

Leo ELDERS (dir.), *Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les cinq voies de la Somme théologique*. Rolduc 1979, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana («Studi Tomistici», n. 9), 1980, 152 pp., 17×24.

Del 3 al 4 de noviembre de 1979 tuvo lugar, en la antigua Abadía de Rolduc (Holanda), a doce kilómetros de Aquisgrán, un simposio sobre las cinco vías de Santo Tomás. La organización corrió a cargo del Instituto de Filosofía y Teología que tiene su sede en la Abadía citada. Un año después, acogidas por Monseñor Piolanti en su conocida serie «Studi Tomistici», las Actas de aquel simposio se publicaban en Roma.

Las Actas reproducen, en la lengua original en que fueron pronunciadas, las ocho comunicaciones que se leyeron en el simposio. El volumen va precedido de una nota previa de su editor, y se cierra con dos índices en francés, uno onomástico y otro de materias.

El lector que se acerque a este volumen con prejuicios por razón de la materia, o con cierto cansancio por la abundancia inabarcable de bibliografía sobre el tema, se sorprenderá muy pronto de encontrarse ante una obra que supera ampliamente las propias del género. La primera sorpresa consistirá en descubrir la unidad temática del volumen, sin repeticiones ni fisuras, con escuetas comunicaciones que van directamente al núcleo de los problemas. También le sorprenderá la originalidad de la mayoría de los planteamientos metodológicos y especulativos, que orillan los lugares comunes y abordan con valentía las cuestiones que la crítica, tanto medieval como moderna, ha acumulado sobre las cinco vías. (Es, por consiguiente, un libro que debe leerse despacio, pero que puede leerse deprisa, porque tiene las páginas justas y el estilo llano). La tercera sorpresa será deparada por la expresión literaria de los comunicantes, que ofrecen una discusión sobre las vías en un habla no escolástica, sino moderna, traduciendo los términos técnicos sin traicionarlos. (De todas formas, la lectura de esta obra presupone, como es obvio, cierta familiaridad con las coordenadas terminológicas del Aquinatense y de la filosofía clásica). No nos hallamos, por tanto, ante una obra más sobre las vías tomistas, sino ante un conjunto de ensayos de gran calidad técnica, que serán, ya desde ahora, de consulta obligada para todos los que tengan que habérselas con las demostraciones de la existencia de Dios, tanto sistemática como históricamente.

Un estudio del Profesor Bernhard Lakebrink, de carácter introductorio, abre el volumen. Su título: «Die metaphysischen Voraussetzungen der thomistischen Gottesbeweise und die moderne Philosophie» (pp. 7-28). Se trata de una exposición de los presupuestos metafísicos fundamentales que subyacen a las pruebas tomistas de la existencia de Dios. Lakebrink se detiene especialmente en el comentario de uno de esos presupuestos, quizá el más negado por la filosofía hodierna: el carácter pasivo de nuestro conocimiento («die passivische Natur unseres Erkennens»). De la misma forma que el ojo no da origen al color, tampoco el intelecto pone el ser o los objetos (p. 9), argumenta el Autor, presupuesto que contrasta con el punto de partida metafísico-gnoseológico de los cultivadores del llamado tomismo trascendental, entre quienes destaca su creador Karl Rahner, en su obra *Hörer des Wortes* (München 1940). Para Rahner, «la

afirmación de la finitud real del ser exige, como condición de posibilidad, la afirmación de la existencia del *esse absolutum* (...). Lakebrink considera el planteamiento rahneriano un círculo vicioso: «Nosotros afirmamos lo finito, y afirmamos al mismo tiempo lo infinito como condición de posibilidad de aquella afirmación (de lo finito), pues la afirmación de lo infinito hace posible la afirmación de lo finito» (p. 17). En este círculo, como resulta obvio, lo absoluto de Dios es el *a priori* de la afirmación de lo finito. No cabe, por consiguiente, demostración de la existencia de Dios de corte tomista en los razonamientos inspirados, en mayor o menor medida, en el idealismo alemán. Afortunadamente, comenta Lakebrink, «el tomismo no vive del idealismo alemán, sino de la inalterable tradición greco-cristiana» (p. 27).

