

Las cinco vías y la “verdad fundamental” de la Metafísica tomista*

The five ways and the “fundamental truth” of Thomistic Metaphysics

Os cinco caminhos e a “verdade fundamental” da metafísica tomista

[Artículos de investigación]

Abel Miró i Comas**

Recibido: 1 de septiembre 2021

Aceptado: 20 de octubre 2021

Citar como:

Miró i Comas, A. (2022). Las cinco vías y la “verdad fundamental” de la Metafísica tomista. *Hallazgos*, 19(37). <https://doi.org/10.15332/2422409X.6916>



Resumen

La Metafísica es la ciencia que estudia el ente en cuanto ente; toda realidad, bajo su prisma, es contemplada según su relación con el acto de *esse*. La noción de ente es, a su vez, el punto de apoyo que le permite ascender hasta Dios (Ente por esencia) y, desde Él, descender hasta las criaturas (entes por participación). En el presente estudio nos preguntamos por el punto de partida del punto de partida de la Metafísica entendida como Ontología: ¿de dónde sale la noción metafísica de ente?, ¿cuál es su vínculo con la experiencia del hombre ordinario? El conocimiento del ente y, por lo tanto, de su constitutivo formal, que es el *esse*, ya está presupuesto, aunque de un modo confuso, implícito, en la experiencia cotidiana del hombre; la noción metafísica de ente es la explicitación de un conocimiento en el que el hombre ya se encuentra connaturalmente instalado. La tesis que defendemos aquí, siguiendo a Fray Norberto del Prado, O. P., es que el

* Artículo de investigación.

** Universitat de Barcelona; Universitat Internacional de Catalunya. Correo electrónico: abel.miro@ub.edu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2239-308X>

tránsito de este conocimiento latente del ente como *primum cognitum* a su explicitación científica, en la noción de ente como *terminus metaphysicalis*, se realiza a través de las cinco vías de Santo Tomás (*Summa Theologiae*, I, q.2, a.3). En cada una de las vías, desde su mismo punto de arranque, ya está presente —aunque subterráneamente— la tesis de la composición acto-potencial de los seres creados entre *essentia* y *esse* y, por consiguiente, un cierto conocimiento del ente y del misterio del *esse*. En nuestro estudio, vamos a poner de manifiesto cómo esta tesis —que, junto con la identidad entre *essentia* y *esse* en la Causa Primera, constituye lo que Norberto del prado llama la “verdad fundamental de la filosofía cristiana”— ya está ejerciendo su influjo en las cinco vías. Por último, a modo de conclusión, expondremos de qué modo las cinco vías se condensan en la cuarta, y cómo a través de ella —que ya está presupuesta en el punto de partida de todas las demás— se realiza el tránsito del conocimiento ordinario del hombre a la noción científica de ente.

Palabras clave: Tomás de Aquino; Norberto del Prado; cinco vías; metafísica; ontología.

Abstract

Metaphysics is the science that studies the being qua being; all reality, under its prism, is contemplated according to its relation to the act of *esse*. The notion of being is, in turn, the fulcrum that allows Metaphysics to ascend to God (Being by essence) and, from Him, to descend to creatures (beings by participation). In the present study we ask ourselves about the starting point of Metaphysics understood as Ontology: where does the metaphysical notion of being come from? What is its link with the experience of ordinary man? The knowledge of the being and, therefore, of its formal constitutive, which is the *esse*, is already presupposed, although in a confused, implicit way, in the everyday experience of man; the metaphysical notion of being is the explanation of a knowledge in which man is already connaturally installed. The thesis that we defend here, following Friar Norberto del Prado, O. P., is that the transition from this latent knowledge of the being as *primum cognitum* to its scientific explanation in the notion of being as *terminus metaphysicalis* takes place through the five ways of Thomas Aquinas (*Summa Theologiae*, I, q.2, a.3). In each of the ways, from its very starting point, the thesis of the act-potential composition of created beings between *essentia* and *esse* is already present — albeit in a concealing way — and, consequently, a certain knowledge of the being and of the mystery of *esse*. In our study, we will show how this thesis — which, together with the identity between *essentia* and *esse* in the First Cause, constitutes what Norberto del Prado calls the “fundamental truth of Christian philosophy” — is already exerting its influence on the five ways. Finally, by way of conclusion, we will show how the five ways are condensed in the fourth way, and how through it —

which is already presupposed in the starting point of all the others — the transition from the ordinary knowledge of man to the scientific notion of entity takes place.

Keywords: Thomas Aquinas, Norberto del Prado, five ways, metaphysics, ontology.

Resumo

Metafísica é a ciência que estuda um ente como um ente, ou seja, toda realidade, sob seu prisma, é contemplada de acordo com sua relação com o ato de *esse*. A noção de ente é, por sua vez, o ponto de apoio que lhe permite ascender a Deus (Ente por essência) e, a partir dele, descer às criaturas (entes por participação). Neste estudo, perguntamo-nos sobre o ponto de partida do ponto de partida da Metafísica entendida como Ontologia: de onde vem a noção metafísica de ente? Qual é a sua ligação com a experiência do homem comum? O conhecimento do ente e, portanto, de seu constituinte formal, que é *esse*, já é assumido, ainda que de forma confusa e implícita, na experiência cotidiana do homem. A noção metafísica de ente é a explicitação de um conhecimento em que o homem já se encontra naturalmente instalado. A tese que defendemos aqui, seguindo Fray Norberto del Prado, O. P., é que a transição desse conhecimento latente do ente como *primum cognitum* para sua explicitação científica, na noção de ente como *terminus metaphysicalis*, ocorre através dos cinco caminhos de São Tomás (*Summa Theologiae*, I, q.2, a.3). A tese da composição ato-potencial dos seres criados entre *essentia* e *esse* já está presente em cada um desses caminhos, ainda que subterrâneas, desde o seu ponto de partida e, conseqüentemente, em um certo conhecimento do ente e do mistério do *esse*. Em nosso estudo, mostramos como essa tese — que, juntamente com a identidade entre *essentia* e *esse* na Primeira Causa, constitui o que Norberto del Prado chama de “verdade fundamental da filosofia cristã” — já está exercendo sua influência nos cinco caminhos. Finalmente, a título de conclusão, explicamos como os cinco caminhos são condensados no quarto, e como através dele — o que já é pressuposto no ponto de partida de todos os outros — ocorre a transição do conhecimento humano comum para a noção científica de ente.

Palavras-chave: Tomás de Aquino, Norberto del Prado, cinco caminhos, metafísica, ontologia.

Introducción. El punto de partida “ontológico” de la Ontología

El punto de partida de la Metafísica es el estudio del “*ens commune*” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae, Prooemium*, lib. IV, lect. 4, n.2), del “*ens secundum quod est ens*” (Tomás de Aquino, *Ibidem*, lib. IV, lect. 4, n.2), mientras que su punto de llegada, su término, su fin, es el conocimiento de la Causa de todas las cosas que son, a saber, del “*Ipsum Esse Subsistens*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a.2, in c)”. Entre estas dos ideas extremas se produce la primera parte del movimiento de la Filosofía Primera, que es un movimiento ascendente desde el *ente en común* al *Ente Infinito*; la segunda parte, a la inversa, consiste en un movimiento descendente desde el *Ente Infinito* a los *entes creados* o *finitos*.¹ Para evitar caer presos de un tecnicismo refinadísimo, pero, a su vez, vacío, es urgente preguntarse: ¿cómo se llega al punto de partida de la Metafísica como Ontología?, ¿cuál es el punto de partida del punto de partida?, ¿a qué viene que se deban considerar todas las cosas “*sub ratione entis*”?, ¿se trata, quizás, de un postulado filosófico completamente desvinculado de la experiencia cotidiana de la vida?

Previamente a la tesis metafísica de la composición del ente finito “*ex eo quod est et esse*” (Tomás de Aquino, *Quodlibet III*, a.8, in c) a modo de potencia y acto, previamente, incluso, a la tesis de la ilimitación del acto en cuanto tal, el hombre está abierto a captar, en las cosas mismas, su proporción y participación respecto de “algo” que trasciende a las esencias diversas y finitas, dando fundamento y

¹ “Son estas dos ideas [la de *ente en común* y la de *Ente Infinito*] como el alfa y omega de nuestros conocimientos; pues la idea del ente en común es la primera que surge brillando en la humana inteligencia, al par que la idea del ente Infinito, que, como acabamos de ver, es la idea del *Esse Subsistens sine forma*, es la última, o mejor dicho, la más alta por su grandeza y excelencia, a que llegar puede con el esfuerzo de sus discursos la razón del hombre” (Prado, 1914d, p. 28).

consistencia a los grados de perfección que se encuentran en la realidad —la piedra, el árbol, el grillo, el hombre, el ángel—, y que constituyen toda la variedad y hermosura del mundo visible y del mundo invisible (Tomás de Aquino, *Super Sententiis*, II, d.34, q.1, a.1, in c.). El hombre, en su mirada directa, espontánea, pura, hacia el mundo, ya está connaturalmente instalado en un horizonte ontológico, a saber, en el punto de partida de la cuarta vía “*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c.).

La noción metafísica de ente resulta posible porque el hombre, desde siempre, se mueve en un conocimiento espontáneo —preontológico, es decir, anterior a todo desarrollo teórico explícito— del ente en su *esse*: “*illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens*” (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.1, a.1, in c); “*ens est quod primo cadit in conceptione intellectus*” (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.21, a.1, in c). El ente que aparece como objeto del conocimiento intelectual humano con anterioridad a toda investigación metafísica y que está a la base de cualquier otra concepción — el “*primum cognitum*” — no está separado de aquellas esencias que constituyen el objeto propio de nuestro entendimiento, a saber, las esencias de las cosas materiales.² Tal es el sentido de la tesis según la cual “*ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum*”³.

² “Intellectus humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.5, ad 3).

³ Cayetano distingue dos tipos de abstracción que dan lugar a la formación de dos tipos de nociones universales: “Hay que notar que el universal, que suponemos que es lo único directamente conocido por el entendimiento, posee una doble totalidad: es un todo definible [*totum diffinibile*] y es un todo universal [*totum universale*]. Difieren entre sí tales totalidades en tres cosas. En primer lugar, porque la totalidad definible se funda sobre la actualidad de la cosa; pero la totalidad universal, sobre su virtualidad o potencialidad. En segundo lugar, la totalidad definible está ordenada a sus superiores, si los tiene; la totalidad universal, en cambio, se refiere a sus inferiores. En tercer lugar, la totalidad definible es naturalmente anterior a la totalidad universal” (Cayetano, *In De ente et essentia comentaria*, q.1, 3).

Lo universalmente predicable, si posee el carácter de totalidad extensiva, de totalidad que puede ser predicada de muchos, es porque primariamente es un todo definible, una totalidad comprensiva que conviene a una multiplicidad de realidades consideradas según lo que son, a saber, según su esencia. La totalidad definible se funda sobre lo actual y determinante de la cosa, sobre lo que la constituye como lo que es, prescindiendo de las determinaciones "*per accidens*" que puedan sobrevenirle en cuanto que sujeto singular. El todo definible dice orden a sus conceptos superiores, que no son más universales según una universalidad extensiva, sino porque prescinden en mayor medida de lo subjetivo, receptivo o material o, dicho de otro modo, porque poseen un mayor grado de actualidad y de determinación. En cambio, el universal considerado como "*totum universale*" dice orden a los conceptos inferiores y menos extensos que constituyen sus partes subjetivas, esto es, los conceptos que pueden predicarse de un menor número de cosas. La "predicabilidad" genérica o específica se funda en lo potencial y determinable, en lo receptivo y limitante, es decir, en aquello que, al mismo tiempo que coarta a los elementos formales y actuales de la realidad, posibilita su multiplicación en distintos individuos.

Sobre cada una de estas dimensiones del universal, es posible distinguir entre un conocimiento confuso e imperfecto y un conocimiento distinto: "Un primer conocimiento confuso es aquel por el que se conoce [el universal] como un todo definible sin resolverlo en las partes que integran su definición. Un segundo conocimiento confuso es aquel por el que se conoce como un todo universal, sin componerlo con sus inferiores o partes subjetivas. Un primer conocimiento distinto es aquel por el que se conoce el todo definible, resolviéndolo en cada una de las partes de la definición [...]. Un segundo conocimiento distinto es aquel por el que se conoce el todo universal, componiéndolo con sus partes subjetivas" (Cayetano, *In De ente et essentia comentaria*, q.1, 3). Cayetano llama a esos tipos de conocimiento del siguiente modo: al primero, "conocimiento confuso actual"; al tercero, "conocimiento distinto actual"; al segundo, "conocimiento confuso virtual"; y al cuarto, "conocimiento distinto virtual". La terminología se justifica porque, en el primer conocimiento confuso, se conoce ya lo que contiene el objeto de actual y determinante, sin que esto, empero, haya sido explicitado en las partes de la definición, si es que la hay; si se trata de un concepto primero y simple —irreductible, por lo tanto, a nociones más universales—, su confusión radicaría en el hecho de no haber penetrado más a fondo en su significado, en su misterio, en su actualidad; hablamos aquí de misterio ya que, en un objeto primero, fundamental, siempre hay algo que permanece indecible, imposible de fijar mediante nociones predicamentales.

Como apuntábamos, las dos dimensiones del concepto universal —el "todo definible" y el "todo universal"— presuponen un doble modo de abstracción intelectual: "aquella por la cual lo *formal* es abstraído de lo *material* i aquella por la cual el todo universal es abstraído de las partes subjetivas. Así, según aquella primera abstracción, la cantidad es abstraída de la materia sensible, mientras según la abstracción del segundo tipo es abstraído el animal, del buey y del león; llamo a la primera abstracción formal y a la segunda abstracción total" (Cayetano, *In De ente et essentia comentaria*, q.1, 5). La "*abstractio formalis*" considera lo actual y determinante y lo "abstraé" de lo "material", esto es, de la potencia subjetiva que participa de la forma o acto. De ahí que, por esta abstracción, lo "abstraído" posea una mayor inteligibilidad, ya que de suyo el acto es más cognoscible que aquello que participa de él a modo de potencia. La abstracción total considera los elementos potenciales y materiales; de ella se originan los universales genéricos y específicos, que cuanto más universales son, tanto más despojados están de actualidad, determinación y densidad ontológica. Destacando el elemento potencial de las cosas y dejando de lado su aspecto de perfección y plenitud ontológica, no es de extrañar que lo "abstraído" posea una mayor potencialidad y confusión —y, por lo tanto, una menor inteligibilidad— que aquello de lo cual se abstrae.

El ente, con anterioridad a toda abstracción total o formal, aparece como objeto del conocimiento intelectual humano a modo de "*primum cognitum*", esto es, no separado de las especies y de los géneros, sino conocido "actual" pero "confusamente" en cuanto que concretado en las esencias de las cosas sensibles. Así considerado, el ente únicamente ha sido abstraído de las determinaciones individuantes de los singulares materiales: la entidad no es percibida como algo

Pero el ente “*primum cognitum*” no debe confundirse con el ente transcendental, que es el “*terminus metaphysicalis*” (Cayetano, *In De ente et essentia comentaria*, op. cit., q.1, 5), el objeto formal de la Metafísica. El “*primum cognitum*”, es decir, el ente tal y como se revela al entendimiento en su primera apertura, es anterior y, al mismo tiempo, condición de posibilidad para la obtención del concepto de ente, en cuanto ente que es el objeto propio de la Metafísica. Este concepto es el resultado de un *análisis reflexivo* aplicado sobre la noción de ente, que ya viene contenida en el objeto propio del entendimiento humano, es decir, en las esencias de las cosas que caen bajo la experiencia sensible; el mismo conocimiento de tales esencias, y de las regiones en que se distribuyen escalonadamente —según una mayor o menor intensidad de excelencia o perfección—, lleva implícito un avance mucho más profundo y radical en la realidad conocida, que penetra hasta el mismo fundamento de la esencia y de la graduación de las esencias, hasta aquel “elemento” que, en distintas proporciones, es participado por el hombre y por la piedra, y al que aludimos implícitamente al decir que el hombre es más perfecto que la piedra.

que pertenezca exclusivamente a *esta* piedra, a *esta* estrella o a *este* árbol, sino como el trasfondo común a toda esencia que aparezca en el horizonte objetivo proporcionado al hombre. Así como la luz es condición de visibilidad, el ente es condición de cognoscibilidad: todo lo pensado es pensado en cuanto que *es* o, por lo menos, en cuanto que *puede ser*. Así es como debe comprenderse la tesis de Cayetano según la cual el “ente concretado en la quiddidad sensible es el “primer conocido [*primum cognitum*]” con un conocimiento confuso actual” (Cayetano, *In De ente et essentia comentaria*, q.1, 5).

El paso de un conocimiento confuso actual del ente a uno de distinto actual se obtiene gracias a una mayor penetración en el “misterio ontológico”; esta profundización en lo más inteligible del ente —su núcleo metafísico— es imposible de fijar objetivamente, pues aquello que se destaca no es lo que el ente es —el objeto directo de nuestro entendimiento— sino algo anterior y más radical, el *esse* en virtud del cual lo que es, es. El conocimiento del ente en su *esse* —tanto el confuso que pertenece al *primum cognitum*, como el distinto en el que se mueve la Metafísica como ciencia del ente en cuanto ente—, si bien está indisolublemente unido al conocimiento esencial, excede sus límites, en cuanto que implica, además, un conocimiento vivencial, oscuro, entre nubes, por el cual el hombre se conecta con el objeto contemplado mediante una “connaturalidad según el ser” (Canals, 1981a, pp. 143-145; Forment, 1984, pp. 71-86); entonces, la esencia deviene transparente y deja traslucir el *esse* creado, “que se deriva del *esse* divino según una semejanza imperfecta” (Tomás de Aquino, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, cap. 1, lect. 1); entonces, el hombre *vive, siente, experimenta*, en un claroscuro intelectual, el ente en su *esse*.

El conocimiento de este “elemento” y de su relación con las esencias proporcionadas a nuestro entendimiento están presentes en el concepto de ente como “*primum cognitum*”, pero no de un modo perfecto y explícito, sino mediante un “conocimiento actual confuso”: “actual”, porque aquí ya se conoce el elemento determinante y actual de la entidad del ente; y “confuso”, porque dicho conocimiento, concretado en las esencias sensibles, requeriría una profundización ulterior. El tránsito del ente como “*primum cognitum*” al ente como “*terminus metaphysicalis*” es, precisamente, el tránsito de un “conocimiento actual confuso” a un “conocimiento actual distinto”; en este último ha habido una mayor penetración en el sentido y el significado del concepto de ente, sin que, por ello, haya sido resuelto en cada una de las partes de su definición, pues el ente, en cuanto objeto inteligible primero y simple, no tiene definición.

