

# ATRIBUCIONISMO Y ONTOLOGISMO EN LA 'VÍA DE LOS GRADOS' DE TOMÁS DE AQUINO

MIQUEL SEGURÓ MENDLEWICZ

Universitat Ramon Llull (Barcelona)

RESUMEN: No pocas veces se le ha achacado a la Cuarta Vía de Tomás de Aquino incurrir en las mismas aporías del argumento ontológico y, por ende, en el esencialismo. El presente escrito pretende reflexionar sobre el fondo de la cuestión, concluyendo que dichas sospechas son certeras precisamente por su uso del método de la atribución. Por ello, pensamos que el próximo paso debería ser una reformulación del método de la Metafísica como tal.

PALABRAS CLAVE: atribución, esencia, ser, perfección, ontologismo.

## *Attributionism and Ontologism in Aquinas' «Way of Degrees»*

ABSTRACT: The Fourth Way of St. Thomas Aquinas has been often accused to carry on the same problems of the ontological argument, and consequently, of the essentialism. The objective of the paper is to consider this issue, and we conclude that these suspicions are accurate because of his use of the method of attribution. Therefore, we would propose as a further research a reformulation of the method of Metaphysics.

KEY WORDS: attribution, essence, being, perfection, ontologism.

El pasado siglo fue testigo de no poco debate en torno a la viabilidad de la Cuarta Vía tomista<sup>1</sup>. Así, mientras algunos dudaron de su alcance real último<sup>2</sup>, otros la defendieron en tanto que síntesis equilibrada y perfecta de los influjos platónico y aristotélico recíprocos<sup>3</sup>. Entre las razones que esgrimieron los primeros destacan las sospechas de onto-

---

<sup>1</sup> «Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum», *Summa Theologiae*, I, 2, 3 (edición leonina, Roma, 1888).

<sup>2</sup> VAN STEENBERGHEN, FERDINAND, *Dieu caché*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, 1966 («Dans l'ordre conceptuel, le plus et le moins se disent donc par rapport à un maximum, qui est le concept transcendantal. Existe-t-il, dans l'ordre réel, une unité correspondant à l'unité du concept d'être dans l'ordre logique? (...) La possibilité de l'Être infini ne nous est donnée que dans et par sa réalité; celle-ci doit être démontrée et ne peut l'être para la simple dialectique des degrés de perfection (...) Il faut prouver d'abord que l'Être infini existe (...) La quarta via doit donc être modifiée dans sa structure même pour devenir une preuve satisfaisante» (pp. 179-180). Asimismo, en *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin* (Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980) afirma que «la Cuarta Vía telle qu'on la trouve dans la Summa Theologiae est inutilisable. On ne peut en faire une preuve efficace qu'en la modifiant profondément» (p. 225). También Ángel Amor Ruibal mantiene posiciones similares (Cf. *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma*, t. VI, Madrid, s.n., 1933).

<sup>3</sup> FABRO CORNELIO, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1950; *Partecipazione e causalità secondo s. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960. También GONZÁLEZ, ÁNGEL LUIS, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1995.

logismo. En este breve texto pretendemos hacernos eco de ellas y proponer algunas sugerencias para reflexionar al respecto.

Se entiende por *ontologismo* aquella metodología que, después de haber probado la realidad de las ideas generales, establece que éstas no son formas ni modificaciones de nuestra alma, que no son nada creado, sino objetos necesarios, inmutables, eternos y absolutos que se concentran en el Ser simplemente dicho, y que este Ser infinito es la primera idea asida por nuestro espíritu, el primer inteligible, la luz en la que vemos todas las verdades eternas, universales y absolutas<sup>4</sup>.

Es evidente que trasladar estas nociones tan malebranchianas a la obra de Tomás es del todo anacrónico, pero quizás no lo sea tanto el tratar de ver si su espíritu se encuentra en lo que concierne a la realidad de la idea de lo *máximo* o lo *infinito* (argumento ontológico). A partir de ahí, en segundo lugar, cabe preguntarse si precisamente a raíz de tal onto-logización no se incurre en una esencialización de ese primer Ser, esto es, en una (id)entificación cosificadora. A lo largo de este escrito será este sentido doble del vocablo «ontologismo» al que haremos referencia.

Con el fin de contextualizar la cuestión hay que decir desde un buen principio que la filosofía platónica se dejó notar, y no poco, en la filosofía de Tomás<sup>5</sup>. Aunque no de forma unilateral, pues es sabido también que a través de Avicena recibió el Aquinate el influjo del aristotelismo. De hecho, sólo desde esta confluencia se entiende que su obra brinde una comprensión del *esse* como actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones<sup>6</sup>. Un cruce de caminos que ofrece como resultado una metafísica del ser entendido como «*esse* intensificado» (C. Fabro)<sup>7</sup> —'llenado' de contenido— que deviene la condición *sine qua non* para la formulación de la teología natural de Tomás de Aquino, en especial su Cuarta Vía<sup>8</sup>. Sin embargo, el supuesto equilibrio metafísico de dicha gradación podría no ser completo, pues ya el mismo proceder supone la traslación de una lógica aristotélica del movimiento a una dialéctica de corte platónico<sup>9</sup>. Y no sólo eso, pues la misma asunción del modelo platónico de la participación puede suponer una proximidad mucho más cercana del «Tomás de la Cuarta Vía» con el atribucionismo sua-

<sup>4</sup> Cf. FABRE D'ENVIEU, J., *Défense de l'ontologisme contre les attaques récentes de quelques écrivains qui se disent disciples de saint Thomas*, Paris, Tournai: H. Casterman, 1862.

<sup>5</sup> Clásico al respecto es el estudio de Bernard Montagnes (Cf. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications de l'Université de Louvain, 1963), que muestra como en las obras de mayor síntesis tomista (ambas *Summa*, *De Potentia* o el *Compendium Theologiae*) se opta por una analogía de atribución de neto raigambre neoplatónico (pp. 80ss).

El también clásico estudio sobre la sistemática tomista de Louis B. Geiger (*La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942) concluye, entre otros aspectos, que: «L'Univers, en sa structure la plus profonde, est essentiellement une participation de la Perfection Première et simple dont il procède. Il est avant tout le reflet et l'imitation d'un exemplaire absolument parfait, tout comme les individus n'étaient aux yeux de Platon que la participation à des Idées immuables» (p. 451).

<sup>6</sup> *De Pot* 7, 2 ad 9: «Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum» [todas las citas latinas han sido tomadas de la edición de Marietti (Roma, 1965)].

<sup>7</sup> Según dice C. Fabro dicha noción asume tanto la relación de ejemplaridad real platónica, por un lado, como el principio de causalidad —acto/potencia aristotélico (como en general toda su metafísica; Cf. *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 354)— y composición real de todo lo finito, por el otro. Por eso, la metafísica de la participación se fundamenta en la noción del *esse* intensivo [véase *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*: Divinitas, 1967 (9), pp. 559-586; *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 640ss].