El profesor Niklaus Luyten estudia la primera vía: «Der erste Weg: ex parte motus» (pp. 28-41). Dos son los principales problemas que se plantea el profesor de Friburgo en torno a la primera vía: en primer lugar, la conocida cuestión, desde que Kant la puso en circulación, sobre si las vías tomistas, y en concreto la primera, son pruebas de carácter metafísico o puramente físico. Kant, como se sabe, habló de demostración cosmológica, por contraposición al argumento ontológico. Comienza Luyten por subrayar que no hay física propiamente en las pruebas tomistas, sino y en todo caso Filosofía de la naturaleza. Y conviene con Gilson en que, si bien los datos del movimiento son físicos, el problema del origen del movimiento es una cuestión esencialmente metafísica: el origen principal de la experiencia no está en la experiencia misma. En segundo lugar, Luyten estudia el contexto teológico de la primera vía, para concluir que —desde la perspectiva teológica— subyace a la vía el concepto o noción de Dios, como algo conocido de modo general. ¿Equivale esta afirmación a sostener que la demostración tomista es un círculo vicioso? Para el Autor, la demostración es un puro desarrollo de lo que el hombre ya poseía propiamente y de forma espontánea, aunque sólo implícitamente: «omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito» (*De Veritate*, q. 22, a. 2, ad 1). Las últimas líneas de esta comunicación están dedicadas a discutir la afirmación del Angélico, según la cual la primera vía será la *manifestior*. La razón de que para muchos de nuestros contemporáneos no lo sea, no se debe, según Luyten, a defectos de la misma vía, sino a la incapacidad de muchos para los razonamientos metafísicos, influidos por la crítica kantiana a la posibilidad de la metafísica.

El profesor Gerard Verbeke expone y analiza la segunda vía, en una comunicación titulada: «L'Univers est-il l'oeuvre de Dieu? La réponse de Thomas d'Aquin?» (pp. 42-64). Esta vía, según el profesor de Leuven, ha tenido muchos contradictores en la Edad Moderna. Las principales dificultades que ha planteado, y todavía plantea si el análisis no es riguroso, son dos: en primer lugar, la noción de causa primera; en segundo lugar, la validez misma del principio de causalidad. Es importante subrayar que causa primera no significa la primera de una serie, sino el fundamento último que hace posible la acción de cada una de las causas segundas: «una causa hasta tal extremo englobante y universal no puede ser otra cosa más que el Absoluto mismo» (p. 48). Pero más dificultad,

quizá, representa hoy la aceptación del principio de causalidad, sobre todo después de las críticas de Hume, Kant y Le Roy, que el Autor expone brevemente, pero con precisión y claridad. Un repaso de la noción de causalidad en los autores que más inmediatamente pudieron influir en Santo Tomás, como es el caso de Avicena, sitúa al Angélico en su verdadero contexto histórico-doctrinal: el principio de causalidad surge de la consideración de la finitud de los entes, de su necesidad y contingencia, y se podría enunciar metafísicamente en los siguientes términos: todo ser contingente es causado. La otra formulación, por desgracia tan corriente, de que todo ser causado tiene una causa, es una tautología y, por consiguiente, no es en absoluto evidente.

