumbre, para colocarlo en la resuelta claridad de lo decidido; en una palabra: por aquello por lo que hay en absoluto algo.

En la esfera de la pregunta permanentemente abierta, todo lo que hay es indeciso, enigmático, carente de claridad y solidez. La pregunta sabe que todo ente requiere un fundamento de explicación y solidez, y pregunta por ese fundamento. Pregunta por él, sin preocuparse de si la suma o serie de entes es grande o pequeña. La pregunta pregunta por lo que explica todo el ser de todo ente y decide sobre él, por lo insondable, originario, infinito; la pregunta se remonta sobre todo el ser de todos los entes o seres. Pregunta por

ello, porque se ve desde siempre tocada, llamada, solicitada por ese poder.

Pensemos sobre esto y volvamos desde aquí la mirada al texto de Santo Tomás: un pensamiento totalmente nuevo surge en relación con la extraña lógica que encontramos allí.

¿No parece ahora que el poder infinito e insondable—solemos llamarle Dios— solicita de antemano el pensamiento humano? ¿No parece ahora que el hombre, a quien es consubstancial, más allá de todo, preguntar por el sentido y fundamento de todo, puede y tiene que hacerse esa pregunta, no por otro motivo, sino porque ese fundamento y ese sentido de todo ser, previamente le ha tocado a él, le ha inquietado y le ha solicitado? ¿No se muestra aquí algo primero que es principio en el sentido más alto del término? ¿Y no se muestra de por sí mismo y, por tanto, con independencia de la serie de seres?

Entonces, tan pronto como el hombre comienza a preguntar por eso, ¿no se mueve con pleno derecho en una originaria petición de principio? ¿No surge ésta, a la larga, del hombre mismo, con independencia de todas las operaciones mentales anteriores, no como una operación mental cualquiera del hombre, sino como algo que pertenece a la esencia del espíritu humano? Sólo porque el principio insondable comienza por su parte a ocupar y preocupar al hombre, puede éste empezar a buscar su comienzo con una pregunta como ésta: “¿por qué hay algo en absoluto?”.

En ese caso, tenemos que contar seriamente con la posibilidad de que la lógica formal en el texto de Santo Tomás sólo sea una especie de introducción, de proemio, de ropaje. De repente, y como de un salto, se deja atrás el proemio. Sólo con ese salto alcanza el pensamiento su peculiar y más propia dimensión. En ese momento comienza el auténtico pensamiento. Podría haber empezado por aquí sin ropaje y sin proemio. Ahora comienza una nueva serie totalmente distinta de la anterior. Esta nueva serie empieza con razón por lo primero, que es a la vez aquello por lo que se pregunta al final de todo.

Sobre esto tenemos que seguir pensando en lo que sigue, tanto por lo que se refiere a la estructura lógica del texto de Santo Tomás, como —lo cual es más importante aún— por lo que respecta a la cuestión que aquí se ventila, la gran cuestión de Dios.

3. *La lógica de la demostración II*

¿Cuál es el resultado de nuestras reflexiones?

En los pasajes decisivos del texto de Santo Tomás hemos encontrado una tensión lógica. Para aclarar el sentido de esta tensión hemos reducido las tesis de Santo Tomás a la forma de pregunta, y hemos intentado analizar el fenómeno de la pregunta. En el curso de este análisis hemos tropezado con preguntas de un tipo especial. Como prototipo de las mismas cabe considerar la pregunta: "¿por qué hay algo y no nada?". El análisis de esta pregunta especial, y de todas las preguntas análogas, muestra lo que sigue.

La pregunta se dirige a todo de un golpe. Y esto independientemente de cuántos seres pueda haber y de qué clase de seres se trate, independientemente también de cuánto podamos llegar a conocer mediante nuestras preguntas y mediante nuestras investigaciones. En todos los casos, todo queda incluido en la pregunta.

El análisis de la pregunta muestra también aquello por lo que se pregunta y lo muestra como la cuestión que interesa, como el proyecto de lo que quisiéramos saber. Ya como pregunta, revela la dimensión de aquello por lo que preguntamos.

La dimensión de la cuestión que interesa es una dimensión más allá de todo ser y también más allá de todo lo finito; es la dimensión de lo supraentitativo e infinito.

Por lo que respecta a la relación de lo infinito con el hombre, el análisis de la pregunta muestra que lo infinito determina al hombre de antemano, previamente a toda experiencia positiva y, en este sentido, aprioricamente. En efecto, lo infinito hace posible ese preguntar.

Por otra parte, el análisis de la pregunta muestra a la vez que lo infinito no es alcanzable como algo abarcable y conceptualizable, sino que permanece como lo inconceptualizable y, en este sentido, incomprensible. Lo infinito es, así, a la vez lo más próximo y lo más lejano para el hombre.

En cuanto a priori, es lo más cercano, en cuanto incomprensible, es lo más lejano. ¿Cabe aplicar aquí la fórmula agustiniana: "intimior intimo meo, superior summo meo"?

En la pregunta universal se pone de manifiesto que el hombre busca como lo último, como última instancia, aquello que ya desde el principio determinó previamente toda su búsqueda. El hombre, mediante la pregunta más radical, inten-

ta conseguir aquello que desde el comienzo le ha hecho comenzar. En este sentido, la pregunta más radical y más característica para el hombre, se revela como una auténtica petición de principio.

Por supuesto, con todo esto estamos todavía en el ámbito de la pregunta. Mientras la pregunta siga siendo pregunta, no está dicho aún que encuentre también su respuesta, es decir, que aquello por lo que se pregunta se haga patente en su realidad. Por el momento, se ha ofrecido sólo como la cuestión que interesa conocer, como el "qué" por lo que pregunta la pregunta radical. ¿Encuentra la pregunta realmente una respuesta o sigue siendo hasta el final una pregunta vacía y sin respuesta que, a la larga, sólo proyecta una dimensión en el vacío? Sobre esto tenemos que seguir pensando.

Intentemos esbozar formalmente las dos posibilidades que aparecen aquí: la posibilidad de que la pregunta radical des-
emboque en una vacía carencia de respuesta y, frente a ella, la posibilidad de que pueda encontrar realmente su respuesta.

Empecemos por la posibilidad de que nuestra pregunta universal no encuentre ninguna respuesta; de que no sea otra cosa que una vacía mirada interrogante hacia lo infinito e insondable, a la que no corresponda nada real; de que sólo proyecte la cuestión que le interesa, sin dar con ella en realidad. ¿Qué ocurriría en ese caso con todo lo que hay en el mundo? ¿Qué ocurriría entonces con el ser del ente en su conjunto, que es a lo que se dirige el hombre con su pregunta?

El ente que conocemos por experiencia sería entonces cuestionable y dudoso. ¿De dónde viene? ¿Qué es? Todas las respuestas intermedias quedarían en entredicho y resultarían dudosas: todas las respuestas que se pudieran encontrar por el camino de la experiencia y de las ciencias empíricas. Estas respuestas no se tornarían dudosas respecto a su validez en particular, pero sí respecto a su fundamentación e su totalidad. Todo ser y toda ciencia quedaría colgada del vacío y fundada en la nada. ¿No se convertiría con ello todo lo que es en algo cuestionable, dudoso, vacío? ¿No se disolvería todo en una duda infinita?

Si así fuera, podríamos decir igualmente: el ser es; como también: el ser no es, no es nada. En ese caso, ¿qué nos impediría pensar que el ser es la pura inconsistente proyección de nuestra subjetividad o la mentira de un espíritu ma-

ligno, tal y como Descartes lo concibe, o una total nulidad? La diferencia entre ser y no ser se desvanecería. Daría lo mismo decir: "es algo", que: "no es nada".

En efecto: Si la pregunta universal "¿por qué hay algo y no nada?" no conduce a nada, entonces todo es nulo, sin fundamento y dudoso. Tal sería la consecuencia insoslayable del caso admitido por hipótesis.