Retomemos la pregunta inicial sobre el punto de partida de la Filosofía Primera: el punto de partida de la Metafísica como Ontología es el ente transcendental, el “*terminus metaphysicalis*”, que considera primariamente lo que actúa y determina al ente en cuanto ente; este concepto —al que Francisco Canals califica como “el punto de partida ‘ontológico’ de la Ontología” (Canals, 1981b, p. 209)— ha sido el resultado de separar, de explicitar, de hacer emerger, mediante una “abstracción formal de tercer grado”⁴, aquello que es máximamente

⁴ Santo Tomás reconoce tres grados de abstracción formal a través de los cuales puede profundizarse, en la línea del conocimiento distinto actual, sobre lo que hay de actual y determinante en la cosa. El primer grado destaca el ente físico, sensible, móvil, que es abstraído de la *materia signata* o individual: “hay que distinguir dos tipos de materia, a saber, la común [*communis*] y la señalada o individual [*signata vel individualis*]. Es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos; e individual, *esta* carne y *estos* huesos. Pues bien, el entendimiento abstrae la especie de la cosa natural de la materia sensible individual, pero no la de la materia sensible común. Así abstrae la especie de hombre de esta carne y de estos huesos, que no pertenecen a la razón de la especie, sino que son partes del individuo [...]. El entendimiento, en cambio, no puede abstraer la especie de hombre de la carne y de los huesos” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.1, ad 2).

En un segundo nivel de abstracción formal, el entendimiento destaca la materia cuantitativa o inteligible, a saber, la materia que prescinde de toda referencia a las determinaciones no

formal y actual en el ente, aquello que trasciende a todas las esencias finitas, dando fundamento y firmeza a su graduación. Dicha abstracción se aplica sobre la noción de ente ya presente en el entendimiento humano desde su primer despertar, esto es, sobre el ente como “*quasi notissimum*”, como “*primum cognitum*”, que deviene, por consiguiente, el punto de partida (preontológico) del punto de partida ontológico de la Ontología.

cuantitativas de la materia sensible: “el entendimiento puede abstraer las especies matemáticas no solo de la materia sensible individual, sino también de la común [...]. Se llama, en efecto, materia sensible a la materia corporal en cuanto que es sujeto de las cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza, la blandura, y las otras cosas de este tipo. Pero se llama materia inteligible a la substancia en cuanto que es sujeto de la cantidad. Pero es manifiesto que la cantidad está en la substancia antes que las cualidades sensibles. Por eso las cantidades —como los números, las dimensiones y las figuras, que son sus límites— pueden considerarse sin cualidades sensibles, lo cual es abstraerlas de la materia sensible” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.1, ad 2).

En el tercer grado de abstracción formal, se prescinde de toda referencia a la “materia”; se considera el elemento “formal” dejando totalmente de lado cualquier relación con la materia —común o inteligible— a la cual determina y perfecciona: “hay algunas cosas que también pueden abstraerse de la materia inteligible común, como el ente, lo uno, la potencia, el acto y otras cosas de este tipo, las cuales también pueden ser sin materia alguna, como sucede con las substancias inmateriales” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.1, ad 2). La noción metafísica de “ente en cuanto ente” no solo prescinde de toda materialidad, sino también de todo lo que es potencial, receptivo y mero sujeto de lo que constituye formalmente la entidad del ente, a saber, el *esse*. El concepto de ente, tal como se revela por la abstracción formal de tercer grado, no presenta aquella estructura acto-potencial inherente al ente finito, sino que destaca, en un conocimiento distinto y actual, el elemento formal, perfectivo, determinante, que ya aparece confusamente en la primera apertura del entendimiento al conocimiento objetivo. Así como los metales preciosos, en el crisol, se depuran de toda excrecencia; asimismo, el ente que es el “*primum cognitum*”, gracias a la abstracción formal de tercer grado, que se comporta como un crisol ardiente, es depurado de toda potencialidad y receptividad, para que pueda considerarse en él, en toda su pureza, aquello que lo constituye formalmente en cuanto tal. El resultado de este proceso es el “ente transcendental”, el ente que es el “*terminus metaphysicalis*”.

Esta noción debe distinguirse nítidamente del concepto de ente que se obtiene por “abstracción total”, que es el más vacío, despojado e indeterminado de todos los conceptos; las nociones metafísicas, en efecto, no se comparan con los objetos naturales como el género se refiere a las especies contenidas en él, sino como lo formal y determinante se relaciona con lo potencial y receptivo: “*metaphysicalia ut sic non comparantur ad naturalia per modum totius universalis ad partes subjectivas, sed ut formalia ad materialia*” (Cayetano, *In De ente et essentia comentaria*, q.1, 5). La Metafísica, tomada como Ontología, se eleva por encima de las determinaciones “ópticas” y naturales del objeto de experiencia; profundiza en este objeto, excava, perfora en él, hasta contemplarlo en su dimensión auténticamente “ontológica”, hasta considerar distintamente —aunque siempre de un modo velado, misterioso, indecible— lo que lo actúa y lo determina en cuanto ente. Esta perspectiva y solo esta es la propia de la Metafísica.

Porque el hombre, en su vida cotidiana, se encuentra instalado en un cierto conocimiento del ente (y de su constitutivo formal), es posible el proceso de abstracción formal por el cual se obtiene la noción de “*ens secundum quod est ens*”; noción a partir de la cual se iniciará el ascenso hasta el Ente Infinito, que es el término del pensamiento metafísico. Pero, antes de iniciar esta vía de ascenso, aún queda una pregunta relevante por responder: ¿cómo se realiza el tránsito desde un conocimiento confuso e implícito del ente hasta uno claro⁵ y explícito?, ¿cómo se pasa del “*primum cognitum*” al “*terminus metaphysicalis*”? ¿de un “conocimiento actual y confuso” a uno “actual y distinto”? La respuesta a tales interrogantes nos permitirá contemplar una cuestión fundamental: la íntima conexión entre la Metafísica y la experiencia vital, cotidiana, espontánea, del hombre concreto de carne y hueso; si tal conexión no existiera, la reflexión metafísica debería considerarse como una actividad completamente ajena al hombre, como una actividad trivial.

La “pirámide de luz” de la Metafísica tomista

El filósofo y teólogo asturiano Fray Norberto del Prado (1852-1918) considera que el camino hacia el ente transcendental —en cuyo concepto están contenidas las tesis nucleares de la Metafísica tomista— sube a través de las célebres cinco vías, que parten del conocimiento que proviene de la sensibilidad, esto es, del conocimiento que constituye el horizonte objetivo proporcionado al hombre:

El principio de los cinco caminos por donde el Ángel de las Escuelas llega a demostrar la existencia de Dios consiste siempre en algún *hecho real*, atestiguado por el testimonio de los sentidos; y de ese *hecho* que figura en el punto de partida de las cinco vías, unido a *principios metafísicos* cuya eterna verdad ilumina con la luz de su evidencia todo el procedimiento lógico del

⁵ No hay que olvidar que la claridad de la noción metafísica de ente, en cuanto que implica una referencia o respectividad al misterio del *esse*, es siempre una claridad “claroscuro”.

raciocinio, el entendimiento llega con paso seguro hasta un primer motor inmóvil y una Primera Causa sin causa y un Primer Ser necesario y una Primera Inteligencia. Y esta es la primera noción verdaderamente filosófica que alcanzamos de Dios por el intermedio de las cosas sensibles: la idea de Dios como Ser supremo y como Causa primera del mundo y como Primer ordenador del universo. (Prado, 1910, pp. 205-206)

Las cinco vías confluyen en su vértice, en su punto extremo, en una tesis que las reúne a todas, y que les confiere, además, un fundamento sólido, firme (un fundamento que, no obstante, ya actuaba implícitamente en el camino de ascenso):

ángulo y punto céntrico de reunión de las cinco vías, esa tesis encierra la raíz y la razón suficiente y el último *porqué* de los atributos que se predicán de Dios y de los atributos opuestos que convienen a todo lo que no es Dios. (Prado, 1914a, p. 16)

Esa doctrina que, hasta entonces, había sido considerada por los tomistas como importante —pero no central—, Del Prado la revaloriza hasta calificarla de “verdad fundamental de la filosofía cristiana”; esta fue su gran aportación en la historia del tomismo (Forment, 2003, p. 310):

Esta verdad que es el máximo fundamento de la doctrina filosófica de Santo Tomás, a la que tratamos de aclarar, comprende dos partes, cada una de las cuales se infiere necesariamente a partir de la otra, como si, mediante su opuesta, brillara [*elucescit*] más. La primera parte de esta verdad dice así: “En Dios, el *esse* y la esencia son lo mismo [*In Deo esse et essentia sunt idem*]”. Pero la segunda parte: “En todas las otras cosas la esencia de la cosa difiere de su *esse* [*In omnibus aliis differt essentia rei et esse eius*]. (Prado, 1911a, p. 3)

El conocimiento de esta tesis presupone ya la noción de ente transcendental, ¿hay que censurar, entonces, en el mismo punto de partida de la Metafísica, una circularidad viciosa? La fundamentación ontológica de la Ontología es una

“autofundamentación” (Canals, 1981a, p. 103) y, como tal, conlleva una ineludible circularidad, aunque no viciosa sino vital, como la de la respiración, la de la circulación de la sangre o la de la alimentación. Si bien es cierto que lo buscado —el ente en cuanto ente—, en un cierto sentido, ya nos viene dado desde el principio —en cuanto que el ente es el “*primum cognitum*” del entendimiento humano desde su primera apertura—. En otro sentido, no —en cuanto que el ente transcendental, el “*terminus metaphysicalis*”, es el resultado de aplicar una “abstracción formal” en su grado supremo sobre el ente que nos viene dado como “*quasi notissimum*”, como “*primum cognitum*”—. Lo que diferencia el punto de partida de la Metafísica de su objeto formal, que es, al mismo tiempo, “la raíz y el vértice de la Filosofía Primera” (Prado, 1911a, p. 4), “el *alpha* y el *omega*, el fundamento y la corona” (Prado, 1911a, Introductio, p. XLIV)”, es el grado de penetración en el “misterio ontológico”.

Este movimiento de profundización, de penetración, de excavación en lo que actúa y determina el ente en cuanto ente —este tránsito del “*primum cognitum*” al “*terminus metaphysicalis*”, o sea, al ente transcendental—, desemboca, en último término, en la plenitud misma del *esse* que es el Ser Infinito, el Ser Inmenso, el Ser por esencia, el Ser Subsistente *sine forma* que lo contraiga, o lo determine, o le sirva de sujeto o de medida. Precisamente en este movimiento de doble dirección —ascendente y descendente— consiste el dinamismo propio de la Metafísica tomista. Norberto del Prado, para marcar el trayecto que la Filosofía Primera debe recorrer, utiliza como hitos algunos artículos de la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*. La imagen resultante de unir los diferentes artículos es “un arco de luz que abarca y envuelve y penetra con sus esplendores los tratados de *Deo uno*, de *Deo Creatore* y de *Deo Gubernatore*” (Prado, 1914a, p. 16) o, como dice en otro lugar, una “pirámide de luz (Prado, 1910, p. 206)”:

Hay, en efecto, que salvar todo ese trayecto que en la *Suma Teológica* va desde el artículo 3.º de la cuestión 2.ª: *Utrum Deus sit*, hasta el artículo 1.º de la

cuestión 7.^a: *Utrum Deus sit infinitus*. Camino que en la *Summa contra gentes*, libro I, une el capítulo XIII: *Rationes ad probandum Deum esse*, con el capítulo 43: *Quod Deus est infinitus*.

Y entre esos dos extremos se levanta como pirámide de luz que alumbró la inteligencia a lo largo de su viaje de investigación, en la Suma Teológica, el artículo 4.º de la cuestión 3.^a: *In Deo non est aliud essentia et aliud esse ejus*; y en la *Summa contra gentes*, el capítulo XXII del libro I: *Quod in Deo ídem est esse et essentia*. Tal es el camino que Santo Tomás recorre para llegar a la verdadera noción de Dios como Ser Infinito: noción que necesita procedimientos múltiples y complejos, y que presupone el proceso filosófico que con tanta profundidad como maestría desenvolvía el Angélico Doctor en sus dos admirables *Sumas*. (Prado, 1910, p. 206)

El término próximo de las cinco vías son los cinco atributos propios de Dios —Primer Motor inmóvil (1.^a vía), Primera Causa eficiente no causada (2.^a vía), Primer Ser necesario (3.^a vía), Ser que sobresale en el vértice de los seres (4.^a vía) e Inteligencia ordenadora de todo el universo (5.^a vía)—; gracias a esos conceptos, empezamos a conocer a Dios con la luz natural de la razón. El ángulo en el que se reúnen las cinco vías es “la tesis fundamental de la filosofía de Santo Tomás” (Prado, 1914a, p. 16), la tesis que encierra la raíz y el último *porqué* de los atributos que se predicán de Dios y de los atributos opuestos que convienen a todo lo que no es Dios: “*solus Deus est suum esse, in omnibus aliis differt essentia rei et esse eius*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.61, a.1, in c). Todas las perfecciones que se predicán de Dios —y que nos han servido de vía de ascenso para llegar hasta el umbral de su “innominabilidad” (Tomás de Aquino, *In librum*

B. Dionysii De divinis nominibus expositio, cap. 1, lect. 1)— desembocan aquí en una sola perfección simplicísima, infinita, indecible: “*Esse Subsistens*”.⁶

Esta tesis-madre de toda la Metafísica tomista contiene ya, de un modo “actual” y “distinto”, la noción de ente en cuanto ente —sin que tal “distinción” se oponga al hecho de que solo podamos contemplarla en un “claroscuro”, circundada de “niebla luminosa”, en cuanto que su acto, su perfección, su constitutivo formal, es una cierta refulgencia de la “Luz inaccesible” (Tomás de Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, cap. 6, lect. 3)—. Pero el concepto de ente transcendental, como sostiene Del Prado, no es otra cosa que el resultado de una *reflexión*, de una abstracción formal, aplicada sobre la noción de ente que ya nos viene espontáneamente dada en todo conocimiento; por ende, ya debe estar operando implícitamente en el propio camino de ascenso hasta ese concepto, a saber, en las cinco vías. De qué modo lo está, es una de las aportaciones más originales del autor del *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, y lo que nos proponemos sacar a la luz en el presente estudio.

⁶ “Moisés aprendió del Señor esta sublime verdad, cuando le preguntó: ‘Si los hijos de Israel me preguntan cuál es tu nombre, ¿qué voy a decirles [Ex 3, 13-14]’. Respondió el Señor: ‘Yo soy el que soy [*Ego sum qui sum*]. Así responderás a los hijos de Israel: El que es [*Qui est*] me envía a vosotros’, mostrando que su nombre propio es ‘El que es [*Qui est*]’. Pero todo nombre es impuesto para significar la naturaleza o esencia de algo. De ahí se sigue, pues, que el mismo *esse* divino [*ipsum divinum esse*] es su esencia o naturaleza” (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I, cap. 22).

“El nombre ‘El que es [*Qui est*]’ [...] no significa una forma determinada, sino el mismo *esse*, y puesto que el *esse* de Dios es su misma esencia, y esto a nadie compete más que a Él, este será sin duda, entre todos, el nombre que le designa con mayor propiedad, ya que todas las cosas se denominan a partir de su forma” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.13, a.11, in c).

“A no dudarlo, que en aquellas palabras del Sagrado Texto se esconde una verdad profunda, se encierra una filosofía asombrosa, y está como en compendio una ontología admirable. —*iYo soy el que soy! ¡El que es!*— Santo Tomás, verdadero filósofo que tan acertadamente sabe referir todas las ideas a pocos puntos en que todas brillan enlazadas por la íntima naturaleza de las cosas mismas, colocó esa definición que la Divinidad dio de sí misma, a la cabeza de las cinco magníficas pruebas con que en la *Suma Teológica* demuestra la existencia de Dios [I, q.2, a.3, *sed contra*]; y la repite al final de todos los argumentos con que en la *Suma contra gentes* [I, cap. 22] demuestra que en Dios existir es su esencia misma, su propia naturaleza, y en todo lo que no es Dios, el acto de existir forma real composición con la substancia o naturaleza de la cosa que existe. En la *Suma Teológica* el Ángel de las Escuelas procede como teólogo; y por eso el primer argumento de la tesis, viene de la revelación, es la palabra de Dios. En la *Suma contra gentes* el Ángel de las Escuelas procede como filósofo; y por eso es la razón del hombre la que con sus discursos abre camino” (Prado, 1915, p. 63).

La primera vía. *Esse* y movimiento

La entrada de la primera vía, “*quae sumitur ex parte motus*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c), es el movimiento de los cuerpos, la mutación de las cosas sensibles, el tránsito de la potencia al acto en los entes que cambian, que adquieren algo que no poseían y al hacerlo mejoran: “*Certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c). Aquí no se precisa de qué movimiento o mutación se habla: si es substancial o accidental; espiritual o sensible; local, cuantitativo o bien cualitativo (Garrigou-Lagrange, 1976, p. 211). Para el funcionamiento de esta prueba, basta admitir la existencia de un movimiento cualquiera y estudiarlo como movimiento, a saber, como “*actus entis in potentia*” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, IX, lect. 1, n.3). Aquí inicia el proceso lógico de la argumentación, que prosigue ayudada de dos principios que le sirven de premisas: 1) todo lo que es movido es movido por otro; y 2) no nos podemos remontar hasta lo infinito en la serie de motores movidos. Este razonamiento desemboca, como un preciso mecanismo, en la necesidad de admitir la existencia de un Primer Motor inmóvil: “*Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c).⁷

⁷ “La existencia de Dios se puede probar por cinco vías. La primera y más clara [*manifestior*] se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en este mundo hay algunas cosas que se mueven. Pero todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada es movido a menos que esté en potencia respecto aquello hacia lo cual se mueve [*nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur*]. Mover, en efecto, no es otra cosa que conducir algo de la potencia al acto; pero algo no puede ser reducido de la potencia al acto, sino es por algo que ya esté en acto: así, lo caliente en acto, como el fuego, hace que la madera, que es caliente en potencia, sea caliente en acto, y, de este modo, la mueve y la altera. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez [*simul*], en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino solamente respecto a cosas diversas: lo que, por ejemplo, es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es imposible, pues, que una cosa sea, respecto lo mismo y del mismo modo motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si lo

Todas las cosas que se mueven son reducidas de la potencia al acto; este tránsito presupone, a nivel metafísico, una determinada estructura entitativa en el sujeto moviente, a saber, una composición real de *essentia* y *esse* y, por lo tanto, de potencia y acto:

La vía del Primer Motor inmóvil está compuesta de potencia y acto; y el término último de esa vía es el *Acto Puro* en la línea del ser y del obrar. Si existe, pues, un primer motor inmóvil, su acto de existir se identifica con su propia esencia; pues de lo contrario, habría en él real composición de esencia y existencia, o sea, de potencia y acto en *linea entis*, y dejaría de ser Acto puro y ya no tendríamos la razón esencial del motor absolutamente inmóvil. Ya no tendríamos a Dios (Prado, 1914b, p. 175).