<sup>8</sup> Así lo afirman pensadores tan dispares como A. L. González (Cf. *Ser y participación...*, op. cit., p. 125) o J. Gómez Caffarena [*La noción tomista de ser como «acto intensivo»*: Pensamiento 18 (1962), p. 75. El autor no habla específicamente de la Cuarta Vía, pero sí de la doctrina de la participación y la síntesis analógica del Aquinate que constituyen, sin duda, los principales elementos de la vía de los grados].

<sup>9</sup> GONZÁLEZ, A. L., op. cit., p. 171.

rista, tantas veces acusado de ontologismo y paradigma de onto(teo)logía. Veamos esto último con un poco más de detalle.

## 1. EL ESQUEMA DE LA ATRIBUCIÓN: EL MODELO DE SUÁREZ

En primer lugar conviene dilucidar de qué manera procede F. Suárez en sus *Disputationes Metafísicas* para poder ver si efectivamente la propuesta del Aquinate puede ser catalogada también de 'ontologismo esencialista' (E. Gilson)<sup>10</sup>.

Entiende Suárez que el ser conviene primariamente a Dios por cuanto que es «Dios». Es decir, le conviene esencialmente sin que esté participado «en» nadie, sino por mediación de Él mismo (*DM*, XXIX, III, 6). De este modo, la participación se convierte en un rasgo fundamental del ente finito. A partir de ahí, constata Suárez en la *Disputatio* XXVIII que la división del ser en finito e infinito no es más que el equivalente del *ens ab alio* y del *ens a se*. En ella se explica la finitud del ente creado sobre la base de su dependencia ontológica (*ab alio*), y de la cual se desprende la no posesión de la totalidad del ser en su *quiddidad*, estableciéndose así una relación dinámica de semejanza y desemejanza entre el Creador y la creación. Una relación cuya expresión ontológica es la *participación*<sup>11</sup>.

De este modo, y puesto que la participación es entonces una propiedad característica de los entes finitos, que son *de-finidos* frente al ente infinito, y dado que el concepto de «ente» es común tanto a Dios como a la criatura, sólo hallaremos su diferencia ontológica en el *modo* de existir, esto es, la aseidad y la dependencia. A la esencia que existe en acto le corresponde el existir en tanto en cuanto está en *acto*, pero no es el existir una propiedad de la esencia *en tanto que esencia*. Por ello, la criatura queda realizada a través de la participación o, mejor dicho, Dios realiza las individualidades esenciales a través de la participación<sup>12</sup>. De ahí que posteriormente se plantee Suárez la problemática en torno a la distinción y articulación real de la dicotomía entre la existencia y a la esencia.

De todo ello extrae el Doctor Eximio que la analogía debe centrarse principalmente en torno al concepto de *ente*, teniendo en cuenta que

«si el ser se considera en su máxima abstracción en cuanto es algo análogo al ser improductivo y al producido, no parece que le convenga a Dios o al ente improductivo esencial y primariamente, sino al ente en cuanto tal, en cuanto es también algo análogo al ser por esencia y al ser participado»<sup>13</sup>.

Sobre ello puntualiza que la analogía de proporcionalidad establece que a uno de los términos le convenga totalmente el nombre mencionado, mientras que al segundo le corresponderá sólo por comparación de parecido proporcional respecto del primero (*DM*, XXVIII, III, 11). Por tanto, es una analogía cuyo alcance es meramente *metafórico* (extrínseco). En cambio, la analogía de atribución, en la que la razón análoga conviene al primer término propiamente y al segundo en un sentido derivado, deja bien claro que el

<sup>10</sup> Cf. *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA, 1985. Para una mayor perspectiva de las diferentes hermenéuticas llevadas a cabo sobre la obra de Suárez, véase el artículo de BARROSO FERNÁNDEZ, ÓSCAR, *Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología*: Pensamiento 62 (2006).

<sup>11</sup> Cf. ORTIZ IBARZ, JOSÉ M., *La participación como razón constitutiva del mundo. El constitutivo formal del ente finito según F. Suárez*, Barcelona, PPU, 1991, pp. 10-12.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pp. 69-73.

<sup>13</sup> «Si esse abstractissime sumatur ut est analogum quoddam ad esse improductum et productum, non videtur per se primo convenire Deo, aut enti improducto, sed enti ut sic, ut est etiam quoddam analogum ad ens per essentiam et participatum» (*DM* XXIX, III, 6). Todos los textos latinos y su traducción castellana se toman de la edición de Rábade, Caballero y Puigcerver en Ed. Gredos (Madrid, 1960).

ente finito es esencialmente diferente del *ens a se*, y que, por tanto, depende de éste, de manera que si bien le conviene propiamente la razón analogada, ello se hace de manera esencialmente imperfecta. Con todo, *Dios y criaturas* no son designados aquí como entes solamente en función de un parecido proporcional extrínseco en relación con el ente del «otro», sino porque confirman por sí mismos la razón del ente<sup>14</sup>.

Aunque el tomismo de Cayetano sustentó que la analogía de proporcionalidad era la auténtica analogía considerada por el Aquinate (acusando a la atribución de ser la que restringía su alcance a lo meramente «metafórico»), ha quedado mostrado que, teniendo en cuenta la evolución propia del Doctor Angélico, tal aseveración es inexacta (B. Montagnes)<sup>15</sup>. Quizás por ello, otros intentos han buscado, también desde un tomismo «dominico», un equilibrio entre ambos modelos de analogía, aunque asignando una preeminencia a la atribución<sup>16</sup>.

En todo caso, la función de la analogía del ente en Suárez consiste en establecer un punto de encuentro entre filosofía y teología. Por ello, el conocimiento de Dios, un ente «más», viene subordinado al conocimiento del ente como tal, lo cual significa que Éste es una expresión particular de la universalidad del ente. Así, queda (co)afirmado un análogo trascendental metafísico<sup>17</sup> (Duns Scoto) que requerirá de la *ontología*, como teoría de la comprensión del objeto, para una explicitación de su 'alcance' cognoscitivo. Al mismo tiempo, desde la afirmación de este 'constructo' se desarrollarán las 'condiciones' que permitirán *descender* a lo concreto y conocer las propiedades trascendentales de la particularidad de todo ente, también las de Dios<sup>18</sup>.

Con todo, la preeminencia otorgada por Suárez a la atribución no excluye una distancia infinita entre el analogado primero —*ens a se*— y el segundo —*ens ab alio*—, pues no se da a entender que las criaturas no sean entes verdadera y propiamente, sino más bien que distan infinitamente de Dios (*DM*, XXVIII, III, 15), por lo que de algún modo sí está presente la proporcionalidad<sup>19</sup> (sin que eso signifique concesión alguna a la *analogía* de proporcionalidad)<sup>20</sup>.