Ahora bien, esta consecuencia queda refutada por el carácter decisivo del ser de los seres. Lo que es, el ente, pone por ese mismo hecho de manifiesto que es, que está decidida y contundentemente en su ser y que, por tanto, en cuanto es, no es nulo. Está decididamente separado de la nada. Su mismo ser muestra su determinación, decisión y discernimiento. Su mismo ser se rebela en contra de todo intento de dejar caer al ente en la duda ontológica total o en la infinita nulidad. Se rebela contra esto frente a todo pensamiento humano, frente a toda duda humana, frente a toda humana pregunta. Todo ser muestra que es y que no es nada; que está decididamente determinado en su ser y no indecisa e indeterminado en el mismo; que es lo que es. Este decidido y decisivo discernimiento se alza con vigor en medio de todas las preguntas indecisas, incluso las más radicales.

Hay todavía más. El hecho elemental de que haya lo que hay no muestra sólo una decisión en el ser, empírica y condicionada, sino también una decisión ontológica absoluta, por encima de toda condición empírica. El hecho de que sea precisamente este ser, y no otro, este grupo de seres, y no otro, y que aparezca ante nuestra vista en este lugar del tiempo y del espacio está, sin duda, condicionado empíricamente por las más diversas circunstancias. Bajos otros presupuestos empíricos, se nos mostrarían otras cosas diferentes.

Pero, en medio de este condicionamiento de lo empíricamente dado se advierte un factor absoluto. Por muy fugaz que sea un ente en cada caso, en cuanto que es, es. Y esto no lo puede destruir nadie.

Si contemplamos esta frase bajo el aspecto de la verdad, la cosa resulta más patente aún. Es verdad y seguirá siempre siendo verdad que el ente es como es, por muy pasajero que sea lo que es. Su verdad será siempre verdadera, y será verdadera desde todos los puntos de vista posibles. Y no habrá nunca y bajo ningún concepto un pensamiento que pueda pensar con razón que eso que acabamos de decir no es nada o es nulo.

En cuanto que es, todo ente está incondicionalmente en la verdad y, por tanto, en el absoluto incondicional del ser. Por eso, ningún poder del mundo puede hacer que no sea verdadero lo que es verdadero. Y por esto mismo, no hay poder en el mundo, por grande que sean sus fuerzas destructoras, que pueda hacer que no haya ocurrido lo que ha ocurrido una vez. En este sentido, el ser de los seres o entes no está decidido solamente de una manera general, sino que está decidido de una manera incondicional, está firmemente asentado en lo absoluto, por muy fugaz y relativo que sea en sí mismo.

Ahora bien, todo esto no podría ser ni permanecer en pie, si la pregunta universal quedara abierta y sin respuesta, ya que en ese caso, según hemos visto, todo lo que es sería vacío, indeciso, cuestionable y dudoso. En una palabra: la decisiva escisión o decidida diferencia entre ser y nada perdería su fuerza decisiva y desaparecería.

Por tanto, esa pregunta no carece de respuesta. Por tanto, la pregunta: "¿por qué hay en absoluto algo?", al apuntar a lo infinito e inconcebible, apunta a la realidad infinita, a la realidad inconcebible, a la realidad incondicionada, a la realidad que otorga todo lo que es, decide en su ser y le da a todo, en ese su ser, una firmeza incondicional: es, pues, una realidad infinita, inconcebible e incondicionada, que a todo ente otorga su ser y lo incondicional del mismo.

El ser, el decidido ser de los entes aparece así a la luz y en la dinámica de la pregunta infinita como testigo de la realidad de lo que reina sobre todo ente como infinito, incondicional e inabarcable poder. El mismo ser del ente *da testimonio* de ese poder, por cuanto que, en sí mismo, en su propio ser, se muestra como fugaz, pasajero y dudoso y, a pesar de ello, al mismo tiempo como absolutamente decidido.

Lo que decide su ser y lo decide por encima de todo condicionamiento no está ni en él mismo ni depende de él mismo; sería demasiado débil para ello. Depende de lo que está por encima de todo ente y de todo lo concebible. El carácter decisivo del ser del ente da testimonio del poder infinito que, en el lenguaje de la religión, llamamos Dios.

¿Qué significa esto en el conjunto de nuestras reflexiones y, especialmente, en el texto de Santo Tomás?

Significa que el poder infinito es lo primero que toca nuestro espíritu, antes que cualquier material empírico con

el que estemos en contacto. En efecto, el material empírico no nos puede haber enseñado a preguntar por encima de sí mismo por el "por qué" y el "de dónde". No es lo empírico lo que nos intranquiliza y nos lleva a preguntar una y otra vez más allá de los límites de todo lo óntico. Ese gran misterio es lo primero en el corazón de nuestro pensamiento. Y eso primero se muestra al final como la realidad, incluso como la realidad de todo lo real. Con la ayuda del testimonio del ente real, se muestra como la realidad incondicionada.

En este sentido podemos decir: sólo si hay un primero, hay también realmente un posterior y un postrero. Lo primero en este respecto está siempre presente en el pensamiento del hombre, aunque el hombre no lo llegue a notar en todos los casos.

Con ello podemos volver ahora al texto de Santo Tomás. Eso es precisamente lo que el texto dice; ahora lo vemos: "si non fuerit primum in causis... non erit ultimum nec medium... quod patet esse falsum". No habría el ser de los seres o entes como intermedio y último, si no hubiera previamente lo primero que está por encima de todo ente.

La frase de Santo Tomás se muestra como una frase sobre la estructura fundamental del pensamiento humano. Lo primero, en el fondo del pensamiento, lo lleva a su camino, para que encuentre esto primero como lo último.

La frase es a la vez una frase sobre la estructura fundamental del ser del ente: es una frase ontológica. La estructura fundamental del ente es la siguiente: sólo porque lo infinito insondable existe realmente como lo primero y otorga todo ser, puede haber lo intermedio y lo final, de tal modo que sea posible retenerlo en la decisión ontológica de su propio ser.

La frase se nos aparece como el nervio auténtico de todo el argumento. Esa frase es un principio ontológico y trascendental a la vez, puesto que trata del ser de todo ente y de su necesaria fundamentación en lo infinito primero, siendo esta fundamentación la esencia del ser de todo ente.

Los argumentos que presenta el breve texto de Santo Tomás desembocan en esta frase y en otras parecidas, aunque no empiezan con tales frases. Empiezan más bien con observaciones empíricas: "certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo", etc. Después continúan con consideraciones que, según vimos, van de un dato empírico a otro dato empírico: "omne quod movetur ab alio movetur". Hasta

aquí el pensamiento de Santo Tomás, por lo menos en su sentido inmediato, es sólo introducción y preparación. Se mueve todavía en la esfera categorial y en la lógica correspondiente a esta esfera.

La introducción, sin embargo, no conduce de un modo continuo al pensamiento decisivo, del que hemos tenido que hablar. Más bien sirve para poner en movimiento al espíritu pensante y para mostrarle que tiene que ir en esa dirección de su movimiento, pero que no puede encontrar por ahí el coronamiento de sus esfuerzos.

Una vez que se ha mostrado esto, el curso del pensamiento efectúa un salto desde la esfera de la lógica categorial a la esfera totalmente nueva de la lógica trascendental. Este salto corresponde exactamente a aquel otro por el cual el hombre, fatigado a la vista de la serie interminable de preguntas y respuestas de la ciencia, de repente deja de preguntar en el marco de esa serie y comienza a hacerse cuestión de la serie misma: ¿qué ocurre con todo esto? ¿por qué todo esto? ¿para qué?

Es el salto de la dimensión categorial a la dimensión trascendental del pensar y del preguntar. Por eso, el paso es discontinuo. La introducción sirve para preparar al pensamiento para el salto, o sea para engendrar la discontinuidad. Del mismo modo, cualquier hombre, a través de muchas reflexiones sobre el ser de los entes, se dispone mejor a pensar que todo esto es insatisfactorio y permanece insatisfactorio, mientras siga en este orden.

