

El trasfondo metafísico de las Cinco Vías de Santo Tomás*

Una aproximación desde Lawrence Dewan, O.P.**

The Metaphysical Background of St. Thomas's Five Ways An approach from Lawrence Dewan, O.P.

Recibido: 10 de noviembre de 2010 - Revisado: 08 de diciembre de 2010 - Aceptado: 27 de enero de 2011

Liliana B. Irizar***

Resumen

Lawrence Dewan presenta un enfoque de las Cinco Vías hacia Dios de Santo Tomás de Aquino que supera, en finura metafísica y profundidad intelectual los abundantes y excelentes estudios que existen sobre la materia. Dewan al presentar el entramado metafísico que sirve de fundamento argumentativo a las cinco vías para demostrar la existencia de Dios, exhibe, una vez más, ser un experto conocedor de la obra de Tomás de Aquino. Asimismo, los diferentes escritos que ha dedicado a este tema han sido ocasión para aplicar nociones nucleares del tomismo que el maestro Dewan ha, por así decirlo, repensado y refrescado con un rigor científico poco usuales. Tales nociones son, por ejemplo: el papel central de la forma sustancial y la visión del *esse* como una naturaleza.

Palabras clave

Cinco Vías; existencia de Dios; acto de ser; forma sustancial; Teología Natural; Tomás de Aquino; Lawrence Dewan.

Abstract

Lawrence Dewan presents an approach of St. Thomas's Five Ways to God which surpasses in metaphysical fineness and intellectual deepness the numerous excellent presentations about this topic. Dewan, in presenting the Metaphysical framework which serves as an argumentative foundation of the Five Ways, demonstrates, once again, to be an expert knower of Saint Thomas Aquinas's work. Likewise, the different writings which Dewan has dedicated to this subject allow him to use nuclear notions of Thomism that master Dewan has rethought and, so to speak, refreshed with quite unusual scientific rigor. Such notions are, for example: the central role of the substantial form and the vision of *esse* as a nature.

Keywords

Five ways; existence of God; act of being; substantial form; Natural Theology; Thomas Aquinas; Lawrence Dewan.

* Este artículo es un resultado de investigación del Proyecto Dewan en español, grupo Lumen, dirigido por la profesora Liliana B. Irizar, Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Deseo agradecer, en primer lugar, al profesor Lawrence Dewan, quien nos orienta magistralmente y de modo constante y generoso en el estudio de Santo Tomás de Aquino. Asimismo manifiesto mi gratitud a Mark Johnson, prestigioso tomista americano (Marquette University) y discípulo de Fr. Dewan quien apoya nuestro proyecto de muchas maneras. También al equipo Lumen, en este caso, particularmente a Javier Nicolás González, Wilmar Javier Medina, Angy Bernal y Omar Becerra, jóvenes filósofos y entusiastas amantes de la *prima philosophia*. Su compromiso fiel y esmerado constituye un estímulo poderoso para continuar haciendo metafísica tras "el final de la metafísica."

** Lawrence Dewan, O.P., filósofo y teólogo canadiense, es uno de los más prestigiosos representantes del tomismo actual. Posee una fecunda producción literaria, más de cien artículos sobre Metafísica y Ética. En la actualidad se desempeña como profesor de Filosofía y Teología en el Colegio Universitario Dominicano, en Ottawa y profesor adjunto del Departamento de Filosofía de la Universidad de Ottawa y miembro de la Facultad de Estudios de Postgrado y Postdoctorales en dicha Universidad. Ha sido presidente de la *American Catholic Philosophical Association* y de la *Canadian Maritain Association*. Desde 1999 es miembro de la Academia Pontificia Santo Tomás de Aquino. En 1998 recibió de la Orden Dominicana el título honorario de Maestro en Sagrada Teología que es el más alto galardón en Teología conferido por dicha Orden.

*** Profesora de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Coordina el grupo *Lumen* –categoría B de Colciencias, 2010- en el que dirige el proyecto *Humanismo cívico* (Filosofía Política) y el Proyecto *Dewan en español* (Metafísica, Antropología y Ética).
Dirección electrónica:
liliana.irizar@usa.edu.co.

Problema de investigación y método

¿Es posible encontrar en las Cinco Vías hacia Dios de Santo Tomás de Aquino bajo la presentación ofrecida por Lawrence Dewan un trasfondo metafísico articulado y sistemático? ¿Qué tipo de principios metafísicos nucleares subyacen en las Cinco Vías y qué relación tienen con la visión novedosa y refrescante que posee Dewan respecto de la metafísica de Tomás de Aquino? La presentación de las Cinco Vías hecha por Lawrence Dewan, ¿qué aporte significativo representa en términos de desarrollo y profundización de la metafísica de Santo Tomás?

A fin de poder dar respuesta a estos interrogantes se ha procedido a realizar una revisión bibliográfica en torno a los artículos que ha escrito Lawrence Dewan sobre el tema. En un segundo momento se utilizó el método crítico racional entendiendo éste como una exposición argumentada y secuenciada de los análisis realizados sobre el objeto de estudio. Para el desarrollo argumentativo se ha tenido en cuenta especialmente el pensamiento metafísico de Lawrence Dewan, teniendo que acudir simultáneamente a la obra de Tomás de Aquino y de Aristóteles.

Por tratarse de un tema de Metafísica y, dentro de ella, de Teología Natural, tanto durante la revisión bibliográfica como en el transcurso de la exposición argumentada de los temas, se ha tenido que recurrir a diferentes lugares de la obra de Lawrence Dewan. Esto con el fin de identificar el modo cómo sus originales análisis de la metafísica del Aquinate operan de manera coherente y dinámica en el ápice de la Metafísica, es decir, en la Teología Natural.

Introducción

El objetivo de este trabajo consiste en mostrar la original y profunda lectura metafísica que hace Lawrence Dewan de las Cinco Vías según la cual éstas quedan articuladas y fundamentadas con una solidez y rigor lógico-metafísico dignos de Santo Tomás o de un au-

téntico discípulo suyo. El interés en mostrar el enfoque que Lawrence Dewan da a las Cinco Vías obedece a que su presentación del tema revela un conocimiento profundo, exquisitamente metafísico del pensamiento del Aquinate. Por consiguiente, al leer las pruebas de la existencia de Dios bajo esta luz se tiene la reconfortante experiencia de estar realmente avanzando en hondura en el camino metafísico. Vistas así la Cinco Vías, se percibe que efectivamente la Teología Natural es, tanto en Aristóteles como en Tomás Aquino, el capítulo que marca el punto culminante de la metafísica y, por eso, el más riguroso y profundo.

De manera más tangencial, se mencionarán algunos temas que, siendo centrales en la argumentación de Santo Tomás, han dado lugar a perspectivas divergentes y que son rebatidas abiertamente por Fr. Dewan.

El interés de este artículo no estriba, por tanto, en mostrar en detalle cómo el profesor Dewan analiza cada uno de los argumentos que sirven de sustento respectivamente a cada Vía. Para ese fin resultará, como es obvio, mucho más provechoso remitirse directamente a los artículos en donde él se ocupa del tema. Antes bien, se pretende destacar el entramado de principios metafísicos captados por Dewan presentándolos aquí de manera conjunta y mostrando su articulación con lo que pueden considerarse aportaciones genuinas suyas a la hora de presentar la metafísica de Tomás de Aquino. Hacerlo así, puede ayudar a forjarse una idea de conjunto de un tema que Dewan ha tratado en artículos diferentes; por cierto, con una claridad y un rigor que son dignos de poner de relieve. Algo que no resulta casual, sobre todo si se tiene en cuenta que la mayor parte de esos principios, cuya presencia en las Vías él sabe leer con una clarividencia sorprendente, han recibido de Fr. Dewan una atención y un desarrollo que no es usual encontrar en otros tomistas. Se trata concretamente de la importancia de la sustancia como principio de actualidad y unidad del ente; de la noción del ser como una naturaleza y, fi-

nalmente, de un tema de fuentes doctrinales: la influencia de Aristóteles en la doctrina del *esse*.

En suma, este trabajo tiene la aspiración de inducir al lector a la lectura de las Cinco Vías según la presentación de Fr. Dewan con el fin de que produzca en él, el efecto pedagógico magistral que ha causado en quienes se están dedicando a estudiar su pensamiento desde hace algunos años.

Acerca del número y el orden de las Cinco Vías

Con respecto al papel que cumple la diversidad de Vías en la demostración de la existencia de Dios por Tomás de Aquino, quizá, sea conveniente partir de lo que dice Tomás mismo acerca de por qué necesitamos una pluralidad de ellas.

Santo Tomás, después de exponer en (Tomás de Aquino, trad. 2007, 4.1)¹ la noción de *vía* y por qué hay vías entre Dios y el hombre, explica a qué obedece el que existan una multiplicidad de caminos. Allí sostiene que la razón es doble:

a) Por parte del primer origen de las cosas, ya que la sabiduría divina, a fin de que hubiera perfección en las cosas, las produjo ordenadamente, de modo que la totalidad de las criaturas resultara de lo más alto y de lo más bajo de las cosas.

b) Por parte de las cosas mismas: puesto que hay diversidad de cosas y esto es así porque como en Dios, vértice supremo de las cosas, se encuentra la unidad más perfecta; y cada cosa, en la medida en que es más una, es más virtuosa y más digna, se sigue que cuanto las cosas más se alejan del primer principio, tanto mayor diversidad y variedad se encuentra en ellas. Así, según la diversidad de las cosas, aparece la diversidad de los caminos, ya que, arrancando de un solo principio se dirigen a diversos términos.

Según esto, pareciera que el número de Vías responde a la necesidad de respetar el tipo

de demostración (*quia*) asumido por Tomás de Aquino en (Tomás de Aquino, trad. 1954-60/1950-1964, 1.2.2)² para probar la existencia de Dios, a saber, proceder de lo más conocido para la mente humana (los efectos) para acceder gradualmente a lo menos conocido (la Causa). Ahora bien, las cosas (efectos) son causadas de acuerdo con un orden de perfección siendo ellas mismas, por consiguiente, diversas entre sí según un más y un menos; acentuándose este último a medida que las cosas se alejan de su Causa. Teniendo en cuenta, entonces, que “en los movimientos corporales es uno mismo el camino por el que se baja y se sube, siendo distinto por la razón del principio y del fin” (Tomás de Aquino, trad. 2007, 4.1), así, resulta con claridad que los caminos para ascender a la Causa deban ser numéricamente los mismos que descienden de ella.