El R. P. Jan H. Walgrave publica, en inglés, un escueto análisis sobre la «Tertia via» (pp. 65-74), centrándose principalmente en las dos dificultades más serias que presenta el argumento: el punto de partida («*tertia via sumitur ex possibili et necessario*»); y el principio: «*si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus*». Este planteamiento le lleva directamente a resolver el difícil tema de la *posibilidad* en Santo Tomás. Como se sabe, el Angélico distinguió dos tipos de posibilidad, una ontológica y otra de carácter lógico. En el primero, *posible* se opone a *necesario*; en el segundo tipo, *posible* (que incluye tanto a lo posible ontológico como a lo necesario) se opone a *imposible*. Pues bien; entendida la posibilidad en el primer sentido, cabe que la necesidad sea condicionada o bien incondicionada. La tercera vía, según Walgrave, pretende demostrar, a partir de la posibilidad ontológica, la existencia de un ser necesario incondicionado. El ser necesario incondicionado sería aquél en que su esencia implicaría su existencia, es decir, aquél en el cual carecería de sentido la condición «if it exists» (si existe). La existencia de ese ser incondicionado es exigida por el principio: «*si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus*», que resultaría más claro si se formulase en los siguientes términos: «*quod aliquando non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est*». Si se considera este principio, reformulado a la luz de la distinción entre *indefinido* e *infinito*, se comprueba que en el ámbito de lo indefinido, la tercera vía no prueba; sólo prueba cuando se coloca a los seres posibles y necesarios en el plano de lo infinito, porque, para Santo Tomás, es imposible el infinito *in actu*: no cabe una sucesión infinita de seres que se exijan mutua y esencialmente en un momento presente... Cabe, sin embargo, una sucesión indefinida de seres que se implican accidental y sucesivamente...

El R. P. Corvez, del Instituto Católico de Toulouse, ofrece una breve presentación de la cuarta vía: «*La quatrième voie vers l'existence de Dieu selon saint Thomas*» (pp. 75-83). Como era de esperar, Corvez se enfrenta con la principal dificultad que ofrece la cuarta vía: el famoso principio de que el más y el menos en un género implican la existencia del máximo en el mismo género. Tal principio no ofrece ningún problema mientras la argumentación se mantiene en el plano ideal, donde resulta absolutamente evidente. Pero, ¿cómo pasar de la validez en el campo ideal, a la validez del principio en el campo extramental? Corvez acude a un pasaje paralelo de las cuestiones disputadas *De Potentia* (q. 3, a. 5),

donde se lee, a propósito de ese principio: «(...) si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esse ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur (...)». En efecto, si la propiedad de la cual se está tratando, y que se halla en distinto grado en distintas cosas, fuera producida en esas cosas por un principio intrínseco a las mismas, entonces no habría razón ninguna por la cual en unas cosas estuviera esa propiedad más perfectamente que en otras, porque el principio intrínseco tendería a producir la propiedad lo más perfectamente posible. He aquí, por consiguiente, cómo la cuarta vía, la más hermosa de las cinco, debe adquirir su complemento adecuado en el principio de causalidad, contemplado éste bajo un determinado aspecto. Sólo el principio de causalidad permite pasar del campo ideal al extramental. Señalemos, por último, que las páginas finales de la comunicación de Corvez (pp. 81-83), en las que ensaya una ampliación de la cuarta vía en la línea de la inteligencia (más o menos inteligente; más o menos verdadero), la voluntad, la libertad y la personalidad, me han parecido poco maduras todavía, aunque muy sugerentes...

El profesor Fernand Van Steenberghe se encargó de la exposición de la quinta vía (pp. 84-108), que le parece la más convincente, aunque señala también sus límites: válida —según él— sólo para la biosfera. También es interesante la distinción, ofrecida por el Autor, entre la prueba de la existencia de Dios por el orden universal, y la prueba por el principio de finalidad. (Confieso que en algunos momentos me ha resultado difícil seguir al ilustre profesor de Lovaina en la distinción entre esas dos supuestas vías diferentes: no se me alcanza cómo pueda ser el *orden* ajeno a la *finalidad*, y viceversa. Estimo que la posibilidad de distinguir entre orden y fin se apoya en el hecho de restringir el principio de finalidad al sólo campo de la biosfera). Muy sugerente resulta, en cambio, la discusión que el Autor mantiene con Monod y un importante sector de las ciencias experimentales modernas, en torno a la distinción entre el *cómo* y el *porqué*, y la justificación que ofrece sobre la validez de la pregunta por el *porqué* (en esto sigue muy de cerca la obra de Gilson: *De Aristóteles a Darwin, y vuelta*).