Por eso, lo que viene *después* del salto, la consideración trascendental, no es sencillamente un fruto o una consecuencia directa de las consideraciones introductorias anteriores. Aquí interviene, por el contrario, algo nuevo, lo cual, teóricamente, hubiera podido empezar desde el comienzo, ya que no se basa en lo anterior. Lo que ahora interviene es el principio trascendental de que hablábamos.

La tensión lógica en el argumento, que podría aparecer como una "quaternio terminorum", es en realidad la tensión del paso discontinuo de la lógica categorial preparatoria a la lógica trascendental decisiva. En ésta, de repente, todo se presenta de manera diferente que antes, pero no porque se haya introducido subrepticamente nada, sino porque aquí lo nuevo se alcanza de repente y como de un salto, y eso nuevo es lo auténtico y decisivo.

Por supuesto, tan pronto como interviene esta nueva ló-

gica trascendental, las anteriores consideraciones ganan a su vez un sentido nuevo y decisivo. En efecto, el ser de los entes, que se iba recorriendo hasta ahora, se convierte en un auténtico testigo de la realidad de lo que trasciende todo ser. Lo provisional da testimonio de lo definitivo y primero. Por eso, lo provisional no queda al final abandonado como algo superfluo; en la fase definitiva del pensamiento queda, por el contrario, integrado en el conjunto de la lógica trascendental.

Con esto, la audaz y complicada estructura lógica del pensamiento tomista adquiere su última perfección. Al final todo aparece de nuevo en su propio lugar, aunque en una luz totalmente nueva frente a la primera apariencia.

El texto de Santo Tomás parece haber sido construido con toda exactitud. Precisamente porque encierra algo semejante a un salto, es muy exacto. Es exactamente el salto lo que conduce a las fases definitivas. Lo que le precede está pensado primero como preparación para los principiantes, para los cuales Santo Tomás escribió la Suma, como él mismo advierte en la introducción. Pero al final, esa preparación queda asimismo integrada en el movimiento lógico decisivo, en calidad de testigo patente del más grande origen.

Que esto constituye una interpretación correcta de los argumentos de Santo Tomás, queda corroborado, según me parece, de modo decisivo por otros textos, en los cuales Santo Tomás es más explícito que en nuestro breve texto. A continuación indicamos los dos grupos más importantes de esos textos.

En el quinto capítulo del escrito de juventud "De ente et essentia" expone Santo Tomás el principio de causalidad del modo siguiente: "omnis res, quae non est esse tantum, habet causam sui esse". Con esta breve fórmula indica Santo Tomás explícitamente qué es lo que provocaría el proceso in infinitum, si no existiera el "esse tantum" como lo primero.

En esa fórmula se dan exactamente dos circunstancias dignas de interés. La frase habla de las cosas que no son "esse tantum". Del contexto se deduce que con ello se alude a "omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua". Se trata de todo ente, cuyo ser se añade a su naturaleza. Se trata, pues, de todo ente en general. La frase habla del ente como tal. Ente es todo lo que tiene ser y todo aquello

de lo que, por eso mismo, se puede predicar el ser: “es”, “es un ente”.

La frase habla del ente como tal y, por tanto, del ente en conjunto. Para esta frase no juega, pues, ningún papel la pregunta de si hay muchos o pocos entes y de cuántas o de qué maneras conviene el ser al ente. Todo esto es indiferente a nuestra frase. La frase está por encima de los modos o categorías del ente y, por supuesto, por encima del número de entes. Es una frase o principio trascendental, “transcendens suprema genera”. En esto es semejante a la pregunta universal y trascendente: “¿por qué hay algo?”.

Lo segundo que llama la atención en esta frase es que en ella se opone al ente como tal y en su conjunto aquello que aquí se denomina como “ese tantum”, el ser simple e infinito, el ser divino. Como “esse tantum”, no es *un* ser o un ente en el sentido estricto de la palabra, es decir: no es nada que tenga ser y a lo que, por tanto, se atribuya el ser. El “esse tantum” no necesita tener ser, precisamente por ser el mismo ser: “esse tantum”.

Con ello, el “esse tantum” se substraerá al lenguaje humano, puesto que el lenguaje humano se articula en juicios, y los juicios, a su vez, tienen todos la forma de una atribución del ser. Los juicios dicen siempre: esto es eso y aquello. Así, pues, si se quiere hablar del “esse tantum” como de lo supraóntico, hay que utilizar el lenguaje en contra de su propio sentido formal. Santo Tomás procede así, aquí y en otros lugares parecidos.

Nuestra frase es, pues, una frase o principio trascendente. Según ella, todo ser o ente puede sólo ser en cuanto fundado en aquello que es más que puro ente, en cuanto fundado en lo inexpresable, en el misterio, en el Ser.

El principio trascendente de causalidad aquí formulado explícita, pues, nuestra frase del texto de las “quinque viae”: “si non fuerit primum, non erit ultimum nec medium”.

Ese principio dice lo que significa ese “primum”: el misterio indecible e infinito que aquí se llama “ipsum esse”, por cuanto que es el fundamento del ser de todo ente. Ese principio habla, además, de un “medium” y de un “ultimum”, es decir, de los seres como tales y en su conjunto. El principio explícita y confirma la tesis decisiva del texto de las cinco vías.

Como principio trascendente, la frase es más que un principio empírico de causalidad. En cuanto principio empí-

rico de causalidad, tendría que hablar de la concatenación de efectos particulares con causas particulares. Ahora bien, nuestro principio no habla de nada de esto, y lo que dice no se desprende de semejantes causas y razones.

Nuestro principio se basta a sí mismo. Santo Tomás no lo deduce aquí de otros principios, sino que lo presenta como autosuficiente. No es la consecuencia lógica de una lógica categorial e inmanente.

También en esto corresponde fielmente al texto de las cinco vías. Sólo que éstas constituyen más bien un ejercicio preparatorio basado en elementos de la lógica inmanente categorial. Sin embargo, su sentido decisivo no se agota en esos elementos.

Por tanto, nuestro texto del "De ente et essentia" habla de causa en un sentido que trasciende la doctrina aristotélica de las cuatro causas. Lo primero trascendente como causa originaria no corresponde a ninguna de las cuatro causas ni tampoco resulta de su mera adición. En cuanto causa de todas las causas está por encima de todas las causas. Bien es verdad que Santo Tomás no trata explícitamente de esto; pero esto se deduce claramente de sus consideraciones.

Hay, sin embargo, todavía más textos de Santo Tomás que hemos de tener en cuenta para adquirir suficiente claridad sobre nuestro problema.

Cabría preguntar cómo llega el espíritu humano a ver la causa trascendente o el principio trascendente de causalidad. ¿Cómo hace para saber que el "primum" supraentitativo es el presupuesto de todo ente, si no es por deducción de otras relaciones causales?

Sobre este punto Santo Tomás dispone de un pensamiento altamente significativo acerca de la naturaleza del espíritu humano. En la Suma Teológica, I, q. 88, a. 3 ad1m., dice, por ejemplo: "in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri... nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae".

La frase tiene numerosos paralelos en Santo Tomás. En ella se habla de la "veritas prima". Esta es sólo otro nombre para lo que, en general, se denomina "esse tantum". La frase nos dice, pues, cómo llega el "primum infinitum" al espíritu humano: no de tal modo que éste piense primero en aquél, sino de tal modo que aquel misterio de la "veritas

prima" se ha dado previamente a sí misma al hombre; y esto, en un darse que ha hecho y hace del espíritu humano lo que es: "nihil aliud, quam quaedam impressio veritatis primae".