De igual manera, parece natural que dicho método tenga que incidir en el orden mismo de las Vías. Es decir, el que la vía del movimiento (lo más patente a la inteligencia humana) esté antes que la de la operación-*causa* eficiente debe obedecer a la finalidad pedagógica asumida por Tomás de Aquino en su presentación del ascenso del entendimiento humano a Dios el cual procede siempre partiendo de lo más compuesto (lo más conocido para el ser humano) para acceder desde allí a lo más simple (lo más cognoscible en sí mismo, pero menos cognoscible para el entendimiento humano). (Tomás de Aquino, trad. 1954-60/1950-1964, 1.2.1).

Sin embargo, como señala el profesor Dewan, en torno a la estructura de las Cinco Vías existe un marcado desacuerdo (Dewan, 1974, p. 1). Las posiciones van desde quienes niegan que exista un orden sistemático en esa estructura hasta quienes, aún admitiendo tal orden, difieren en cuanto al criterio que Santo Tomás habría tenido en cuenta a la hora de organizar las Vías. Citando algunos ejemplos relevantes de este último grupo, cabe mencionar los que explican el orden de las Vías en función de tres de las cuatro causas (Kenny, 1969,

pp. 35-37); otros, en función de cinco tipos de insuficiencia (Charlier, 1953, p.190); están también los que ven a las Cinco Vías organizadas de conformidad con las cuatro causas aristotélicas (Kenny, 1969). Entre los tomistas de habla hispana hay quien, como Jesús García López, ve en todas ellas la misma estructura (García López, 2001)³ por lo cual asume que las Vías no pueden diferir sino en el punto de partida. Respecto de los puntos de partida o efectos y con el fin de que puedan ser reconocidos como efectos ofrece un doble criterio: el de considerar su mutación (sustancial o accidental) y el de la limitación (temporal o entitativa) (García López, 2001, p. 536). Ángel González Álvarez (1968², p. 215), adopta, por considerarla mejor fundada, la clasificación del P. Pérez Muñiz⁴. Dicha clasificación se puede resumir del siguiente modo: *el punto de partida* es el ente finito visto, ya sea en su aspecto dinámico (*in fieri*), en este sentido se han de considerar la Primera Vía (móvil), la Segunda (acto del motor) y la Quinta (dirección); o visto en su aspecto estático (*in facto esse*) de la limitación, ya sea limitación en la duración, aquí se situaría la Tercera Vía, o bien de la limitación en razón del ser, donde se ubica la Cuarta Vía. Pero el ascenso desde el punto de partida se realiza en todas las Vías a través del *principio de causalidad eficiente*, “bajo la formulación congruente con la formalidad de que se trate” (González Álvarez 1968², p. 213).⁵ Además, en todas ellas rige el principio de imposibilidad de regresión al infinito en el proceso causal (González Álvarez 1968², p. 213). De acuerdo con esta estructura, cada Vía desemboca en la existencia de Dios como: motor inmóvil (Primera Vía); causa incausada (Segunda Vía); ser necesario (Tercera Vía); ser infinito (Cuarta Vía) y supremo director (Quinta Vía) (González Álvarez 1968², p. 213).

Una mención aparte merece la posición de Joseph Owens (1963) para quien sólo hay un argumento sobre la existencia de Dios: el que se basa en la doctrina del *esse*, tal como es presentada por Santo Tomás, *sin adornos*, en el *Ente et Essentia*.⁶ En su opinión, las Cinco Vías

son sólo cinco trajes para este único argumento: “Cada una de esas ‘Cinco Vías’, entonces, no es sino una demostración metafísica vestida con ropa diferente (Owens, 1963, p. 349; citado por Dewan, 1999, p. 115.).

Ante lo cual, como ha observado Dewan (1999, p. 133, n. 10), Owens (1963) manifiesta su descontento:

Una de las más lamentables características del neo-tomismo metafísico es la tozudez con la que algunos contemporáneos insisten en que cada “vía” sea considerada como una demostración nueva, y de ese modo destruyen la contundencia de todo lo que ellos no basan directamente en la existencia. (p. 349).

Lawrence Dewan (1974), por su parte, considera que el número y el orden de las Vías encierran un propósito pedagógico específico, razón por la cual la estructura de las Vías guarda una estrecha conexión con la estructura misma de la *Suma teológica*. Según esta lógica, él ve a las primeras cuatro como constituyendo una unidad jerárquica y, por otro lado, considera a la Quinta Vía formando otra unidad. Ahora bien, la explicación de esas dos “unidades” se entenderá más cabalmente luego de abordar por separado los principios metafísicos que subyacen en cada Vía, razón por la cual, se retomará el tema al final de este trabajo.

Dewan sostiene que las primeras cuatro Vías, en realidad, desembocan en la Cuarta. De acuerdo con esta primera unidad, se llega a Dios como “ser en grado máximo”, causa del ser y de la perfección de todos los demás seres. Así, estas cuatro vías ponen de manifiesto la existencia de Dios en cuanto “origen de todas las cosas”. La Quinta Vía, a su vez, prueba la existencia de Dios considerado como la meta final hacia donde se dirige todo lo creado (Dewan, 1974, pp.17-18).

En este orden de ideas, el filósofo canadiense señala que las primeras cuatro vías constituyen un punto de partida para la Primera Parte de la *Summa* (cuyo tema es Dios en tan-

to que origen de todas las cosas). Mientras que la Quinta Vía (la cual presenta a Dios *gobernando* el mundo para que alcance una meta) es el punto de partida para la Segunda y Tercera Partes que se ocupan de Dios como “meta” del hombre (Dewan, 1974, p.18). Así, se plantea el siguiente interrogante: “¿Hay un plan en la presentación de las Cinco Vías? Hace muchos años yo afirmé haber discernido *el* plan del artículo, y no he cambiado mi parecer.” (Dewan, 2008/2011, c.18). ¿Cuál es ese plan? Dewan lo resume allí mismo con estos términos:

Pienso que la idea básica es presentar un artículo *seminal* para toda la *ST*, que después de todo es un resumen de la doctrina cristiana. Tomás a veces nos dice cómo resumir la fe cristiana. Utiliza la afirmación de la *Epístola a los hebreos*: “Quienquiera acercarse a Dios debe creer que Él existe y que Él recompensa a quienes Lo buscan”. Él ve una dualidad primaria similar, diría yo, en las primeras dos peticiones del padrenuestro: “¡Santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu reino!”. La *ST* 1 (todo lo que necesitamos considerar acá) presenta la naturaleza divina, y luego presenta la causalidad divina, comenzando con la producción de cosas, pero viendo que esa causalidad llega a su conclusión en la conducción de esas cosas hacia su meta: el gobierno divino de la realidad. De acuerdo con esto, yo presento las primeras cuatro Vías, culminando con la Cuarta, como un sistema relacionado con la santificación del nombre divino, y la Quinta, como referida a Dios en cuanto remunerador, la conducción a una meta. Es por eso significativo que la Cuarta y la Quinta Vías terminen ambas con la forma “nosotros”: “a éste, *nosotros* lo llamamos un Dios”, mientras que las primeras tres todas terminan con la forma “todos”: “a éste, *todos* lo llaman un Dios”. (Dewan, 2008/2011, c. 18)

Resta ahora presentar lo que se podría denominar *el negativo* de este cuadro constituido por los caminos hacia Dios. Se trata de identificar el trasfondo metafísico que sirve de sustrato a cada uno de los cinco argumentos. La captación de nociones primarias de la filosofía del ser y el modo cómo ellas operan en cada Vía,

confiere a las pruebas de la existencia de Dios, por así decirlo, más credibilidad en la medida en que permiten visualizar con mayor nitidez la contundencia probatoria de dichas Vías. Conviene considerar, entonces, de la mano de Fr. Dewan, el entramado de principios metafísicos que las sostienen.

Las primeras Cuatro Vías y la doctrina del ser como acto y potencia

Dewan considera que las primeras cuatro Vías han sido organizadas en sintonía con la doctrina aristotélica del ser en tanto que dividido en acto y potencia, particularmente el acto presentado según una jerarquía de perfección. Como prueba de ello remite a lo que sería el antecedente metafísico más directo de esta primera unidad: el libro 9 de la *Metafísica* de Aristóteles y, por parte de Tomás, el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 9 (Dewan, 1974, pp. 11 y ss). No obstante su extensión, vale la pena traer aquí el último de esos textos citados.

Tomás de Aquino (Trad. 2000-2007b, 9.5) se refiere inicialmente a los dos primeros tipos de actualidad, el *acto* y la *operación*:

... “actualidad” significa actualidad u operación. Para sugerir esta diversidad de la actualidad, él [es decir, Aristóteles] dice primeramente que no decimos de la misma manera acerca de todas las cosas que: “Ellas son actualmente”, sino que esto [se dice] de modos diversos. Y esta diversidad puede considerarse por medio de diversas proporciones. Pues proporción puede entenderse de una manera, como cuando decimos que así como esto está *en* esto otro, así esto *en* esto otro. Por ejemplo, así como la vista está *en* el ojo, así la audición [es decir, la habilidad] está *en* el oído. Y es en función de este modo de proporción que se capta la comparación de la sustancia (en el sentido de ‘forma’) con la materia: pues se dice que la forma está *en* la materia. El otro modo de proporción es cuando decimos que así como esto es *para* esto otro, así también esto *para* esto otro; por ejemplo, así como la vista es *para* ver, así la audición [es

decir, la habilidad] es *para* la audición [es decir, la operación]. Y es en función de este modo de proporción que se percibe la comparación del movimiento con el poder de mover o de cualquier operación con el poder operativo.