Ahora bien, dicha preeminencia compromete de raíz el valor del alcance cognoscitivo de Dios, pues la metodología de la atribución, por sí sola, no da noticia sobre la exis-

<sup>14</sup> Cf. COUJOU, JEAN-PAUL, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, Louvain-Paris, éditions de l'Institut Superior de Philosophie/Editions Peeters, 1999, p. \*31.

<sup>15</sup> Cf. *supra*, nota 5.

<sup>16</sup> Nos referimos a la tentativa de Santiago Ramírez [Cf. su sintético *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*: *Ciencia Tomista* 24 (1921), pp. 20-40. Más en general, véase el estudio de GAMBRA, J. M., *La analogía en general: síntesis tomista de Santiago M. Ramírez*, Pamplona, EUNSA, 2002].

<sup>17</sup> «Dico ergo primo conceptui formalis entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo» [«Digo, pues, en primer lugar que al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, ni a la criatura, sino que significa todas estas cosas como si fueran una sola, a saber, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí y convienen en ser»] (*DM* II, II, 8).

<sup>18</sup> COUJOU, *op. cit.*, p. \*34. Para un completo desarrollo de la concepción de la analogía en Suárez nos remitimos al clásico estudio de HELLÍN, JOSÉ, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid, Editora Nacional, 1947).

<sup>19</sup> Dice Paul Gilbert: «La proportionalité par contre n'articule pas un rapport de détermination. Elle pose plutôt une similitude proportionum. Par exemple, entre Dieu et la créature, la distance est si infinie qu'on ne peut pas les rapporter ad unum, serait-ce même l'être et quoi qu'en pense Suárez dans ses Méditations métaphysiques, 28-30. La théologie ne peut qu'écarter l'analogie de proportion» (Cf. *La patience de l'être. Métaphysique*, Bruxelles, Culture et Vérite, 1996, p. 97).

<sup>20</sup> «Admite sí la proporcionalidad, pero no la analogía de proporcionalidad» (HELLÍN, J., *La analogía del ser...*, *op. cit.*, p. 164, nota 141).

tencia o no del Absoluto. «El problema de la analogía sólo se suscita cuando ya se ha demostrado la existencia de Dios y de sus excelencias infinitas», dice el suarista J. Hellín<sup>21</sup>. Pero el problema es saber cómo lograr descifrar la existencia de lo Absoluto sobre la base de la 'gradación de seres' (finitud), porque, a lo sumo, dicho esquema establece la necesidad de postularlo para comprender al ente en su 'finitud' constitutiva<sup>22</sup>. Por ello, se han vertido sospechas de ontologismo sobre autores que, como E. Coreth, han defendido desde una metodología «tomista trascendental» la atribución intrínseca como 'auténtica' analogía, las cuales, de ser ciertas (a nuestro juicio sí lo son)<sup>23</sup>, mostrarían la necesidad de una consciente modestia especulativa «trascendental» que podría explicar, por ejemplo, el sentido de las reflexiones que Suárez lleva a cabo en esta *Disputatio* (la XXIX) y que ponen en entredicho el valor último de las afirmaciones racionales positivas sobre la propia existencia de Dios...<sup>24</sup>.

## 2. LA TRIPLE 'RAZÓN' DE TOMÁS DE AQUINO

Abordemos ya la cuestión en Tomás. Decíamos al principio que la validez de la Cuarta Vía fue motivo de una concienzuda polémica entre los grandes concedores del tomismo del siglo pasado, como así lo atestiguan los excelentes trabajos que nos legaron<sup>25</sup>. Pero precisamente por constituir un inmejorable e ineludible punto de referencia, dichas investigaciones hacen muy difícil la tarea de intentar aportar nuevos datos 'científicos' sobre

<sup>21</sup> HELLÍN, J., *La analogía del ser...*, op. cit., p. 12.

<sup>22</sup> Proponer un argumento que afirme el ser necesario en base a una necesidad de «razón suficiente» como hace Suárez (*DM XXIX, I, 21*) exige, a nuestro modo de ver, asumir la *proporcionalidad* como modelo privilegiado de explicitar la relación *existencial* «Causa (Creador)-efecto (criatura)» afirmada, resolviéndose así la inoperancia del esquema de la atribución para ello. Cf. *infra* el epígrafe «Perspectivas».

<sup>23</sup> Coreth mantiene en su última gran obra que la analogía de la dependencia ontológica de atribución es más original que la de proporcionalidad porque remonta la razón humana a su *razón existencial* primigenia [Cf. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2006, p. 363 (original: *Gott im philosophischen Denken*, 2001)]. Para la acusación de ontologismo, véase SALVATIERRA, ÁNGEL M., *Último principio de la prueba de Dios de Emérico Coreth, S.J.*: Scriptorium Victoricense 15 (1968), p. 282.

Considera Salvatierra que el pensar de Coreth es en última instancia 'aposteriorístico', pues parte del *hecho* de la existencia de lo óptico, de lo finito, por lo que de algún modo escaparía a los lazos ontologistas. Aún así, sí le reconoce una vecindad con el idealismo (p. 283). A nuestro juicio, el pensamiento de Coreth establece un «Ser pleno» como horizonte del propio pensar, en clara consonancia con la atribución, donde la efectividad de dicho Ser pleno se basa en el imperativo de *explicar* lo 'finito' del ser *ab alio*, deduciéndose en parte su realidad a partir de la necesidad intrínseca de su *postulación*. Dice Coreth: «La incondicionada posición de un condicionado sólo es posible bajo la condición de una suposición sencillamente incondicionada. Por tanto, lo condicionadamente incondicionado supone —si se nos permite hablar así— un incondicionadamente incondicionado» (*Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Barcelona, Ed. Ariel, 1964, p. 399). Por eso no parece erróneo decir que se trata, efectivamente, de un proceder muy similar al ontológico.

<sup>24</sup> «Quamquam enim nonnullae fortasse rationes ex his quae tactae sunt per se ac sigillatim sumptae non ita convincant intellectum quin homo protervus aut male affectus possit evasiones invenire, nihilominus et omnes rationes sunt efficacissimae et praecipue simul sumptae sufficientissime praedictam veritatem demonstrant» [«Aunque acaso algunos argumentos de los que han sido aducidos, considerados por sí y de uno en uno, no lleven al entendimiento tal convicción que no pueda el hombre malvado o mal predispuesto encontrar evasivas; sin embargo, no sólo todas las razones son eficacísimas, sino que, sobre todo, tomadas conjuntamente, demuestran con absoluta suficiencia la verdad propuesta»] (*DM XXIX, III, 32*).

<sup>25</sup> Focalizando lo mucho escrito debemos referirnos sobre todo a los trabajos (de distinto resultado hermenéutico) de C. Fabro (*Sviluppo, significato e valore della 'IV Via'*: Doctor Communis, 1954, pp. 71-109, e *Il fondamento metafisico della 'IV Via'*: Doctor Communis 1965, pp. 49-70) y Van Steenberghe (Cf. *Le problème...*, op. cit., pp. 205-228).

la Cuarta Vía como tal. Por otro lado, dado que nuestro interés se centra en este punto en la analogía tomista, parece razonable hacernos eco principalmente del texto al cual hace una referencia detallada el clásico estudio que al respecto dedicó B. Montagnes<sup>26</sup>: el *De Potentia*.

