

Negro sobre Blanco. En defensa de las Cinco Vías tomistas

(Negro sobre Blanco. *In Defence of Aquinas's Five Ways*)

ENRIC F. GEL

Universidad de Barcelona

enricfgel@gmail.com

Resumen: Analizo y critico las principales objeciones que Carlos Blanco plantea, en *Las fronteras del pensamiento*, contra las 5 vías de Tomás de Aquino. Mi objetivo es mostrar que dichas objeciones fallan, lo cual nos va a permitir traer, a la literatura en español, ciertas discusiones del mundo filosófico anglosajón.

Palabras clave: 5 vías, Tomás de Aquino, Tomismo, Existencia de Dios, Filosofía de la religión

Abstract: *I analyze and critique Carlos Blanco's main objections against Aquinas's 5 ways, to be found in his latest book, Las fronteras del pensamiento. My aim is to show how these objections miss the mark. This will allow us to bring into the Spanish literature some discussions that have taken place in the English-speaking world.*

Keywords: *5 ways, Thomas Aquinas, Thomism, God's existence, Philosophy of religion*

1. Introducción

En su reciente libro, *Las fronteras del pensamiento*, Carlos Blanco recoge en forma de apéndice un breve texto en el que se propone “refutar las tesis sobre la existencia de dios [sic] que plantea el Doctor Angélico, cima del pensamiento cristiano” (Blanco 2022, 185). Mostrar que no lo consigue, en cambio, es lo que me propongo yo. Vale la pena insistir sobre esto: no es mi objetivo defender *la solidez* de las 5 vías, sino solamente mostrar que las objeciones de Blanco no logran, valga la redundancia, dar en el blanco. Si las vías sucumben a alguna objeción, sencillamente aquí no cabe encontrarla.

Aunque, después de 700 años de discusión, difícilmente habrá nuevas objeciones contra las vías tomistas (y Blanco, desde luego, no pretende en este punto estar siendo original), es de interés interactuar con este texto para volver a tomarles el pulso. Además, esto nos permitirá traer a colación algunos argumentos que se han dado en el ámbito anglosajón y que, hasta donde alcanza mi conocimiento, no se han visto trasladados a la literatura en español.

2. La Primera Vía

Ésta es la vía que más discusión nos ocupará, pues dos de las objeciones que Blanco levanta contra ella las plantea luego también contra otras de las vías. A continuación, el texto del Aquinate:¹

La primera y más clara [vía] es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho, nada se mueve a no ser que en cuanto potencia esté orientado a aquello para lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que *hacer pasar algo*² de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo *y en el mismo sentido*,³ o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios (*Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3).

¹ Mantengo la traducción de la edición on-line utilizada por Blanco, por una cuestión de uniformidad: <https://hfg.com.ar/sumat/>. Aun así, le hago un par de correcciones cuando lo considero necesario (las resalto en cursiva y explico en nota).

² La traducción que maneja Blanco dice aquí que “mover no es más que *pasar* de la potencia al acto”. Esto no se corresponde con el original latín: “*Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum*”, y sugiere erróneamente la idea de que mover consiste en que *el motor* pasa de la potencia al acto. Para el latín de las vías, cfr. Tomás de Aquino, *Opera Omnia*, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón, Pamplonae: Universitatis Studiorum Navarrensis, www.corpusthomicum.org.

³ Añado la expresión en cursiva, que falta en la traducción on-line pero está en el original latín: “*Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum*”.

Según Blanco, cabe identificar dos nervios en esta vía: “El primero se resume en el principio ‘*Todo lo que se mueve es movido por otro*’. El segundo alude a la imposibilidad de retroceder indefinidamente en la cadena de causas, pues entonces no habría movimiento real” (Blanco 2022, 189). Y, al parecer, en ambos frentes yerra el Aquinate. Blanco plantea dos objeciones al principio antedicho, y una a la imposibilidad de regresión infinita. Vayamos por partes.

2.1. ¿Quién mueve al primer motor inmóvil?