Un poco más adelante alude a la tercera clase de actualidad, el *acto imperfecto* o *movimiento*:

Él [es decir, Aristóteles] establece otra variedad de actos diciendo que lo infinito y lo vacío y cualquier otra cosa de este tipo se dice que son en potencia y que son en acto de una manera diferente de la que son muchos otros seres; por ejemplo, [diversamente de como] “uno que ve,” “uno que va,” y lo visible. A estos últimos les corresponde en algún momento ser, sin más, sólo en potencia o ser sólo en acto; por ejemplo, lo visible sólo es en acto cuando es visto y es sólo en potencia cuando puede ser visto y no es visto.

Pero el infinito no se dice que sea en potencia de tal modo que (pueda) ser plenamente distinto [siendo] solamente en acto. Antes bien, acto y potencia se distinguen en lo infinito solo por razón y conocimiento.

Por ejemplo, en lo infinito según esta división, se dice que hay actualidad simultáneamente con potencialidad, porque la potencia para ser dividida nunca está ausente; pues cuando algo está siendo actualmente dividido es todavía divisible en potencia...

Y lo mismo sucede con el movimiento, el tiempo y otras cosas tales que no admiten ser perfectas [o “el ser perfecto”].

Ambos textos presentan, como punto de partida, tres tipos de ser en acto: el acto perfecto o forma, la operación y el acto imperfecto o movimiento. A continuación los dos textos abordan el tema del ser en acto en términos de prioridad, bondad y verdad (Dewan, 2008, p. 202).

Para Fr. Dewan (1974), la correspondencia entre esta división del ser como acto y las cuatro primeras vías resulta bastante evidente si se tiene en cuenta que:

La primera vía empieza desde el ser imperfectamente o acto imperfecto, es decir, el mo-

vimiento considerado como el acto de lo potencial o movable. La segunda vía parte de la operación, es decir, el movimiento considerado en comparación con el motor o poder operativo. La tercera vía, al visualizar las cosas según se manifiestan como generables y corruptibles, considera el ser sustancial o acto. La cuarta vía, luego, considera las cosas según que una es mejor que otra, más verdadera o más inteligible que otra, más noble que (es decir, anterior en perfección a) otra. (p. 14).

Así, siguiendo una gradación ascendente del ser en acto, se tiene que el punto de partida de la Primera Vía es el acto imperfecto o movimiento; el de la Segunda, un acto más perfecto que el anterior: la operación vista aquí a la luz de su causa eficiente;⁷ finalmente, la Tercera Vía parte del acto perfecto o ser sustancial.

Este orden seguido por Santo Tomás, no sólo está en consonancia con los grados de ser en acto, sino que también respeta el principio metodológico observado en las Cinco Vías y ya anunciado en Santo Tomás (trad. 1954-60/1950-1964, 1.2.1): proceder desde lo más conocido hacia lo menos conocido. En efecto, la vía del movimiento se sitúa en primer lugar porque el movimiento, particularmente el de las sustancias corpóreas, es lo que conoce más fácilmente la mente humana. La operación como efecto de una causa eficiente, de donde parte la Segunda Vía, es todavía algo más accesible para la inteligencia que la sustancia. Ésta es más intelectual, más interior; por consiguiente, algo que no perciben primariamente los sentidos. De la sustancia, tal y como se hace manifiesta en la generación y la corrupción, parte la Tercera Vía. En la Cuarta Vía, se encuentra nuevamente la sustancia pero según los grados de perfección o actualidad con que se presenta en la realidad (Dewan, 1974, p. 14). De este modo, concluye Dewan (1974) que:

Hasta aquí, entonces, tenemos respecto de las primeras cuatro de las cinco vías de Sto. Tomás, una razón de su orden y número. Las primeras tres corresponden a los tres modos de ser en acto, tomadas en el orden de su cognos-

cibilidad para nosotros. En esta luz, podemos entender muy bien la única señal de orden que Sto. Tomás mismo nos da: “La primera y *más manifiesta* vía...”

La cuarta vía, en sí misma múltiple, sintetiza la variedad de visiones del ser como acto y el ser como potencia, las cuales están de acuerdo con sus variadas propiedades. (p. 17)

La tercera vía y la sustancia como principio del ser actual

Tal como se adelantó, la Tercera Vía comienza desde la sustancia a la que, de acuerdo con la gradación del ser como acto (Aristóteles, trad., 1994, 9), le corresponde el estatus ontológico de *acto perfecto*. Ahora bien, el punto de partida de cada una de las Vías es siempre una realidad tomada como *efecto*, algo que en sí mismo remite a una *causa*, esto es, algo que revela de alguna manera su dependencia de una causa. Es lo que ocurre claramente con el movimiento; como acto imperfecto, conduce a la mente casi espontáneamente a la búsqueda de un moviente o motor.

Pero, en el caso de la sustancia, en tanto que es lo “ontológicamente autosuficiente”, a la mente le resulta más difícil visualizarla como un “efecto” (Dewan, 1980, p. 201). Dewan se pregunta, entonces, en qué radica el carácter distintivo de la Tercera Vía, es decir, en qué sentido la sustancia es su punto de partida particular dando lugar, por tanto, a un itinerario ontológico propio en la constatación de la existencia de Dios. Para responder, comienza por destacar cuáles son los textos que, en su opinión, sirven de trasfondo metafísico a esta Vía. Se trata, por una parte, de *Metafísica* 12.6, (1071b4-6) y *Metafísica* 9.8 (1050b6-19). Cabe remarcar que, tanto el primero de esos textos: “... es necesario que exista una sustancia inmóvil eterna. Porque las sustancias son las primeras de las cosas existentes, y si ellas son destructibles, todas las cosas son destructibles...” (Aristóteles, trad. 1994, 12.6, 1071b4-6), como el segundo: “... ni puede algo que es por necesidad existir potencialmente; sin embargo estas cosas son

primarias; porque si éstas no existieran, nada existiría” (Aristóteles, trad. 1994, 9.8, 1071b4-6), aluden a la condición de la sustancia como lo que es ente en sentido primordial y primero (Tomás de Aquino, trad. 1999, V. 8). En el mismo sentido Tomás de Aquino (trad. 1999) sostiene que: “la sustancia es ‘el primero de los entes y ente absoluto y no ente relativo’, como sucede con los accidentes, pues ser blanco no es simplemente ser, sino ser de alguna manera.” (VII.1, n° 1256)

Son estos textos de trasfondo los que, afirma Fr. Dewan (1980), “nos animan a ver la *TW* como un argumento en el que la noción clave es la de la sustancia o esencia como el principio del ser actual” (p. 202).⁸ El foco no está puesto aquí en los hechos de la generación y corrupción en cuanto tales, como, en cambio, sí lo está en la vía del movimiento. El argumento se centra ahora en la sustancia considerada como el ente que sirve de escenario a la generación y la corrupción. Lo principal que debe captar la atención del investigador (en su significado más genuino de *el que sigue las huellas*) es, por tanto, la sustancia.

Conviene recordar el argumento completo en que se sustenta la Tercera Vía:

La tercera prueba está sacada de lo posible y de lo necesario, y se expone de este modo. En la naturaleza hallamos cosas que pueden ser y no ser, toda vez que hay quien nace y quien muere, y que puede por consecuencia ser y no ser. Ahora bien, es imposible que tales seres existan siempre, porque lo que es posible que no exista, alguna vez no existe. Por consiguiente, si todos los seres han podido no existir, ha habido un tiempo en que nada existía. Si así hubiera sido, nada existiría ahora, porque lo que no existe no puede recibir el ser, sino de lo que existe. Por consiguiente, si no hubiese existido ningún ser hubiera sido imposible que ninguna cosa empezase a existir, y por lo mismo nada existiría ahora, lo que a todas luces es falso. Por lo tanto no todos los seres son posibles, sino que es preciso que en la naturaleza haya un ser necesario. Pero todo ser necesario

o tiene la causa de su necesidad en otra causa, o no; y, como no es posible que se proceda hasta lo infinito en las cosas necesarias, que tienen en sí la causa de necesidad, como tampoco en las causas eficientes, según lo dicho en este artículo, se deduce que es preciso admitir un ser que sea necesario por sí mismo, que no tome de otra parte la causa de su necesidad, sino al contrario que él sea la causa de necesidad respecto de los demás; y éste ser es el que todo el mundo llama Dios. (Tomás de Aquino, trad. 1954-60/1950-1964, 1.2.3)

Corresponde pasar ahora a lo que constituye la parte distintiva del argumento:

... pues aquello que es un posible [con respecto a] el no ser, en algún momento no es... (Tomás de Aquino, trad. 1954-60/1950-1964, 1.2.3)

En el pasaje citado, es la noción de *posibilidad* lo que puede prestarse a equívocos. En efecto, se suele tener la tentación de traducir *posible* en el sentido de que lo que es posible con respecto al no ser, tanto podría no ser como ser para siempre. La posibilidad de no ser, sería opcional, algo que podría, por lo mismo, no suceder nunca. Sin embargo, remarca Dewan, que algo tenga la potencia para el no ser, significa lisa y llanamente que está *llamada, obligada*, a no ser. En este contexto, *posibilidad* (derivada de *posse: poder, ser capaz*) es lo opuesto a *actualidad*; así entendida, posibilidad es lo que *todavía no es actual*, pero eso no implica que encierre dos “posibilidades” la de actualizarse o, bien, la de no actualizarse (Dewan, 1980, nota 17).⁹ Algunos olvidan que *potentia* a veces significa una relación a opuestos o una opción, pero no siempre (Tomás de Aquino, trad. 2001a, 8, 21, n° 1153).

Como confirmación de esta interpretación, Dewan considera que el antecedente más directo de la Tercera Vía se debe buscar en el *Comentario* de Tomás de Aquino al *Libro del cielo y el mundo* de Aristóteles (Tomás de Aquino, trad. 2000-2007a):

Aunque la potencia de absolutamente nada esté ordenada hacia dos opuestos que sean actuales al mismo tiempo, sin embargo, nada impide que la potencia de algo sea relativa a dos opuestos con respecto al mismo tiempo, disyuntivamente, igualmente y de la misma manera: por ejemplo, yo tengo una potencia para esto, a saber, que mañana al salir el sol o voy a estar sentado o voy a estar de pie; no las dos cosas al mismo tiempo, pero igualmente yo puedo estar de pie sin sentarme o estar sentado sin estar de pie. Por lo tanto de esta manera alguien puede oponerse al argumento de Aristóteles. Postulemos algo que sea un ser eternamente, tal sin embargo que su actualidad [*esse*] perpetua sea contingente y no necesaria. Por lo tanto sería potencial con respecto al no ser en cuanto a alguna parte del tiempo infinito en el que se postula que siempre es; ni en razón de esto se seguiría que algo es simultáneamente un ser y un no ser. El mismo razonamiento parecería sostenerse para todo el tiempo infinito y para el total de algún tiempo finito: pues si suponemos que alguien está en su casa durante el día entero, sin embargo no es imposible que él no esté en la casa en algún momento del día, porque él no está en la casa el día entero necesariamente sino contingentemente. (1, 26, n° 258).