Es el *De Pot.*<sup>27</sup> una obra de madurez, escrita poco antes del comienzo de la redacción de la *Summa Theologiae*, que busca «disputar» acerca de la potencia divina, más concretamente en torno al poder creador de Dios, y que, por tanto, no tiene por objeto una discusión específica en torno a la existencia de Dios, pues más bien ésta viene presupuesta. Así, la *Quaestio III* tiene por objeto mostrar que no puede darse una creación de «algo» que no sea una acción divina, por ello el *a. 5* (el más breve de toda la Cuestión) busca mostrar que efectivamente todos los seres distintos de Dios son creados, sin excepción, por Él (el *a. 6* tratará de mostrar cómo la causalidad creadora remite en última instancia a la unicidad del agente, Dios). Con todo, y a pesar de no ser su principal objetivo, afirma Van Steenberghe que el texto aporta una excelente fórmula de la prueba metafísica de la existencia de Dios por la similitud ontológica de los seres finitos<sup>28</sup>.

En dicho artículo 5.º plantea el Aquinate un triple modo (o 'razón', que no 'vía')<sup>29</sup> de acceso directo de la criatura al Creador, que toma como referencia, respectivamente, a Platón, Aristóteles y Avicena:

- 1) Por el primero de ellos se resuelve que una perfección común no puede pertenecer a 'varios' en virtud de su esencia, puesto que por su esencia éstos se oponen y se dividen entre sí. Por tanto, se deduce que los sujetos que posean una perfección común la reciben de otro, y así hasta llegar a un Primero al cual esta perfección sea esencial. Dado que el *esse* es una perfección común a todos los entes singulares (*ratione essendi*), se impone un principio común para todos ellos, es decir, una causa *essendi*. Por tanto, el Primero debe ser *Ipsum Esse*, o lo que es lo mismo, 'Dios' debe poseer la perfección de ser por esencia, mientras que todos los entes lo hacen por participación (y, por ende, de un modo limitado). Así pues, esta «razón» parte de la unidad de la perfección del ser común en todos los seres hasta alcanzar una unidad absoluta y simple como primera causa del ser del ente: el Uno puro sin mezcla<sup>30</sup>.
- 2) El segundo modo de argumentar, el aristotélico, toma como punto de partida el «hecho» de que una perfección común se realiza solamente por grados, mientras que lo que es constituido esencialmente no puede sufrir variaciones ni grados. Por tanto, una perfección común participada (*ergo* graduada) no puede formar parte propiamente de la esencia de los sujetos que la poseen. Así, puesto que todo

<sup>26</sup> «Le rapport des degrés au premier est examiné plus explicitement au *De Potentia*» (Cf. *La doctrine de l'analogie...*, *op. cit.*, p. 111).

<sup>27</sup> El artículo al cual nos referimos es *q.3, art.5*.

<sup>28</sup> Cf. *Le problème...*, *op. cit.*, p. 144. Para todo lo dicho acerca de *De Pot.*, Cf. *Ibid.*, pp. 135ss.

<sup>29</sup> En *Sent. I, I, 1* sí se habla de una triple vía para dilucidar la unicidad del primer principio (FABRO, C., «Il fondamento metafisico della 'IV Via'», en *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967, pp. 260-262). En cambio, en esta ocasión se habla de un triple modo de razonar, dando a entender con ello que se trata de tres maneras de 'decir' el mismo procedimiento ascendente.

<sup>30</sup> «Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuantur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis».

lo que pertenece a un ente sin constituir su esencia es causado, la presencia de dicha perfección común graduada nos remite a una causa igualmente común. Lógicamente, en esta Primera Causa la posesión de dicha perfección no revestirá graduación o limitación alguna. Por eso, a través de la vía de los grados, llegamos a la existencia de una Causa Primera que deberá ser 'el' grado supremo y la medida de toda perfección y, por tanto, en sí misma Perfecta<sup>31</sup>.

- 3) La tercera y última «razón» es la de Avicena, y parte del dato que una perfección graduada significa que es poseída (recibida) por los sujetos de forma no plena y, por tanto, limitadamente. Así, puesto que una perfección limitada nos remite a 'otro' (causa), una perfección no-causada no acarreará limitación alguna. Por eso, dicha limitación se explicará solamente por causalidad eficiente de lo Perfecto, el cual, a su vez, medirá el grado de limitación de los entes. Será así cómo éstos dependerán de Aquél que es la plenitud de la perfección de ser, quedando asimismo explicitado por qué los grados limitados de una perfección en los entes nos remiten a una causa primera de ser (precisamente la *plenitud* de ser). En suma, el principio aquí es la plenitud *essendi*<sup>32</sup>.

\* \* \*

Si bien para Tomás por este triple modo es mostrado por la razón y 'aceptado por la fe' que Dios es creador de todo<sup>33</sup>, conviene, con tal de acotar bien el significado y alcance del texto y poder alcanzar un juicio valorativo lo más certero posible, puntualizar que:

- a) El texto aristotélico en el cual se inspira el Aquinate, y que es el que más netamente anuncia el posterior desarrollo de la Cuarta Vía en la *S. Th.*<sup>34</sup>, es de clara inspiración platónica, como así hace notar el propio Cornelio Fabro<sup>35</sup>.
- b) De la lectura del texto de Avicena «nadie duda que el procedimiento aviceniano es netamente neoplatónico», por eso, «la prueba aquí formulada gira completamente en torno a la noción de participación»<sup>36</sup>.

La confluencia en la perspectiva (neo)platónica de este triple modo de proceder queda, pues, fuera de toda duda.

<sup>31</sup> «Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuitur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio philosophi (in II Metaph., text. comm. 4).»

<sup>32</sup> «Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae (lib. VIII Metaph., cap. VII, et lib. IX, cap. IV).»

<sup>33</sup> «Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata» (*De Pot.*, 3, 5).

<sup>34</sup> VAN STEENBERGHEN, *Le problème...*, op. cit., p. 140.

<sup>35</sup> «Il texto colpisce subito per la sua ispirazione platonica, che pervade del resto tutto il libro, e che la critica moderna tende a staccare dell'opera aristotelica, ma che S. Tommaso accettò sempre come autentico» (*La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1950, p. 65).

<sup>36</sup> Ambas sentencias son de A. L. González (op. cit., p. 152).