La esencia de las cosas móviles está en potencia real respecto al *esse*; y el *esse*, correlativamente, es el acto de la potencia entitativa. Así como de la identidad entre la esencia y el *esse* se sigue indefectiblemente la negación de cualquier composición ulterior, tanto real como lógica; asimismo, e inversamente, dondequiera que se encuentre alguna composición, también debe presuponerse, en las vísceras entitativas de la cosa, una composición real entre lo que es —*quod est*— y el mismo ser —*ipsum esse*—, entre la substancia y el *esse*, que son como la primera potencia y el primer acto del ente real, completo y subsistente.

Todo aquello que se mueve está en potencia, en cuanto que el movimiento es la actualización de una potencialidad, esto es, de una “posibilidad” entitativa que, para realizarse, precisa de un condicionante externo, de un acto anterior; al mismo tiempo, todo aquello que está en potencia y, consiguientemente, puede ser

que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a este otro. Mas no se puede proceder así hasta el infinito, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie; y a este todos lo llaman Dios” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c).

reducido al acto, debe tener la posibilidad de moverse: “*unumquodque ex hoc quod est in potentia, mobile est*” (Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, cap. 9).

El movimiento es el acto del móvil en cuanto móvil, pero el móvil *no es* el movimiento —como lo caliente no es el calor, ni lo blanco, la blancura—, sino que está en potencia respecto a él:

el *esse* designa cierto acto. No se dice, en efecto, que una cosa sea por el hecho de que esté en potencia, sino por el hecho de que está en acto. Ahora bien, todo aquello a lo cual conviene algún acto distinto de él, se halla respecto al acto como la potencia respecto al acto, ya que el acto y la potencia se dicen correlativamente. (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I, cap. 22)

Al móvil, en cuanto que le conviene un acto distinto de sí, le corresponde una estructura acto-potencial, que es radicalmente incompatible con una identificación, en las mismas entrañas metafísicas del ente móvil, donde se juega la condición de su entidad, entre la esencia y el *esse*; tal identidad impide a cualquier potencia coartar, limitar, determinar o participar del “*actus essendi*”. No puede atribuirse, por lo tanto, a nada que sea movido, sino que debe reservarse, exclusivamente, al Primer Motor inmóvil:

si el Primer Motor es sempiterno y no movido, es necesario que no sea un ente en potencia —porque a todo ente en potencia le corresponde, por naturaleza, moverse—, sino una substancia existente por sí misma [*per se existens*], cuya substancia sea Acto [...]. Así pues, es necesario llegar a un Primer Ente, cuya substancia es Acto [*primum ens, cuius substantia est actus*] (Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, XII, lect. 12, lect. 6, n.19)

En otro pasaje, Santo Tomás ratifica que el término de la primera vía —el Primer Motor Inmóvil— presupone un conocimiento, como mínimo “confuso” y “actual”, de la “verdad fundamental” de la Metafísica; “verdad” que, para su

captación explícita, requiere, a su vez, un conocimiento “distinto” de la noción de “ente transcendental”, objeto formal terminativo de la Filosofía Primera:⁸

es necesario que el Primer Motor sea simple, porque en toda composición es necesario que se den dos cosas, las cuales se relacionan entre sí como la potencia con el acto. Pero en el Primer Motor, si es totalmente inmóvil, es imposible que haya alguna potencia junto al acto, porque cualquier cosa, por el solo hecho de estar en potencia, es móvil. Es imposible, en consecuencia, que el Primer Motor sea compuesto. (Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, cap. 9)

El *esse* designa

la actualidad de todos los actos [*actualitas omnium actuum*] y, por ello, la perfección de todas las perfecciones [*perfectio omnium perfectionum*]. No debe entenderse que aquello a lo que llamo *esse* se le pueda añadir algo que sea más formal [*formalius*] que él, algo que lo determine [*ipsum determinans*] como el acto a la potencia [...]. No hay nada que pueda añadirse al *esse* y que sea extraño [*extraneum*] al mismo, porque nada es extraño al *esse* excepto el no-ente [*non-ens*], que no puede ser ni la forma ni la materia. Por lo tanto, el *esse* no es determinado por algo distinto [*aliud*] como la potencia por el acto, sino, más bien, como el acto por la potencia. (Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.7, a.2, ad 9)

⁸ El objeto formal puede ser doble: aquel por el cual el acto o hábito cognoscitivo del sujeto se constituye en su propia naturaleza bajo una razón determinada (*objectum quo, ratio sub qua*); y el objeto real hacia el cual el acto o el hábito se dirigen, destacando un determinado aspecto (*objectum quod*). Así puede distinguirse entre el objeto formal terminativo y el objeto formal motivo. Aduciendo un ejemplo familiar, el *objectum formale quod* de cualquier consideración acerca de la persona humana es la *animalidad racional*, puesto que la animalidad racional es el principio constitutivo y especificativo de la persona humana en su realidad. En cuanto al *objectum formale quo*, la sola y misma persona humana es susceptible de que en ella se descubran varias objetividades: a un ontólogo se le mostrará como animalidad racional *essendo*, participante del *esse*; a un moralista, como animalidad racional *dotada de libertad*, etc. En el caso de la Metafísica, el objeto formal motivo es el que se ha obtenido mediante una abstracción formal de tercer grado; esta realidad, sin embargo, puede ser considerada por el sujeto cognoscente bajo una pluralidad de objetividades (potencia, acto, verdad, unidad *et alia huiusmodi*), y la propia de la Metafísica, su objeto formal terminativo, es el ente transcendental. Sobre esta distinción, véase: Menéndez-Reigada (1948, p. 285) y Lira (1977, p. 20).

Si la forma, esencia o naturaleza de la cosa se identificara con el “*actus essendi*”, de ahí resultaría una realidad que sería simple y acto puro, excluyendo todo tipo de potencialidad y de composición; este es el caso del Primer Motor, en el cual no hay nada que se relacione con otro como la potencia con el acto: “*impossibile est igitur primum movens compositum esse*” (Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, cap. 9);

si la esencia divina es algo distinto de su *esse*, de ahí se sigue que su esencia y su *esse* se relacionan como la potencia y el acto. Pero se ha demostrado que en Dios nada hay potencial, sino que es puro acto [*purum actum*]. Luego, la esencia de Dios no es algo distinto de su *esse*. (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I, cap. 22)

Si en la realidad existente, empero, una cosa es la esencia y otra el *esse*, entonces el *esse* de la cosa no es subsistente, sino el acto de una forma —la cual, a su vez, o bien puede ser subsistente, como en las substancias espirituales, o bien existente en la materia, como en las substancias corpóreas, sensibles, materiales—; tampoco es la misma substancia, sino que se adhiere a ella como aquello que la rellena, que la completa, que la actualiza desde dentro, desde las profundidades más íntimas y más formales de su entidad. La unión de la forma o de la substancia con el *esse* —recordemos que la forma se identifica con la substancia en el caso de las realidades separadas, pero no en el caso de las realidades compuestas, cuya substancia, además del principio formal, incluye al material (Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, cap. 8)—, da lugar a una composición real *in linea entis*. Tal composición está constituida por una *essentia* que se compara al *esse* como su potencia, como su sujeto, como su receptáculo, y por un *esse* que se compara a la

essentia como el acto recibido, infundido, con su propia potencia subjetiva, a la cual completa y perfecciona constituyéndola formalmente *in ratione entis*:⁹

el *esse* es la actualidad de toda forma o naturaleza, ya que no designaríamos la bondad o la humanidad en acto, a menos que la designáramos “siendo”. Por lo tanto, conviene que el mismo *esse* se compare a la esencia, que es algo distinto de él, como el acto a la potencia. Pero como en Dios no hay potencialidad alguna, de ahí se sigue que en Él la esencia no es algo distinto de su *esse*. Su esencia, por consiguiente, es su *esse*. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c)¹⁰

El ente potencial tiene como característica la movilidad —puede moverse, puede alterarse, puede cambiar—; su potencialidad siempre *puede* realizarse —pues lo imposible no está en potencia, sino que es la pura nada— y, en esta realización consiste, precisamente, la razón de movimiento. Un ente móvil no puede ser *Actus Purus*, ya que, en la plenitud infinita del *esse* —“*lo gran mar de l’essere*” (Alighieri, 2015, Paraíso, I, v. 113)¹¹. Según la expresión de Dante—, no permanece ninguna potencia para actualizar ni, lógicamente, posibilidad alguna de movimiento: el acto primero de todo ente móvil —*quo aliquid est*— debe estar coartado, limitado, sustentado por algo distinto de él —*quid est*—; en cambio, el acto primero (y, de hecho, único) del *Primum Movens* es perfectamente idéntico a su esencia; no puede haber en él ninguna potencialidad limitante, ninguna

⁹ Para una exposición sucinta de los conceptos de *esse*, esencia y participación, véase: Ocampo (2021, pp. 65-68).

¹⁰ En un texto paralelo, se dice: “en toda realidad en la cual una cosa sea su esencia y otra su *esse*, es necesario que una cosa sea lo *que es* [*quod sit*] y otra aquello *por lo cual algo es* [*quo aliquid sit*]; porque por su *esse* se dice de cualquier cosa que es [*quod est*], mientras que por su esencia se dice *qué es* [*quid sit*]: de ahí que la definición, significando la esencia, manifieste *qué es* la cosa [*quid est res*]. Pero en Dios no hay diferencia entre lo que es [*quod est*] y aquello por lo cual algo es [*quo aliquid est*], porque en Él no hay composición. Por consiguiente, ahí su esencia no es algo distinto que su *esse*” (Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, cap. 11).

¹¹ Aunque en el texto original de Dante se confiere a esta expresión el significado de ente común o universal, que abraza el conjunto de la realidad, la imagen también resulta muy útil para designar el *esse* ilimitado e infinitamente perfecto de Dios. Sobre la distinción entre *Ente Infinito* y *ente en común*, véase: Prado (1914d, pp. 28-36).

composición, ninguna distinción entre lo recibido y el receptáculo; en definitiva, ninguna posibilidad de mudanza, de progreso, de variación, de movimiento. Así como no se puede abrir una puerta ya abierta, tampoco se puede actualizar lo que en sí mismo es Acto Puro e Infinito. En la primera vía ya está brillando, como fundamento ontológico implícito, la noción de ente como “*primum cognitum*”, que posibilita un conocimiento, también latente, confuso, de la composición acto-potencial de los entes creados “*ex eo quod est et esse*”; este conocimiento, según repite insistentemente Fray Norberto, forma parte de la verdad más luminosa, más trascendente y más fecunda de la filosofía de Santo Tomás:

Dios es *El que es*, y en todo lo que no es Dios hay más de *no ser* que de *ser*; el acto de existir pertenece a la esencia de Dios, se identifica con la esencia de Dios, es Dios mismo; al paso que en todo cuanto no es Dios, el acto de existir es, sí, acto de la esencia de las cosas que existen, y acto tanto más noble cuanto mayor es la nobleza de la esencia, por cuanto estos dos principios constitutivos de las cosas *in linea entis* guardan entre sí la proporción de acto y potencia, de participado y participante; pero tal acto no se identifica con la esencia, no es la naturaleza misma de las cosas que existen, ni parte de su substancia, sino distínguese realmente del sujeto que ejerce el acto de existir (Prado, 1915, p. 64).

El camino real por el cual asciende la primera vía hasta la identidad de esencia y *esse* del Primer Motor inmóvil no es, a la postre, otra cosa que la composición de esencia y *esse* de todo lo que se mueve, o, en otros términos, de todo lo que no es el *Ipsum Esse Subsistens*.

La segunda vía. *Esse* y causalidad eficiente

El punto de partida de la segunda vía, “*quae est ex ratione causae efficientis*”

(Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c)¹², está constituido por un

¹² La causa, según indica el propio Aquinate, “implica un cierto influjo en el *esse* de lo causado” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, V, lect. 1, n.3); o como indica en otro pasaje: “se llaman causas aquellas cosas de las cuales dependen otras según su *esse* o su hacerse [*feri*]” (Tomás de Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum*, I, lect. 1, n.5). Una realidad puede influir sobre el *esse* de lo causado o bien desde el propio interior de lo causado o bien desde fuera; así puede distinguirse entre la “causa intrínseca” o “elemento” —“*elementum proprie dicitur causa intrínseca ex qua constituitur res*” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, XII, lect. 4, n.14)— y la “causa extrínseca”. Las “causas intrínsecas”, en el caso de las substancias compuestas, están constituidas por dos principios fundamentales: la “materia prima” y la “forma substancial”, en el caso de los entes de la naturaleza o creaturas de Dios; y, derivadamente, por la materia segunda y la forma accidental o cualitativa, en el caso de las creaturas del hombre, como las obras de arte: “Toma por causas tanto las extrínsecas como las intrínsecas. La materia y la forma se dicen intrínsecas a la cosa [*intrinsecae rei*] pues son partes constituyentes de la cosa [*constituentes rem*]; la eficiente y la final se dicen extrínsecas porque están fuera de la cosa [*extra rem*]” (Tomás de Aquino, *De principiis naturae*, cap. 3; Lira, 1974, pp. 23-27). La materia y la forma son “causas intrínsecas” en el orden de la esencia o naturaleza, que se refiere a aquello que una substancia determinada es.

En un nivel de penetración más profundo —el estrictamente metafísico—, cualquier realidad creada, *considerada en cuanto que ente*, tiene dos “causas intrínsecas”: la esencia o naturaleza en el orden de la potencia, y, en el orden del acto o perfección, el *esse*. La forma, aunque sea el principio a partir del cual la substancia compuesta tiene el *esse*, no es, sin embargo, su mismo *esse*: “la forma se compara con el *esse* como con su acto. Por esto, en las cosas compuestas de materia y forma, se dice que la forma es el principio del *esse* [*principium essendi*], porque la forma perfecciona y completa a la substancia, cuyo acto es el *esse*; de modo parecido, la transparencia es para el aire el principio de la iluminación [*principium lucendi*], porque le hace sujeto propio de la luz” (Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, II, cap. 54). El *esse* es la “causa intrínseca” más importante y más perfecta de cada ente: soy hombre porque tengo naturaleza humana, pero si no tuviera *esse*, tampoco tendría naturaleza. Alguien podría objetar: “si usted no existiera, sería una naturaleza *posible*”; a eso debe responderse que una naturaleza posible es posible en virtud de un *esse* igualmente posible. Lo único que distingue a una esencia de un contrasentido, de un absurdo, de una pura nada, es su constitutiva ordenación al *esse*: “decimos que *ente* es todo aquello que existe o puede existir. *Id quod est vel potest esse*. Hay aquí, a no dudar, incluido orden al acto de la existencia; y de este acto recibe el *ente* su propia denominación” (Prado, 1915, pp. 40-41). Una esencia posible pero no existente en acto dice relación con el *esse* en cuanto que es algo que *puede ser*. Lo que prueba que una realidad es una esencia verdaderamente posible y no un contrasentido —una pura nada— es su ordenación al acto de *esse*. La esencialidad de un ente se funda o bien en su posibilidad de ser (cuando se trata de un ente en potencia) o bien en su actualidad de ser (cuando se trata de un ente en acto): “nada se puede afirmar ni negar, nada combinar, nada comparar, nada percibir, sino bajo la condición de la existencia. Digo bajo la condición, porque conocemos las propiedades, las relaciones, de muchas cosas que no existen, pero en todo lo que de ellas concebimos entra siempre la condición: si existiesen” (Balmes, p. 50). Estas son, en resumen, las “causas intrínsecas”: materia y forma en el orden de la esencia; esencia y *esse* en el orden de la entidad. El efecto, para que pueda llegar a producirse, necesita, además de las “causas intrínsecas”, otros influjos causativos, los que provienen de las llamadas “causas extrínsecas”: “lo que está en potencia no puede reducirse a sí mismo al acto, como el cobre que es ídolo en potencia no se hace a sí mismo ídolo, sino que necesita un agente [*operante*] que extraiga la forma del ídolo de

la potencia al acto. Tampoco la forma se extraería de la potencia al acto: y hablo de la forma de lo generado [*forma generati*], que dijimos que era el término de la generación [*terminum generationis*]; la forma, en efecto, solo está en lo que es producido [*in facto esse*], en lo que se opera [*operatur*], por el contrario, está haciéndose [*in fieri*], esto es, mientras la cosa se hace. Es necesario, por tanto, que más allá [*praeter*] de la materia y la forma haya otro principio que opere [*agat*]; y a este principio se le llama eficiente [*efficiens*], motor [*movens*], agente [*agens*], o principio del movimiento [*principium motus*] (Tomás de Aquino, *De principiis naturae*, cap. 3)". La causa eficiente es la causa prototípica; en el lenguaje corriente, cuando se habla de causa, se hace referencia a la causa eficiente, como pone de manifiesto la propia etimología de la palabra: "effectus" es el participio pasado del verbo "efficere" —producir, causar, hacer—, correlativo al participio presente "efficiens"; todo efecto parece remitirse, en nuestro hablar cotidiano, a una causa agente, motora, eficiente.

Filosóficamente, la causa eficiente no es la primera, pues todo sujeto que hace algo lo hace persiguiendo un fin: "como dice Aristóteles en el libro II de la *Metaphysica*, nada actúa si no es en cuanto intenta algo [...], y a esto se le llama fin (Tomás de Aquino, *De principiis naturae*, cap. 3)". La causa eficiente, en cierto sentido, se dice que es causa del fin, ya que el fin solo existe en acto gracias a la operación del agente; sin embargo, el fin mueve al agente con anterioridad —hablamos de anterioridad metafísica, no cronológica o temporal— a la acción de este último, posibilitando así su condición de eficiente: "la eficiente es causa de aquello que es el fin —como la salud—, pero no hace al fin ser fin, de modo que no es causa de la causalidad del fin, esto es, no hace al fin ser final: así, el médico hace que la salud sea en acto, pero no hace que la salud sea el fin. El fin, a su vez, no es causa de aquello que es eficiente, sino que es causa de que lo eficiente sea eficiente [*causa ut efficiens sit efficiens*]: la salud, en efecto, no hace que el médico sea médico —y hablo de la salud que resulta de la operación del médico—, sino que hace que el médico sea causa eficiente [de la salud] [Tomás de Aquino, *De principiis naturae*, cap. 4]". La causa final, a pesar de la preeminencia que ocupa la eficiente en el hablar cotidiano, es la primera de las causas, la que pone en juego a todas las demás: "el fin es la causa de la causalidad eficiente, porque hace a la eficiente ser eficiente; de modo semejante, hace a la materia ser materia y a la forma ser forma, ya que la materia solo recibe la forma por el fin, y la forma perfecciona a la materia por el fin. Por eso se dice que el fin es la causa de las causas [*causa causarum*], porque es causa de la causalidad en todas las causas" (Tomás de Aquino, *De principiis naturae*, cap. 3).