En la respuesta al objetor, refiriéndose en este caso a la potencia para ser, Tomás de Aquino deja en claro que esta potencia es *ad unum*, es decir que no admite la opción contraria (la posibilidad de no ser). De ahí que, concluye Dewan (1980):

Con esto vemos que la palabra “posible” en la *TW* es una especie de trampa. Estamos hablando de cosas que deben dejar de ser. Su propia constitución interna es tal que ellas pueden existir solamente por un tiempo. El animal no muere por casualidad. Los mismos factores que constituyen su peculiar modo de ser o su vida dictan que finalmente él debe dejar de ser. La muerte de tales cosas es natural. (pp. 204-205).

En apoyo de esta interpretación del término “posible”, Dewan trae también a colación un texto de la *Metafísica* de San Alberto Magno,

obra contemporánea a la redacción de la Tercera Vía y que Dewan considera que no puede dejarse de tener en cuenta a la hora de interpretar dicha Vía. Aquí el texto de Alberto Magno citado por Dewan:

... es necesario que haya alguna sustancia inmóvil. Pero para probar esto, tomemos una proposición a menudo demostrada en lo que ya se ha visto, a saber, que la *sustancia* es *primaria* entre las cosas que son, y el principio de lo demás. Por eso se sigue que *si todas* las sustancias fueran *corruptibles*, *todas* [las cosas que son] serían *corruptibles*, puesto que si son corruptas las sustancias, es imposible que permanezca alguna otra cosa. Pero hemos demostrado en *De caelo*, libro I, que no hay nada que tenga una potencia para no ser, que al mismo tiempo no se corrompa. Si, por lo tanto, todas las sustancias son corruptibles, todas tienen potencia para no ser. Por lo tanto se corromperán en algún momento y entonces se sigue que no existirá nada absolutamente; lo que a la mente le es imposible aceptar, puesto que de la nada, nada puede llegar a ser, así también de aquello-que-es nunca se puede producir aquello que es absolutamente nada. Y si toda sustancia es corruptible, entonces todo compuesto y toda materia y toda forma son corruptibles. Y de este modo no existirá absolutamente nada. (San Alberto Magno, trad. 1960, p. 482, líneas 40 ff.)

Es necesario precisar que San Alberto está comentando a Aristóteles (trad. 1994, 12.6, 1071b4-6) y es Dewan quien ha subrayado con cursivas las palabras del texto de Aristóteles que Alberto Magno está explicando.

Entendiendo de este modo los “posibles” de la Tercera Vía, corresponde atender a la segunda parte del argumento:

Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna cosa existía. Pero si esto es verdad, tampoco debería existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa

evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno necesario... (Tomás de Aquino, trad. 1954-60/1950-1964, 1.2.3).

De todo lo cual, concluye santo Tomás que tal ser es necesario por sí mismo y no tiene fuera de sí la causa de su necesidad, sino que es la causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios (Tomás de Aquino, trad. 1954-60/1950-1964, 1.2.3).

Por razones de brevedad, no es posible seguir en este lugar todo el fino discurso argumental de Dewan. Sólo se pretende mostrar cómo él detecta en este hilo argumentativo lo propiamente característico de la Tercera Vía, a saber: el ser actual de las sustancias posibles o contingentes, remite a un principio actual de su actualidad que está fuera de sí mismas. Es decir, su condición ontológica de “posibles” (léase: de seres que están obligados a no-ser) pone de manifiesto que de los principios esenciales de estas sustancias no puede fluir el ser. Por tanto, su existencia actual conduce a la mente a un modo superior de sustancia que es fuente de su actualidad: el ser por sí necesario (Dewan, 1980, pp. 210 y ss.). Dicho con sus propias palabras: “La permanencia sustancial en un campo de posibles con respecto al no ser, manifiesta la influencia eficiente de un modo de ser sustancial superior, a saber, el necesario.” (Dewan, 1991, p. 194).

A manera de resumen se puede concluir que lo distintivo de la Tercera Vía radica en que su punto de partida (el *efecto*) es la sustancia corruptible o posible, es decir, un ente que encierra la potencia para el no-ser (la muerte de las plantas, los animales y el hombre es un hecho de experiencia innegable). Ahora bien, el hecho de que estos seres *sean* o existan actualmente remite a la mente hacia algo que dé cuenta de su existencia actual, esto es, un ser del que reciban el ser. Se trata de sustancias que no pueden haber existido siempre debido a su condición de posibles. Tal ser, es el ser necesario.

La contribución distintiva de la *TW* se visualiza, entonces, no al fijar la mente en la sustancia como lo ontológicamente autosuficiente, sino al verla desde la perspectiva de su existencia actual y de cualquier rasgo de actualidad presente en ella, no obstante tratarse de un ser que está llamado, por derecho propio, a no ser. Es bajo esta luz que la sustancia es exhibida *como un efecto* (Dewan, 1980, p. 210), sirviendo de punto de partida a una Vía para la existencia de Dios.

La Cuarta Vía y la causa de la naturaleza del ser

La Cuarta Vía es la de los grados de ser. Recordemos su punto de partida: “vemos en los seres que unos son más, otros menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades.” (Tomás de Aquino, ed. 1951, 1.2.3).

Dewan ve en este pasaje una alusión directa a la naturaleza del ser la cual se da de manera graduada en todos los seres causados. Esta naturaleza, esta *forma universal* se presenta en todos los seres bajo el aspecto de verdad, bondad y perfección, en tanto que manifestaciones del ser en acto pero siempre según un más y un menos. De hecho, el profesor canadiense sostiene que, para Tomás de Aquino, Aristóteles, en efecto, considera los tres aspectos mencionados como aspectos del ser en acto (Tomás de Aquino, trad. 1947, c. 3). Y el mismo Santo Tomás lo concibe así (trad. 1954-60/1950-1964, 1.4.1; 1.5.1 y 1.16.3 y 1.87.1).

Pues bien, una naturaleza tal (la del *ser*) remite a algo que es lo máximo en el orden del ser: la causa de todos los seres (Dewan, 1999, p. 130).

Dewan se ha ocupado con detenimiento del *esse* como una naturaleza en otros lugares de su obra (Dewan, 2003). Así, ha expuesto que:

En este sentido, además de la Cuarta Vía, deberíamos tener presente también 1.4.2 (el se-

gundo argumento en el cuerpo del artículo): desde que Dios es el acto de ser subsistente, él es comparable a *naturalezas* tales como la blancura o el calor los cuales, si fueran puros, tendrían todo el poder de su naturaleza. Dios debe contener todo el poder del ser, todas las perfecciones del ser; lo cual significa todas las perfecciones de todas las cosas. El acto de ser, subsistente en Dios, es considerado como una naturaleza¹⁰, y, como todas las naturalezas, es un principio auto-difusivo. Es a través de esta línea de pensamiento, además, que el ser divino [*esse*] resulta ser absolutamente infinito: él posee más que nada lo que caracteriza a una forma como forma. Inclusive en la misma dirección, se concluye que puede haber sólo un ser así, un ser que es un acto de ser subsistente. (Dewan, 2003, pp. 126-127)

Asimismo, llama la atención sobre el texto de *ST* 1.4.3 en donde Tomás de Aquino se ocupa del tipo de semejanza que existe entre las criaturas y Dios:

En tercer lugar [*tertio modo*] se llaman “semejantes” las cosas que participan en la misma forma [*communicant in eadem forma*], pero no bajo el mismo concepto, cual se ve en los agentes no unívocos... (Tomás de Aquino, trad. 1954-60/1950-1964, 1.3.4)

En efecto, una vez definida la noción de semejanza como “comunicación en la misma forma”, dirá que hay tres tipos de semejanza. Entre las criaturas y Dios se da el tercer tipo, esto es, semejanza según la misma *forma* (entendida como esencia o naturaleza), pero no según la misma *ratio* (significado o concepto). Tal forma es el ser en el que comunican Dios y a las criaturas. Pero el ser es lo común a Dios y a los entes causados no de manera unívoca, es decir, idéntica (según la misma *ratio*), sino análoga. Así, observa Dewan (2003):

La semejanza de las criaturas con Dios es un ejemplo de comunicación en la *MISMA FORMA*, pero no de acuerdo con la misma *ratio*, si por “identidad de *ratio*” entendemos el tipo de comunidad de forma que se da entre los miembros de una misma especie o, incluso,

entre los miembros de un mismo género. La diferencia aquí implicada en la unidad de la forma es aún más extrema que en el caso de una mera comunicación genérica de la forma. La comunidad en el ser [*esse*] es el ejemplo de esta semejanza de la forma. (pp. 128-129)

Ahora bien, la naturaleza del ser, no puede explicarse a través de los modos de causalidad unívoca que nos son familiares. Así, un perro es causa de la *perreidad* en uno o unos individuos concretos, pero en modo alguno lo es de la *perreidad* en cuanto tal, ni mucho menos de la naturaleza del ser en todos los seres. Es en este orden de ideas que la *universalidad* de esta naturaleza singular se presenta como un *efecto* (Dewan, 1995/2011, c. 6): en la Cuarta Vía el ser es concebido como una naturaleza que se realiza en grados diferentes de “cantidad de poder” (Dewan, 1999, p. 130). Esta *forma universal* (el ser y los demás trascendentales: verdad, bondad y perfección o belleza), pertenece analógicamente, es decir, según prioridad y posterioridad a todos los seres. Se trata, entonces, de un orden ontológico al que pertenecen todos los seres los cuales comunican en la misma forma pero de acuerdo con “un más y un menos”: unos están más “mezclados con potencia” y otros menos “mezclados con potencia”. Es precisamente esta gradación la que revela la presencia de la potencia en este ámbito del ser lo cual reclama la presencia de una *causa*:

Toda la zona de “lo más y lo menos” de una estructura de menos/más/máximo es percibida como poseedora de la condición de potencia, es decir, de un efecto, y eso requiere la postulación de la *causa única* (el acto), es decir, un nivel único de ser, a saber, el ser *máximo*. (Dewan, 1995/2011, c. 6)

Y la causa del *ser en cuanto ser*¹¹ se revela en sí misma como lo máximo, un nivel único en el orden del ser:

... una causa tal ha de tener una naturaleza más noble que el ser. De otra manera, “ser” no designa una naturaleza con la misma clase de comunidad que tiene la esencia del can. Se verá la

posibilidad de que el ser del ser sea un *efecto* en tanto se advierta la suerte de unidad que tiene. Teniendo unidad de acuerdo con anterioridad y posterioridad, o con *lo más y lo menos*, revela a la vez la posibilidad y la necesidad de una causa y que la causa sea “un ser” de una manera *distintiva*, el *máximo* en su línea. (Dewan, 1995/2011, c. 6)

De acuerdo con esto, Dewan (1999, p. 130) considera que las Cinco Vías pueden reducirse a dos: la primera línea de reducción es por el orden de generación de la comprensión y en este sentido, todas las Vías se reducen a la Primera que, al partir del movimiento, nos muestra un modelo de lo que es un efecto distinguiendo claramente el ser en acto y el ser en potencia porque,

La naturaleza de una cosa que cambia es, de alguna manera, potencial con respecto a ese cambio, siendo el cambio mismo en ella, como un visitante que claramente proviene de otra cosa. (Dewan, 1999, p. 130)

Desde el punto de vista de la inteligibilidad absoluta, todas las Vías se reducen a la Cuarta. En ella, en efecto, “vemos una presentación más débil y una más fuerte del ser en acto, una más ‘mezclada con potencia’ y una menos ‘mezclada con potencia’”. Tenemos una doctrina de la *participación* en el ser” (Dewan, 1999, p. 130). Pero, de hecho, el ser dividido como acto y como potencia, sea como se manifiesta en las sustancias, en la jerarquía causal o en el cambio, implica siempre “poseer más del carácter del ser” y “poseer menos del carácter del ser”, de modo que, sostiene Dewan (1999), “en todas las Vías vemos en el fondo la visión de la Cuarta Vía. Ver que una cosa se cambia en otra es ver al ser de acuerdo con un más y un menos.” (p. 130)

La Quinta Vía, la naturaleza teleológica, la unidad de la sustancia

El foco será puesto ahora en la singularidad metafísica de la Quinta Vía, la también denominada “del gobierno del mundo”.

Tal como se vio, Santo Tomás afirma que para probar la existencia de Dios se debe proceder desde el efecto hacia la causa. Un efecto depende de su causa, por consiguiente, para ver el efecto como un efecto, tenemos que ver la dependencia de la causa. Pero para ver la dependencia, tenemos que ver una perfección o actualidad presente en la cosa y una perfección de una naturaleza tal que exceda el poder de la naturaleza en la que está. Ahora bien, en la Quinta Vía, ¿qué es lo que pone de manifiesto esa dependencia? La dependencia es percibida al ver en las operaciones no inteligentes un fin, que de suyo tiene siempre origen en una mente. Es decir, al ver el efecto (fin) en una naturaleza no racional, es posible visualizar, a la vez, la necesidad de una causa de ese efecto; un efecto que es un rastro o huella de una inteligencia, a saber, lo télico:

... [En la Quinta Vía] el punto de partida es la cosa corpórea natural obrando para un fin. O, preferiblemente, es esa cosa considerada como carente de conocimiento. Acaecimientos naturales, operaciones naturales, se revelan a sí mismos como *de visita* sobre las cosas en cuanto ellas tienen orden hacia un fin y están presentes en cosas carentes de conocimiento (...) De este modo, aquí es sólo porque uno ve un orden hacia un fin en cuanto tiene su origen propio en la *mente o inteligencia* que uno ve una operación no inteligente para un fin como requiriendo la existencia de una causa. (Dewan, 2004/2011, c.7)

De modo que, la apreciación del nexo que existe entre una finalidad y la mente revela lo télico presente en los cuerpos naturales como un efecto que reclama una causa (Dewan, 2004/2011, c.7). Es ésta una presentación metafísicamente más *fundamental* o *fundante* de la Quinta Vía. Dewan considera, en efecto, que Santo Tomás tiene aquí en mente una línea de pensamiento en la que es central la apreciación del modo de ser de la sustancia corpórea natural en cuanto tal (Dewan, 2004/2011, c.7)

Antes de ahondar en las reflexiones de F. Dewan sobre esta visión de la Quinta Vía, es

preciso destacar la “otra visión”, esto es, la que, en líneas generales, ha encontrado mayor difusión entre los filósofos tomistas. Dicha presentación podría denominarse una “presentación cósmica”.¹² Como ha advertido Lawrence Dewan, esta interpretación es más afín con la presentación que hace Tomás de la Quinta Vía en *SCG* 1.13.¹³ Observa Dewan (2004/2011) que:

... el argumento en la *SCG* centra nuestra atención en las cosas existentes consideradas precisamente como múltiples y opuestas entre sí, “cosas disonantes y contrarias”. Sin embargo, el argumento mira hacia esas cosas como que exhiben regularmente un acuerdo, un orden entre ellas, y, realmente un orden tal que las mantiene “tendiendo hacia una meta definida”. La afirmación es que esta unidad de orden es un efecto, es decir, que no puede ser explicado simplemente por las cosas en sí mismas, sino que más bien revela la influencia sobre ellas de cierto ser que las gobierna. Claramente, es el carácter de las cosas que es, en sí mismo, “disonante y contrario” las unas con las otras, lo que produce el carácter de su unidad u orden como algo *que está de visita* por encima de ellas, algo que simplemente no puede ser visto como fluyente de sus naturalezas intrínsecas. (c. 7)

La atención está puesta aquí en la unidad de orden que existe entre las múltiples y diversas cosas que pueblan el cosmos. Es esta unidad armónica entre cosas, de suyo, discordantes lo que conduce a la inteligencia a pensar que la armonía y el orden que existe entre ellas tiene que proceder de un principio extrínseco, de una mente.

Sin embargo, no es ese tipo de unidad en el que se sustenta el entramado de la Quinta Vía.¹⁴ En ella el foco está puesto en una unidad más radical, a saber, la visión de la sustancia como una unidad dotada de sentido la cual remite a la máxima unidad, la unidad suprema:

El argumento de la *ST* no habla de alguna contrariedad. Más bien pone el foco en una cosa corpórea natural como una cosa que obra para un fin. Algún argumento se utiliza para asegurar que es ciertamente el caso, pero el punto de partida es la cosa corpórea natural obrando para

un fin. O, preferiblemente, es esa cosa considerada como carente de conocimientos. Acaecimientos naturales, operaciones naturales, se revelan a sí mismos como *de visita* sobre las cosas en cuanto ellas tienen orden hacia un fin y están presentes en cosas carentes de conocimiento. (Dewan, 2004/2011, c. 7)

En efecto, las unidades sustanciales no intelectuales, requieren una inteligencia que dé cuenta de su unidad. Ellas mismas no tienen, por tanto, su unidad de orden, expresada particularmente a través de sus operaciones, da testimonio de una mente ordenadora (Dewan, 2004/2011, c. 7).

Lawrence Dewan (2007) ha enfatizado en esta condición de la forma sustancial como principio de perfección en los seres. Este *vestigio* de la inteligencia divina en las cosas es lo que ha llevado a Aristóteles y Santo Tomás a nombrarla como “algo divino” presente en ellas.¹⁵ La forma debe ser entendida como *semejanza* del acto de ser del agente divino. Esto viene a confirmar la tesis de Dewan según la cual existe un íntimo vínculo entre forma y ser. Ciertamente, afirmar que la forma es semejanza del acto de ser de la causa supone aceptar que la forma es *afín* o *semejante* a su propio acto de ser. Dicha afinidad se deriva de entender la forma como *causa formal del ser* (Dewan, 2006, pp. 171-172): la forma es el principio del acto de ser de la cosa, supuesta la causalidad divina (Dewan, 2006 y 2007).

Actualmente, predomina una mentalidad, que Dewan denomina “presocratismo perenne”, muy difundida tanto en la ciencia como en la filosofía de todos los tiempos la cual tiende a conferir alguna actualidad a la materia en sí misma lo que conduce a concebir todas las formas como accidentales. Así, el sujeto del cambio servirá de base únicamente a meras modificaciones accidentales. Frente a esta tendencia, Lawrence Dewan pone de relieve la necesidad de reivindicar la forma sustancial. Él ve las controversias actuales entre los evolucionistas y los partidarios de la teoría del diseño inteligente,

como una ocasión que invita a revitalizar la reflexión en torno al origen y la naturaleza de la forma.

Abordar la Quinta Vía desde la visión de la forma sustancial como aquello que da cuenta de la unidad de cada ser, entraña un doble mérito. Por un lado, ofrece una visión de la Quinta Vía en plena sintonía con nociones fundamentales de la metafísica de Tomás de Aquino. Por otro lado, permite arrojar luz sobre los debates científicos siempre renovados en torno al fundamento último de la realidad. En este sentido observa Dewan (2004) que “el rechazo de la Quinta Vía es resultado del fracaso de acordarle a la sustancia la debida primacía” (pp. 12-13). Puesto que,

Si alguien puede estar convencido de que las cosas con las que vive, humanos, perros, aves, son meras colecciones de diverso tipo, entonces la Quinta Vía no tendrá ninguna validez para esa persona.¹⁶ No obstante, cuanto más seriamente se toma la unidad propia de estas cosas, la Vía va a devenir más evidente, no importa qué doctrina se proponga de causas intermedias.” (Dewan, 2004, p. 14)

Las Cinco Vías y la doctrina del *esse*

Finalmente, se abordarán las Cinco Vías a la luz de la doctrina del acto de ser (*esse*) de Tomás de Aquino. Como es natural, lo que interesa aquí, es centralmente la visión que Lawrence Dewan ofrece al respecto. Con todo, pareciera que una manera eficaz de visualizar el posible influjo de esa doctrina en las Cinco Vías consiste en traer la posición asumida con relación a este tema por parte dos prestigiosos tomistas, Fr. Joseph Owens y Etienne Gilson. Haciéndolo de ese modo, se logra poner de relieve cómo la concepción que se tenga del *esse* tomista y de su “historia” incide directamente en la comprensión de la teología natural del Aquinate.