Por otro lado, y según se desprende también del texto tomista, queda perfilada en íntima relación triádica el *esse* —intensivo—, la participación y la atribución. En este sentido cabe recordar que el propio Fabro dedicó en su obra de 1960 *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso D'Aquino* unas posteriores páginas a considerar la analogía como *semántica de la participación*<sup>37</sup>, lo que significa que la analogía es en Tomás la explicitación de una realidad metafísica, la *participación*, que tiene su vértice de apoyo en el Ser en sí, es decir, el *Ipsum Esse Subsistens*. Por tanto, y ciñéndonos al núcleo metafísico de la Cuarta Vía, si lo uno es la explicitación de lo otro, ¿no significa ello que comparten la misma estructura metafísica, en este caso la 'gradación de seres' que asume la necesidad de un 'máximo' efectivamente dado?

#### 4. ¿ONTOLOGISMO?

Pasemos ya a considerar propiamente la cuestión que nos atañe. En primer lugar, cabe destacar que dentro de ese contexto de sospecha vertida sobre la vía de los grados del ser se ha subrayado repetidamente la vecindad metodológica del proceder tomista con el —también criticado por Tomás<sup>38</sup>— argumento ontológico<sup>39</sup>. Porque, en efecto, como se ha dicho, el uso de la estructura de la analogía de atribución no nos lleva más allá de una gratuita postulación de la existencia de un 'Máximo' explicativo de todas las perfecciones de las criaturas<sup>40</sup>.

A ello se ha (contra)objetado, no obstante, que la Cuarta Vía escapa al lazo ontológico precisamente en virtud de la doctrina de la participación, pues en tanto que ésta (la Vía) toma como punto de partida el hecho de la existencia *real* de las perfecciones en el ente, el 'peligro' idealista desaparece<sup>41</sup>. Con ello, además, se resituaría el orden causal de la eficiencia por delante de la ejemplaridad<sup>42</sup>, explicándose en primera instancia el dato de la 'creación' de cada ente. Sin embargo, a nuestro modo de ver existen razones para no ser tan optimista. Veámoslas:

1) Es sabido que en la doctrina tomista de la participación del *esse* se entremezclan elementos platónicos y aristotélicos. En este sentido cabe recordar que lo que Aristóteles negaba (las perfecciones separadas platónicas) es contrarrestado por la clara preeminencia, separación y riqueza que otorga al *acto* respecto de la potencia. Por otro lado, redu-

<sup>37</sup> *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960, pp. 648-653.

<sup>38</sup> *Summa Theologiae*, I, 2, 1. En *Summa contra Gentiles* I, 12 niega que podamos conocer la esencia de Dios, un presupuesto indispensable para tal modo de argumentar. Dice: «Nec hoc debet movere quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia».

<sup>39</sup> Por ejemplo, dice Manuel Cabada Castro que «desde la común procedencia neoplatónica no es difícil ver en este tipo de reflexión tomasiana un determinado parentesco sistemático con ideas presentes en Hegel, Descartes, Nicolás de Cusa o el propio Anselmo, de cuyo argumento ontológico, por otra parte, Tomás —como se ha indicado— se distanció explícitamente. De aquí que no estén desprovistos totalmente de razón determinados autores que sostuvieron que Tomás de Aquino no ha sido del todo coherente al rechazar, por un lado, el argumento ontológico y formular, por otro, su personal cuarta vía, cuya estructura neoplatónica básica no difiere esencialmente del desechado argumento anselmiano» (Cf. *El Dios que da que pensar. Acceso antropológico-filosófico a la divinidad*, Madrid, BAC, 1999, p. 439).

<sup>40</sup> FORMENT, EUDALD, *Problemática de la analogía*: Espíritu 33 (1984), p. 153.

<sup>41</sup> GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1995, pp. 134-135.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 139.



ciendo platónicamente las perfecciones a una, y afirmando la trascendencia en sí del acto, llegamos a la conclusión del *esse* intensivo subsistente (Fabro)<sup>43</sup>, noción que enriquece aquel *esse ut actus* indeterminado. En el fondo, lo que se hace con ello es adjudicar en grado máximo las diversas perfecciones que el intelecto descubre en la realidad al *esse*<sup>44</sup>, pero dado que es trascendente respecto a los entes (subsistencia), se evita cualquier atisbo de panteísmo (*participación trascendental*)<sup>45</sup>.

Ahora bien, lo dicho puede conllevar que Dios se circunscriba dentro del género 'ente', pues es evidente que si es medida de lo finito de algún modo debe compartir con él especie, lo que nos abocaría, además, a la univocidad (de nuevo Scoto y, por ende, la *ratio entis* de Suárez). Por ello, es urgente que al mismo tiempo se afirme la palabra 'género' desde un sentido amplio, esto es, *análogo*<sup>46</sup>, quedando así explicada la relación Dios-criatura sobre la base del esquema de la atribución intrínseca.

Planteadas así la cuestión no parece muy lejano este proceder con el esquema de atribución suareciano, que como hemos visto se sustenta también en la participación<sup>47</sup>. Por eso mismo tampoco parece descabellada afirmar una cierta semejanza de dicho atribucionismo con el propio desarrollo anselmiano de las pruebas de la existencia de Dios, cuyas 'razones' «no argumentan (aristotélicamente) basándose en la causalidad (entendemos 'eficiente'), como lo hará más tarde Tomás de Aquino —aunque no precisamente en esta Cuarta Vía, añadimos—, sino que lo hacen (en sentido platónico), basándose en la participación»<sup>48</sup>. Por ello, creemos que aquellos que denuncien como ontologista el uso de la atribución en el Doctor Eximio deberían al menos sospechar también del presente método tomista<sup>49</sup>.

2) Si entramos con más detalle en el proceder de la atribución, por de pronto resultará que si el ser infinito es medida de lo finito, dicha infinitud en ningún caso puede ser *medida real* de lo finito, pues el «más» y el «menos» se dicen por mutua referencia, presuponiendo así diferencia óptica (lo uno no es lo otro). De este modo, si lo máximo es medida de lo mínimo, no puede englobarlo, so pena de incurrir en el panteísmo y diluir, incluso formalmente, dicha diferencia<sup>50</sup>. Consecuentemente, si bien desde la atribución

<sup>43</sup> *Ibíd.*, pp. 163-175. *Supra*, nota 7.

<sup>44</sup> UGARTE, F., *Metafísica de la esencia*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 189.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, pp. 176-177; GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, *op. cit.*, pp. 204-205.

<sup>46</sup> GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>47</sup> «En eso consiste la participación: la criatura tiene un ser o entidad limitada en sí misma, conmensurable a una idea divina; recibe de Dios una determinada cantidad de perfección. En ese caso, más que de participación hay que hablar de realización, de puesta en la existencia de un modelo [...] La participación, en la metafísica de Suárez, es una realización. La criatura consiste en participar: en realizar el modelo divino en cuanto era una determinada cantidad de perfección» (ORTIZ IBARZ, J. M., *La participación...*, *op. cit.*, pp. 72-73).

<sup>48</sup> CORETH, E., *Dios en la historia del pensamiento*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 119.