La primera y principal objeción que Blanco presenta al principio aristotélico de “Todo lo que se mueve es movido por otro” apela a la ley de la inercia de Newton. Dejo esto para más adelante y fijo ahora la atención en otro de sus comentarios. Escribe Blanco: “de ser verdadero este principio en su integridad, también Dios necesitaría un motor previo, y así *ad infinitum*” (Blanco 2022, 189). Y más adelante reitera: “suponer un primer término, un primer motor inmóvil, conduce a la contradicción de que el principio según el cual todo lo que es movido es movido por otro ha de ser inválido en al menos un caso” (Blanco 2022, 190).

Está claro: Blanco sostiene que hay una contradicción entre “Todo lo que se mueve es movido por otro” y la existencia de un primer motor inmóvil. Si existe un primer motor inmóvil, entonces es falso que todo lo que se mueve es movido por otro (el principio “ha de ser inválido en al menos un caso”), y viceversa: si el principio es verdad, entonces no puede haber un *primer* motor inmóvil, pues también éste “necesitaría un motor previo, y así *ad infinitum*”.

Que estamos ante un *lapsus* de Blanco no debería ser controvertido para nadie. Léase bien el principio: “*Todo lo que se mueve es movido por otro*”. Léase bien aquello cuya existencia se postula: un primer motor *inmóvil*. ¿En qué sistema lógico se aplica un principio *sobre lo que se mueve* a algo *que no se mueve*? ¿En qué mundo posible algo *inmóvil* resulta un contraejemplo a un principio acerca *de lo móvil*? Supongamos algo que no se mueve. ¿Por qué iba a necesitar algo otro que lo mueva? ¿Si no se mueve!

Tendría que resultar evidente que la existencia de algo *que no se mueve* y que carece por ello de motor previo no es un contraejemplo a un principio que dice que *todo lo que se mueve* tiene un motor previo. El primer motor inmóvil no cumple el antecedente del principio, y por tanto no puede invalidarlo si tampoco cumple su consecuente. Por esto, pensar que la existencia de un primer motor inmóvil contradice el principio “*Todo lo que se mueve es movido por otro*” es como pensar que la existencia de un elefante naranja contradice la idea “*Todos los patos son azules*”.

En el fondo, el razonamiento del Aquinate está más que claro. Hay cosas que se mueven, pero todo lo que se mueve es movido por otro. Ahora bien, esto no se puede

llevar al infinito, ergo tiene que haber un primer motor. Pero si tiene que haber, por necesidad, un primer motor, no puede ser que éste, a su vez, se mueva: en tal caso no podría ser primero, porque se le aplicaría el principio aristotélico y necesitaría un motor previo. Pero si es imposible que se mueva, entonces ha de ser inmóvil. Ergo tenemos un primer motor que mueve todo lo demás sin moverse él mismo: un primer motor inmóvil.

Uno puede objetar que el principio aristotélico es falso o puede quejarse diciendo que sí es posible una regresión al infinito. Lo que no puede hacer, como es evidente, es decir que “*Todo lo que se mueve es movido por otro*” se contradice con que haya un motor *inmóvil* que, por ser primero, no tenga motor anterior. Habría contradicción si el Aquinate postulara un primer motor *que se mueve* sin nada que lo mueva. Pero no es eso lo que está haciendo.

2.2. *Aristóteles contra Newton*

Más abierta a discusión es la otra objeción que Blanco presenta contra el principio aristotélico, a saber, que es invalidado por la ley de la inercia de Newton. Escribe Blanco:

El primer error parte de suponer que todo lo que se mueve ha de ser movido por otro. Es una hipótesis probable, pero no demostrada. Podría suceder que a algo le fuera connatural el movimiento, como una propiedad intrínseca suya, sin necesidad de que nada le imprimiese movimiento. La primera ley de Newton apunta en esta dirección: frente a lo que creía Aristóteles, un cuerpo no necesita que otro le imprima fuerza para mantenerse en su estado de movimiento; y si algo estuviera en movimiento desde la eternidad, en ausencia de fuerzas externas continuaría eternamente en movimiento. La inercia contradice, pues, el argumento aristotélico-tomista. (Blanco 2022, 189)

Ésta es, sin duda, una objeción interesante que nos va a permitir profundizar más en el significado del principio aristotélico y las razones que lo apoyan. No obstante, no es una objeción nueva,⁴ y como tal ha sido ya tratada múltiples veces por parte de autores con simpatías aristotélicas. En lo que sigue, expongo tres vías de solución que han sido propuestas.