También puede considerarse como causa extrínseca a la causa ejemplar o causa formal "extra rem", que no debe confundirse con aquel principio que especifica a los entes creados desde dentro, a saber, la forma substancial o accidental, que es una causa intrínseca: "la forma es de alguna manera [*quodammodo*] causa de aquello que se forma según ella, ya sea que tal formación se haga a modo de inherencia [*per modum inhaerentiae*], como en las formas intrínsecas [*ut in formis intrinsecis*], ya sea a modo de imitación [*per modum imitationis*], como en las formas ejemplares [*ut in formis exemplaribus*]" (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.3, a.3, in c /; González, 1967, pp. 410-411). La forma ejemplar es el modelo interior —también llamado idea, forma, especie o *ratio*— que regula la acción del agente en vistas a alcanzar el fin que él mismo se ha prefijado: "idea est forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui praedeterminat sibi finem (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.3, a.3, in c)". El fin de la generación coincide con la forma del objeto producido, forma que, a su vez, es una imitación más o menos perfecta de la idea paradigmática que está en la mente del agente o artista; en último término, empero, la causa formal, tanto si es "extra rem" como "intra rem", se ordena a la causa final, pues el término de la generación, a saber, la forma de la cosa generada, está subordinado al fin de esa misma cosa: "pero el fin es doble, esto es, el fin de la generación [*finis generationis*] y el fin de la cosa generada [*finis rei generatae*], como es claro en la generación del cuchillo: la forma, en efecto, del cuchillo es el fin de la generación, pero el cortar, que es la operación del cuchillo, es el fin de lo generado, a saber, del cuchillo" (Tomás de Aquino, *De principiis naturae*, cap. 4).

hecho inmediatamente aprehensible a través de los sentidos, a saber, el orden y subordinación de las causas eficientes que resplandecen y se dejan ver en este mundo corpóreo: “*invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c). Este hecho de experiencia —y comprobado por la luz de la razón— se conjuga con dos principios filosóficos, que sirven como premisas al argumento: 1) no es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo; y 2) en las causas eficientes esencialmente ordenadas no es posible proceder hasta el infinito.¹³ La razón, de este modo, sube por el encadenamiento de las causas secundarias —no unívocas, sino análogas, ya que realizan la causalidad en grados diversos, ascendentes—,

¹³ La imposibilidad de remontarse hasta el infinito en el orden de las causas secundarias no debe entenderse en un sentido sucesivo, temporal, como si la actividad de una causa supusiera la intervención de otra causa cronológicamente anterior, de modo que dicho argumento quedara inservible, obsoleto, en el caso de admitir la eternidad del mundo. Santo Tomás no está hablando aquí de la dependencia de una causa respecto otras causas pertenecientes al pasado, sino respecto aquellas causas que están ejerciendo su influencia ahora mismo, en el presente. Aún en el caso que la producción del efecto, cronológicamente hablando, estuviera precedida por una cadena infinita de causas, es imposible que dependa *actualmente*, en este preciso instante, de una infinidad de causas secundarias: “no se llega a Dios retrocediendo en el tiempo hasta el primer día del mundo, sino interrogando a cada una de las causas que intervienen simultáneamente en la producción de un efecto determinado, progresando así desde la causa próxima hasta la Fuente Primera de toda causalidad” (Sertillanges, 1906, p. 70).

Pongamos un ejemplo: un animal cualquiera, un gato; si dejamos de lado las causas de su generación, que nos remitirían al pasado, y nos centramos en las causas de su existencia actual, que están ejerciendo su influjo ahora mismo, nos encontramos, en primer lugar, con los distintos elementos corporales que lo constituyen —los huesos, las garras, la piel, las vísceras, etc.— bajo la dominación de una forma substancial que les confiere unidad, el alma; este equilibrio estable entre elementos diversos es la *causa próxima* del gato. Si la examinamos detenidamente, en seguida observamos que tal causa es, en realidad, un efecto, porque su equilibrio depende de una pluralidad de condiciones: “suprimid, por ejemplo, la presión atmosférica, y vuestro animal se evapora instantáneamente. Suprimid el calor, y no vivirá ni siquiera un segundo; suprimid la actividad química del aire que respira o del alimento que ingiere y asimila, y perecerá inmediatamente; de suerte que esta existencia que a primera vista parece independiente, depende por el contrario *actualmente, en cada uno de sus instantes*, de innumerables influencias” (Sertillanges, 1906, p. 70). Cada una de esas influencias es, a su vez, el resultado de una serie de causas secundarias ordenadas, conocidas y desconocidas; esta serie nos permite ascender, de eslabón en eslabón, sin movernos nunca del instante presente, del *ahora*, hasta la Fuente Primera de toda actividad causal, sin la cual ni el gato del que hablamos, ni las operaciones de su vida, ni las causas que lo condicionan, no podrían subsistir.

hasta el término del camino: “*ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant*”¹⁴.

Esta vía presupone, como fundamento metafísico implícito, que el *esse* de todo ente *causado* se distingue realmente de su *essentia*, y, correlativamente, que el *esse* de la Primera Causa eficiente, en cuanto que no depende de ninguna causa anterior, coincide con su naturaleza, con su substancia:

La vía de la Primera Causa eficiente es la vía ordenada de efectos y causas, y donde todas las causas segundas son también causadas y tienen razón de efecto respecto de la Causa Primera. En la razón esencial de todo ser causado entra la real composición de dos elementos constitutivos del ser real subsistente; conviene, a saber: *Id quod est et esse*; o sea el sujeto que existe y el acto de existir que constituye el complemento de la substancia o naturaleza existente. La razón, pues, de *ser causado* implica real distinción de esencia y existencia; así como, por el contrario, la razón esencial de Causa eficiente no causada reclama para sí, como propia, la identidad de substancia y acto de existir (Prado, 1914b, p. 176).

El propio Tomás argumenta, en la siguiente cuestión de su manual para principiantes, por qué razón el concepto de *causado* implica una distinción entre *esse* y *essentia*; establece, en primer lugar, un principio filosófico general:

todo lo que se encuentra en algo y no pertenece a su esencia, es necesario que sea causado: o bien por los principios de la esencia, como los accidentes propios que son consecuencia de la esencia —y así la capacidad de reír [*risibile*] se

¹⁴ “La segunda vía se toma de la razón de causa eficiente. Pues nos encontramos que, entre las cosas sensibles, hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo, porque sería anterior a sí mismo, lo cual es imposible. Pero no es posible que, en las causas eficientes, se proceda hasta el infinito, porque, en todas las causas eficientes ordenadas, la primera es causa de la intermedia, y la intermedia —sea una de sola o múltiple— es causa de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si no hubiera una primera entre las causas eficientes, tampoco habría un efecto último ni una causa eficiente intermedia, cosa manifiestamente falsa. En consecuencia, es necesario poner una causa eficiente primera, a la cual todos llaman Dios” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c).

encuentra en el hombre y es causada por los principios esenciales de la especie—; o bien por algo exterior —y así el calor en el agua es causado por el fuego—. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c)

A continuación, aplica este principio al ente finito, en el cual el *esse* se distingue realmente de la *essentia*: “Si, pues, el *esse* de una cosa es distinto de su esencia, es necesario que el *esse* de tal cosa sea causado por un agente exterior o bien por los principios esenciales de la misma cosa” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c). La segunda parte de la disyuntiva debe desecharse: “es imposible que el *esse* sea causado por los solos principios esenciales de la cosa, porque ninguna cosa, si tiene un *esse* causado, es causa suficiente de su propio *esse*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c)¹⁵. En conclusión:

aquello cuyo *esse* es distinto de su esencia es necesario que sea causado por otro. Pero esto no puede decirse de Dios, porque decimos que Dios es la primera causa eficiente. Es imposible, por consiguiente, que en Dios el *esse* sea algo distinto de la *essentia*. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c)

El principio de causalidad no puede explicarse únicamente en la línea de la esencia o de la substancia, cuyos principios constitutivos son, en el caso de los entes naturales, la materia y la forma; es necesario penetrar, excavar, ahondar hasta un estrato más profundo de la realidad, el de la entidad, donde los principios esenciales o substanciales de la cosa se comportan como la causa material o potencia subjetiva en la cual es recibido el *actus essendi*, dando lugar, de este modo, a la formación de un compuesto acto-potencial (Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, cap. 9): “pertenece a la razón de causado que de algún modo

¹⁵ En un texto paralelo, Santo Tomás justifica el porqué de esta imposibilidad: “Si una cosa fuese causa de su propio *esse* [*si aliquid sibi ipsi esset causa essendi*], se entendería que es antes de tener el *esse*; a no ser que se entienda que es causa del *esse* [*causa essendi*] según el *esse* accidental, que es un *esse* en cierto sentido o relativo [*secundum quid*]. Esto realmente no es imposible: se puede encontrar, en efecto, un ente accidental causado por los principios de su propio sujeto, pues el *esse* substancial del sujeto se entiende como anterior” (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I, cap. 22).

sea compuesto; porque, como mínimo [*ad minus*], su *esse* es distinto de *lo que es* [*quod quid est*]” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.7, ad 1); “se opone a la razón de criatura que su esencia se identifique con su *esse*, porque el *esse subsistens* no es un *esse creatum*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.7, a.2, ad 1); “Dios, al mismo tiempo que da el *esse*, produce *aquello* que recibe el *esse*” (Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.3, a.1, ad 17).

La esencia no es causada porque el hecho de ser causada, producida, fabricada, esté contenido en ella como una nota esencial, sino en cuanto que la misma esencia, con todos sus principios constitutivos, participa del *esse* como de algo realmente distinto de sí. Todas las cosas que tienen una causa eficiente, por el solo hecho de tenerla, poseen un *esse* realmente distinto de su *essentia*; su *esse*, en efecto, es recibido en la *essentia*, como el acto en una potencia real o entitativa.

El reconocimiento espontáneo del orden y eslabonamiento de las causas eficientes, que es el punto de partida de la segunda vía, presupone ya, aunque sea de manera implícita y, en cierto modo, confusa, el concepto metafísico de ente como “*id quod est vel potest esse*” (Prado, 1915, p. 41), que incluye un orden necesario al acto de *esse*. De esta noción, llamada “*terminus metaphysicalis*” o “*ens transcendentalis*”, se derivan las dos tesis que configuran la “verdad fundamental” de la metafísica tomista —y, por extensión, según Norberto del Prado, de toda la filosofía cristiana—. Estas tesis, virtualmente contenidas en la misma aprehensión de algo como causa eficiente, son: 1) en el ente *causado*, el *esse* es realmente distinto de su *essentia*; y 2) en el ente *incausado*, el *esse* se identifica con la *essentia*.

La noción metafísica de ente, de la cual brotan las dos tesis enunciadas, ya se halla *latente* en el propio concepto de causa eficiente secundaria, que todo hombre, previamente a cualquier tematización filosófica explícita, usa en su vida cotidiana. Hallarse *latente* significa estar envuelto, implícito, implicado; pero no significa, de ninguna manera, que aquello *latente* permanezca ignorado

completamente, sino que, al contrario, deja sentir su presencia. Lo que está *latente* está *latiendo*, y, por lo mismo, se está, de alguna manera, haciendo presente. El término de la Metafísica ya está presente —confusamente, pero presente— en su punto de partida; la Filosofía Primera no progresa, no se despliega, no se desarrolla alejándose del punto de partida —que en el caso de la segunda vía debe tomarse del carácter subordinado de las causas eficientes—, sino excavando, perforando, profundizando en él, donde ya está *latiendo* el ente en su *esse* (Lira, 1967, p. 91).

La tercera vía. *Esse*, contingencia y necesidad

La entrada de la tercera vía, “*quae est sumpta ex possibili et necessario*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c), son las cosas que comienzan a existir, y que, por consiguiente, no siempre existieron, sino que, antes de que existieran, se hallaban en estado de mera posibilidad: “*Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse; cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c). Es importante resaltar que aquí, como señala Norberto del Prado, solo se está afirmando la contingencia de *algunas* cosas:

en esta vía se considera la contingencia de las cosas; no, ciertamente, de todas las cosas, pues el hecho que todas las cosas del universo puedan ser y no ser, y tener, como atributo común, la contingencia respecto al acto de la existencia, no puede considerarse como evidente hasta que no se haya demostrado que todas las cosas han sido hechas de la nada [*facta ex nihilo*] por algo Uno, que necesariamente existe. (Prado, 1911a, p. 226)

Por el contrario, la contingencia de las cosas que se generan y se corrompen puede constatarse inmediatamente por el testimonio de los sentidos y, por ello, es la que se toma como punto de arranque de la tercera vía. Se llama *contingente*, en este contexto, a la cosa cuya existencia tiene un comienzo y un término, y que, por

tanto, en algún momento no fue y, correlativamente, en algún momento no será; de aquí, de la contingencia misma de los seres corruptibles, aparece claramente la necesidad de admitir alguna cosa *necesaria*, a saber, alguna cosa cuya existencia no tenga inicio ni fin; de otro modo, nada hubiera podido empezar a ser:

Ahora bien, es imposible que tales seres [los generables y corruptibles] hayan sido siempre [*semper esse*], ya que lo que es posible que no sea en algún momento no es [*quod possibile est non esse, quandoque non est*]. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo algún tiempo en que ninguna existía. Pero si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no es no empieza a ser si no es por algo que ya es [*quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est*]; en consecuencia, si no existía ningún ente [*si igitur nihil fuit ens*], fue imposible que algo empezara a ser [*impossibile fuit quod aliquid inciperet esse*], y, de este modo, nada sería [*nihil esset*], cosa manifiestamente falsa. Por consiguiente, no todos los entes son posibles, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c).

Santo Tomás hace intervenir el tiempo en esta prueba solamente para hacerla más sensible, más palpable, más positiva: “*quod possibile est non esse, quandoque non est*”; esta frase solo tiene sentido si la leemos teniendo en cuenta su contexto, donde resulta manifiesto que no debe aplicarse indiscriminadamente a todas las cosas que, hablando en sentido absoluto, pueden no ser, esto es, a los entes cuya no existencia no acarrea ninguna contradicción lógica, sino únicamente a aquellos que percibimos directamente a través de nuestra experiencia sensible, a los entes generables y corruptibles; a ellos les resulta imposible ser siempre, porque cuando el no ser de una cosa es posible, acaba por llegar un momento en el que no es. Aunque, por referencia al individuo, un posible puede realizarse o no, por referencia a la especie debe realizarse inevitablemente, sin lo cual este posible

solo sería una palabra vacía.¹⁶ En el caso que el no ser de todas las cosas fuera posible, *el todo* estaría bajo la misma situación y, por consiguiente, llegaría forzosamente un momento en el que nada existiría; esta argumentación solo es válida si se supone la hipótesis de una duración infinita y, en una duración infinita, un posible digno de este nombre no puede no realizarse.¹⁷

Llegados a este punto, fácilmente nos saldrá al paso la siguiente duda: ¿por qué razón un filósofo cristiano como Santo Tomás toma como base de su tercera vía para probar la existencia de Dios, una premisa que él mismo no acepta, a saber, la de la eternidad del mundo? El Aquinate —en pleno acuerdo con Maimónides— sostiene que la creación del mundo en el tiempo no es una verdad que pueda demostrarse filosóficamente: “*quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I,

¹⁶ Clemens Baeumker sostiene que la tercera vía reproduce, con algunas pequeñas modificaciones, una prueba de la existencia de Dios presente en la *Guía de perplejos* de Maimónides (Baeumker, 1908, pp. 338-339). El filósofo judío explicita que, en su argumentación, está hablando de lo que es posible para la especie: “si todo ente estuviera sometido a generación y corrupción, todos y cada uno de ellos tendrían la posibilidad de perecer. Ahora bien, como tú sabes, lo posible para la especie forzosamente tiene que ocurrir, de donde se deduce que todos los seres habrían perecido por necesidad, y, desaparecidos todos, habría resultado imposible que existiera cosa alguna, pues nada habría quedado capaz de existir algo, y, en conclusión, nada absolutamente existiría” (Maimónides, p. 243). El mismo Maimónides, consultado por Ibn-Tibbon —traductor de la *Guía* al hebreo— sobre el sentido preciso de este pasaje, se expresó más o menos en los siguientes términos: “cuando lo *posible* se dice de una especie, es necesario que exista realmente en ciertos individuos de esta especie: porque, si jamás existiera en ningún individuo, sería *imposible* para la especie, y ¿con qué derecho se diría entonces que es *posible*? Si, por ejemplo, decimos que la escritura es una cosa posible para la especie humana, es necesario que, en algún momento, haya hombres que escriban: pues si sostuviéramos que jamás un hombre ha escrito ni escribirá, estaríamos diciendo que la escritura es imposible para la especie humana. No ocurre lo mismo con lo *posible* que se dice de un individuo: porque, si decimos que este niño puede o no puede escribir, no se sigue de esta posibilidad que el niño deba necesariamente escribir en algún momento. Así, lo que se llama posible de una especie no está, estrictamente hablando, en la categoría de lo posible, sino que es en cierto modo *necesario*” (ver nota 1 de Salomon Munk en: Maimónides, p. 39).

¹⁷ La observación de Salomon Munk a la prueba de Maimónides para demostrar la existencia de un ser necesario puede aplicarse perfectamente a la tercera vía de Santo Tomás: “la posibilidad atribuida a toda una especie es, como esta, una cosa eterna; no se puede, en rigor, atribuir ninguna posibilidad a una cosa eterna; para ella, todo lo que es posible será, al mismo tiempo, necesario” (ver nota 1 de Munk, en Maimónides, p. 40).

q.46, a.2, in c)¹⁸. Si admitimos que el mundo es creado en el tiempo, inmediatamente nos veremos forzados a aceptar la existencia de un creador trascendente al que llamamos Dios; pero en caso de que negáramos la eternidad del mundo, ¿perderíamos, además, la posibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios? “Si el mundo fue creado, Dios existe, pero si es eterno, no hay Dios (Maimónides, p. 195)”;

para evitar el planteamiento de la cuestión en esos términos, Maimónides y, con él, Santo Tomás, optan por asentar la existencia de Dios sobre la tesis de la eternidad del mundo:

recorro a razonamientos orientados hacia la eternidad del mundo; no porque yo crea en ella, sino porque quiero fundamentar su existencia (¡exaltado sea!) en nuestro credo mediante un método demostrativo en el cual no quepa discrepancia, a fin de no sustentar este dogma verdadero y trascendental sobre una base que cualquiera pueda minar o intentar demoler, o tal otro considerarlo como totalmente fantástico (Maimónides, p. 195).