<sup>49</sup> Por el contrario, para Jean-François Courtine (*Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005) el sistema de la participación del Doctor Angélico remite a la eficiencia causal, de manera que la relación entre Dios-criatura se traduce en una dependencia ontológica que pone en primer plano la causalidad eficiente (p. 301), mientras que Suárez se centra más en la razón unívoca de lo ente (abstracción) y la separación del ente en finito e in-finito (pp. 302ss). Dicho de otro modo, ser ente es para el Aquinate ser causado, mientras que Suárez parece reducir a Dios dentro del esquema del ente, de neto raigambre escotista —o cuasi-escotista— (p. 335). Sin embargo, ¿está de veras Suárez tan alejado de una afirmación implícita de una dependencia causal real? (Cf. *supra*, nota 47). Otra cosa es la referencia explícita a la causalidad eficiente y a la incapacidad última de la Metafísica para hablar de Dios, que para el Aquinate ciertamente no es un *ente*.

<sup>50</sup> Van Steenberghe incide en la dificultad que supone concebir un 'máximo' absoluto (*Le problème...*, *op. cit.*, p. 222, nota 30), y más haciendo referencia al mundo empírico, donde lo 'máximo' siempre es relativo (*Ibíd.*, p. 216).

estaríamos autorizados a hablar de una *súper* esencia determinadísima, en ningún caso puede ser esta infinita como tal. Así, se explica el sentido sustantivo de la palabra «ente» cuando hablamos *ente* infinito y *ente* finito, en los que 'infinitud' y 'finitud' se refieren al *modo* de ser de esos entes, esto es, a su esencia. Por eso «*Dios* —término real de la prueba 'aviceniana'— *es concebido como Puro Ser, la Plenitud essendi, máxima delimitación alcanzable por el entendimiento humano*»<sup>51</sup>, o como dice Hellín, tomando como punto de partida a Suárez (*DM XXX, V, 2,7*), «los atributos no son accidentes realmente distintos de la divina esencia; porque la esencia divina es actualidad pura, y la actualidad pura incluye la actualidad de toda perfección del mejor modo posible»<sup>52</sup>.

Porque en la última instancia lo que se pone en juego es el ensayo de una relación «entre» el ser de Dios y el de la criatura que respete tanto la infinitud de Dios como la libertad de ésta. Aunque no podamos dedicarnos a ello aquí, pues eso exigiría adentrarnos en una amalgama temática alejada de nuestro propósito, queremos mencionar lo que a nuestro juicio puede suponer una vía fecunda de reflexión metafísica: «das Sein als Gleichnis Gottes» (el ser como semejanza de Dios) como fundamento para una afirmación de la diferencia ontológica entre el ser subsistente y el ser no-subsistente mediador<sup>53</sup>, que debería ir acompañado, paralelamente, de una consideración predominantemente contingente (y no tan «finitante») de lo que no tiene en sí su propia razón de ser.

3) Pero, además, el concepto de *esse* intensivo, más allá de esencializar genéricamente (atribución intrínseca) el Acto Puro, no asegura la identidad entre las perfecciones y el ser, dada la cantidad innumerable de perfecciones (posibles o actuales), por un lado, y la unidad última que ostenta el 'ser' como tal, del otro. En efecto, las perfecciones no se encuentran en todos los entes: algunos son 'inteligentes', algunos son 'fuertes', algunos son 'humildes' ..., y, sin embargo, todos 'son'. ¿Cómo podría explicarse que el ser, siendo uno y la máxima realidad (intensificada) no *aporte* al ente todas las perfecciones que en él se hallan (posibles y actuales)? Podría decirse que «la solución pasa por una consideración no meramente lógica, sino ontológica, de 'lo que es' o 'no es' y de la verdad. En efecto, desde un punto de vista lógico (...) no hay término medio». Pero «lo que hace insuficientes estos modos de entender 'lo que es' o 'no es', tan claros y evidentes, es que son enteramente negativos y extrínsecos al ser mismo, que queda definido por relaciones de razón». Por contra, «la doctrina de la analogía del ente, central en la filosofía de Aristóteles, hace posible precisamente, en su reformulación tomista, la comprensión del ente tanto en su diversidad de modos y grados como en su unidad»<sup>54</sup>, de modo que la realidad sería un verdadero despliegue graduado de seres según la porción de ser alojada en cada uno de ellos.

Ahora bien, ¿no equivaldría eso a decir que la piedra es 'menos' ser que el hombre? O más gravemente, ¿qué sucede cuando un sujeto pierde alguna facultad (por ejemplo, la *perfección* de la inteligencia)? ¿Es menos persona porque 'tiene' *menos* ser (la tendría en potencia, pero la perfección es acto)? Y es que, sobre todo, no parece viable mante-

<sup>51</sup> GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, op. cit., p. 153 (la cursiva es nuestra).

<sup>52</sup> HELLÍN, J., *La analogía del ser...*, op. cit., p. 129.

<sup>53</sup> Debemos esta genial intuición a G. Siewerth (véase sobre el autor el estudio de CABADA CASTRO, MANUEL, *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Düsseldorf, Patmos, 1971) y a los posteriores desarrollos realizados por H. U. von Balthasar y, más recientemente, F. Ulrich.

<sup>54</sup> ORREGO, SANTIAGO, *El ser como perfección en el pensamiento de Santo Tomás*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico/Serie Universitaria n.º 53), 1998, pp. 41-42.

ner que el ser, como tal, tiene grados. El ser tiene grados (diferencias) cuando se determina, pero en términos absolutos, existenciales, no hay grados: o algo 'es' o algo 'no es'<sup>55</sup>.

4) De lo dicho se desprende que podemos pensar *un* ente sin una determinada perfección, luego 'ser' y 'perfección' no se identifican realmente. O expresado kantianamente, el ser no añade mayor determinación a la perfección porque éste no se comporta como contenido 'esencial'. En cambio, la perfección, al no englobar toda la realidad (la piedra no es inteligente) —no así el ser, que es condición *sine qua non* (la piedra *es*)—, se perfigura un comportamiento ontológico al modo de la *esencia*, y no como del acto.

Pero la perfección es *perfecta* (entiéndase como sinónimo de 'realizada') cuando está en acto, cuando 'es', con lo que de algún modo queda remitida al ser. De modo que el ser, más que la perfección, es el *perfeccionador*. No en vano se ha dicho que el *esse* es acto de actos...<sup>56</sup>. Por eso, dado que la perfección remite en última instancia a la esencia (en tanto que determinación cualitativa y modal de 'ser'), cada perfección 'en sí' no agota toda la realidad, ya que su ser no excluye la posibilidad de las otras. Luego cada una es «lo» que es *por* la especificidad de sus 'determinación'. Por todo ello, entendemos que intensificar el ser es trasladar contenido esencial de lo concreto en pos de una mayor 'determinación', condenándolo así a la tiranía de la óntico.