El "primum" eterno ha pensado, pues, desde siempre darse al hombre, y por eso puede el hombre a su vez pensar en lo eterno; por eso no puede encontrar reposo en su búsqueda y en sus preguntas, mientras no encuentre por sí mismo aquello; y, finalmente, por eso puede decir el texto de las cinco vías, audazmente, y aparentemente sin previa preparación: "si no hay lo primero, tampoco lo intermedio ni lo último".

Así, pues, estos textos confirman nuestra interpretación.

Las cinco vías y, sobre todo las tres primeras, representan en sus frases decisivas una explicación y articulación de la relación, única en su género, en que el espíritu humano se encuentra, desde su propia fundamentación, respecto al espíritu eterno.

El aspecto formal de las cinco vías es un ejercicio preparatorio a este fin; y, al final, la preparación queda integrada en la relación decisiva. Esto explica la tensión en nuestros textos. Una vez visto esto, esos mismos textos nos pueden proporcionar nuevos conocimientos que tenemos que seguir buscando.

4. *La diferencia entre la esencia de la demostración tomista de la existencia de Dios y su articulación exterior.*

Nuestras reflexiones hacen ahora posible distinguir, en el texto de Tomás de Aquino sobre la demostración de la existencia de Dios, entre el contenido esencial e interno de estas ideas y su forma exterior. Esta distinción tiene profundas consecuencias para la recta comprensión de la demostración tomista y también para la comprensión de otras posiciones respecto al problema de la existencia de Dios, que han aparecido en el curso de la historia. Por ello abordemos brevemente la cuestión.

Como hemos visto en la parte preliminar, las cinco vías se presentan con la forma exterior de un silogismo clásico compuesto de menor, mayor y conclusión. Un examen más detallado nos ha mostrado que esta forma es un ropaje, sin duda conveniente, pero no necesario, y que como tal no per-

tenece a la esencia del pensamiento, sino por una parte a su orientación pedagógica para los "incipientes", y, por otra, sirve para corroborar el significado que el ente finito tiene para este pensamiento. Pero la idea esencial hubiera podido ser también expuesta sin esta forma, como muestra el lugar citado de "De ente et essentia" en el que el argumento entero aparece reducido a una única proposición.

Se puede bien decir que el pensamiento fundamental de las pruebas de la existencia de Dios no puede en ningún caso ser expuesto sin resto en una forma lógica, aunque por otra parte no puede tampoco prescindir completamente de tal forma.

Henri de Lubac tiene evidentemente razón cuando, en su libro "Sur les chemins de Dieu", dice: "La voie qui mene à Dieu, si multiple et variée en ses formes, en elle même est unique".

Pero con esta distinción se hace patente la posibilidad de tomar en consideración y comprender, a partir de la base ya lograda, también otras articulaciones del camino hacia Dios, así como las decisivas posiciones críticas que han sido tomadas frente a estas vías.

Si el silogismo formal no es la esencia, sino solamente la articulación de este pensamiento, hay que considerar como posible que este mismo pensamiento tome también otras articulaciones como otras tantas vestiduras. Si la demostración de la existencia de Dios es la articulación de una original, y en su especie única, relación del hombre con Dios, tienen que ser posibles también otras articulaciones de esta misma referencia al origen.

Podemos incluso dar un paso más. Si con algún derecho hemos sacado del texto de Santo Tomás y del análisis de su lenguaje conceptual lo esencial de la decisiva relación del hombre con Dios, debería sernos también posible reconocer a partir de ahí el *sentido* y los *límites* de otras posibles articulaciones de la demostración de su existencia.

Es más, podemos a partir de ahí hacernos libres para un auténtico encuentro con las diversas grandes formulaciones que se han destacado en la historia de la demostración. Tomás de Aquino no nos fija en sólo una formulación, por más que esencialmente señala a una sola. Intentemos penetrar en esta cuestión desde el punto de vista de nuestro texto, con algunos importantes ejemplos.

1. Recordemos el famoso argumento ontológico que ha formulado Anselmo de Canterbury. Como es sabido, Tomás de Aquino lo ha criticado, lo mismo que más tarde lo ha criticado Kant, pero entre tanto ha logrado también una y otra vez altos honores, de Descartes a Hegel.

¿Qué luz arrojan nuestras reflexiones orientadas hacia Tomás de Aquino sobre la idea de la prueba ontológica?

El argumento parte, como se sabe, del concepto del ser más perfecto, tal que no puede ser pensado más grande.

Este punto de partida puede, sin embargo, ser interpretado de diversas maneras. Se piensa con el concepto del ser más perfecto en un simple concepto humano; entonces es claro que, a partir de un tal concepto solamente imaginado por el hombre, ciertamente no se puede concluir la realidad de Dios. En este punto hay que dar la razón tanto a la crítica de Santo Tomás como a la de Kant.

Pero nuestras reflexiones sobre el texto de Tomás de Aquino han hecho visible otra forma posible de comprensión.

Hemos llegado a que no es el hombre quien piensa primero el concepto de Dios, sino que primero Dios se piensa dirigiéndose al hombre y define así a priori el espíritu del hombre. Desde este punto de vista se puede decir que hay en el hombre un pensamiento de Dios a priori que es más profundo y anterior que los pensamientos que los hombres mismos se hacen sobre Dios.

Y también se puede además decir: Es este pensamiento de Dios a priori en el ser del hombre el que se impone por sí mismo por el camino de la argumentación y prueba él mismo su realidad. Y lo hace en cuanto induce al hombre a preguntar y a preguntar cada vez más allá, en cuanto lo induce a dejar finalmente atrás como insuficientes todas las respuestas provisionales, en cuanto, por último, hace patente al hombre que todo sería para él sin valor, si no aceptase el pensamiento infinito como real.

La demostración de la existencia de Dios, tal como la presenta Tomás de Aquino, puede ser entendida en este sentido como un "imponerse por sí mismo" en nuestro pensamiento de la "impressio primae veritatis". En este mismo sentido puede, pues, de hecho decirse, y en concordancia con Tomás de Aquino, que la idea de Dios *se prueba a sí misma*. Y en ello se muestra la posible verdad del argumento ontológico. Este argumento puede ser la expresión de que Dios se prueba a sí mismo en cuanto Él se piensa dirigiéndose

al hombre y deja su impronta en su espíritu. Puede ser también la expresión de el necesario y legítimo círculo vicioso, tal como lo hemos encontrado en la estructura del pensamiento tomista.

Pero aún conteniendo el argumento ontológico una tan grande posible verdad, en la forma permanece, sin embargo, equívoco.

Puede parecer evidente considerar su punto de partida como una mera idea humana y en consecuencia ver el argumento como una especie de truco lógico que, además, produce la ilusión de que el hombre no necesita la discusión con la realidad de su existencia empírica para encontrar un camino hacia Dios. Pero este equívoco, tan posible, incluso tan evidente como pueda ser, no es, sin embargo, necesario. Detrás de él se oculta una no menos posible gran verdad.

2. Una posición antitética en la demostración de la existencia de Dios ha tomado, como es sabido, Manuel Kant. Con ello ha ejercido un influjo considerable en la marcha del pensamiento moderno y en la situación de la idea de Dios y de la demostración de su existencia. Kant creía haber probado en su "Crítica de la razón pura" que la demostración de la existencia de Dios no es posible.

Preguntémos de nuevo: ¿Se desprende tal vez de nuestra interpretación del texto tomista una cierta luz y comprensión también para la posición de Kant? La respuesta a esta pregunta sería para nosotros de capital importancia a causa del significado de la posición de Kant para el pensamiento más reciente.

¿De qué se trata para Kant en la "Crítica de la razón pura"? Se trata para él de mostrar el fundamento de la posibilidad y el alcance de las ciencias tal como él en su tiempo ante sí las tenía. El tenía ante sí la Matemática, la Física y la Metafísica como los verdaderos modelos de la ciencia en general. Y él concibe esta investigación como un intento de descubrir el fundamento de la posibilidad de juicios objetivos y con validez general. Pues las ciencias tal como él las entiende y ante sí las ve constan por entero de tales juicios objetivos y con validez general. Kant los llama "juicios sintéticos a priori". Son juicios en los que son determinados con validez general objetos en cuanto objetos, es decir en cuanto verificables objetivamente.