El mundo, necesariamente, ha de ser eterno o creado. Si es creado, indudablemente tiene un Creador, dado que un efecto no puede haberse causado a sí mismo antes de existir. Pero si es eterno, no puede estar constituido exclusivamente por realidades contingentes, porque lo que es posible que no sea, en el caso de admitir la hipótesis de una duración infinita, tarde o temprano realiza su potencialidad respecto al no ser; luego, si el no ser de todas las cosas fuera posible, habría llegado un momento en el que nada existiría, porque lo que no es no puede empezar a ser sin la intervención de algo que ya es. Si en un momento determinado ningún ente existió, tampoco habría sido posible que, más adelante,

¹⁸ Maimónides, en esta misma línea, afirma: “Todo pensador sutil, investigador de la verdad, que no se engaña a sí mismo, sabe perfectamente que esta cuestión, la de si el mundo es eterno o fue creado, no puede probarse por una demostración concluyente, y constituye para el intelecto su punto final” (Maimónides, p. 194).

algún ente empezara a ser, y, por tanto, ahora mismo no existiría nada, lo cual se contrapone manifiestamente con nuestra experiencia cotidiana. Incluso quien sostiene la eternidad del mundo se ve obligado por la razón a reconocer la existencia de un ser necesario que está actuando *ab aeterno*¹⁹; por el contrario, quien niega la creación del mundo en el tiempo, de la cual no puede ser persuadido demostrativamente, no puede ser conducido hasta Dios mediante una argumentación que la suponga. Si se admite hipotéticamente la eternidad del mundo, el fin de la prueba, que es demostrar la existencia de Dios, se consigue perfectamente, sin que tenga la menor importancia que, en la realidad, el mundo sea eterno o creado²⁰.

Por el momento, hemos llegado a la conclusión de que no es posible que todos los entes sean contingentes, así que, correlativamente, debe existir alguno que sea necesario; esto no significa, sin embargo, que hayamos llegado hasta Dios, porque existen algunas realidades necesarias cuya necesidad tiene una causa anterior:

Pero todo ente necesario o tiene causa de su necesidad en otro [*aliunde*] o no la tiene. Ahora bien, no es posible proceder hasta el infinito [*procedatur in infinitum*] en los necesarios que tienen causa de su necesidad [en otro], como tampoco es posible en las causas eficientes [secundarias], como ya ha sido probado. En consecuencia, es necesario poner algo que sea necesario por sí mismo [*per se necessarium*], y que no tenga en otro la causa de su necesidad

¹⁹ Santo Tomás expone la doctrina de los partidarios de la creación del mundo *ab aeterno* acudiendo a San Agustín: "Algunos autores sostenían que el mundo es eterno, pero que, al mismo tiempo, ha sido hecho por Dios. Esos tales "no querían admitir un comienzo del tiempo" para el mundo "pero aceptaban un principio de su creación, de tal suerte que siempre se esté haciendo [*semper sit factus*] de un modo apenas inteligible" (Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, c.4: ML 41, 311). Según refiere el propio Agustín, esos autores explicaban cómo entendían esto del siguiente modo (*De civitate Dei*, cap. 31: ML 41, 311): "A la manera, dicen, que, si el pie estuviere desde toda la eternidad en el polvo, habría tenido siempre bajo sí la huella [*semper subesset vestigium*], la cual nadie dudaría haber sido estampada por el que allí pisara, así también el mundo siempre ha existido [*mundus semper fuit*], porque siempre ha existido el que lo hizo [*semper existente qui fecit*]" (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.46, a.2, ad 1).

²⁰ "Ves claramente que las pruebas de la existencia de Dios, de su unidad e incorporeidad han de tomarse necesariamente de la hipótesis de la eternidad del mundo: solo así será perfecta la demostración, sea eterno el mundo o sea creado" (Maimónides, p. 195).

[*non habens causam necessitatis aliunde*], sino que sea causa de la necesidad de los demás [*causa necessitatis aliunde*], a lo cual todos llaman Dios. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c)

No hay incompatibilidad entre *ser necesario* y *ser causado*, como puede observarse en las ciencias demostrativas, “en las cuales los principios necesarios son causa de conclusiones necesarias” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.44, a.2, ad 2). Remitiéndose a Aristóteles (Aristóteles, *Metaphysica*, IV, c.5, n.5 (BK 1015b9), el Angélico afirma que “*sunt quaedam necessaria quae habent causam suae necessitatis*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.44, a.2, ad 2). Fijémonos que habla de “*quaedam necessaria*”, de cosas *en cierto sentido* necesarias, pues la actualización de su potencialidad respecto la existencia requiere la intervención de una causa agente extrínseca: “*omne quod est possibile esse, causam habet; quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa*” (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 15); todo lo que puede ser y no ser exige una causa, porque, considerado en sí mismo, es indiferente respecto ambas posibilidades, “*ad utrumlibet se habet*” (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. ; Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, c.6) y, precisamente por ello, necesita que algo distinto lo determine, lo empuje, lo conduzca hacia la existencia.

El efecto requiere la causa eficiente en la medida que puede no ser y, en este sentido, es *posible*; pero al mismo tiempo, si se da la causa, el efecto no puede no darse y, así considerado, es *necesario*.²¹ Es por este motivo que las cosas necesarias que tienen una causa de su necesidad son calificadas como “*quaedam necessaria*”. Ahora bien, no es posible proceder hasta el infinito en los necesarios

²¹ “*Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse: sed quia effectus non esset, si causa non esset*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.44, a.2, ad 2).

que tienen la causa de su necesidad en otro —como tampoco es posible hacerlo en las causas eficientes subordinadas o secundarias—, sino que es necesario poner “*aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium*” (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 15).

La razón esencial de *Primum Necessarium* hace referencia a un ente cuyo *esse* y cuya necesidad en el *esse* no depende de ninguna causa anterior; se trata de un ente que *es* necesariamente por sí mismo, “*quod per se necesse est esse*” (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 22). Detrás de esta noción, que es de orden esencial, pues expresa una naturaleza a la que le corresponde necesariamente el existir, *late* como fundamento, como raíz, como principio fontal, una tesis ontológica, a saber, la identidad del *esse* con la misma esencia de la naturaleza necesariamente existente. Santo Tomás demuestra que el *esse* del *Ens Necessarium*: 1) no depende de la esencia; 2) no depende de otro ente como de su causa; 3,) sino que es una y la misma cosa con la esencia, de modo que la esencia del Ente Necesario es el mismo *Esse*. Efectivamente, si el *esse* dependiera de algo, sea de la esencia sea de otro ente, entraríamos en contradicción con la propia razón esencial de *Ens Necessarium*, ya que, como observa Norberto del Prado, “es necesario aquello cuyo *non esse* es contrario a su esencia, y cuyo *esse* es su misma esencia o naturaleza” (Prado, 1911a, p. 246)²². Como toda esencia

²² “Se ha demostrado ya que hay algo que necesariamente existe por sí mismo [*per se necesse est esse*], y es Dios. Luego este *esse* que necesariamente es, si está en alguna quiddidad que no sea lo que él mismo es [*quae non est quod ipsum est*], o bien estará en disonancia con esta quiddidad —como el existir por sí mismo [*per se existere*] repugna a la quiddidad de la blancura—, o bien estará en consonancia o afinidad con ella —como el *esse in alio* a la blancura—. En el primer caso, a esta quiddidad no le convendrá el *esse* que por sí mismo existe necesariamente, como no le conviene a la blancura el existir por sí misma [*per se existere*]. En el segundo, (i) o es necesario que tal modo de *esse* dependa de la esencia; (ii) o ambos de otra causa; (iii) o la esencia del *esse*. Los dos primeros son contrarios a la razón esencial de lo que existe necesariamente por sí mismo [*quod est per se necesse esse*]. Y, admitido el tercero, resultaría que aquella quiddidad adviene accidentalmente a la cosa que es necesariamente por sí misma. Y así, no sería su quiddidad. Dios, pues, no tiene una esencia que no sea su *esse*” (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 22).

que no sea su mismo *esse* depende de otro para existir actualmente en la realidad, todo aquello que no sea su mismo *esse* es posible que no sea —en otros términos, no es contrario a su esencia que no sea— y, por consiguiente, no puede ser el ente necesariamente existente por sí mismo; luego Dios, en cuanto que es el *Primum Necessarium*, es su *esse*.²³

La diferencia entre el ente necesario, que no tiene causa de su necesidad en otro, y los entes necesarios, que tienen causa de su necesidad en el existir, radica, en último término, en la estructura ontológica de cada uno de ellos; así lo expresa Norberto del Prado:

en el Primer Necesario, el *esse* sigue por sí mismo a la forma [*esse per se consequitur formam*], ya que la forma del Primer Necesario no es otra cosa que su mismo *esse*; y en las otras cosas que se dicen necesarias o incorruptibles, el *esse* sigue por sí mismo a la forma [*esse per se consequitur formam*], en cuanto que la forma es receptiva de aquello que es el *esse*. (Prado, 1911a, p. 246)

En el *Primum Necessarium*, la substancia, que en las realidades separadas no se distingue de la forma ni de la esencia, no es receptiva de su *esse*, porque el *esse* es su misma substancia:

en las otras cosas necesarias, que se llaman substancias intelectuales, el *esse* es acto, y aquello que desempeña la función de potencia primera y de sujeto [*id quod tenet locum potentiae primae et subiecti*] es su misma substancia completa, simple e incorruptible. (Prado, 1911a, p. 246)

²³ “*Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse. Ergo Deus est suum esse*” (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 22).

La necesidad por la cual el *Primum Necessarium* siempre existe se deriva de la identidad entre su esencia y su *esse*;²⁴ en cambio,

las otras cosas necesarias son incorruptibles y, por necesidad, existen, porque no hay en ellas ninguna potencia por la que puedan dejar de ser [*per nullam potentiam esse desinere possunt*], exceptuando aquélla por la cual, junto con el *esse*, recibieron la misma necesidad de ser [*necessitatem essendi*]. (Prado, 1911a, pp. 246-247)

La potencia de la que está hablando es la substancia, que si bien, en las criaturas espirituales, está plenamente actualizada por el “*actus essendi*” —y, en esto, se distingue de las substancias compuestas—, no deja de estar en potencia respecto al *esse* y, por tanto, respecto a la “*necessitas essendi*”. Las criaturas necesarias o incorruptibles solo podrían dejar de ser en caso de que dejaran de recibir el *esse* que constituye el acto primero de su substancia completa y simple, o, dicho de otro modo, en caso de que el *Ens Necessarium* las aniquilara devolviéndolas a la nada, al *non-ens*.²⁵

Los eslabones por los que asciende la tercera vía hasta llegar al *Primum Necessarium* están constituidos por entes contingentes y necesarios que reconocen causa eficiente no solamente de su *esse*, sino también de su misma necesidad en

²⁴ “En Dios, poder existir y existir se identifican realmente, ya que en Dios no hay nada de potencial; ya que el mismo *esse* no se compara a su esencia como el acto a la potencia; ya que no es otra cosa, en Dios, la esencia que su *esse*; ya que existir siempre y existir totalmente y existir interminablemente con la posesión total, perfecta y simultánea de su *esse* es la misma esencia de Dios” (Prado, 1911, p. 323).

²⁵ “En todo cuanto se corrompe es necesario que haya potencia para no ser [*potentia ad non esse*]. En consecuencia, si hay algo que carezca de potencia para no ser, en modo alguno será corruptible. Pero en la substancia intelectual no hay potencia para no ser. Está claro que, en este caso, la substancia completa es el receptáculo propio del mismo *esse* [*substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse*]. Pero el receptáculo propio de algún acto se comporta como la potencia respecto aquel acto que de ningún modo está en potencia para su opuesto; así, por ejemplo, el fuego se compara al calor como la potencia al acto que, de ningún modo, está en potencia para el frío. Por lo tanto, ni en las substancias corruptibles hay potencia para no ser en la misma substancia completa, si no es por razón de la materia. Pero en las substancias intelectuales no hay materia, sino que son substancias completas y simples. Luego en ellas no hay potencia para no ser y son, en consecuencia, incorruptibles” (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, c. 55).

cuanto al *esse*; este ascenso solo es posible si presuponemos la composición real de *essentia* y *esse* en todas esas cosas que caen bajo el necesario por sí mismo:

como todos los entes necesarios de este tipo tienen razón de *causados* y de *hechos*, por toda la tercera vía, como por toda la segunda vía de la cual es parte, se encuentran dos elementos, a saber: lo que es [*quod est*] y el *esse*, o el *esse* y el sujeto del *esse* [*subiectum essendi*]. (Prado, 1911a, p. 323)

En cambio, la razón esencial del término de la vía, del necesario que no tiene causa extrínseca ni del existir ni de su necesidad en la existencia, hunde sus raíces en la identidad del *esse* con la misma esencia de la naturaleza que necesariamente existe:

el ejercicio del *esse* está en Dios como el ser animal racional en la naturaleza del hombre; por esta razón, así como resultaría contradictorio afirmar la naturaleza del hombre sin la animalidad, sin la racionalidad o sin ambas, así envuelve contradicción afirmar la esencia de Dios prescindiendo del ejercicio de la existencia [*existentiae exercitio*]. (Prado, 1911a, p. 323)

Así pues, como resulta patente, la tercera vía está íntimamente vivificada por la tesis de la composición acto-potencial de los entes finitos, que es parte constitutiva de la “verdad fundamental de la filosofía cristiana”. Si esta tesis puede circular internamente por toda la vía como la savia por el árbol, es porque en el mismo punto de partida de la vía ya está *latiendo*, confusa pero actualmente, el objeto formal de la Metafísica, el ente en su *esse*.

La cuarta vía. La escala de los seres

La vía cuarta, “*quae sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c), reconoce de entrada una diversidad de grados de perfección en los seres de este mundo visible: “*Inveniuntur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c). Que Santo

Tomás haya aducido como ejemplo de perfecciones escalonadas, que ascienden hasta las cumbres de toda realidad, a la bondad, la verdad y la nobleza, no es casual, pues no cualesquiera perfecciones valen como punto de partida para esta cuarta vía. En efecto, las “perfecciones esenciales” o “específicas”, que expresan la naturaleza o esencia de un ente concreto, no admiten más o menos —o se poseen o no se poseen, sin que quepa la posibilidad de un término medio— y, por este motivo, no pueden estar comprendidas dentro del punto de partida de la cuarta vía.²⁶

Existen, además, unas perfecciones que admiten intensificación o remisión, las llamadas “perfecciones accidentales” o “cualitativas”: dentro del ámbito de la naturaleza humana, por ejemplo, hay seres más o menos sabios, más o menos prudentes, con mayores o menores dotes para la especulación científica, doctrinal o filosófica; todo esto son accidentes cualitativos —y, más concretamente, hábitos operativos— que se añaden al individuo que ya se halla actualizado esencial o substancialmente, o sea, al individuo que ya posee plenamente realizada la “perfección esencial” o “específica” de la *humanidad*, colmando, con diversidad de grados de intensidad, sus capacidades de actualización adjetiva o accidental.²⁷

²⁶ Una cosa es perfecta en este sentido “*secundum quod in suo esse constituitur* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.6, a.3, in c)”; el fuego, por decirlo con el mismo ejemplo del Aquinate, es esencialmente perfecto en la medida que posee el grado de *esse* que le corresponde por su forma substancial. La forma, en las substancias compuestas, es el sujeto receptivo del *esse*, y, por tanto, quien determina el nivel de perfección o actualidad que conviene a un ente según su especie. Así como a un número no se le puede añadir ni quitar una unidad sin que pierda, al mismo tiempo, su especie, asimismo, la perfección esencial de una substancia cualquiera tampoco podría permanecer siendo la misma en el caso que su forma substancial fuera más o menos receptiva del *actus essendi* (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 54). Ciertamente, uno podría ser más sabio, más alto o más atractivo y, sin embargo, seguiría conservando la misma perfección esencial, la de ser hombre; esto se explica porque, en este caso, estamos hablando de “perfecciones accidentales” o “cualitativas”, que, como se verá a continuación, sí están sujetas a graduación, a escalonamiento (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.63, a.3, in c).

²⁷ Las “perfecciones cualitativas” son “algunos accidentes que se añaden [*superadduntur*] [al individuo existente] y que son necesarios para la perfección de su operación [*ad perfectam operationem necessariam*]” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.6, a.3, in c). Volviendo al ejemplo del fuego, del propio Santo Tomás, esas perfecciones equivaldrían “a la calidez, a la ligereza, a la sequedad, y a las cosas de este tipo” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.6, a.3, in c).

Estas perfecciones, a pesar de admitir grados, Santo Tomás no las considera como el punto de partida de la *cuarta vía*, porque son perfecciones puramente cualitativas, inscritas en el plano de la esencia, mientras que el punto de vista en el que se sitúa el Angélico es el ontológico.

En los seres creados, dentro de la línea de la esencia, que fija su atención sobre la *cosa* a la cual le compete *ser* de un modo determinado, hay dos niveles: el accidental y el substancial (Tomás de Aquino, *Quodlibet II*, q.2, a.1, in c). El ente, considerado bajo la perspectiva esencial —*nominaliter sumptum*, según la terminología de la Escuela—, se divide en diez categorías, a saber, la substancia y los nueve géneros de accidentes, entre los que se encuentran las “perfecciones cualitativas” antes mencionadas. La naturaleza de la substancia es el “*ens tamquam per se habens esse*” (Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.7, a.7, in c) y la del accidente el “*ens cuius esse est inesse*” (Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.7, a.7, in c). El ente accidental exige, en último término, un sujeto que posea el *esse* por sí mismo, un ente substantivamente íntegro, completo, acabado, una substancia. Lo que *es* en el sentido pleno de la palabra no son las realidades inherentes o adjetivas, sino el sujeto substancial de todas ellas; el *esse* propiamente tal es el *esse-en-sí*, no el capitis-disminuido *esse-en-otro* o *esse-en-un-sujeto*. No es de extrañar, por todo ello, que la esencia, que no es nada más que el modo específico que un ente tiene de *ser*, pertenezca propiamente a la substancia y solo en cierto sentido, relativamente, a los accidentes: “*essentia proprie et vere est in substantiis; sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid*” (Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 1). La composición de sujeto ya existente y de perfecciones accidentales que, superpuestas al primer ente substancial, lo realzan, abrigantan y completan, es el nivel más externo, más epidérmico, más evidente, de la estructura de la realidad predicamental. Santo Tomás atribuye su descubrimiento, siguiendo a Aristóteles, a los “primeros en filosofar acerca de la naturaleza de las cosas”, a los llamados *pensadores presocráticos* (Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, c. 9).