#### PERSPECTIVAS

A tenor de lo expuesto consideramos que las sospechas de ontologismo, en el doble sentido mencionado, versadas sobre la Cuarta Vía en cuanto tal no son infundadas. Precisamente por el legado neoplatónico al que remite, la vía parece arrastrar la misma constitución onto(teo)lógica que dicha (re)interpretación platónica conlleva<sup>57</sup>. En este sentido, autores afines a una neta metodología de la atribución no muestran grandes dificultades para adherirse a *esta* filosofía del ser tomista junto a otros modelos de hacer metafísica netamente platónicos<sup>58</sup> y subjetivistas (S. Agustín, S. Buenaventura)<sup>59</sup>, y catalogar —ambiguamente— sin alarmismos el intento del Aquinate de 'onto-teología'<sup>60</sup>. Por ello, pues, parece justificado poner en cuestión la metodología puesta en práctica en esta Vía.

<sup>55</sup> «Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum», como dice Tomás (*Summa contra Gentes*, II, c. 52). «No hay grados de existencia», afirma el propio A. L. González (*op. cit.*, p. 117).

<sup>56</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Pot* 7, 2 ad 9. Cf. BECK, HEINRICH, *El ser como acto. Continuación especulativa de la doctrina de Sto. Tomás de Aquino sobre el ser, inspirada en el principio dialéctico de Hegel*, Pamplona, EUNSA, 1968, pp. 48ss.

<sup>57</sup> «Cette constitution (ontoteológica) inséparable est présente dans la théorie néo-platonicienne de la métaphysique», dice O. Boulnois [Cf. *Quand commence l'ontothéologie?*: *Revue Thomiste* 95/1 (1995), p. 39]. Todo este número-monográfico (*Saint Thomas et l'Ont-théologie*) es sumamente sugerente para la cuestión que aquí acometemos.

<sup>58</sup> De hecho, el mismo término 'vía' es un ya en sí mismo un préstamo neoplatónico. Como afirma Fabro, «Il termine 'via' compare assai presto sotto la penna di S. Tommaso ed è affidato al patronato autorevole dello Pseudo Dionigi» («Sviluppo, significato...», art. cit., en *L'uomo e il...*, *op. cit.*, p. 226).

<sup>59</sup> Nos referimos a Gómez Caffarena (art. cit., p. 75), quien interpretó muy sugerentemente, aunque no menos problemáticamente, la analogía del ser en el Aquinate desde la preeminencia a la atribución [Cf. «Analogía del ser» y *dialéctica en la afirmación humana de Dios*: *Pensamiento* 16 (1960); *Metafísica Transcendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, cap. V, y más recientemente en *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Ed. Trotta, 2007, pp. 407-443].

<sup>60</sup> Así titula el mismo Gómez Caffarena el punto 7.2.3 de su postrero libro («Incurción complementaria en la 'onto(teo)logía' tomista», en *El Enigma...*, *op. cit.*, p. 415). Si bien se refiere con ello a la central preocupación metafísica por Dios del sistema tomista, dice que «parece importante recoger lo que tengan de real las objeciones de Heidegger» (Ibíd., nota 41).

A esto, sin embargo, podría contraobjetarse que, sobre la base de la *participación trascendental*<sup>61</sup>, la atribución debe leerse en primera instancia como una participación 'existencial'<sup>62</sup>, de modo que 'participación' y 'causación' serían casi intercambiables<sup>63</sup>. Con ello se esquivarían los «peligros» del panteísmo y se pondría la causalidad eficiente en primer plano ontológico y, así, el sostén de la Cuarta Vía en la precedente: la del ser *necesario*<sup>64</sup>. Sin duda tal objeción debe ser considerada en lo que tenga de cierto, pero con ella no creemos que se solventa la problemática del ontologismo propio de toda estricta atribución, porque precisamente con tal de superar dicho esencialismo idealista debe recurrirse a la causalidad eficiente *real* (que haría referencia ante todo a la *contingencia*) como semántica de la misma, con lo cual se introduce la proporcionalidad como base para un uso no onto(teo)lógico del proceder atributivo<sup>65</sup>. Por otro lado, quedaría por resolver si realmente la participación, que supone un «hilo» de continuidad ontológica, permite explicitar esa diferencia radical que demanda la superación del panteísmo en la relación Creador-criatura.

Con todo, sería erróneo afirmar automáticamente la impecabilidad metafísica de la proporcionalidad, pues si bien se puede apreciar en ella una mayor facilidad para afirmar una Primera causa u Origen (por una siempre «problemática» remoción eficiente —piénsese en Kant—), cabe siempre el peligro de caer, de nuevo, en un análogo trascendental (el término medio de ambas proporciones) por el que se filtre un cierto esencialismo lógico y univocista escotista<sup>66</sup>.

En este sentido, es sabido que para Tomás el *esse commune* no es el *esse subsistens*<sup>67</sup>, luego no hay razón para incluir a Dios en la Metafísica<sup>68</sup>. Con ello, ciertamente Tomás rehúye cualquier posible achaque de onto(teo)logía<sup>69</sup>, pero se pone como problema el

<sup>61</sup> De nuevo Fabro: «Duplice partecipazione, l'una predicamentale come quella dell'uomo singolare all'umanità e della specie come l'umanità al genere superiore che è per l'uomo l'animalità, e l'altra trascendentale ch'è quella degli enti allo esse» (Ibíd., p. 239).

<sup>62</sup> «La participación del ser es participación trascendental» (GONZÁLEZ, A. L., *Teología Natural*, Pamplona, EUNSA, 1995, p. 147).

<sup>63</sup> Dice el Aquinate: «Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum» (*Summa Theologiae* I, 2, 3), porque «quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio» (ST I, 44, 1, ad.1). Sin embargo, la Cuarta Vía establece en primer lugar un *Maximum* (ejemplaridad) para luego mostrar que ese *maximum* es causa eficiente de lo finito (creación participada). Cf. WIPPEL, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, Catholic Univ. of America Press, pp. 469-479.

<sup>64</sup> Algo que parece proponer E. Gilson cuando dice que «Santo Tomás comenzó (...) por metamorfosar la noción platónica de participación en una noción existencial de causalidad» (Cf. *El Tomismo*, Madrid, EUNSA, 2000, p. 122), así como Jesús García López (Cf. *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Ed. Pedagógicas, 1996, pp. 138-139), y, más tenuemente, Ángel González Álvarez (*Tratado de Metafísica. Teología Natural*, Madrid, Gredos, 1968, pp. 256ss) y A. L. González (*Teología Natural, op. cit.*, pp. 140-151). Para una perspectiva más sistemática de la cuestión, véase FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967, pp. 183-225, y, huelga decirlo, su clásico *Partecipazione e causalità secondo s. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960.

<sup>65</sup> «L'analogie de proportionnalité, chez l'Aquinat, concerne la réalité des étants en leur acte d'être» (GILBERT, P., *La patience...*, op. cit., p. 104).

<sup>66</sup> Cf. BOUILLARD, H., *Connaissance de Dieu*, op. cit., p. 152; MARTÍNEZ PORCELL, J., «La magia cayetanista en la analogía y en la mediación del ser», en *Actas del Studiorum Universitatum Docentium Congressus Iubilaeum* (Roma, 2000).