Antes que nada, lo primero a destacar es que, cuando Tomás hace partir su primera vía del “movimiento” (*motus*), está entendiendo éste en el sentido amplio, aristotélico, de “cambio”.⁵ Esto es evidente si nos fijamos en que, como ejemplo de *motus*, Santo Tomás pone justamente un caso que no considera de movimiento local:

⁴ El filósofo Anthony Kenny, por ejemplo, ya la planteaba (cfr. Kenny 1980, 28–29 y Kenny 2005, 303).

⁵ Cfr., por ejemplo, Wippel (2000, 445–446) y Kenny (1980, 7–8).

el fuego que calienta la madera. Entonces, no es exclusivamente al movimiento local (de un lugar a otro) al que se refiere el Doctor Angélico, sino al cambio en general, entendido como paso de la potencia al acto, o como actualización de una potencialidad. Entendido de esta manera, es tan movimiento (*motus*) mi ir de la cocina al ordenador como el calentarse de mi café en el microondas, el madurar de una fruta o el crecer de una mascota. Y lo que el principio aristotélico está diciendo, en verdad, es que toda potencia que sea actualizada es actualizada por algo otro que ya está en acto.

Con esto en mente, lo que han propuesto algunos autores (MacDonald 1991, 136–138; Norris Clarke 2001, 182–183; Feser 2019a, 77) para bloquear la objeción de la inercia ha sido sencillamente excluir el movimiento local del principio aristotélico, restringiendo su aplicación al resto de cambios. Se le concede al crítico que la inercia muestra que un objeto no requiere necesariamente un motor previo para moverse localmente, pero se insiste en que tal cosa, sin mayor elaboración, no se extiende a los demás cambios, que sí requerirán ser actualizados por algo otro. Y esto basta para que el argumento siga su curso.

Esta exclusión del movimiento local del rango de aplicación del principio aristotélico no es *ad hoc*, pues hay motivos para distinguir tal movimiento de las otras clases de *motus*. Al fin y al cabo, el movimiento local de un objeto es, muy plausiblemente, un cambio meramente *extrínseco* suyo, esto es, un cambio por lo que respecta a sus relaciones con otros objetos, mientras que el resto de los cambios como la alteración son *intrínsecos*. En este sentido, escribe Scott MacDonald:

[A]quello que está sujeto a movimiento local cambia en virtud de cambios en características que pertenecen a la categoría del lugar. Pero éstas caracterizan a sus sujetos de modo exclusivamente *extrínseco*; esto es, un sujeto es caracterizado por un predicado relativo a la categoría de lugar en virtud de su localización espacial, pero ésta es enteramente *extrínseca* al sujeto considerado en sí mismo. La alteración, el crecimiento y la disminución, por otro lado, implican cambios fundados en características relativas a las categorías de cualidad y cantidad (respectivamente), y éstas sí caracterizan a sus sujetos de modo *intrínseco*. Con lo cual, la alteración, el crecimiento y la disminución requieren un fundamento ontológico en el sujeto considerado en sí mismo, mientras que lo mismo no se cumple para el movimiento local, cosa que puede servir como base para una distinción entre las primeras especies de movimiento y la última. (MacDonald 1991, 136–137)⁶

Con esta distinción en mente, parece que el aristotélico puede, de modo legítimo, excluir el movimiento local uniforme de la aplicación del principio, precisamente por tratarse de un cambio meramente relacional o *extrínseco*. El principio debería