En un estrato más profundo de la realidad, y sin movernos de la línea de la esencia, encontramos la composición de materia y forma, que es la composición de la misma naturaleza de la substancia material. Este nivel, que se corresponde con la “perfección esencial” o “específica”, no es todavía el principio de la *cuarta vía*, ni tampoco la capa más íntima, recóndita, de la realidad. Existe, en las vísceras de todo ente real creado y subsistente, una composición más profunda, más radical, que la de substancia y accidente y que la de materia y forma, una composición cuyos principios son las partes constitutivas, no de la esencia o naturaleza, sino del *suppositum* o hipóstasis, que es la substancia singular, individual, el sujeto concreto que está ejerciendo el acto de *esse*.²⁸ Este punto de vista, que rebasa el horizonte de la esencia y de la substancia hasta situarse en la última capa geológica de la realidad, contemplando a todas las cosas en cuanto que entes, es la mirada propiamente metafísica, que ya está presente, actual pero confusamente, en el mismo punto de partida de la *cuarta vía*:

²⁸ El Angélico distingue nítidamente el *suppositum* de la *essentia* o *natura*: “aunque la naturaleza puede decirse de muchos modos, uno de ellos hace referencia a la misma substancia de la cosa, en la medida que la substancia significa la esencia o quiddidad de la cosa, en definitiva, qué es [*quid est*] [...]. Pero el *suppositum* es aquello singular en el género de la substancia, que también se llama *hypostasis* o *substantia prima* [...]. En toda realidad a la que le pueda advenir [*accidere*] algo que no pertenezca a la razón [o definición] de su naturaleza, conviene diferenciar entre la cosa y aquello que es [*quod quid est*], o sea, entre el *suppositum* y la *natura*. Porque en la significación de la naturaleza solo se incluye aquello que pertenece a la razón de la especie, mientras que el *suppositum* no solamente contiene aquellas cosas que pertenecen a la razón de la especie, sino también aquellas que le adviene [*accidunt*]” (Tomás de Aquino, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c). Entre los elementos que se encuentran en el *suppositum* pero no a la naturaleza están los accidentes y el propio *esse*: “aunque el mismo *esse* no se encuentre en la razón [o definición] del *suppositum* [*ipsum esse non sit de ratione suppositi*], como que, sin embargo, pertenece al *suppositum* y no es de la razón de la naturaleza, resulta manifiesto que el *suppositum* y el *esse* no son completamente lo mismo en cualquier cosa que no sea su *esse*” (Tomás de Aquino, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c). El *esse* no está incluido en la esencia del *suppositum* —irreductible, por otro lado, al lenguaje conceptual humano—, por eso dice Santo Tomás que “*esse non est de ratione suppositi*”; sin embargo, reconoce que pertenece al *suppositum* como su acto primero, como aquello máximamente profundo, íntimo y formal (Tomás de Aquino, *Quodlibet II*, q.2, a.2,, ad 2 /, Forment, 1983, p. 53). En un texto apócrifo, pero que sintetiza muy exactamente el pensamiento de Santo Tomás, se distingue nítidamente entre la estructura de la substancia natural y la composición del *suppositum*; entre el horizonte de la esencia y el horizonte estrictamente metafísico u ontológico: “*In quacumque substantia creata est compositio esse et essentia; quae non est compositio materiae et formae, sed est compositio duorum principiorum suppositi, quorum essentia est potentia, et esse est actus*” [Pseudo-] Tomás de Aquino, *Summa totius Logicae Aristotelis*, tract.2, c. 2).

La vía cuarta está cimentada sobre la real composición *ex eo quod est et esse*; composición que trasciende por toda la línea de los entes creados, y que es el supremo *por qué* de su carácter contingente y finito, y la razón postrera de su necesidad de ser causados para que puedan existir. Esta composición *ex eo quod est et esse*, tiene debajo de sí, en el orden de las substancias corpóreas, la composición de materia y forma que, substancialmente unidas, constituyen la esencia completa, *id quod est*, el sujeto en quien se recibe, como el acto en su potencia, el acto de existir. Asimismo, esta composición *ex eo quod est et esse*, se presupone y requiere necesariamente para toda composición ulterior de sujeto y accidente, la cual no tendría de ningún modo lugar si la composición de esencia y existencia no la precediera [...]. Allí donde realmente se distinguen la esencia y la existencia, viene por consecuencia lógica el que realmente se distingan también el sujeto ya existente y todos los actos posteriores al acto substancial de existir, los cuales por eso se denominan *accidentes*: corporales o materiales, si el sujeto que los sustenta es substancia corpórea; espirituales o inmateriales, si el sujeto es substancia espiritual. (Prado, 1914c, p. 336)

Las perfecciones escalonadas que Santo Tomás toma como hecho de experiencia en el principio de su *cuarta vía* no son las “perfecciones cualitativas” ni las “perfecciones esenciales”; lo relevante, aquí, no es la naturaleza o esencia de los seres que se mueven, o de los seres que causan, o de los seres que son causados; lo que importa es que las cosas, y, más concretamente, las cosas captadas por nuestros sentidos, *son*; pero no *son* en el sentido extrínsecista atribuido a la actualidad de la *existentia*, por la cual la *essentia* es puesta *EXTRA possibilitatem et EXTRA causas* (Arnou, 1672, p. 24. Citado en: Fabro, 2009, p. 253-254); *son* por su participación respecto de “algo” que trasciende a las esencias finitas dando fundamento y solidez a su graduación; “algo” que si no estuviera implícitamente contenido en toda intelección de nuestro entendimiento —que, recordémoslo, tiene como objeto propio la esencia de las cosas materiales—, seríamos incapaces de reconocer que una realidad es más excelente que otra; si no aparece, como horizonte ontológico previo, “algo” que en distintas proporciones pueda ser

participado, en mayor o menor intensidad, por *esta* o por *aquella* esencia determinada, sin que, a su vez, pueda circunscribirse a ninguna de ellas, no tendría sentido alguno para nosotros afirmar que la rosa es más perfecta que la piedra, que el grillo es más perfecto que la rosa o que el hombre es más perfecto que el grillo.²⁹

Las dos tesis metafísicas que, según Norberto del Prado, constituyen la “verdad fundamental de la filosofía cristiana”, son: 1) en el ente finito, el *esse* se comporta como acto del ente, como lo que determina el ente en cuanto ente, y la esencia como la potencia, recipiente o sujeto que participa del *esse*; y 2) el acto de *esse* considerado en cuanto tal, sin ninguna potencia receptiva que lo coarte, que lo restrinja, que lo determine, es idéntico a su esencia. Anteriormente a la formulación explícita de tales tesis, en la mirada espontánea del hombre sobre la realidad circundante, sobre las cosas a las que está proporcionado su entendimiento —la piedra, la nube, el arroyo, el roble, la montaña, la vaca, el hombre—, está la captación, *en* las mismas cosas, de su respectividad y participación respecto de “algo” que las atraviesa y les da consistencia en su intensidad graduada de excelencia o perfección; este “algo”, posteriormente, en el momento metafísico, que no es nada más que un profundizar, que un excavar en el conocimiento que constituye la puerta de entrada a la especulación metafísica, el conocimiento espontáneo, ordinario, cotidiano, del hombre, en el que ya viene implicado el *primum cognitum*, se revelará como *esse*, como aquello por lo que las cosas son entes, es decir, partícipes de esta perfección y actualidad que

²⁹ “La firmeza y estabilidad de las esencias no podría tener sentido en los conceptos de las mismas, ni consistencia en la realidad de las cosas, sino en razón de una luz y de un fundamento que las trascienda, como más esencial que cada una de ellas” (Canals, 1981, p. 211).

posibilita y constituye el mismo orden de las esencias “*secundum magis et minus*”.³⁰

Las perfecciones de las que parte la *cuarta vía*, que no son ni las “específicas” ni las “cualitativas”, no pertenecen a las cosas por poseer *esta o aquella* naturaleza, sea substancial sea accidental; pertenecen a las cosas en cuanto que incluyen un orden al acto de *esse*, es decir, en cuanto que son entes. Los entes, en efecto, son entes en la medida exacta en que *son*, y por ninguna otra circunstancia. Porque, por su esencia, no son entes, sino tan solo *tales entes o entes tales* (Lira, 1986-1987, p. 72). Las *perfecciones predicamentales o esenciales*, que se reducen, en último término, a las diez categorías aristotélicas, expresan “ciertos modos particulares de *esse* [*particulares modi essendi*] o bien ciertas medidas de participación del *esse* [*mensurae participandi essendi*] (Prado, 1911a, p. 118)”. Por consiguiente, todo aquello que se pueda subsumir dentro de un concepto genérico o específico, debe constar de *aquello* que participa del *esse* y del mismo *esse participado*, de la esencia singular e individual, por la que la cosa que existe es *tal cosa* y se distingue de todas las demás, y del acto de *esse*, que realiza y complementa a la substancia, no en razón de esencia o naturaleza, sino en razón de supuesto que existe (Prado, 1915, p. 44).³¹

³⁰ “El *esse* es lo más perfecto de todo [*perfectissimum omnium*], pues se compara con todas las cosas como acto y nada tiene actualidad sino en cuanto es; por ello, el *esse* es la actualidad de todas las cosas [*actualitas omnium rerum*] y también de todas las formas o esencias” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1, ad 3).

³¹ Todas las cosas que pertenecen a un mismo género coinciden en la esencia significada por el género, pero se diferencian según el *esse*; en efecto, el *esse* del hombre no es el mismo que el *esse* del caballo o el del grillo. Por ello, es preciso que, en todas las cosas que pertenecen a un mismo género, se distinga el *esse* de la naturaleza o esencia.

El mismo Aquinate interpone una objeción a esta doctrina: si la palabra *substantia* significa el “*ens per se subsistens*”, ¿no parece que esto conviene máximamente a Dios, en el cual la esencia se identifica con el *esse*? Respuesta: “La palabra *substantia* no solamente significa el *esse* que existe por sí mismo [*quod est per se esse*], pues aquello que es el *esse* [*hoc quod est esse*], no puede por sí mismo ser género, según se ha mostrado, sino que significa la *esencia* a la cual le compete ser así [*sic esse*], a saber, ser por sí misma [*per se esse*], pero sin que el *esse* se

Las *perfecciones transcendentales, puras o “simpliciter simplices”* (Millán-Puelles, 2002), como en sí mismas no encierran imperfección alguna, son aquellas que deberían verificarse o realizarse de modo ilimitado, omnímodo, infinito. Sin embargo, comprobamos en la experiencia cotidiana que los entes poseen las perfecciones de este tipo —como la bondad, la verdad o la nobleza, según los ejemplos propuestos en la *cuarta vía*—, de un modo restringido, limitado, imperfecto; es decir, de un modo que no es, en verdad, el que les corresponde. Esto se debe a que, no obstante poseer la perfección que es máxima y fuente de todas las demás perfecciones —o sea, el *esse*—, no son dicha perfección:³²

siendo las criaturas *entes* por participación, síguese de aquí también que son *buenas* por participación y cuanto de ellas se afirme en cualquier orden de cualidad y perfección no puede convenirles sino de una manera participada; y así como el acto de existir se distingue de la esencia, así consiguientemente toda perfección ulterior se distingue también de la esencia y del acto mismo de existir, entrando como acto secundario y posterior a la existencia en las categorías del accidente. (Prado, 1914d, p. 40)

El fundamento metafísico de la graduación de las perfecciones puras, de la cual nos percatamos en nuestra contemplación prefilosófica de la realidad, consiste en la relación que guardan todos los entes, tanto las criaturas como el mismo Dios, con respecto al acto de *esse*. Esta relación no es formalmente otra cosa que la identidad de esencia y *esse* en Dios, y la real composición de esos dos elementos

identifique con su esencia. Y así resulta manifiesto que Dios no pertenece al género de la substancia” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.5, ad 1).

³² “Que el *esse* por sí mismo sea anterior y más digno que la vida por sí misma y que la sabiduría por sí misma, se muestra de dos maneras distintas. Primera, todas las cosas que participan de otras participaciones primero participan del mismo *esse* [*quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse*], ya que antes se entiende algo como ente, que como uno, viviente o sabio. Y segunda, el mismo *esse* se compara a la vida y a las otras perfecciones de este tipo como lo participado a lo participante [*sicut participatum ad participans*], ya que también la misma vida es un cierto ente [*ipsa vita est ens quoddam*], y el *esse*, que es anterior y más simple que la vida y las otras perfecciones, se compara a ellas como su acto” (Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, cap. V, lect. 1).

constitutivos en todo ente real creado, composición que, a su vez, se halla sujeta a intensificación y remisión, según la medida con que el *esse* es recibido por el ente. Antes de toda especulación metafísica —ya lo dijimos—, está implícito en nuestra mirada espontánea hacia el mundo que hay “algo” que trasciende a todos los objetos proporcionados a nuestro conocimiento, “algo” que, en algunos, se halla con mayor intensidad que en otros, “algo” misterioso, oscuro, inefable, pues siempre permanece detrás de lo decible —que es la esencia o naturaleza de las cosas—, pero que constituye, al mismo tiempo, el fundamento de su decibilidad. Si no aceptáramos este conocimiento ontológico previo al cultivo explícito de la Ontología, aparte de restringir la certeza de esta ciencia al ámbito de lo puramente pensable, de la mera posibilidad lógica, quedaría sin explicar un hecho universal de experiencia humana, el que constituye, precisamente, el punto de partida de la *cuarta vía*: “*invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c). Santo Tomás no está hablando aquí de perfecciones que pertenezcan a las cosas por ser *tales cosas*, sino de algo más radical, de perfecciones que se encuentran en las cosas *en cuanto que son entes* y que son poseídas por ellas exactamente en el mismo grado que lo son. Porque *son* y en la misma medida que *son*, las cosas son *lo que son*, y no al revés; es el orden ontológico el que funda y da solidez al orden predicamental:

no solo aquellas cosas que participan de otras participaciones participan primero del mismo *esse*, sino que, además, todas las perfecciones que se llaman por sí mismas [*per se ipsa*], como la vida por sí misma [*per se vita*], la sabiduría por sí misma [*per se sapientia*] y las otras de este tipo, ‘de las cuales participan los existentes [*existentia*], participan, a su vez, del mismo *esse* por sí mismo [*participant ipso per se esse*], pues no hay ningún existente con respecto al cual el mismo *esse* por sí mismo [*ipsum per se esse*] no sea la substancia y el *evo* [*aevum*], esto es, la forma participada para su subsistencia y duración [*forma participata ad subsistendum et durandum*]. (Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, cap. V, lect. 1)

Hasta aquí el hecho de experiencia, que implica, ciertamente, una mirada ontológica a la realidad, porque el hombre, en cuanto que tiene al ente como primera concepción de su entendimiento, como “*primum cognitum*”, está connaturalmente instalado en esta perspectiva. La fundamentación de la Metafísica como Ontología es necesariamente circular, pues el término ya está contenido —confusamente, implícitamente, germinalmente— en el punto de partida.³³ El siguiente paso del argumento consiste en conjugar este hecho de experiencia con una tesis filosófica, metafísica:

Sed “magis” et “minus” dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquit maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c)

Las perfecciones “*simpliciter simplices*” (Prado, 1911a, p. 230) o absolutas no incluyen en su concepto ningún residuo de imperfección y, por tanto, consideradas en sí mismas, implican una verificación o realización ilimitada e infinita. Lo absolutamente perfecto, en cuanto tal, no puede estar circunscrito a una determinada región del “*gran mar dell’essere*” (Alighieri, 2015, Paraíso, canto I, v. 113). Si existen seres dotados en mayor o menor grado de perfecciones que son puras —como la verdad, el bien o la nobleza—, es necesario que su limitación les haya sobrevenido desde fuera, o, en términos escolásticos,

³³ “Lo primero que cae [*cadit*] en la concepción del entendimiento es el ente, porque una cosa es cognoscible en cuanto es en acto [*unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu*], como se dice en el libro IX de la *Metaphysica*. Por eso el ente es el objeto propio del entendimiento, y así es también el primer inteligible [*primum intelligibile*], como el sonido es el primer audible [*primum audibile*]” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.2, in c). Muy acertadamente, Norberto del Prado señala que el “*primum intelligibile*” al que alude Santo Tomás, y que es el telón de fondo de cualquier otra representación del entendimiento, no debe confundirse con el “*Esse divinum*”, con el “*Esse sine forma*”, que no es algo evidente por sí mismo, sino algo que necesita ser demostrado. Sin embargo, el proceso discursivo que nos lleva a descubrir que la naturaleza o esencia de Dios es el “*Esse Subsistens*” presupone como condición de posibilidad, como “*praecognitum*”, que el *esse* es el acto del ente (Prado, 1911a, pp. 84-85; Canals, 1987, pp. 41-82).

“*ab extrinseco*”. Esta limitación, que se percibe en los diversos grados de perfección que aparecen ordenadamente distribuidos en los seres de este mundo visible, apunta, denota, hace sentir, la presencia de una perfección ilimitada, de una realidad que es absoluta, infinita y omnímodamente verdadera, buena y noble; la cual, sirviendo de medida ejemplar para graduar lo más y lo menos bueno, noble y verdadero, no tiene ni puede tener medida, porque, como indica Del Prado,

es infinita e inmensa, porque es lo sumo y lo óptimo; porque es la verdad y la bondad en toda su plenitud; porque es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones, el acto puro, la perfección una y simplicísima, el *Esse Subsistens*, fuente-manantial de todos los seres. (Prado, 1914a, p. 13)

A los entes más o menos verdaderos, buenos o nobles no les conviene de suyo la verdad, la bondad o la nobleza; si son verdaderos, buenos o nobles es porque participan de la verdad, la bondad y la nobleza, las cuales, a su vez, son participaciones del *esse*; hay, pues, una separación real entre las perfecciones *simpliciter simplices* o absolutas y los entes que las poseen, pero que no las son. Las perfecciones puras, dejando ya de ser cualidades inherentes a un sujeto distinto de ellas y siendo de por sí subsistentes, se identifican con la misma substancia divina; y así, en el término de la vía, más allá de la escala de los seres, se llega al *Esse Subsistens* sin forma que lo contraiga, que lo determine o que le sirva de sujeto o de medida.³⁴

³⁴ “La perfección [*nobilitas*] de cualquier cosa es proporcionada al *esse* de la misma [...]. Por consiguiente, el modo por el cual una cosa tiene el *esse* determina el modo de su perfección [*secundum modum quo res habet esse, est sus modus in nobilitate*]: porque la cosa, en la medida que su *esse* se contrae a un modo especial de perfección mayor o menor, se dice que es más o menos perfecta. Por tanto, si hay una realidad a la cual le corresponde toda la virtualidad del *esse* [*tota virtus essendi*], no puede carecer de ninguna perfección que convenga a alguna cosa. Ahora bien, a la cosa que es su *esse*, le compete ser según toda la virtualidad del *esse* [*secundum totam essendi potestatem*]” (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I, c.28).