<sup>67</sup> *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad. 4. «It is his distinction between esse commune and self-subsisting esse which permits him to maintain this view, and yet to avoid any Platonic theory of subsisting universal forms» (Cf. WIPPEL, J. F., *The Metaphysical Thought...*, op. cit., p. 122).

<sup>68</sup> MARION, JEAN-LUC, *Saint Thomas D'Aquin et l'onto-théologie: Revue Thomiste* 95/1 (1995), p. 39. Por otro lado, estas consideraciones sobre el *esse commune* abren la puerta a una reflexión sobre el estatuto de tal *esse commune*, a todas luces insubsistente para Tomás..., ¿pero también por ello irreal?

<sup>69</sup> Ibíd., pp. 63-66.

estatuto último de ese *esse commune* y su posible con-creación en Dios<sup>70</sup> (*Das Sein als Gleichis Gottes*, como dijimos), una *diferencia* metafísica<sup>71</sup> que aun siendo de origen neoplatónico (Plotino, Dionisio)<sup>72</sup> brinda un sugerente apoyo para toda analogía de proporcionalidad que busque expresar, problemática y no predicativamente, la radical diferencia entre Dios y la criatura en cuanto a su *acto de ser*<sup>73</sup>.

\* \* \*

Concluimos. La cuestión de la analogía no es arbitraria, ya que expresa la forma en que se conciben los problemas de la Metafísica<sup>74</sup> porque de hecho constituye su propio método<sup>75</sup>. Por ello, y dado que la atribución intrínseca como tal conviene a la esencia, considerando la universalidad commensurándola a la formalidad del predicado<sup>76</sup>, es inevitable incurrir en esencialismo. Se impone así repensar en primera instancia el uso metodológico en la Metafísica si de veras quiere convertirse en la ciencia del «ser en cuanto ser», para lo cual nos parece que un uso crítico y renovado de la proporcionalidad (una propuesta que incluso puede ensayar una cohabitación de atribución y proporcionalidad en una misma teoría de la analogía)<sup>77</sup>, heredero de lo afirmado por el propio Tomás en el *De Veritate* (un texto que parece romper la unidad tanto de los textos a los que sigue como a los que precede)<sup>78</sup>, puede sin duda devenir una clave hermenéutica que

<sup>70</sup> Cf. MARION, JEAN-LUC, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie», art. cit., pp. 46-66. Cf. *Supra*, nota 53. WIPPEL, *The Metaphysical Thought...*, op. cit., pp. 120ss. Los autores no tienen una misma opinión al respecto, pero sin duda sus reflexiones son todas ellas sugerentes para la problemática.

<sup>71</sup> «Le Maxime ens n'est pas le sommet de la pyramide des êtres finis, le 'plus élevé' en perfection; il est transcendant à l'ordre des êtres limités», dice Van Steenberghe (Cf. *Le problème...*, op. cit., p. 221).

<sup>72</sup> BEIERWALTES, W., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Mein, V. Klostermann Verlag, 1980, pp. 24-56.

<sup>73</sup> Quizá sea por tal diferencia ontológica que asevere Beierwaltes que si el neoplatonismo viene interpretado como «onto-logía» (en tanto que lo Uno es «algo»), también el ser heideggeriano debe ser interpretado así, lo que significaría, dicho de otra forma, que el neoplatonismo puede no «caer» en la historia del olvido del ser precisamente porque mantiene una diferencia última y radical entre lo óntico y lo Uno «en sí mismo» (Cf. *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Mein, Klostermann, 1972, p. 8, nota 14).

<sup>74</sup> «Etant donné la place que tient l'analogie de l'être en métaphysique, chaque doctrine de l'analogie traduit une certaine conception de l'être, de la causalité, de la participation, de l'unité des êtres dans l'être» (MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie...*, op. cit., p. 12).

<sup>75</sup> Dice HEIDEGGER en *Ser y Tiempo*, § 1: «La unidad trascendental de este 'universal' frente a la pluralidad de los conceptos genéricos supremos con un contenido material, la identificó ya Aristóteles como la unidad de la analogía. Con este descubrimiento, y a pesar de toda su dependencia respecto de la manera de hacer Platón la pregunta ontológica, puso Aristóteles el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva» (trad. de José Gaos, Madrid, FCE, 2000, p. 12). Cf. BOFILL, J., «Fuentes, concepto y método de la Metafísica», en *Obras Completas*, Barcelona, Ariel, 1967, pp. 55ss; CANALS VIDAL, F., *Analogía y Dialéctica*: Convivium 24/25 (1967), pp. 75ss.

<sup>76</sup> «L'attribution intrinsèque convient à l'essence et la proportionnalité à l'exister en acte. L'attribution considère l'universalité en la mesurant à la formalité du prédicat. La proportionnalité considère l'acte qui anime à chaque fois les existants», dice P. Gilbert (*La simplicité du principe*, Namur, Culture et Verité, 1994, p. 266).

<sup>77</sup> Propuesta que en todo caso debería dar mayor preponderancia a la proporcionalidad, pues el momento de la afirmación eminente en el decir atributivo pone de manifiesto, en última instancia, la diferencia radical y última *dissimilitudo* entre la criatura y su Origen [dice V. Melchiorre, en cambio, «è stato giustamente notato che l'analogia di proporzionalità non è che un'applicazione dell'analogia di attribuzione (...) questa dipendenza vale in modo costitutivo». Cf. *La via analogica*, Milan, Vita e Pensiero, 1996, p. 279, nota 18. Con eso, sin embargo, no se solventa la diferencia última que se ciñe entorno al ser de la criatura y el ser de Dios, además de atisbarse la dificultad del panteísmo ontológico del *ad unum* atributivo].

<sup>78</sup> MONTAGNES, B., *La doctrine...*, op. cit., p. 72.

desbloquee el esencialismo último de todo atribucionismo, porque según puede deducirse ya a través del propio Aquinate la proporcionalidad concierne primariamente a la realidad de los entes más en su *acto* de ser que en su *esencia*<sup>79</sup>.

Universitat Ramon Llull (Barcelona)  
mseguero.fc@filosofia.url.edu

MIQUEL SEGURÓ MENDLEWICZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

---

<sup>79</sup> «L'analogie de proportionnalité, chez l'Aquinate, concerne la réalité des étants en leur act d'être» (Cf. GILBERT, P., *La patience...*, *op. cit.*, p. 104), quizás por eso diga Cayetano, refiriéndose al analogado, que «unde cum dicitur de homine, aut albedine, aut quocumque alio, quod est ens: non est sensus, quod sit substantia, vel accidens; sed sic se habens ad esse». Cf. *De Nominum Analogia*, § 71 (según la edición de ZAMMIT/HERING, *Scripta philosophica. De Nominum Analogia. De Conceptu Entis*, Roma, Institutum 'Angelicum', 1952).