Como punto de partida, es necesario destacar que para Dewan la doctrina del *esse* de Tomás de Aquino está presente indiscutiblemente

en los cinco argumentos sobre la existencia de Dios (Dewan, 1999, p. 117-118); coincidiendo, así, bajo este aspecto, con J. Owens. Sin embargo, Dewan observa que, aunque en *El ente y la esencia*, c. 4 hay una prueba de la existencia de Dios, hay también *más* que eso. En pocas palabras, lo que Dewan ve en el argumento de *EE* no es simplemente una prueba sobre la existencia de Dios. Considera, que está en la intención de Santo Tomás mostrar que hay un ser con una naturaleza singular (el acto puro de ser subsistente) y solamente hay un ser tal. Es decir, el *EE* parece estar ocupándose más de la esencia (tema de las cuestiones subsiguientes a las de las Cinco Vías) que de la existencia de Dios, derivando de ahí que sólo puede *existir* un ser con tales características:

El argumento en el *EE* muestra que hay un ser que es el acto puro del ser subsistente por sí mismo y que existe solamente un único ser tal. Es decir, las conclusiones a las que se llega en la *ST* solo de modo subsiguiente a las Cinco Vías, aquí están incorporadas en el mismo tejido del argumento de una manera no meramente incidental. En la *ST*, es solo en la cuestión siguiente -acerca de la simplicidad divina, donde ya no se trata meramente la cuestión sobre la existencia de un Dios sino de la naturaleza de un Dios- que concluimos en que en el Dios demostrado en las Cinco Vías debe haber identidad de esencia y sustancia concreta (1.3.3), e identidad de esencia y acto de ser (1.3.4). Es solo en 1.4.2, acerca de la perfección divina, que empezamos a ver la riqueza ontológica de un ser tal. Esto conduce a 1.7.1, donde se establece la infinitud divina, que implica la unicidad divina. En 1.11.3, nosotros utilizamos todo lo anterior para decir que solo puede haber un único ser tal. (Dewan, 1999, p. 118)

Sin embargo, no es esta desavenencia, por así decirlo, leve la que se quiere destacar aquí. Interesa más al propósito de este trabajo mostrar una diferencia mucho más de fondo que separa las posiciones de Owens y Dewan y que incide, a su vez, en la visión que cada uno tiene sobre las pruebas de la existencia de Dios en Santo Tomás. Tal como ha señalado Dewan (1999):

Yo diré que el *esse* está indiscutiblemente en escena en las Cinco Vías, pero discrepo con Fr. Owens en cuánto a cómo está presente. Nuestras diferencias surgen, en parte, de su deseo de reducir las Vías al argumento del *EE*. Esto distorsiona su comprensión de las Vías mismas. Pienso, sin embargo, que nuestras diferencias surgen también de distintas concepciones del “*esse*” de Tomás. (p. 121)

Aquí se pondrá de relieve el modo cómo Owens concibe la diferencia entre forma y ser en los entes causados, recogiendo asimismo la crítica que le hace Dewan. Para Joseph Owens, en efecto, la distinción entre forma y ser es *conceptual*, y sólo una vez demostrada la existencia de Dios es posible conocer que tal distinción es real. Para Dewan, por el contrario, el argumento de *EE*, depende de la *realidad* de la distinción entre esencia y existencia en las cosas que usamos para concluir en un Dios (Dewan, 1999, p. 119). La premisa de la que parte el argumento del *EE* es precisamente la distinción *real* entre esencia y *esse* en los entes causados. El argumento del *EE* dice:

Ahora bien, todo aquello que conviene a una cosa, o es causado de los principios de su naturaleza, como lo risible en el hombre, o proviene de un principio extrínseco como la luz en el aire por el influjo del sol. Pero no es posible que el mismo *esse* sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, a saber, como causa eficiente, porque en este caso una cosa sería causa de sí misma y una cosa se produciría a sí misma en el ser, lo cual es imposible. Por tanto, es necesario que toda realidad cuyo *esse* es distinto de su naturaleza, obtenga el *esse* por otro. (Tomás de Aquino, trad. 2001 b, c. 4).

Sobre lo que Dewan comenta:

Mi opinión aquí es que la misma primera premisa requiere un significado de ‘pertenece’ [*convenit*] que postula una distinción real entre el sujeto y el atributo. Solamente cuando a esta premisa se la toma así, requiere la postulación de una causa eficiente. (Dewan, 1999, p. 119)¹⁷

Dewan (1984/2009) ya había mantenido anteriormente esta discusión con Owens. Conviene pasar una revista rápida a algunas de las precisiones por él apuntadas sobre el significado de “distinción conceptual” en Owens y sus implicaciones con respecto a un argumento sobre la existencia de Dios:

Recordemos que Father Owens sostiene que es doctrina de Santo Tomás que existe una distinción real entre esencia y *esse* en todas las cosas excepto en Dios. De modo que, cuando él dice que comenzamos con una “distinción conceptual”, no se está refiriendo con eso a la multiplicidad de nociones que clasificamos como género, especie, diferencia e individuo (...) Por otra parte, la distinción entre esencia y *esse* es, de acuerdo con Father Owens, en último término, verificable directamente. De este modo, estamos hablando de la posibilidad de que *la* distinción real sea percibida primeramente de una manera imperfecta en el ámbito de la conceptualización y del juicio a través de sus signos. Esto podría llamarse un “conocimiento *confuso*”, un conocimiento de una distinción real que todavía no es distinguible claramente de una distinción conceptual. (Dewan, 2009, p. 157)

De modo que, concluye Dewan (2009), se trata más bien de un problema de vocabulario: “Father Owens parece significar con su ‘distinción conceptual’ lo que yo llamaría una ‘distinción real, conocida confusa o imperfectamente.’” (p. 157). Con todo, Dewan insiste en que para llegar a la existencia de Dios, al menos, tenemos *primero* que conocer que existe una distinción real detrás de la “distinción conceptual” (Dewan, 2009, p. 157). En confirmación de su tesis, basta con leer el siguiente de *SCG* 1.22:

... todo lo que conviene a un ser, sin pertenecer a su esencia, le conviene en virtud de alguna causa; pues las cosas que no forman una unidad esencial [*per se ... unum*], si se unen, precisan una causa que las una. (Tomás de Aquino, trad. 2007, 1.22)

Este pasaje, observa Dewan, revela que “La específica raíz de la necesidad de una causa, intrínseca o extrínseca, es la realidad de la distinción entre los factores. Sólo en el caso en que no se alcance a percibir la *unidad per se* (de un ente), es posible introducir una causa” (Dewan, 2009, p. 161).

A modo de resumen, es posible subrayar que, si bien el profesor Dewan coincide con Owens en que el *EE* encontramos una prueba sobre la existencia de Dios, no obstante, no es ésa la intención directa que tiene allí Tomás de Aquino. Y fuera de que no puede seguirlo en que sea ése “el único argumento” para probar la existencia de Dios, considera que Owens se equivoca en el modo de presentar dicho argumento al sostener que el mismo no parte de la distinción real entre esencia y ser.

Gilson, por su parte, afirma que no hay ninguna prueba de la existencia de Dios en el *EE*. Como es bien conocido, Gilson¹⁸ negó la presencia de la doctrina del ser en las Cinco Vías remarcando que ellas no son *existenciales* en el sentido de que sean expresión de la doctrina tomista del *esse*:

Me retracto en este punto de lo que escribí en la quinta edición sobre una así llamada prueba de la existencia de Dios basada en la dependencia de los *entia* en relación a un primer *Esse*, que es Dios. Ante todo, Santo Tomás nunca ha usado la composición de *essentia* y *esse* en los seres finitos para probar la existencia de Dios. Por lo demás, la composición de *essentia* y *esse* no está dada como “algo sensible”. Ni siquiera en sentido amplio. Vemos motricidad, contingencia, grados de ser, etc. Pero vemos tan poco esta distinción del *esse* y la *essentia*, que muchos se niegan a admitirla. La evidencia sensible requerida estaría ausente al comienzo de una prueba tal. El *De ente et essentia* no contiene ninguna prueba de la existencia de Dios; por otra parte, contiene una profunda meditación sobre la noción de Dios, comenzando por la certidumbre de su existencia y su perfecta unidad. Yo no admito ahora lo que escribí entonces (119): “Las

pruebas tomistas de la existencia de Dios se desarrollan inmediatamente en el nivel existencial”; eso no es correcto si se quiere decir, como yo quería decir entonces, que estas pruebas suponen como admitido el *esse* tomista. Por el contrario, las Cinco Vías son válidas independientemente de esa noción; es a partir de ellas que uno la adquiere, de la manera que veremos. Una vez obtenida, no hace falta decir que la noción de Dios, acto puro de ser, se extiende hacia atrás sobre todo lo que uno ha dicho de él, incluyendo las pruebas de su existencia, pero ellas lo preceden, ellas no lo implican. No se podría mantener lo contrario sin atribuir esa noción a Aristóteles, algo que nadie sueña hacer. - N.B. La noción de que un ser es contingente en relación a su causa no implica que la esencia de ese ser sea distinta de su *esse*. (Gilson, 1965, p. 97)

Tal como se evidencia a partir del pasaje precedente, la posición de Gilson obedece a que él sostiene que la doctrina del *esse* es *exclusivamente* de Tomás de Aquino, por tanto, no podría estar presente en una serie de argumentaciones que reflejan un marcado acento aristotélico. Admitir su presencia en las Cinco Vías equivaldría a adjudicar la doctrina del *esse* a Aristóteles lo cual, para Gilson, es lisa y llanamente inaceptable.