⁶ Todas las traducciones de textos en inglés son mías.

entenderse, en verdad, como restringido a los cambios intrínsecos. David Oderberg coincide:

Una razón metafísica básica que soporta esta idea [de excluir el movimiento local del principio] es que el cambio implica una transición de la potencia al acto, y que tal transición ha de ser intrínseca. Si el movimiento uniforme de un cuerpo es relacional, entonces tal transición no será intrínseca al cuerpo móvil. Si *todo* movimiento uniforme es relacional, entonces no habrá en él ninguna transición intrínseca, y podemos poner el movimiento uniforme entre paréntesis por no implicar ninguna alteración intrínseca genuina en nada. (Oderberg 2010, 151)⁷

He ahí, pues, el primer modo de abordar la objeción: excluir el movimiento local del rango de aplicación del principio aristotélico, sobre la base de que éste se extiende a los cambios intrínsecos y aquél es un cambio meramente relacional o extrínseco. La segunda vía se parece a la primera, pero tiene particularidades propias, y la encontramos en el filósofo Edward Feser (2015, 6–8 y 20–21; 2019, 78).

Feser llama la atención sobre el hecho de que la física moderna considera el movimiento uniforme, al cual se le aplica la ley de la inercia, como un *estado*, tanto como el reposo. Esto no deja de ser paradójico: decir que el movimiento uniforme es un estado sugiere estabilidad, que es justamente lo opuesto al cambio. Si esto es así, escribe Feser:

[P]recisamente porque el principio de inercia trata el movimiento local uniforme como un “estado”, lo trata como la *ausencia* de cambio. [...] Pero entonces, el principio newtoniano de la inercia difícilmente puede entrar en conflicto con el principio aristotélico de que el “movimiento” (esto es, el cambio) requiere algo que lo cause. El desacuerdo, como mucho, se da acerca de si cierto fenómeno particular *cuenta* como

⁷ Oderberg considera la propuesta de MacDonald como una “estrategia rápida y efectiva” (Oderberg 2010, 151) de cara a responder a la objeción. Adicionalmente, propone: “Si el movimiento uniforme, en cambio, requiere alguna alteración intrínseca en alguna otra cosa (supongamos, el espacio absoluto), entonces podríamos mirar tal cambio en tal cosa como el fenómeno necesitado de causa, y la premisa 1 [el principio de causalidad] se aplicaría de nuevo” (Oderberg 2010, 151). Ilustra la idea apelando a una analogía con el tiempo: “Si el movimiento relativo uniforme está, metafísicamente hablando, al mismo nivel (hipotéticamente) que el transcurrir de un objeto a través del tiempo sin que se dé en él ningún cambio intrínseco, entonces cabría estar aún más cómodos con esta exclusión del movimiento uniforme de la premisa 1. Podríamos, aun así, tratar el transcurrir temporal de un objeto sin cambio intrínseco como relativo al envejecimiento intrínseco de otro objeto. En tal caso, podríamos aplicar la premisa 1 al cambio intrínseco de este otro objeto. O podríamos tratar ese transcurrir temporal como relativo a un cambio intrínseco en el tiempo absoluto, en cuyo caso aplicaríamos la premisa 1 al cambio en el tiempo absoluto. No estoy sugiriendo que esta analogía sea obligada, sólo que es una analogía plausible que uno podría dar en apoyo de la exclusión del movimiento uniforme de la premisa 1” (Oderberg 2010, 151).

un verdadero cambio o “movimiento” en el sentido relevante, *no* acerca de si requiere un motor o cambiador en caso de que *sí* lo haga. (Feser 2015, 7–8)