A continuación, el Ángel de las Escuelas anticipa algo que, más adelante, encontrará su debido desenvolvimiento y demostración en la cuestión 44 de la primera parte de la *Summa Theologiae*, y es que Dios no solamente es la causa eficiente primera no causada, sino también la causa eficiente de todo lo que existe, la causa única creadora de todos los seres en su entidad y perfección:

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 [...]. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c)

Este principio —aquello que es máximamente en un género es la causa de todas las cosas que pertenecen a este género— carecería de sentido si no presupusiera ya algo que no se explicitará hasta el artículo cuatro de la tercera cuestión de la primera parte de la *Summa*, a saber, que Dios es *ente por esencia* y todas las demás cosas *entes por participación*. Lo repetimos una vez más: no se trata de una *petitio principii*, porque el hombre, desde siempre, se encuentra instalado en un conocimiento “confuso” pero “actual” del ente en su *esse* que posibilita el descubrimiento, mediante la actividad discursiva de la razón, de la “verdad fundamental” de la metafísica tomista.

Aquello participado es un acto inherente a un sujeto, que es recibido en la esencia substancial de la cosa como en su potencia propia; de este modo, aquello participado es contraído por la quiddidad de la cosa en la cual es recibido a una especie determinada —a ser una vaca, una piedra, una estrella o un ángel—. Esta composición acto-potencial del ente finito —que no debe confundirse con la composición de materia y forma que pertenece a un estrato mucho más epidérmico de la realidad, el de la esencia de las cosas naturales— posibilita o, incluso, exige, el ascenso de la *cuarta vía* por los diversos grados en las

participaciones y en los participantes del *esse*, que constituyen el conjunto de los peldaños de la escala de los seres:

Todo lo que tiene algo por participación [*per participationem*] se reduce a aquello que lo tiene por esencia [*per essentiam*], como a su principio y causa; así, por ejemplo, el hierro ígneo participa de la igneidad gracias a aquello que es ígneo por su esencia. (Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, c. 68)

El camino de ascenso a través de los entes por participación, que abraza la realidad creada en todas sus direcciones, posee un dinamismo propio que desemboca en aquello que máximamente *es*, el *Esse* que está en la cumbre de la separación de la materia, el *Esse* irrecepto, sumo y subsistente, el *Esse* que, por todo lo dicho, es la fuente originaria de los demás entes, que si bien participan en mayor o menor medida del *esse*, no llegan jamás a identificarse con él:

Dios es su mismo *esse* [*ipsum suum esse*]; por tanto, el *esse* le conviene por su esencia [*per essentiam suam*], mientras que a todas las demás cosas les conviene por participación [*per participationem*], ya que no hay ninguna otra esencia que sea su *esse*, porque el *esse* absoluto y subsistente por sí mismo [*esse absolutum et per se subsistens*] no puede ser más que uno. Por consiguiente, Dios debe ser la causa del existir en todas las cosas que son [*causam existendi omnibus quae sunt*]. (Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, c. 68)³⁵

³⁵ En su comentario al Símbolo de los Apóstoles, Santo Tomás ofrece una exposición popular, sencilla, divulgativa, de la *cuarta vía*, que conserva intacto, sin embargo, todo su rigor filosófico. Los pasos fundamentales de la vía están contenidos aquí: 1) es un hecho de experiencia que en la realidad se observan cosas que poseen perfecciones puras en mayor o menor medida; 2) esta graduación, en las perfecciones "*simpliciter simplices*" o absolutas, implica la referencia a un máximo que las posee unitaria e ilimitadamente; y 3) es necesario que este máximo sea la fuente de la participación de esas perfecciones por parte de los demás entes. "Prescindiendo aquí de razonamientos sutiles [*rationes subtiles*], con un ejemplo sencillo [*rudi exemplo*] declararemos la doctrina de que todas las cosas son creadas y hechas por Dios [*omnia sunt a Deo creata et facta*]. Si un hombre entrase en una casa, y ya en la misma entrada de la casa sintiera calor, y avanzando hacia adentro, fuera sintiendo un calor mayor, y así sucesivamente, pensaría que dentro había un fuego que lo producía, aunque el fuego mismo no llegara a verlo. Así sucede a

La quinta vía. “*Omnia appetunt Esse*”

La quinta vía, *ex gubernatione rerum*, arranca del orden y constante uniformidad que preside a los movimientos y operaciones de la naturaleza corpórea, compuesta por seres inanimados, que carecen incluso de conocimiento sensible. El orden y constancia con que los seres inanimados ejecutan sus operaciones y movimientos, con miras a conseguir determinados fines, pone de manifiesto que no se mueven al azar, sino intencionadamente:

Videmus quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia,
operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius
eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod

quien considera las cosas de este mundo; ve que todas ellas están dispuestas según diversos grados de belleza y nobleza [*secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas*]; y que cuanto más se acercan [*appropinquant*] a Dios, tanto más bellas y nobles [*pulchriora et nobiliora*] son. Por esto, los cuerpos celestes son más bellos y más nobles que los cuerpos inferiores, los invisibles más que los visibles. Es de creer, por tanto, que todas las cosas provienen de un Dios uno, que otorga a cada cosa singular su *esse* y su nobleza” (Tomás de Aquino, *In Symbolum Apostolorum*, a. 1).

Fijémonos que, en un primer momento, el Aquinate habla de “diversos grados de belleza y nobleza”. Más adelante, vuelve a hacer referencia explícita a esas dos perfecciones: “[las cosas de este mundo,] cuanto más se acercan [*appropinquant*] a Dios, tanto más bellas y nobles son”; “los cuerpos celestes son más bellos y más nobles que los cuerpos inferiores”. Pero, al final, desaparece una de ellas: “[Dios] otorga a cada cosa singular su *esse* y su nobleza”. Este hecho nos permite extraer dos consecuencias: primera, la nobleza es una perfección trascendental, pues se concede a los entes junto con su *esse*, de modo que son nobles en la misma medida que son; y segunda, la noción de belleza viene expresada por la de nobleza y, en cierto sentido, es equivalente a ella. Existe, ciertamente, un íntimo vínculo entre belleza y nobleza: la palabra *nobilitas* es una abreviación de *cognoscibilitas*, y denota aquello que es digno de ser conocido, que merece conocerse; la belleza, según Santo Tomás, también implica una referencia al conocimiento, pues “se llaman bellas aquellas cosas que, una vez vistas [y aquí la visión hace referencia al conocimiento en general], agradan” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1). Las cosas nobles, si merecen ser conocidas, es en cuanto que son bellas. Todo lo noble es bello.

Cuando el Angélico, en la cuarta vía, pone como ejemplo de perfecciones “*simpliciter simplices*” a la verdad, al bien y a la nobleza, con esta última se está refiriendo a la belleza, que para él es claramente un trascendental. Aunque muchos tomistas lo han discutido, no se puede negar la transcendentalidad de la belleza, pues el propio Tomás la afirma categóricamente: “*pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1). Si no hay distinción real entre “*pulchrum et bonum*”, es porque entre ellos hay una distinción puramente de razón. Y si el bien es un trascendental, la belleza, que se identifica realmente con el bien, también tendrá que serlo (Lira, 1949, pp. 9-56; Forment, 1992, pp. 165-182; Forment, 1996, pp. 107-124).

non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c)

Este hecho de experiencia se conjuga con un principio filosófico, que viene ilustrado con el ejemplo del arquero y la saeta: “Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et inteligente, sicut sagitta a sagittante” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c).

Una cosa, en su acción o movimiento, puede tender a un fin de dos modos: primero, moviéndose por sí misma al fin, como el hombre; y segundo, movida por otro, como la saeta tiende a un fin determinado en cuanto que es movida por el arquero, quien le imprime su orden y dirección a tal fin. El primer modo es el que pertenece a los seres dotados de razón, el segundo, a los que carecen de ella:

los seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin, porque tienen dominio de sus actos gracias al libre albedrío [*liberum arbitrium*], facultad de la voluntad y de la razón [*facultas voluntatis et rationis*];³⁶ pero aquellos que carecen de razón tienden al fin por una inclinación natural, como movidos por otro [*ab alio*] y no por sí mismos [*a seipsis*], pues no conocen la noción de fin [*rationem finis*]: y, por lo tanto, no pueden ordenar nada al fin, sino que solo pueden ser ordenados por otro al fin. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.2, in c)

Este *otro* que mueve y dirige a los cuerpos naturales, que no solo carecen de razón, sino, además, de todo conocimiento, debe consistir en una inteligencia separada de los cuerpos y elementos de la materia, y ordenadora de este mundo sensible y corpóreo. Y como no se puede proceder hasta el infinito en la serie de seres inteligentes, que gracias a su conocimiento de lo que tiene razón de fin y

³⁶ Eudaldo Forment, en perfecto acuerdo con la tradición tomista, señala que “la libertad o libre albedrío es querer un bien elegido” (Forment, 2015, p. 113); se trata de un acto de la voluntad, de un “querer”, pero que supone el previo ejercicio de la razón.

razón de medio para llegar al fin, ordenan y gobiernan a los seres que carecen de conocimiento, debe concluirse, por lógica rigurosa, lo siguiente: “Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c).³⁷

El fin particular al que se ordena cada cosa es el bien conveniente a su naturaleza:³⁸ *omnia appetunt bonum* (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.22, a.1, ad 4). Aunque el bien particular al que se determine una cosa diferirá según la

³⁷ “Como no se puede proceder hasta el infinito en los inteligentes que ordenan y gobiernan a las cosas que carecen de conocimiento, es necesario llegar directamente a algo inteligente por sí mismo [*aliquid intelligens per se*]; y este inteligente supremo, al cual se ordenan todas las cosas [*universa*], lo llamamos Dios” (Prado, 1911a, p. 254).

Las substancias intelectuales creadas, que se mueven a actuar por sí mismas, es necesario que se remitan, en sus acciones libres, a Dios, que es el *Primus Intellectus*; Santo Tomás argumenta esta tesis, en las cuestiones disputadas *De spiritualibus creaturis*, con tres razones. Primera: “todo lo que conviene a alguna cosa por participación [*per participationem*] es necesario que esté en otra substancialmente [*substantialiter*], igual que si el hierro se enciende [*si ferrum est ignitum*], es necesario que en la realidad haya algo que sea fuego según su substancia y naturaleza. Ahora bien, el alma humana es intelectiva por participación, pues no entiende con cualquiera de sus partes, sino solo con la más elevada. Luego es necesario que haya algo superior al alma humana, que sea entendimiento según toda su naturaleza [*intellectus secundum totam suam naturam*], del cual se derive la intelectualidad del alma y de cuyo entender dependa” (Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a.10, in c).

Segunda: “es necesario que antes de todo móvil se encuentre algo inmóvil según aquel movimiento, igual que sobre las cosas alterables existe algo no alterable, el cuerpo celeste. Pero el mismo entender del alma humana se realiza a modo de movimiento [*per modum motus*], pues entiende discurriendo de los efectos a las causas, de las causas a los efectos, de lo semejante a lo semejante y de lo opuesto a lo opuesto. Luego es necesario que sobre el alma haya un entendimiento, cuyo entender sea fijo y estable [*intellectum cuius intelligere sit fixum et quietum*], sin ningún discurrir de este tipo” (Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a.10, in c).

Y tercera: “es necesario que, aunque en una misma cosa la potencia sea anterior al acto, hablando absolutamente [*simpliciter*] el acto precede a la potencia de otra cosa; asimismo, es necesario que antes de cualquier cosa imperfecta haya algo perfecto. Ahora bien, el alma humana se encuentra al principio en potencia para lo inteligible [*in potentia ad intelligibilia*] y se muestra imperfecta al entender [*imperfecta in intelligendo*], pues nunca conseguirá en esta vida la verdad de todo lo inteligible [*omenm intelligibilem veritatem*]. Es necesario, por tanto, que por encima del alma haya un entendimiento que esté siempre en acto y sea totalmente perfecto en la inteligencia de la verdad [*intellectum semper in actu existentem, et totaliter perfectum intelligentia veritatis*]” (Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a.10, in c).

³⁸ “Aquello a lo cual tiende una cosa cuando se encuentra fuera de ella [*extra ipsum*], y en lo cual descansa cuando lo posee, es su propio fin. Ahora bien, cada cosa, si carece de la propia perfección, tiende hacia ella, en cuanto le es posible, y cuando la alcanza, descansa en ella. Según esto, el fin de cada cosa es su propia perfección. Pero la perfección de cada cosa es su propio bien. Por consiguiente, cada cosa se ordena al bien como a su propio fin” (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 16).

esencia de dicha cosa, existe un bien que es universalmente apetecido por todas, a saber, el *esse*:

Cuando se dice que todas las cosas apetecen el bien, no es necesario que el bien esté determinado para esto o para aquello [*ad hoc vel ad illud*], sino que sea tomado en general [*in communitate*], ya que cada cosa apetece el bien que le es naturalmente conveniente. Pero si [cada cosa] se determina a algún bien único, este bien único será el *esse*. (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.22, a.1, ad 4)

No obstante, como pone de manifiesto la siguiente objeción, no es obvio que el *esse* sea deseado por cualquier realidad: “No todas las cosas apetecen el *esse*; más bien ninguna, como parece, porque todas tienen el *esse*, y no se apetece nada más que lo que no se tiene [*nihil appetit nisi quod non habet*]” (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.22, a.1, ob 4). A lo cual contesta el Aquinate:

Esto [se refiere al universal apetito de *esse*] no queda invalidado porque todas las cosas tengan *esse*, ya que las que tienen *esse* apetecen su continuidad, y lo que tiene *esse* en acto de un modo tiene *esse* en potencia de otro modo, como el aire es aire en acto y fuego en potencia; y así, lo que tiene *esse* en acto apetece *esse* en acto (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.22, a.1, ad 4)

Lo que *es* solo bajo cierto aspecto, no *es* bajo todos los aspectos; o, dicho de otro modo, no *es* absolutamente hablando. Todo individuo o hipóstasis existente tiene esencia, y como la esencia o naturaleza no puede poseerse a medias, sino que se posee en plenitud o simplemente no se posee, resulta que, cuando se posee, se posee íntegramente, sin que adolezca o pueda adolecer de la carencia de ninguno de sus principios constitutivos, ni, tampoco, de ninguna de sus propiedades consecutivas. Por ello, el Doctor Angélico nos advierte que, a pesar de que algo pueda poseer su integridad substancial y ser un ente en sentido pleno —*ens simpliciter*—, puede, al mismo tiempo, carecer de aquellas perfecciones accidentales que actualizan y colman su capacidad de actualización adjetiva, y ser bueno únicamente bajo un cierto aspecto o faceta —*bonum secundum quid*—;

un ente puede poseer el acto primero por el cual es substancialmente íntegro, y carecer, sin embargo, del acto último que le permitiría alcanzar la perfección a la cual se ordena su naturaleza.³⁹ De hecho, solo puede albergar un deseo de alcanzar su acto último, con respecto al cual se halla en potencia, quien ya posee actualmente su acto primero, pues quien no lo poseyera, y fuera, por consiguiente, un puro *non-ens*, una simple nada, tampoco podría ordenarse a la plena realización o consumación de su *esse*. La nada no tiende a nada.

El acto último, que es la perfección en la cual cada cosa se completa y en la cual cada cosa encuentra su reposo, su quietud, su paz, se identifica con el *esse*:

todo acto que está alrededor [*circa*] del último está en potencia respecto el acto último. Pero el acto último es el mismo *esse*. Dado, pues, que todo movimiento es la salida de la potencia al acto [*exitus de potentia in actum*], es necesario que el *esse* sea el acto último al que tiende todo movimiento; y como todo movimiento natural tiende a aquello que es naturalmente deseado, es conveniente que el *esse* sea el acto último que todas las cosas desean. (Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, cap. 11)

El dinamismo intrínseco de todas las cosas hacia su acto último, el *esse*, es, al mismo tiempo, un tender hacia Dios, pues al desear la distensión, expansión o pleno desarrollo de su primer *esse*, no anhelan nada más que una semejanza de la bondad divina, que es el *Ipsum Esse Subsistens*: “el mismo *esse* creado [*ipsum esse creatum*] es una semejanza de la divina bondad; por lo cual, en cuanto que algunas cosas desean el *esse*, desean la semejanza de Dios, e implícitamente a Dios” (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.22, a.2, ad 2). La primera causa eficiente

³⁹ “Así pues, según el primer *esse*, que es substancial, se dice de algo que es *ens simpliciter* y *bonum secundum quid*, esto es, en cuanto que es ente. Pero según el último acto se dice de algo que es *ens secundum quid* y *bonum simpliciter* [...]. Según el primer acto algo es *ens simpliciter*; y según el último, *bonum simpliciter*; sin embargo, según el primer acto es bueno en cierto modo [*quodammodo bonum*]; y según el último acto es ente en cierto modo [*quodammodo ens*]” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.1, ad 1).

de las cosas —quien les concede el *esse* y, simultáneamente, aquello que lo recibe, la *essentia* (Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.3, a.1, ad 17)— es a un tiempo la causa final de todas ellas.

En un pasaje paralelo, Santo Tomás se expresa en términos análogos:

es evidente, en la realidad, que las cosas desean naturalmente el *esse* [*esse appetunt naturaliter*] [...]. Ahora bien, las cosas tienen *esse* en la misma medida que se asemejan a Dios, que es el mismo *esse* subsistente [*ipsum esse subsistens*], pues las cosas solo son en cuanto que participantes del *esse* [*quasi esse participantia*]. En consecuencia, todas las cosas apetecen como último fin asemejarse a Dios. (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 19)

Dios, en la medida que es acto puro sin ninguna mezcla de potencialidad, no tiende hacia un acto último distinto de su esencia, pues en este caso, su esencia se hallaría en potencia con respecto a un acto adjetivo o accidental que la completaría. La esencia de Dios es su acto último y, por este motivo, la esencia divina es su mismo *Esse*. La esencia de las criaturas, en cuanto que se ordena hacia un fin último extrínseco a ella, se encuentra en un estado de potencialidad, de indigencia, con respecto a este fin, que es su acto último, su plenitud entitativa, su perfecta “esencialización” (Bofill, 1967, pp. 212-213); por consiguiente, una esencia finita, creada, es imposible que sea su propio *esse*. Así lo sintetiza Norberto del Prado:

pertenece a la razón de todas las cosas que son ordenadas por el Primer Inteligente hacia un fin tener un *esse* realmente distinto de su propia substancia o naturaleza, y, de acuerdo con los diversos grados con que participen del *esse*, se asemejan a Dios, que es el *ipsum Esse Subsistens* (Prado, 1911a, p. 253).