Se arriba, así, a un antiguo debate sostenido por Dewan, casi en solitario,¹⁹ contra un número mayoritario de tomistas, comenzando por Gilson, para quienes no es válido ubicar las fuentes de la doctrina del ser en Aristóteles, ni mucho menos en Platón. En expresión de Lawrence Dewan (2009), entre otras cosas,²⁰ Gilson:

... descuidó seriamente la presentación de Platón y Aristóteles en *De substantiis separatis*. Allí, es claro que Santo Tomás lee a Aristóteles, y también a Platón, como quienes enseñan una doctrina del modo de producción que llamamos “creación”. Además, él les atribuye una ontología del ser creado que, faltándole concepciones técnicas posteriores, ve sin embargo una composición dentro de los seres creados que solo puede ser identificada con la composición del *esse* y la forma.²¹ Santo Tomás considera esto como el mensaje

fundamental de la distinción entre el acto y la potencia. (2009, c. III, p. 57)

Por consiguiente, Fr. Dewan piensa que, si bien es cierto que, tomadas una por una, las Vías no son el lugar más indicado para mostrar la contribución genuina de Tomás de Aquino, sin embargo, es precisamente el orden seguido en ellas por el Aquinate (y que ya hemos expuesto aquí) lo que permite poner de manifiesto en qué medida él ha tomado de sus predecesores la doctrina del *esse*. De hecho, insiste Dewan (2009), lo que le impide ver a Gilson que la doctrina del *esse* opera efectivamente en las Cinco Vías es que “él (Gilson) pensaba que la doctrina de Tomás del acto de ser trascendía los logros de los filósofos anteriores a Tomás. Él, en consecuencia, terminó por juzgar que la doctrina ‘más’ personal para Tomás no funcionaba en las Vías como argumento para la existencia de un Dios.” (p. 131)

Sin embargo, en plena coherencia con lo que Dewan (1999) piensa acerca de las fuentes de la doctrina tomista del ser, remarca que “Tomás, aquí en las Cinco Vías como en otras partes, ve a la doctrina del ser de Aristóteles en cuanto dividida por acto y potencia, en coincidencia con su propia doctrina del *esse*, el acto de ser y sus analogados.” (p. 131)²²

No podemos entrar en los detalles que requeriría un tema como el de las fuentes del *esse* en Tomás de Aquino. Simplemente lo dejamos apuntado dejando al lector la inquietud de saber que, lejos de cómo se viene sugiriendo en algunos círculos tomistas, este tema de las fuentes de la doctrina del ser no está, ni con mucho, cerrado.

Conclusión

Al concluir este escrito permanece la incómoda sensación de no haber alcanzado satisfactoriamente el objetivo principal de este trabajo: presentar de la manera más clara y completa posible la filigrana metafísica que Lawrence Dewan ha sabido detectar con maestría en las Cinco Vías hacia Dios de Tomás de

Aquino. Y es que sintetizar en pocas páginas los análisis minuciosos y exhaustivos de este discípulo *directo* de Santo Tomás, si bien deviene invariablemente un reto tan fascinante como enriquecedor, con todo se corre el riesgo de no hacer plena justicia a Fr. Dewan, esto es, se está siempre en peligro de presentar de modo insuficiente la magnitud de sus aportaciones.

Sin embargo, alienta pensar que este tipo de trabajos sobre Lawrence Dewan pueden servir, al menos, para atraer la atención de lectores, especialmente de habla hispana, que aún desconocen su obra. Vale la pena acercarse a un tomista como Dewan. Él, desde un depurado conocimiento de Tomás de Aquino y una libertad para enfrentarse con los textos, ambos inusuales, ayuda a los seguidores del Aquinate a revisar una y otra vez sus concepciones y a comprender que, en el fondo, “todos esperamos que de este toma y daca la vencedora ha de ser la verdad.” (1990/2011, c. 8)

Notas

¹ Esta obra de Santo Tomás, *Suma contra gentiles*, en adelante se citará *SCG*.

² Esta obra de Santo Tomás, *Suma teológica*, en adelante se citará: *ST*.

³ García López afirma que los escalones de toda demostración de Dios son cuatro: “el punto de partida (siempre un hecho de experiencia), el principio de causalidad eficiente (acomodado en cada caso al punto de partida), la imposibilidad de proceder al infinito en una serie de causas verdaderamente subordinadas, y la conclusión en el Ser Subsistente (alcanzado también en cada caso bajo distintos aspectos).” García López (2001², p. 535)

⁴ González Álvarez remite a “Revista de Filosofía”, nn. 10-11.

⁵ Allí el autor especifica que según la formalidad propia de cada Vía tenemos las si-

guientes formulaciones del principio de causalidad eficiente: en la Primera Vía, “todo lo que se mueve es movido por otro”; en la Segunda, “toda causa subordinada es causada por otra”; en la tercera, “el ser contingente es causado por un ser necesario”; en la cuarta, “toda perfección graduada es participada y, por ende, causada”, y en la Quinta, “la ordenación a un fin es causada” (González Álvarez, 1968², p. 213).

⁶ En adelante: *EE*.

⁷ Dewan, con relación a la operación, precisa que, en cuanto tal, no es un efecto y, por consiguiente, no puede tomarse como punto de partida de una Vía ya que el agente está en acto y, así, es perfecto de modo que no se ve la dependencia o necesidad de una causa. La Segunda Vía presenta la realidad vista como “un orden de causas eficientes” y en esto sí se visualiza la necesidad de una causa: no obstante la perfección que entraña la operación, nuestra experiencia revela que esa causalidad es secundaria, esto es, que reclama un ser operativo en acto más perfecto.

⁸ Con relación al lugar central que L. Dewan reconoce a la sustancia en la metafísica de Tomás de Aquino véase L. Dewan, O.P. *Form as Something Divine in Things*, (Aquinas Lecture); Marquette University Press, 2007. Existe versión en español: *La forma como algo divino en las cosas*. Edición académica y trad. L. Irizar (en proceso de edición).

⁹ Y, en general, todas las interesantes precisiones en torno a la interpretación de la palabra “posible” expuestas en pp. 203-206.

¹⁰ Para esta terminología, Dewan remite a *EE*, c.1, hablando de lo que se denomina “*essentia*”:

Con otro nombre se llama naturaleza, tomando este nombre según el primero de los cuatro que distingue Boecio en el tratado *De las dos naturalezas*, es decir, en cuanto se dice naturaleza todo aquello

que puede ser concebido de algún modo por el entendimiento. Pues una cosa no es inteligible sino por su definición y su esencia: y así también dice el Filósofo en el libro V de la *Metafísica* que toda sustancia es naturaleza. Sin embargo el término naturaleza tomada de este modo parece significar la esencia de la cosa en cuanto está ordenada a su operación propia, ya que ninguna cosa está privada de su propia operación. El nombre de *quiddidad* se toma de lo significado por la definición, en cambio el nombre de esencia se dice según que por ella y en ella el ente tiene ser.

¹¹ Cabe destacar que, tal como pone de relieve Dewan, Dios es causa de esa naturaleza, “una ‘naturaleza con sus diferencias propias’ (lo posible y lo necesario, o, tal vez mejor, la potencia y el acto).” (Dewan, 1995/2011, c. 6); también 2003, pp. 133-34.) Es importante subrayar que Dewan se aparta en este punto de posiciones como la de J. Maritain para quien las Cinco Vías consideran la causalidad de una manera general, de modo que la Cuarta Vía tomaría una posición neutral frente a la doctrina de la creación y la conservación. Fr. Dewan, por el contrario, sostiene que “lo que es esencial y primario en ese cuadro (de la *FW*) es la creación, el causar el ser en toda su universalidad” (Dewan, 1995/2011, c. 6).

¹² Tal es la posición, por ejemplo, de J. Maritain [cf. *Approches de Dieu*, Paris, 1953: Alsatia, pp. 66-76; trad. inglesa., *Approaches to God* (tr. Peter O’Reilly), New York, 1962: Collier Books (reimpresión de la publicación de 1954), pp. 56-62]. Conviene tener presente que G.M. Manser ha destacado que la mayoría de los tomistas prefieren la fórmula de *SCG* 1.13 (*la ordenación total de la naturaleza hacia su fin*). Mientras que su posición se decanta por la fórmula de *ST* 1.2.3 (*la ordenación de la naturaleza desprovista de conocimiento hacia un fin*), cf. Manser, G.M., O.P., *La esencia del tomismo*; trad. V. García Yebra, Madrid, CSIC, 1953, 413. Sin embargo,

afirma que “la segunda es ciertamente de mayor efecto, *aunque no sea más profunda*”, *idem* (las cursivas son nuestras).

¹³ Tomás de Aquino, *SCG* 1.13:

Otro argumento hacia esta [conclusión, a saber, la existencia de un Dios] es introducido por [San Juan] Damasceno, [un argumento] tomado del gobierno de las cosas; [un argumento] que el Comentarior [Averroes] señala en la *Física* 2 [c. 75]. Es el siguiente. Es imposible que cosas contrarias y disonantes [*contraria et dissonantia*] estén de acuerdo siempre o en la mayor parte, salvo que se deba al gobierno de algún [ser], por el que se les confiere a todas y cada una que tiendan a una meta definida [*ad certum finem*]. Pero en el mundo vemos que cosas de diversas naturalezas están de acuerdo en un orden, no raramente y por azar, sino siempre o en su mayor parte. Por lo tanto, es necesario que haya algún ser por cuya providencia es gobernado el mundo. Y a éste lo llamamos “un Dios”.