Para investigar la posibilidad de tales juicios y con ello

la posibilidad de las ciencias, Kant introduce su famoso método transcendental. No es aquí nuestra tarea explicar y discutir de más cerca este método. Nos limitaremos a observar a qué posiciones llega Kant respecto de la metafísica y especialmente respecto de la demostración de la existencia de Dios.

Desde sus supuestos, Kant llega a la conclusión de que se puede establecer una tabla completa de las categorías, es decir, de las formas fundamentales del pensar y del juzgar.

Las categorías son para él "reinen Formen des Verständgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens" (formas puras del uso del entendimiento respecto de objetos en general y del pensar). De ellas dice que pueden ser de uso empírico, pero nunca de uso transcendental. Esto significa —citamos de nuevo el texto original— "dass es über das Feld möglicher Erfahrung hinaus überall keine synthetischen Grundsätze a priori geben Können" (que fuera del campo de la experiencia posible no puede haber ningún principio sintético a priori en ninguna parte).

Lo que expresado en nuestro lenguaje significa: Kant llega a la conclusión de que la forma del juzgar puede tener un significado objetivo y con validez general solamente si se refiere a objetos de experiencia posible.

Se ha de ver que esta afirmación de Kant vale ante todo para el ámbito de la física como ciencia y allí es también atinada. Lo que en la física es enunciado como válido universalmente y objetivo tiene un sentido real solamente en tanto y en cuanto que se refiere a una posible experiencia.

Ahora bien, Dios no puede ser un objeto de posible experiencia, en todo caso en el sentido de experiencia de que Kant habla. Dios no puede aparecer en la experiencia humana en la misma forma en que los objetos de la física aparecen y son dados.

Pero con ello las categorías como formas fundamentales del pensar no tienen, según Kant, ninguna aplicación e incluso ninguna significación objetiva en relación con Dios. Así pues, no se puede decir que significa causa, allí donde esta categoría se aplica a Dios, que nunca puede ser visto y cuyo causar no puede nunca ser observado.

Kant ha visto que la conceptualidad y la lógica que reina en la física como el modelo de las ciencias empíricas y que hace de estas ciencias ciencias objetivas, no hace ya presa en la idea de Dios. Y esta es la razón por la que,

según él, Dios no es demostrable objetivamente. Él no puede un día aparecer en el telescopio o el microscopio. Y en tanto que las formas fundamentales del pensar y del juzgar se refieren desde sí mismas a tales fenómenos sensibles, no tienen ya aplicación objetiva más allá de este ámbito.

Es por esto que no se puede, siguiendo a Kant, descubrir a Dios por elaboración lógica de datos empíricos, como se puede concluir en la existencia de una estrella, por ejemplo, por las ondas radio que emite; o en la de una partícula elemental por las huellas que deja detrás de sí en la cámara de Wilson.

Por esta razón es inevitable que, como Kant hace observar, las pruebas de la existencia de Dios ofrezcan a la vista "ein Nest dialektischer Irrtümer" (un nido de errores dialécticos). Lo ofrecen efectivamente siempre y cuando sean consideradas, como Kant supone, como pruebas objetivas en el sentido de las ciencias empíricas y las formas de pensar a ellas ordenadas.

Con esto tenemos suficiente por el momento para exponer, solamente esbozada, la posición de Kant en nuestro asunto.

¿Qué podemos decir a esto desde nuestra posición tomista?

Hemos visto que Tomás de Aquino empieza con aquella lógica que está ordenada a lo empíricamente verificable y a lo objetivamente comprensible. Y está también en clara correspondencia con aquella otra lógica de las categorías, como Kant la ha desarrollado, si bien partiendo de otros supuestos.

Pero por lo que toca a Tomás de Aquino hemos visto más adelante que él abandona en último término esta lógica y finalmente desemboca en una corriente de pensamiento que ya no se apoya decisivamente en ella. Ahora podemos ver el significado de esta distinción.

Los argumentos de Tomás de Aquino no caen en lo decisivo bajo la crítica de Kant, porque en sus rasgos fundamentales no tienen absolutamente la pretensión de operar con la lógica finita del ente y sus predicados y porque consecuentemente tampoco tienen la pretensión de querer demostrar algún ente comprobable e inteligible. Los argumentos conducen fuera de toda esta esfera, tanto en lo que toca a su instrumental conceptual como también en lo que toca al esencial concepto de Dios.

Naturalmente, si las cinco vías tomistas son entendidas como un cálculo lógico-formal, como lo han sido no rara vez, especialmente en el tiempo del racionalismo teológico, entonces caen sin duda alguna bajo el veredicto de la crítica kantiana. Pero para este caso puede la crítica de Kant ayudarnos directamente a comprender de nuevo estos argumentos mejor y en su sentido original, y a acercarnos de nuevo al espíritu que era el verdadero espíritu y el verdadero pensamiento de Tomás de Aquino.

Partiendo del verdadero Tomás de Aquino se puede muy bien aprobar en principio la tesis de Kant de que no hay ninguna demostración de la existencia de Dios, es decir, ninguna demostración de su existencia en el sentido de un proceso lógico-empírico, pues no hay un Dios objetivo y empíricamente verificable.

En cuanto a esta distinción hay muy bien una coincidencia entre Tomás de Aquino y Kant, si bien, para repetirlo una vez más, los supuestos son otros. Kant ha ayudado mediante su famosa crítica a hacer de nuevo visible, después de la nivelación del pensamiento racionalista, la unicidad de la idea de Dios y la unicidad de la demostración de su existencia. Pero Tomás de Aquino podía también hacernos prestar atención a esa unicidad, supuesto que meditemos con suficiente atención sus reflexiones.

Por lo que a Kant toca, ciertamente no ha podido hacer visible más allá de su crítica y de manera decisiva, que hay caminos del pensar que conducen más allá de lo empírico y categorial y con ello más allá de la lógica predicamental a la que esto pertenece. Lo que él en los famosos postulados de la razón práctica, desarrolla en esta dirección, puede apenas ser visto como suficiente.

Es por esto por lo que la crítica kantiana ha nutrido y fortalecido en el pensamiento moderno el prejuicio de que solamente aquello que el hombre puede comprobar objetiva y empíricamente es real para este último.

Así quedan marcados los límites de Kant y con ello los límites de un tipo de pensamiento moderno muy difundido y poderoso. Pero Kant sigue siendo importante para nosotros a causa del —por lo menos relativo— derecho de su posición crítica. Y es aún importante para nosotros ver que también a partir de Tomás de Aquino es visible el relativo derecho de esta posición.

3. La posición de Kant ha continuado actuando en el pensamiento moderno y ha conducido a que en general, fuera de la escuela tomista en sentido estricto, no se hayan formulado más pruebas de la existencia de Dios.

No obstante, es precisamente el pensamiento moderno el que ha producido intentos de poner al descubierto nuevos accesos a Dios. El más importante pensador europeo que se haya esforzado en ello podría muy bien ser Karl Jaspers.

Karl Jaspers ha adoptado expresamente una posición postkantiana y, en sentido propio, *moderna*. Por esto ha renunciado desde el principio, en el problema del conocimiento de Dios, a todo método lógico y conceptualmente elaborado. Expresamente ha renunciado a argumentos de validez general y objetivables. Ha intentado algo completamente distinto, a saber: poner al descubierto accesos más primordiales en los que el hombre puede, si se introduce libremente en ellos, percatarse interiormente del indecible misterio del Eterno, más allá o más acá de toda argumentación y de toda fijación conceptual. Este es propiamente todo el sentido de la filosofía de Karl Jaspers.