Todas las cosas finitas desean el complemento de su primer *esse*, y así, persiguiendo su fin particular, persiguen, a su vez, el fin último universal, que es la bondad pura, el acto ilimitado, el *esse* identificado con su esencia: “todos los

seres por participación aman, cada uno a su manera, al Ser por esencia. Todos apetecen a Dios, cuya substancia es ser, cuya naturaleza es bondad, cuya esencia es su misma existencia” (Prado, 1914b, p. 177).

El punto de partida de la *quinta vía* —el orden de los seres sensibles y corpóreos— implica un preconocimiento del ente en su *esse*: si puedo percatarme de que en el rosal no florecido hay menor perfección que en el rosal florecido, a pesar de que, en un caso y en el otro, la esencia substancial esté íntegramente poseída, se debe a que soy capaz de percibir una graduación, una intensidad, que no compete al orden esencial o substancial, sino al orden ontológico o transcendental. Hay una plenitud mayor en el rosal florecido, que ya ha alcanzado su fin último, que en el rosal no florecido, que se halla en un estado de indigencia, de potencialidad, respecto a él. El observador espontáneo, natural, no condicionado por ninguna posición filosófica, ya percibe *implícitamente* una mayor semejanza del *Esse Subsistens* en el rosal colmado de rosas, que en el que aún no ha florecido, y por ello, espontáneamente, le causa mayor deleite su contemplación y la prefiere. La explicitación de la “verdad fundamental” de la Metafísica tomista —lo hemos confirmado aquí una vez más— se funda sobre un conocimiento connatural del *primum cognitum* y, muy especialmente, de su principio formal: el acto de todos los actos, la perfección de todas las perfecciones, que atraviesa y actualiza todas las cosas, o sea, el *Esse*.

Conclusión. El “arco de luz” de la Metafísica tomista y su “piedra clave”

Norberto del Prado compara la Metafísica de Santo Tomás con un “arco de luz” (Prado, 1914a, p. 16), que, como el arco de una portalada románica, posee un tramo ascendente, otro descendente y, entre ambos, una piedra clave que lo sostiene. El arranque de ese arco, consistente en la ascensión intelectual a la Primera Causa, son las *cinco vías* con las que Santo Tomás demuestra la existencia de Dios (*Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c), vías cuyo término

inmediato son los cinco atributos divinos, mediante los cuales empezamos a conocer a Dios con la luz natural de la razón: Primer Motor Inmóvil, Primera Causa Eficiente, Primer Necesario, Primer Ente y Primera Inteligencia Ordenadora.

Así como las dovelas de un arco están sometidas, aunque no resulte manifiesto, a la fuerza que ejerce sobre ellas la piedra clave, que las mantiene a todas en equilibrio; igualmente, bajo las *cinco vías* yace oculta, como fundamento metafísico de su movimiento ascensional, la real composición de *essentia* y *esse* de todo lo que se mueve (1.^a vía), de todo lo que es causado (2.^a vía), de todo lo que comienza a existir (3.^a vía), de todo lo que participa del *esse* (4.^a vía), y de todo lo que tiende a conseguir su respectivo fin último (5.^a vía):

Todas las cinco vías, cada una a su manera, están compuestas por dos elementos que son *acto* y *potencia*; y toda real composición de potencia y acto, cualquiera que ella sea, tiene su raíz primera en la real composición de potencia y acto *in linea entis*. La *razón* de ente mudable, de ente causado, de ente contingente, de ente finito, de ente que tiende a su fin buscando en el complemento de su propio ser, radica en la real composición de esas dos entidades incompletas y principios constitutivos del ente completo, del ente existente, conviene a saber: *id quod est et esse*. (Prado, 1915, pp. 70-71)

Esta íntima composición es la primera parte de la “piedra angular” o “verdad fundamental” entorno a la cual se levanta el “arco de luz” de la Metafísica; esta primera parte ya está ejerciendo su influjo —aunque subterráneamente— sobre el mismo camino de ascenso que lleva, a través del raciocinio, del discurso, al conocimiento de la perfecta identidad del *Esse* ilimitado de Dios con su esencia, en la cual consiste la segunda parte de la “verdad fundamental de la filosofía cristiana”.

En todas esas vías, que avanzan por la escala de las criaturas, está latente (a saber, presente, pero de modo no manifiesto ni patente) un conocimiento del ente como

aquello cuyo acto es el *esse*, sin el cual resultaría imposible captar, en las vísceras de las cosas finitas, una composición acto-potencial entre *id quod est et esse*. Sin embargo, el tránsito de este conocimiento implícito, encubierto, embozado del ente como *primum cognitum* al conocimiento científico del ente como *terminus metaphysicalis* solo se explicita en una de las vías, en la cuarta, en la cual acaban desembocando todas las otras:

las cinco vías condensan toda su fuerza y la intensidad de su brillo en una sola vía, en esa vía cuarta *ex gradibus rerum*, donde los seres ordenadamente escalonados guían y conducen hasta el Ser Sumo que resplandece con luz inaccesible *in vertice rerum*. Y esa vía cuarta no es otra cosa en el fondo sino la composición misma *ex eo quod est et esse, ex participante et esse participato*; camino real y anchuroso desde cuyas cimas se descubre a lo lejos y se vislumbra al través de distancias infinitas el dorado velo que oculta a los ojos de los mortales aquella inaccesible Luz donde habita y reside con en su trono de gloria
El que es. (Prado, 1915, p. 66)

Las cinco vías se comprimen en la cuarta; esta vía, que no es, en el fondo, otra cosa que la composición de acto y de potencia, de *substantia participans esse* y de *esse participatum* —composición que recorre de un extremo hasta el otro toda la escala ontológica de los seres—⁴⁰ está ya operando *implícitamente* en el punto de partida de todas las demás vías, esto es, en la captación prefilosófica del hecho de experiencia con el que arranca cada una de ellas:

⁴⁰ "Son las cosas las que han de estar compuestas; es en las cosas mismas donde ha de verificarse esa resolución transcendental de todos los seres en dos partes, de las cuales una es la potencia real y la otra el acto real que completa y actúa la potencia *in línea entis*; una es la naturaleza o substancia del ser subsistente, y la otra el acto de existir; una es el sujeto que recibe y participa el ser, y la otra el ser recibido y participado. Y de esas dos partes integrantes, no en razón de naturaleza o substancia, sino en razón de ente substancial cuyo acto propio es existir, se componen todos los seres creados; pues todo ser creado es causado totalmente y según toda la entidad que encierra, y todo ser causado es compuesto a lo menos de esos dos elementos reales, que constituyen toda realidad creada subsistente" (Prado, 1911b, p. 203).

sin estos dos elementos componentes de todo ente real, individuo y subsistente, no habría compuesto de movimiento y de ente que se mueve; ni habría tránsito alguno de poder ser al ser actual; ni quedaría lugar para transformación alguna, ora substancial, ora accidental; ni posibilidad de pasar del no ser al acto de existir; ni capacidad de ser causado; ni diversidad en la participación del ser producido; ni tendencia y orden del obrar al término y fin de toda operación. (Prado, 1915, p. 70)

El *Ipsum Esse Subsistens* trasciende a todos los caminos que ascienden hasta Él, caminos que, como dijimos, terminan confluyendo en uno de solo, en la *cuarta vía*:

el más y el menos en la participación del *ser*, de lo verdadero, de lo bueno, de lo bello, ocupan toda la cuarta vía que es tan larga, tan ancha, tan profunda y tan alta como el Universo mundo; pero Dios no está incluido ni encerrado dentro de esa vía cuarta; en Dios no hay grados, no hay medida, no hay límites, no hay más y menos, sino la plenitud misma del ser, el Ser Infinito, el Ser Inmenso, el Ser por esencia, el *Esse Subsistens sine forma*. (Prado, 1914d, p. 41)

El término de las vías, que, por el mismo hecho de ser término y no vía, no puede estar incluido dentro ellas, es la identidad de esencia y *esse* del Primer Motor, de la Primera Causa, del Primer Necesario, del Primer Ente y de la Primera Inteligencia. Esos cinco caminos son los entes por participación; y el término de esos caminos es el Ente por esencia. Esta segunda parte de la “verdad fundamental” de la Metafísica, en la cual se condensan todos los atributos divinos, está explicitada en el cuarto artículo de la cuestión III del tratado *De Deo uno*, cuyo título es: “*utrum sit in Deo compositio quae est ex essentia et esse*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4).

Aquí se reúnen las cinco vías en la tesis fundamental de la filosofía de Santo Tomás: “*In Deo essentia et esse sunt idem; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4 / Tomás de

Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 22 / Ídem, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 52)⁴¹. A partir de esta cumbre, que es el vértice de la filosofía tomista, deviene posible el movimiento inverso de descenso desde Dios hasta las criaturas, a saber, la justificación filosófica de la creación, que tiene lugar en la cuestión XLIV de la primera parte de la *Summa Theologiae*:

las cinco vías, unidas entre sí en el punto luminoso más alto de esa intelectual ascensión desde las criaturas a Dios [se refiere al descubrimiento de la identidad entre *essentia* y *esse* en la Causa Primera, y de la composición acto-potencial de ambos principios en los entes creados], resplandecen convertidas en tres en el viaje de regreso al descender desde Dios a las criaturas. (Prado, 1914a, p. 14)

Las tres vías de descenso en las cuales se sintetizan los cinco caminos de subida son la causalidad eficiente (que comprende la primera vía, la segunda y la tercera), la causalidad formal (que comprende la cuarta) y la causalidad final (que comprende la quinta); todas ellas emanan de un principio único: el *Esse per essentiam*, el *Actus Purus*, *Qui maxime est*, que es la fuente-manantial de la cual dimana todo ente por participación, la causa creadora de todo ente cuya estructura ontológica implique una composición acto-potencial.

Si hemos sido capaces de descubrir, en la línea del ente finito, una estructura acto-potencial entre *id quod est* y el *esse*, y en la línea del ente infinito, una perfecta identidad entre ambos principios; si hemos podido encontrar, por decirlo al modo de Fray Norberto del Prado, la “verdad fundamental” que es la “clave maestra” de la Metafísica de Santo Tomás, es porque hemos sido capaces de pasar de un conocimiento del ente como *primum cognitum* a un conocimiento científico del

⁴¹ “Respondeo dicendum quod necesse est dicere et Angelos, et omne id quod praeter Deum est, a Deo factum est. Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt *essentia* rei et *esse eius*, ut ex superius patet (q.3, a.4). Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est *Ens per suam essentiam*; omnia vero alia sunt *entia per participationem*. Omne autem quod est per participationem, causatur ab Eo quod est per *essentiam*; sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est Angelos a Deo creatos esse” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.61, a.1, in c).”

ente como *terminus metaphysicalis*. Este tránsito, como esperamos haber demostrado en el presente estudio, se realiza a través de las cinco vías y, muy especialmente, a través de la vía que ya está presente en el punto de partida de todas las demás y en la cual se sintetizan todas ellas, que es la cuarta. Si en ella puede realizarse el enlace entre la experiencia ordinaria del hombre y el estudio de la Metafísica como Ontología, es porque el hombre ya está connaturalmente instalado en el punto de partida de la cuarta vía, y *siente* resplandecer en las cosas de su entorno más inmediato —en la piedra, en el árbol, en la vaca, en el girasol, en la estrella— el misterio del *esse*.

Abel Miró i Comas
Vich, 8 de septiembre de 2021
Fiesta de la Virgen de La Gleva

Sobre el autor

Abel Miró i Comas (Vic 1990) se licenció en filosofía por la Universidad de Barcelona (2012), donde obtuvo el premio extraordinario de final de carrera. En esta misma institución, cursó el Máster en Filosofía Contemporánea y Tradición Clásica (2013), que completó también con premio extraordinario. Fue iniciado por el profesor Eudaldo Forment, catedrático de metafísica de la Universidad de Barcelona (1989-2017), al estudio de la filosofía de Tomás de Aquino; a este autor y, más concretamente, a su metafísica de la belleza, dedicó su tesis doctoral. Sobre este mismo tema ha publicado varios artículos en revistas especializadas y el libro *Las raíces tomistas y agustinianas de la estética de Josep Torras i Bages* (Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2018). Ejerce como profesor en la Universidad de Barcelona, en la Universidad Internacional de Catalunya y en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Vic. Sus áreas principales de investigación son la metafísica, la ética y la filosofía medieval. Ha realizado una estancia postdoctoral de investigación en el Centro de Estudios e Investigaciones en Bioética de México, donde trabajó la metafísica de la persona (2021). También

ha sido profesor invitado en la Universidad Santo Tomás de Bogotá (2018), donde ha impartido varios cursos y se ha incorporado en el grupo de investigación San Alberto Magno, O. P. Forma parte del consejo editorial de la revista *Ausa* y de la *Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica* (Bogotá, Colombia). Dirige la sección de filosofía del Patronato de Estudios Ausonenses.

Referencias

- Alighieri, D. (2015). La divina comedia (N. González, trad.). En D. Alighieri, *Obras completas de Dante Alighieri*. Biblioteca de Autores Cristianos BAC.
- Arnou, N. (1672). *Clipeus philosophiae thomisticae. Metaphysica*. Béziers, Henricus Martel.
- Baeumker, C. (1908). *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*. Münster, Aschendorffsche Buchhandlung.
- Balmes, J. (1948). Filosofía fundamental. En Balmes, J., *Jaime Balmes Obras Completas* (t. 1) (pp. 465-908). Editorial Selecta.
- Bofill, J. (1967). D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d'Ontologia. En Bofill, J. *Obra filosófica* (pp. 209-236). Ariel.
- Canals, F. (1981a). Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica. En F. Canals, *Cuestiones de fundamentación* (pp. 79-164). Universitat De Barcelona.
- Canals, F. (1981b). El "Ipsum esse subsistens" como esencia metafísica de Dios. En F. Canals, *Cuestiones de fundamentación* (pp. 203-219). Universitat De Barcelona.
- Cayetano, T. (1934). *Comentaria in De ente et essentia D. Thomae Aquinatis* (M. Laurent, ed.). Marietti.
- De Aquino, T. (1882). *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensa Leonis XIII, P.M.* Typographia Polyglotta.
- De Aquino, T. (2000). *S. Thomae de Aquino Opera Omnia* (E. Alarcón, ed.). Universitatis Studiorum Navarrensis.
- De Hipona, A. (1864). De civitate Dei. En J. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (pp. 13-804). París.
- Fabro, C. (2009). *Participación y causalidad según Santo Tomás* (M. Mújica, trad.). EUNSA Ediciones Universidad de Navarra.
- Forment, E. (1983). *Ser y persona* (2.^a ed.). Universitat de Barcelona.
- Forment, E. (1984). *Introducción a la Metafísica*. Universitat de Barcelona.
- Forment, E. (1992). La trascendentalidad de la belleza. *Thémata: Revista de Filosofía*, (9), 165-182.

- Forment, E. (1996). La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales. *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, 1, 107-124.
- Forment, E. (2003). Notas para la historia de la Filosofía Neoescolástica en el siglo XX. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 52(128), 303-316.
- Forment, E. (2015). *Catecismo de la suma contra los gentiles* (1.^a ed.). Editorial Cobel.
- García, V. (Trad.). (2012). *Metafísica de Aristóteles*. Gredos.
- Garrigou-Lagrange, R. (1976). *Dios. La existencia de Dios* (J. Román, trad.). Ediciones Palabra.
- González, A. (1967). *Tratado de metafísica. Ontología*. Gredos.
- Lira, O. (1949). La belleza, noción trascendental. En O. Lira, *La vida en torno. Ensayos* (pp. 9-56). Revista de Occidente.
- Lira, O. (1967). Splendor formae. Fundamentos filosóficos de la crítica estética. *Aisthesis: Revista Chilena de Investigaciones Estéticas*, (2), 79-110.
- Lira, O. (1974). *El misterio de la poesía* (vol. 1). Ediciones Nueva Universidad.
- Lira, O. (1977). Belleza y experiencia. *Aisthesis: Revista Chilena de Investigaciones Estéticas*, (10), 12-31.
- Lira, O. (1986-1987). Gracia, metafísica, derecho. *Philosophica*, 9(16), 65-86.
- Maimónides, M. (1861). *Le guide des égarés* (vol. 2) (S. Munk, ed., trad.). Paris Franck.
- Maimónides, M. (2008). *Guía de perplejos* (D. Gonzalo, trad.). Trotta.
- Menéndez, I. (Trad.). (1948). Diferencias generales entre dones y virtudes. En I. Menéndez (trad.), *Juan de Santo Tomás, Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (pp. 270-291). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Millán-Puelles, A. (2002). *Léxico filosófico. Obras Completas* (vol. 7). Asociación de Filosofía y Ciencias Contemporáneas y Ediciones Rialp.
- Ocampo, M. (2021). *Fundamentos metafísicos del orden moral en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Ediciones Universidad Gabriela Mistral.
- Prado, N. (1910). La verdad fundamental de la filosofía cristiana. *La ciencia tomista*, 1(2), 201-219.
- Prado, N. (1911a). *De veritate fundamentali philosophiae christianae*. Consociatio Sancti Pauli.
- Prado, N. (1911b). Balmes y Santo Tomás. *La Ciencia Tomista*, 2(2), 1-18.
- Prado, N. (1914a). Escoto y Santo Tomás. *La Ciencia Tomista*, 5(25), 1-18.
- Prado, N. (1914b). Escoto y Santo Tomás. *La Ciencia Tomista*, 5(26), 165-181.
- Prado, N. (1914c). Escoto y Santo Tomás. *La Ciencia Tomista*, 5(27), 333-357.
- Prado, N. (1914d). Escoto y Santo Tomás. *La Ciencia Tomista*, 5(28), 28-45.
- Prado, N. (1915). *El problema ontológico. Diálogos entre un filósofo y un teólogo sobre la "cuestión de essentia et esse y varios artículos sobre distintas materias*. Vergara.

Hallazgos

ISSN: 1794-3841 | e-ISSN: 2422-409X | DOI: <https://doi.org/10.15332/2422409X>

Vol. 19 N.º 37 | enero-junio de 2022

Sertillanges, A. (1906). *Les Sources de la croyance en Dieu*. Perrin.

Hallazgos

ISSN: 1794-3841 | e-ISSN: 2422-409X | DOI: <https://doi.org/10.15332/2422409X>

Vol. 19 N.º 37 | enero-junio de 2022