¹⁴ Dewan ha advertido sobre este punto que es posible evidenciar un cambio desde la *SCG* 1.13 a la *ST* 1.2.3:

Ambas presentaciones contienen una prueba de la existencia de un Dios descrita “a partir del gobierno de las cosas”. Sin embargo los dos argumentos difieren significativamente. Ambos están muy cercanos en el interés que presentan, y alguien podría pensar que las diferencias son triviales. Una indicación de que Tomás tomaba seriamente la diferencia es que las encontramos a las dos pruebas presentadas una inmediatamente después de la otra como dos argumentos distintos en *SCG* 3.64, sobre el gobierno del mundo por parte de Dios, a través de su providencia. ¿Por que, entonces, cambió del uno al otro al reformular la discusión sobre la existencia de un Dios en la *ST* 1.2.3? (Dewan, 2004/2011, c. 7)

¹⁵ Veamos estos dos textos centrales, el primero de Aristóteles:

“En efecto, si existe algo divino, bueno y a lo que debe aspirarse, diremos que la privación es lo contrario de ello y que la materia es aquello que constitutivamente tiende a ello y lo desea en virtud de su propia naturaleza.” *Fís.* 1.

Para la presentación de los principios en su conjunto, cf. Aristóteles, *Física* I.7-9; para la doctrina de la forma como algo divino en las cosas, cf. I.9 (192a17); trad. Marcelo Boeri, Buenos Aires, Biblos, 1993.

Y éste de Tomás de Aquino:

“... la forma es de algún modo algo divino, óptimo y apetecible. Es algo divino porque *toda forma* es de alguna manera una participación por similitud del ser divino [*divini esse*], ser que es acto puro, pues cada cosa está en acto [*est in actu*], en cuanto *tiene forma*. Es algo óptimo porque el acto es la perfección de la potencia y su bien; por consiguiente, se sigue que es apetecible, porque cada cosa apeetece su perfección.” *CF* I.15.88.

¹⁶ Una referencia muy importante en conexión con esto es Charles De Koninck, *The Hollow Universe*, London, 1960: Oxford University Press, cap. 3: “The Lifeless World of Biology” (y el libro completo).

¹⁷ La validez de esta interpretación queda confirmada por el siguiente texto paralelo de *SCG* 1.22:

Mas todo lo que conviene [*convenit*] a un ser, sin pertenecer a su esencia, le conviene en virtud de alguna causa; pues las cosas que no forman una unidad esencial [*per se non sunt unum*], si se unen, precisan una causa que las una.

¹⁸ Tal como pone de relieve Dewan, el Gilson de *El tomismo. Una introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, 5ta. edición, afirmó que las Cinco Vías estaban basadas en la doctrina tomista del *esse*. Sin embargo, en la 6ta edición se retractó, sosteniendo todo lo contrario.

¹⁹ De hecho, Stephen L. Brock y Mark Johnson son de los pocos tomistas que comparten sustancialmente la posición de Fr. Dewan tanto sobre la doctrina del *esse* (la visión de la forma como causa del *esse*), como acerca de las fuentes de la doctrina del *esse* y de la doctrina de la creación.

²⁰ Para un análisis profusamente detallado y documentado sobre el tema de las *fuentes de la doctrina del esse* y, asimismo, de la presencia de una concepción de “creación” en Aristóteles y Platón, véase: Dewan (1994) y Dewan (2009, c. III).

²¹ Cf. *SS*, c. 3.

²² Allí mismo, en la nota 63, Dewan remite al texto ya citado de *De substantiis separatis* 3, y comenta lo que sigue: “Tanto Platón como Aristóteles, nos dice Tomás, sostenían que todas las sustancias intelectuales por debajo de la suprema, están totalmente inmunes de materia. Sin embargo, no están totalmente inmunes de la composición de potencia y acto. Para el caso de Platón, Tomás señala que cuando algo es recibido en un ser como una característica participada, tiene el rol de acto frente a la sustancia participante. Por lo tanto, en la doctrina de Platón, todas las sustancias distintas de la suprema son compuestas de potencia y acto. Y es necesario decir lo mismo de acuerdo con la doctrina de Aristóteles. Aristóteles sostiene que los aspectos inteligibles expresados por los términos ‘verdadero’ y ‘bueno’ deben ser atribuidos a lo que él llama ‘acto’: por lo tanto lo verdadero primario y lo bueno primario deben ser acto puro, y todo lo que es inferior a esto debe tener una mezcla de potencia.”

Abreviaturas

EE: *El ente y la esencia*

S.C.G.: *Suma contra los Gentiles*

SS: *Sobre las sustancias separadas*

S.T.: *Suma Teológica*

TW: *Tercera Vía*

FW: *Cuarta Vía*

Referencias

- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Trad. T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Charlier, L. (1953). Les Cinq Voies de Saint Thomas. Leur Structure Métaphysique. En *Cahiers de l'Actualité Religieuse*, 16. Tournai.
- Dewan, L. (1990). Elders, Leo J., S.V.D., *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band XXVI. Leiden: E.J. Brill. Se cita aquí como capítulo 8, de Dewan, L. (2011). *Lecciones de Metafísica II (Teología Natural)*.
- Dewan, L. (2007). *Form as Something Divine in Things* (Aquinas Lecture). Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press. Existe versión en español: *La forma como algo divino en las cosas*. Edición académica y trad. L. Irizar (en proceso de edición).
- Dewan, L. (2009). *Lecciones de metafísica*. Trad. Carlos Domínguez y L. Irizar. Bogotá: ed. L. Irizar, Fondo de publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda.
- Dewan, L. (2011). *Lecciones de metafísica II (Teología Natural)*. Trad. Carlos Domínguez y L. Irizar. Bogotá: ed. dirigida y revisada por L. B. Irizar (en proceso de edición).
- Dewan, L. (2008). St. Thomas as an example of the Importance of the Hellenistic Legacy. *Doctor Communis*, fasc. 1-2 (Vatican City), pp. 88-118. [El volumen contiene los Proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas, Vatican City, 22-24 June, 2007.]. Se cita aquí como capítulo 18 de Dewan, L. (2011). *Lecciones de Metafísica II (Teología Natural)*.
- Dewan, L. (1999). St. Thomas and the Existence of God: Owens vs Gilson, and Beyond. En *God and Argument*. Ottawa: ed. William Sweet, University of Ottawa Press, pp. 115-141.
- Dewan, L. (2004). St. Thomas's Fifth Way' Revisited. *Universitas* [Taipei], 31, 3, pp. 7-67.]. Se cita aquí como capítulo 7 de Dewan, L. (2011). *Lecciones de Metafísica II (Teología Natural)*.
- Dewan, L. (1984). St. Thomas, Joseph Owens, and the Real Distinction between Being and Essence. *The Modern Schoolman* 61, pp. 145-156. Este artículo aparece actualmente en Dewan (2009), *Lecciones de Metafísica*, capítulo, 11.
- Dewan, L. (2006). St. Thomas, Metaphysical Procedure; en *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*; Studies in Philosophy and the History of Philosophy (2006). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, vol. 45. Existe versión en español de este artículo en: Dewan, L. (2009). *Lecciones de Metafísica*, capítulo, 9.
- Dewan, L. (1995). St. Thomas, the Fourth Way, and Creation. *The Thomist*, 59, pp. 371-378. Se cita aquí como capítulo 7 de Dewan, L. (2011). *Lecciones de Metafísica II (Teología Natural)*.
- Dewan, L. (1980). The Distinctiveness of St. Thomas' Third Way'. *Dialogue* 19, pp. 201-218.
- Dewan, L. (1991). The Interpretation of St. Thomas's Third Way. En *Littera, sensus, sententia, Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste*, O.P. Milán: editado por A. Lobato, O.P, Massimo, pp. 189-200.
- Dewan, L. (1974). "The Number and Order of St. Thomas' Five Ways". *Downside Review* 92, pp. 1-18.

- Dewan, L. (2003). Thomas Aquinas and Being as a Nature. *Acta Philosophica*, 12, pp. 123-135. Existe versión en español: Dewan, L. (2008). El ser como una naturaleza. Trad. L. B. Irizar. <http://www.usergioarboleda.edu.co/lumen/dewanes.html>.
- García López, J. (2001²). *Metafísica tomista*. Pamplona: EUNSA.
- Gilson, E. (1944). *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, cinquième édition revue. Paris: Vrin.
- Gilson, E. (1965). *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, sixième édition revue. Paris: Vrin.
- González Álvarez, A. (1968²). *Tratado de Metafísica II: Teología Natural*. Madrid: Gredos.
- Kenny, A. (1969). *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*. London: Routledge.
- Manser, G.M., O.P. (1953). *La esencia del tomismo*. Trad. V. García Yebra, Madrid: CSIC.
- Maritain, J. (1954). *Approches de Dieu*. Paris: Alsatia. [Trad. Inglesa: *Approaches to God*. (1962). Trad. Peter O'Reilly. New York: Collier Books (reimpresión de la publicación de 1954)].
- Owens, J. (1963). *An Elementary Christian Metaphysics*. Milwaukee: Bruce.
- San Alberto Magno. (1960). *Metafísica*. Munster, Westfalen: ed. Bernhardus Geyer, Aschendorff (Opera omnia, ed. Cologne, t. 16), 11.2.1.
- Sancti Thomae de Aquino (2000-2007a). *In libros Aristotelis De caelo et mundo Expositio*. En *Corpus Thomisticum*. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Sancti Thomae de Aquino (2000-2007b). *Sententia libri Metaphysicae*. En *Corpus Thomisticum*. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- Aquino, Tomás de (2001a). *Comentario a la Física de Aristóteles*. Trad. Celina A. Lértora. Pamplona: EUNSA.
- Aquino, Tomás de (2001b). *El ente y la esencia*. En *Opúsculos y obras selectas* (1 vol.). Trad. y anotaciones por una comisión de los PP. Dominicos presidida por A. Osuna Fernández-Largo O.P. Madrid: B.A.C.
- Aquino, Tomás de (1999). *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Trad. J. Morán. Pamplona: EUNSA.
- Aquino, Tomás de (1999). *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Trad. J. Morán. Pamplona: EUNSA.
- Aquino, Tomás de (1947). *Sobre las sustancias separadas*. En *Opúsculos filosóficos genuinos*. Trad. Pbro. A. Tomás y Ballús. Buenos Aires: Ed. Poblet.
- Aquino, Tomás de (2007). *Suma contra los gentiles*. Trad. L. Robles Carcedo, O.P. y A. Robles Sierra, O.P. Madrid: BAC.
- Aquino, Tomás de (1951). *Summa theologiae, Prima Pars*. Madrid: BAC