El apela al hombre, no como a un ser con validez general, sino como a una existencia concreta en la experiencia de la absoluta situación-límite, para que en ella se abra a la experiencia espiritual en la que para el hombre concreto todo lo inmanente pierde su sentido, y para que se percate interiormente del misterio del que venimos y al que vamos y al que, sin embargo, no comprendemos.

El intenta conducir a experiencias concretas de Dios, pero en un sentido de experiencia completamente distinto del de que Kant ha hablado. El evoca la trascendencia de Dios y hace sentirla sin demostrarla y sin fijarla conceptualmente.

¿Cómo se ha de comprender una tal posición desde nuestra interpretación de Tomás de Aquino?

En Tomás de Aquino la construcción lógica de la introducción y la articulación formal del pensamiento sirve, pero no expone, el pensamiento mismo en su forma propia y él, además, da a entender que este pensamiento, en su forma propia, es único. Si ello es así, el intento de encaminar este pensamiento en su propia originalidad y unicidad sin el ropaje de una articulación conceptual y una lógica nunca completamente adecuada, no puede, en todo caso en principio, ser visto como ilegítimo. Este mismo es el intento de

Jaspers, característico de una época que desconfía de todas las tradicionales articulaciones conceptuales en materia de metafísica.

He intentado, en su oportunidad, mostrar en una propia investigación de qué manera el pensamiento de Tomás de Aquino, a pesar de grandes diferencias en la forma, puede ser considerado, sin embargo, como equivalente en cierto modo del pensamiento de Karl Jaspers. Entiendo que esta equivalencia se deja verificar punto por punto, sin hacer violencia al uno o al otro pensador. La verificación muestra entonces, y precisamente en la equivalencia, también el carácter propio y con ello la gran diferencia histórica de ambos pensadores.

En nuestro contexto es importante ver, según me parece, que desde el pensamiento de Tomás de Aquino, bien interpretado, también un pensamiento tan alejado del tomista, como el de Karl Jaspers, recibe alguna luz y que desde aquí se hace, además, comprensible en su derecho fundamental. En ello se muestra la fuerza universalmente esclarecedora del pensamiento de Tomás de Aquino.

II

LA QUINTA VÍA

Finalmente ha llegado el momento de una breve discusión de la quinta vía. La quinta vía se refiere a los "*corporalia quae cognitione carent*" y que, sin embargo, obran a causa de un fin: "*operantur propter finem*".

Pero lo que obra tendiendo a un fin sin tener él mismo conocimiento, puede hacerlo solamente si es dirigido "*ab aliquo cognoscente et intelligente*", como en este contexto nos dice Tomás de Aquino. El cree, pues, poder concluir que reina una Inteligencia universal que dirige todas las "*res naturales*" a su fin. Esta Inteligencia es llamada Dios. Hasta aquí el pensamiento del quinto argumento de Santo Tomás.

De nuevo nos preguntamos como hombre modernos, y por lo mismo críticos, frente a este argumento: ¿qué significa este argumento? ¿Nos dice algo todavía?

A tales preguntas podemos en primer lugar observar incidentalmente que este argumento produce en hombres sencillos tal vez la más fuerte impresión de todos. A través de

la marcha maravillosa de la naturaleza les parece siempre que habla una sabiduría prodigiosa que no tiene su asiento en la naturaleza misma. Así parece completamente natural la sensación que se puede expresar con las palabras del Salmo: "Los cielos cantan la gloria del Eterno".

Pero si se considera este argumento con sentido crítico moderno, entonces parece disolverse todavía más completamente que todos los otros, de tal manera que a primera vista no parece quedar apenas algo de él.

Tenemos que discutir brevemente los más importantes argumentos contrarios que desde el punto de vista de la conciencia moderna, crítica y científica, hablan contra la quinta vía.

Ante el foro de la ciencia natural moderna aparece ya el punto de partida y proposición menor de este argumento altamente problemático, si no completamente imposible, al menos indemostrable.

¿Se deja realmente sostener ante la ciencia natural moderna la proposición de que los "corpora naturalia" obran "propter finem"?

La biología moderna comprende esa esfera de seres a los que Tomás de Aquino llama "corpora naturalia". Y estudia las reacciones y procesos de lo viviente. En especial, la investigación del comportamiento se adentra en las maneras de comportarse, específicas para cada especie, de los seres vivientes. En ello se muestra cada vez más a la mirada de la ciencia que los procesos vitales, por ejemplo, el metabolismo y también el comportamiento, son específicos para cada especie. Esto, para la comprensión biológica, significa que tales procesos están fijados en el código de informaciones como cuyos portadores aparecen los elementos macromoleculares de los genes en su naturaleza físico-química. Pero esto significa que todo el comportamiento de los seres vivientes transcurre en virtud de un proceso que desde el principio está fijado y dirigido físico-químicamente.

El tener lugar de estas informaciones hereditarias y de sus modificaciones, que resultan en el curso de muchas generaciones, se deja, según parece, aclarar cada vez más por causas sencillas y, en detalle, en modo ninguno tendientes a un fin.

Se deja aclarar por una parte por las mutaciones fortuitas que se originan siempre de nuevo, por otra por el efec-

to de selección de la lucha por la vida. Esta última hace que las formas en cada caso más aptas para la vida resten y alcancen nueva reproducción, mientras que las formas poco aptas para la vida sean eliminadas en creciente medida. Así pues, la lucha por la vida y su efecto de selección, conduce a formas vivientes cada vez más aptas y mejor adaptadas al medio ambiente y en este sentido cada vez más convenientes, y esto sin necesidad de que en ello actúe una causa final.

De tal manera aparece cada vez más probable desde el punto de vista de la ciencia natural que todas las formas y procesos de los seres vivientes pueden ser interpretados por puras causas eficientes de naturaleza físico-química y su encañamiento y que, por tanto, no es necesario que actúe ninguna causa final.

Las causas finales se han hecho superfluas. Pero con ello también el recurso a una causa inteligente que dirija. No se necesita más, en principio, de estas causas finales como tampoco son necesarias para explicar, por ejemplo, las órbitas de los planetas.

Pero con ello parece derrumbarse a menor y la base del quinto argumento: "*corpora naturalia operantur propter finem*".

Pero con ello parece derrumbarse la menor y la base del filosófico, que Kant ha formulado ya y cuyas consecuencias podemos asimismo apenas eludir.

Aún si se quisiese aceptar como explicación de los fenómenos y maravillas de la naturaleza una inteligencia proyectora de fines —y aunque para la ciencia natural aparece como innecesaria— aun así, no se estaría, sin embargo, autorizado, ni con mucho, para equiparar esta inteligencia con el Dios infinito.

Un alma del mundo bastaría para ello, como por otra parte ha sido imaginada por los filósofos una y otra vez desde los tiempos de la antigua Stoa. Su inteligencia tendría sin duda que ser tan grande como el mundo entero, y como la suma de todos los seres en el mundo, y de todo aquello que en este mundo y en todos los seres del mundo ocurre. Tendría que ser muy grande, mucho más grande que la inteligencia humana en su presente estadio. Pero no necesitaría de ninguna manera ser infinitamente grande. Pues el mundo entero y todo lo que en él ocurre es sin duda una muy grande suma para nuestra imaginación, pero no es, sin em-

bargo, una suma infinita. De todas formas nada nos constriñe a aceptar esta suma como infinita.

En consecuencia, el alma del mundo, como representante de esta inteligencia que todo lo abarca, tendría que mostrar, si ha de poder ser considerada como el principio que fija su finalidad a todos los procesos y seres del mundo, una inteligencia sin duda muy grande en comparación con la del hombre, pero con todo solamente una inteligencia finita. Pero la diferencia entre una pequeña inteligencia, como la del hombre, y una mucho más grande, como la del alma del mundo, —si se está dispuesto a aceptarla— respecto a otra inteligencia realmente infinita, es siempre una diferencia infinita.