Es decir, la primera ley de Newton *no* estaría tratando el movimiento uniforme como parte de aquello que el principio aristotélico dice que necesita un motor previo. Al contrario, lo trata como un estado, en cuyo caso no cuenta como un cambio genuino y no sirve como el contraejemplo que Blanco pretende. Es más, señala Feser, en cierto sentido la ley de la inercia *presupone* el principio aristotélico. ¿Por qué? Porque “sostiene que *sí* hacen falta fuerzas externas para sacar un objeto de este ‘estado’ [de movimiento uniforme] y producir [en él] un cambio” (Feser 2015, 7). Pero esto es justamente lo que sostiene el principio aristotélico, que todo cambio requiere algún tipo de causa, sólo que el movimiento uniforme ha sido excluido de la categoría de los cambios. He aquí, pues, el segundo modo de responder a la objeción:

[P]odemos tomarnos en serio la idea de que el movimiento inercial es un estado, y que no implica ningún cambio real ni, en consecuencia, la actualización de ninguna potencia. En tal caso, la pregunta de cómo se relacionan entre sí el principio [aristotélico] del movimiento y el principio de la inercia ni siquiera aparece, pues simplemente no *se da* ningún movimiento en el sentido aristotélico relevante cuando todo lo que un objeto hace es “moverse” inercialmente en el sentido newtoniano. Por descontado, la *aceleración* sí implicaría movimiento en el sentido aristotélico, pero como ya hemos visto, dado que la física newtoniana misma requiere una causa para el movimiento acelerado, aquí no habría ni siquiera un conflicto aparente con el principio aristotélico del movimiento. (Feser 2015, 20)

Queda una tercera vía de respuesta abierta al aristotélico. Si las dos anteriores consisten en señalar cómo el movimiento uniforme inercial *no es* un cambio genuino (en el sentido aristotélico), esta tercera respuesta *sí* lo trata como un cambio real, y entonces simplemente pide que se le aplique el principio aristotélico, como al resto de cambios. El movimiento uniforme inercial implica cambio real; todo cambio, toda actualización genuina de potencialidades, requiere un motor o actualizador; ergo el movimiento inercial requiere también un motor o actualizador.

Antes de que se objete que esto *contradice* la ley de la inercia, nótese que no es así. La ley de la inercia nos dice que, si un objeto está en movimiento, continuará en movimiento rectilíneo uniforme a menos que algo otro actúe para impedirlo. Pero, como escribe Feser, estrictamente hablando “no nos dice *por qué* hará tal cosa. En concreto, no nos dice nada con respecto a si hay un ‘motor’ de *algún* tipo que asegure que el objeto obedezca la Primera Ley, y que en este sentido sea responsable de su

movimiento” (Feser 2015, 4).⁸ Por esto, no hay ninguna contradicción formal entre el principio aristotélico y la ley de la inercia, considerada en sí misma.

Por descontado, uno podría decir que, dada la ley de la inercia y la *navaja de Ockham*, lo mejor es prescindir de tal motor previo, por superfluo. Pero aquí cabe responder dos cosas. Primero, que eso es conceder que no es la ley de la inercia, *en sí misma*, la que contradice el principio aristotélico, sino la ley de la inercia *más* algo otro: la navaja de Ockham. Segundo y más importante, que, sin mayor elaboración, aplicar en este caso la navaja de Ockham es pedir el principio contra el aristotélico. ¿Por qué? Porque la navaja de Ockham nos exhorta a no multiplicar los entes *sin necesidad*, pero eso no es lo que el aristotélico está haciendo, desde su posición epistémica. El aristotélico considera que el principio “Todo lo que se mueve es movido por otro” está justificado por razones sólidas e independientes, en cuyo caso, suponiendo que el movimiento uniforme sea un cambio genuino, no es superfluo considerarlo necesitado de un motor previo, al contrario: es exigido de cara a dar del mismo una explicación completa.

El crítico, en cambio, quiere decir que el movimiento inercial es un contraejemplo al principio aristotélico, porque es un movimiento sin causa. Ahora bien, dice que es un movimiento sin causa porque, dada la ley de la inercia, el objeto continuará moviéndose de modo uniforme en línea recta y porque, por navaja de Ockham, no hace falta apelar a nada más para explicar su movimiento. Pero sólo puede aplicar aquí la navaja de Ockham si presupone que el principio aristotélico es falso; de otro modo, no podría. Y esto es razonar en círculos.