El profesor Malik analiza, en su comunicación (pp. 109-132), la posibilidad de que exista alguna vía más: «Gibt es einen eigenen Gottesbeweis, der ausgeht vom Streben des Menschen nach Erkenntnis und Glück?». En opinión del Autor, la prueba eudemonológica, que fue formulada por vez primera por San Agustín (*De libero arbitrio*, II, 9, nn. 26 ss.), debe distinguirse de la prueba por el fin último. Mientras la quinta vía se cierra no tanto en el fin mismo, sino en Dios como primera causa (cfr. *STh*, I, q. 2, a. 3, ad 2), la prueba eudemonológica termina en el fin mismo, que es contemplado como fin feliz o perfecta felicidad.

La última comunicación correspondió al director del simposio, profesor Léon Elders, que se planteó un tema clásico, por él mismo abordado hace ya más de veinte años: «Les cinq voies et leur place dans la philosophie de saint Thomas» (pp. 133-146). Después de repasar los distintos intentos que ha habido a lo largo de la Historia de la Filosofía, por justificar el orden en que Santo Tomás expone las vías y su número

quinario, ofrece una muy sugerente justificación de las vías y de la imposibilidad de que se puedan presentar otras que aumenten su número. Según Elders, las vías surgen de la consideración de las cinco causas siguientes: causa material (primera vía); causa eficiente (segunda vía); causa eficiente trascendental (tercera vía); causa formal trascendental (cuarta vía); y causa final (quinta vía). En la primera vía se atendería al par potencia/acto; en la segunda vía se consideraría la actividad de las cosas sobre otras cosas (tema de las causas segundas); en la tercera vía, el par trascendental esencia/esse; en la cuarta, la doctrina de la participación; y en la quinta vía, la finalidad y el orden del universo. Por todo ello, concluye el Autor, «las cinco vías tienen una función fundamental en la metafísica de Santo Tomás, ya que en ellas se contienen los elementos esenciales de su pensamiento filosófico» (p. 145).

Hasta aquí, un breve repaso de las principales aportaciones que se contienen en este pequeño volumen sobre las cinco vías tomistas, que, como decía al comienzo, resulta en todo momento de gran interés, tanto por los enfoques modernos que se ponen en diálogo con las vías del Aquinatense, como por la claridad con que se desarrolla la genuina doctrina tomasiana.

J. I. SARANYANA

Giuseppe ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, Paideia Editrice («Testi e ricerche di Scienze Religiose pubblicati a cura dell'Istituto per le Scienze religiose di Bologna», n. 19), 1981, 368 pp., 15 × 22.

El profesor Alberigo se propone investigar en esta obra el origen, desarrollo y significación del movimiento conciliar. «Es importante tener presente —dice él— que por conciliarismo no se puede entender un partido religioso adecuadamente organizado, ni una corriente teológica compacta y autónoma. Se trata más bien de una convergencia a nivel operativo y doctrinal, solicitada y alimentada por una coyuntura histórica excepcional: la existencia y la persistencia en la Iglesia occidental a partir de 1378 de dos y —después— de tres papas. Es interesante recordar que de conciliarismo se comenzó a hablar relativamente tarde —hacia 1438— y en todo caso cuando se llegó a una rotura insanable entre el concilio reunido en Basilea y el papa Eugenio IV» (pp. 9-10).

El término conciliarismo es polémico, inadecuado para expresar lo que sucedió en la Cristiandad occidental durante el Cisma de Occidente (p. 17). Por lo mismo que es polémico habríamos deseado una definición precisa de lo que entiende él por conciliarismo.

El concilio de Constanza, sus decisiones y su eclesiología quedaron desacreditados desde que en 1441 Eugenio IV y pocos años después Torquemada lanzaron la acusación de haberse inspirado en Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Esta operación de descrédito se consumó en la segunda mitad del siglo XIX, cuando Constanza fue cuidada y progresivamente marginada por la eclesiología «romana», simbo-