Frente a lo infinito son, tanto lo pequeño como lo grande, ambos igualmente distintos e igualmente pequeños. Con esta idea —la del alma del mundo— no llegamos a una inteligencia realmente infinita, y por tanto divina. En todo caso no con necesidad.

Kant ha hecho ya precisamente esta objeción en la discusión de la demostración físico-teleológica, como él la llama. La objeción, según me parece, no se puede rebatir.

Pero esto significa: mediante la posición crítica de la ciencia natural por una parte y mediante la reflexión crítico-filosófica de Kant por otra, el quinto argumento de Tomás de Aquino ha sido completamente despojado de su fundamento y de su carácter concluyente. Parece no quedar nada de él. ¿No deberíamos abandonarlo por completo?

A pesar de todo me parece que también en este caso el argumento, aparentemente perdido, se deja salvar. Pero para ello hay que intervenir en su marcha más radicalmente que lo que hemos intentado en las tres primeras vías. En este caso hay que elegir otro punto de partida que aquel que pareció evidente a Tomás de Aquino.

Desde este otro punto de partida cambia también de manera decisiva la argumentación. Pero la idea directora de la finalidad puede ser retenida.

Intentaremos mostrar en sus rasgos fundamentales esta transformación del argumento, mediante la cual me parece que puede recobrar de nuevo su fuerza.

De *un ser* en el mundo podemos decir con seguridad que "operatur propter finem": lo decimos de ese ser que somos nosotros mismos.

Es propio del hombre de vez en cuando dirigir la mirada

a algo así como a un fin, y todo lo que él hace, lo hace con una finalidad.

Si elegimos el hombre como punto de partida del argumento, y el hombre precisamente en cuanto que es un ser viviente, que actúa y que obra, entonces tenemos, por lo que a la finalidad toca, una base indudable.

Mientras Tomás de Aquino para el quinto argumento dirige la mirada a los seres de la naturaleza, por tanto a lo otro que el hombre, proponemos nosotros, a causa de la seguridad que esta base ofrece, dirigir la mirada precisamente al hombre mismo. Intentemos desde esta base transformada desarrollar de nuevo el argumento.

Los hombres obran, en efecto, siempre, y por tanto evidentemente en virtud de su modo de ser, a causa de un fin. Lo que los hombres hacen, sea lo que fuere, lo hacen porque les promete ser algo que tiene sentido, algo bueno, algo agradable, algo útil, algo necesario. Hasta aquí obran los hombres siempre "propter finem". Aun allí donde dicen que lo que hacen no tiene ningún objeto, que juegan solamente por jugar, este mismo juego les parece, con todo, como un fin, "finis". Obran también entonces "propter finem".

E incluso cuando dicen que han renunciado a obrar con arreglo a un fin, pues en último término nada tiene sentido, y por tanto tampoco lo buscan ya más; aun en este caso extremo no pueden los hombres decir tal cosa ni tampoco comportarse de tal manera, porque en tal caso les parece un tal lenguaje y un tal comportamiento lleno de sentido, porque quizás es para ellos más sincero y más verdadero; y en tanto que es así se puede decir aquí de nuevo: "operantur propter finem". Podemos por tanto decirlo también allí donde los hombres, expresamente, parecen renunciar a algo así como a un fin.

Es evidente, además, que el hombre no puede en absoluto existir como viviente y que su existencia como viviente comienza a desmoronarse cuando se borra para él la representación de fines. Si efectivamente ya nada parece al hombre tener sentido, ni siquiera la mera existencia, entonces la existencia humana amenaza extinguirse y asfixiarse en sí misma. Pierde la fuerza para continuar su marcha. Pero con ello se hace patente que el "operari propter finem" en este sentido no es un mero y externo aditamento de la existencia humana, sino que constituye más bien un *rasgo fundamental* de esta existencia misma.

Prestemos atención todavía a un curioso rasgo más en esta estructura de finalidad de la existencia humana. En este rasgo de la finalidad se muestra que ésta concierne no solamente al hombre como individuo *particular*, sino que más bien en ella el hombre se sabe, de curiosa manera, uno y solidario con el ser del ente en su totalidad.

Esto se ve, por ejemplo, en que la estructura de la finalidad de cada hombre en particular se siente también concernida si éste cree ver que en algún lugar del mundo viven o sufren hombres sin sentido y sin objeto. Donde los hombres oyen de dolor ajeno y de lejana desesperación no pueden menos de preguntarse: si las cosas son así, ¿tiene la existencia en general y por tanto también la mía un sentido?

El sentido para cada hombre es a la vez el sentido para todos y el sentido en general incluye la pregunta por el sentido de cada hombre. Y esto va tan lejos que aún allí donde los hombres creen ver que seres no humanos viven sin sentido y perecen sin sentido, pueden sentirse como asaltados por la pregunta: ¿qué sentido tiene, pues, existir en general *si hay algo así?* Es curioso, pero es cierto: al hombre puede aflijirlo e inquietarlo el tener que pensar que en alguna parte en la vastedad del espacio vacío del cosmos giran estrellas, sin sentido y sin objeto, unas alrededor de otras.

El hombre está en camino, es decir, vive hacia metas que confieren sentido, y de tal manera, que se sabe en ello solidario y por tanto uno con el ente en su totalidad. También en este lugar se muestra de nuevo la verdad de la frase aristotélica: "anima est quodammodo omnia", "el alma es en cierto sentido *todo*".

El hombre pregunta por el sentido para sí mismo y para todo lo que es, y esto de tal manera, que una condición para el cumplimiento de su existencia es el poder suponer el sentido no sólo como algo por lo que se pregunta, sino también como algo real y a lo que se encuentra. Esto aparece en la estructura de la existencia humana.

En el cumplimiento de esta estructura de sentido, el hombre encuentra efectivamente metas que confieren sentido en muchas clases de bienes que le parecen a su alcance: en la riqueza, en el éxito, en la gloria, en el amor en todas sus acepciones, en la compañía, en el poder, etc. Donde tales cosas nos sonríen como meta, se intensifica la existencia. Empieza, por decirlo así, una marcha más enérgica. Pero donde, en esta clase de cosas, lo esperado y como fin apete-

cido se niega más y más, la existencia se derrumba y se niega a su vez.

Al ir el hombre por el camino de su existencia, siempre la mirada puesta en metas que confieren sentido, se le manifiesta ulteriormente que, con frecuencia, un momento de negatividad aparece en los bienes que auguran sentido. Pero donde la negatividad aparece, pone en cuestión el sentido. El amor es bello y lleno de sentido para el hombre. Pero si en él aparece la negatividad de la muerte, si los amantes se percatan de que tienen que morir, ¿qué sentido tiene entonces toda su felicidad?

El poder es frecuentemente para los hombres una meta magnífica e irresistible, cuando ascienden a la cima de su esplendor. Pero si aún la dominación más grande y duradera, y la gloria que más lejos alcance llegarán un día a su término; si la negatividad del acabamiento emerge a este respecto; entonces puede preguntarse el hombre: ¿qué sentido tiene, pues, todo?

La suposición de sentido, propia de la existencia humana, supone a su vez evidentemente un sentido que no esté amenazado de ninguna negatividad. Por esto para el hombre es toda representación del acabamiento una terrible representación. Por esto es la muerte para el hombre algo terrible. Si en último término todo es nada y por tanto negativo: ¿tiene alguna cosa en absoluto verdadero sentido? Aún si durante un cierto tiempo han aparecido como metas bienes que confieren sentido, ¿pueden ser consideradas como tales todavía; siguen siendo metas que confieren sentido si todas serán alguna vez reducidas a nada?

La humana suposición de sentido, la humana pregunta por el sentido, el humano "operari propter finem" muestran en este punto claramente que preguntan por el sentido y suponen un sentido que esté libre de negatividad. Es característico de la humana pregunta por el sentido que sea una pregunta por un sentido libre de finitud, sin finitud, por un sentido infinito. Por eso para el hombre todo acabamiento es dolor.

Si se reúnen todas estas observaciones, se percibe que es para el hombre posible, aún más, conforme a su ser, plantear la pregunta *total* por el sentido. Se puede incluso decir: en el fondo el hombre como ser viviente *es* la pregunta *total* por el sentido. Aunque no piense siempre en ello. Pero si ocurre que la pregunta por el sentido se presenta realmente

al hombre en su magnitud total, esto puede tener como consecuencia que éste piense: ¿qué sentido tiene, pues, en absoluto, mi vida?

Pero esta pregunta por el sentido de mi vida es a la vez la pregunta por el sentido de la vida y de la existencia en general; por esto puede también ser formulada así: ¿qué sentido tiene la existencia en general? Esto: el que haya algo y no nada, ¿a dónde, en suma, va a parar?

Así formulada, la pregunta muestra que es completamente análoga a la pregunta total por el fundamento del hombre y de lo existente en su totalidad que hemos considerado anteriormente. La pregunta total por el sentido no es, como tampoco lo era aquella otra pregunta total por el fundamento, casual. Se origina en la estructura del ser del hombre.

Se presenta así la pregunta por el sentido, como la manifestación del verdadero ser de la existencia humana. Entonces abandona todo lo provisional y alcanza su forma definitiva. Pero entonces es una pregunta por sentido infinito. Toda finitud contradice su intención más íntima.

Se puede imaginar que haya una situación llena de sentido por la que nuestra existencia pregunta y que ésta consista en un grande, pero finito estado de felicidad. Entonces habría que pensar, supuesto que es finito, que un día tocaría a su término. Pero si una vez toca a su término, se acabará también una vez. Y entonces se puede preguntar de nuevo: ¿qué sentido tenía en tal caso todo ello?

Una tal reflexión puede hacer visible que propiamente la pregunta humana por el sentido es una pregunta por sentido infinito y que rehusa todo acabamiento como no adecuado.

Pero con ello se hace al mismo tiempo visible que la pregunta por el sentido, en cuanto pregunta por el sentido de que el hombre viva y exista, no puede ser contestada por remisión a un ente por grande y comprensivo que sea. Si pudiese ser contestada así, habría que preguntar de nuevo ante este gran ente: ¿qué sentido tiene esto, a dónde va a parar en último término?

La pregunta por el sentido, como pregunta por el sentido de que el hombre exista, señala más allá de todo acabamiento y con ello a la vez más allá de todo simple ente. También aquí muestra de nuevo que su estructura es análoga a la de la pregunta total por el fundamento.

Pero todavía no hemos salido del horizonte de la pregunta. Queda, pues, por considerar todavía lo decisivo: ¿tiene el hombre fundamento para admitir que haya realmente un sentido infinito? ¿Tiene fundamento para admitir que haya realmente lo Infinito por encima de todo ente, que por sí mismo conceda a toda existencia y a todo curso de la existencia su sentido?

Ante esta pregunta podemos considerar lo siguiente: Si el hombre no encontrase por último para sí mismo y para el ente en su totalidad *ningún* fin infinito, entonces nada tendría propiamente sentido para él. Entonces propiamente todo vendría por último a parar en nada, por lejano que esté, por "último" que sea. Pero si todo viene por último a parar en nada, entonces son también los fines que ahora nos seducen sólo ilusorios. Pero si con los últimos también los más próximos fines se desvanecen, entonces la existencia viviente del hombre viene propiamente a parar en nada. Pero si viene a parar en nada, entonces la existencia viviente se hace propiamente imposible. Entonces se puede igualmente bien renunciar a ella inmediatamente, y si esto no sucediese, se extinguiría por sí misma. Pues no podemos existir como vivientes ni actuar, sino bajo la condición de que supongamos un verdadero sentido a nuestra existencia.

Y todavía más, si todo en último término va a parar en nada, entonces no sólo mi propia existencia se desvanece, sino que también se desvanece para mí el ser del ente en su totalidad, y esto en virtud de aquella solidaridad en que la pregunta por el sentido vincula a cada hombre con el todo del ser. Entonces, el que en absoluto haya algo, se disuelve para nosotros en nada, se disuelve en nada en el sentido de "no vale nada, no tiene sentido".

Pero contra este anonadamiento que amenaza nuestra existencia y la existencia en total habla el ser del ente en su totalidad y, más claro todavía, el ser del hombre. El ser del ente en su totalidad: lo que es, es y lo que es, sigue su curso. Y en cuanto que lo que es, es y que lo que sucede, sigue su curso, el ente dice al que quiere oírlo: *nada* es nada. Tiene sentido que lo que es, sea, aun cuando no conozcamos al portador de este sentido.

Y más claro todavía habla en esta dirección el ser del hombre mismo: Contra todo lo que amenaza la existencia de vacío y anonadamiento habla escuetamente esto: yo existo. Y más alto todavía habla contra esta amenaza esto otro igual-

mente escueto y que forma parte de lo anterior: *nosotros* existimos.

Yo existo, nosotros existimos, como los que suponen sentido y como los que viven en camino al sentido supuesto. Incluso se puede decir todavía algo más: yo existo, nosotros existimos como los que creen en un sentido. Si no, no podríamos absolutamente existir. Pues es propio de la existencia, es decir, del yo-soy viviente y del nosotros-somos vivientes la creencia en un sentido, es más, creencia en un sentido más allá de todo final y más allá de todo mero ente. Sólo por esto pueden los hombres a veces vivir alegres como si no hubiese acabamiento y muerte.

Lo que en este contexto nos dice nuestra existencia podemos también articularlo así: Yo existo, *luego me es posible existir*; nosotros existimos, *luego nos es posible existir*.

Pero esta voz de la existencia se opone a la nulidad y al anonadamiento de esta misma existencia, que se presentarían forzosamente si en último término no hubiese ningún fin que diese sentido.

Pero de esto se sigue: Por tanto puedo creer, simplemente porque existo; podemos creer, simplemente porque existimos y porque en suma existe lo que existe, que reina una *realidad* sin límite que por plenitud infinita concede y guarda sentido a toda existencia finita y que no deja caer nada en el vacío de la pura absurdidad. Podemos con razón creer en el poder infinito de Dios como "finis ultimus".

Las razones que podemos alegar para tal creencia no son, sin duda, concluyentes en el sentido en que en las ciencias exactas se alegan razones concluyentes. En el campo en que nos movemos, la percepción de las razones supone una libre apertura para el lenguaje del ser. Pero si esta apertura se produce, entonces se *muestran* las razones como seguras y convincentes, allende, por supuesto, del carácter constriñente de los argumentos empíricos.

Así se reconstruye de nuevo el argumento teleológico, en el supuesto de que se le funde en el hombre, pues la existencia humana es, vista desde dentro, sin duda alguna un "operari propter finem". Este humano "operari propter finem" muestra en un análisis suficientemente exacto una ilimitada referencia a fines.

Pero con ello desaparecen las dos objeciones que hubo que hacer valer contra el argumento en su forma simplificada, como se le encuentra en Tomás de Aquino. Pero la

idea fundamental del argumento, la idea de la *finalidad* subsiste, como subsiste aquello otro a lo que Tomás de Aquino aquí como en todas partes atribuye gran importancia: la significación del *ser de los entes a nuestro alcance*, como los verdaderos testigos de la realidad del fin infinito. Si en esta quinta vía nos hemos visto obligados a intervenir en la estructura del pensamiento tomista, modificándola más fuertemente que en las primeras vías, sin embargo, hemos podido dejar en pie los elementos fundamentales que en último término lo soportan y lo llevan.

Así se muestra, también en la quinta vía, que el pensamiento de Tomás de Aquino, si bien tiene como todo pensamiento sus límites condicionados por el tiempo, dentro de esos límites ha esbozado algo que en todos los tiempos y por tanto también en nuestro tiempo se puede conservar.