Por otro lado, una vez uno considera el razonamiento que subyace al principio aristotélico, resulta bastante difícil negarlo. En su refutación, Blanco escribe que se trata de “una hipótesis probable, pero no demostrada” (Blanco 2022, 189), y no obstante en ningún momento se detiene a considerar las razones que pudiera haber en su favor, a pesar incluso de que el mismo Santo Tomás lo defiende en el cuerpo de la vía. Si se nos permite, aun así, ir más allá del texto del Aquinate, el razonamiento que fundamenta el principio parece ser el siguiente.

Supongamos una potencia que se actualiza, que pasa a ser en acto (esto es, supongamos un cambio). ¿Qué explica tal cosa? Parece que sólo hay cuatro opciones. Primero, podría ser que esto careciera por completo de toda explicación: *nada* explica por qué se actualiza la potencia, sucede *porque sí*, como un hecho bruto. Esto, no obstante, equivale a rechazar el principio de razón suficiente, con los problemas que eso conlleva (véase Koons y Pruss 2021), o en cualquier caso a desesperar de la búsqueda de explicaciones, ímpetu que mueve toda la empresa filosófica y científica.

Segunda opción: que la potencia haya sido actualizada *por otra potencia*. Pero esto no tiene mucho sentido: una potencia carece de existencia actual, y por ende

⁸ La misma opinión la encontramos en Joyce (1924, 100) y McNerny (2005, 129).

difícilmente puede hacer nada. En este contexto, se pregunta Oderberg: “¿Cómo podría una mera potencialidad actualizar a otra? ¿Podría un plátano verde volverse maduro por su ser potencialmente recto, o potencialmente caliente, o potencialmente largo? Podemos llevar el análisis al nivel micro, pero seguimos teniendo lo mismo. Ninguna reacción química meramente potencial puede actualizar otra reacción potencial” (Oderberg 2010, 162). Si se entiende lo que es la potencia, la idea de que una potencia podría actualizar otra potencia se revela como absurda.

Tercero, la potencia tal vez se ha actualizado *a sí misma*. Pero esto también tenemos que descartarlo. Si *otras* potencias no pueden actualizarla, no parece que tenga mucho sentido pensar que *ella*, siendo igualmente potencial, sí puede actualizarse a sí misma. En tal caso, tendríamos que decir que se da a sí misma algo que de ningún modo tenía, lo cual es un sinsentido. Además, si ella misma se basta para llevarse de la potencia al acto, ¿por qué no estaba en acto ya desde el principio?

Si no puede ser que la potencia que es actualizada no sea actualizada por nada, y si no puede ser actualizada por otra potencia, y si no puede actualizarse a sí misma, sólo queda la última opción: que sea actualizada por algo que esté en acto. Pero nada puede estar en acto y en potencia con respecto a lo mismo simultáneamente. *De donde simplemente se sigue* el principio de causalidad aristotélico: que toda potencia que sea actualizada ha de ser actualizada por algo otro que esté en acto.

Puesto de esta manera, en conexión con la naturaleza del acto y de la potencia, el principio ciertamente parece ineludible. Con lo cual, de nuevo, si queremos considerar el movimiento uniforme como un cambio genuino, que implica realmente actualización de potencialidades, se sigue que deberá tener una causa. ¿Qué tipo de causa? Ése ya es otro tema.⁹ El punto es simplemente que, dada la

⁹ Feser explora diversas opciones en Feser (2015, 17–20); Oderberg apunta tentativamente al Principio de Mach, según el cual “la inercia es causalmente determinada por la estructura a gran escala del universo y la distribución en él de la materia” (Oderberg 2010, 152), cuya validez, al parecer, es aún materia de cierto debate (Anthony Kenny mismo, significativamente, no cree poder descartar esta respuesta sobre bases empíricas o experimentales: Kenny 1980, 30). Alternativamente, cabría mirar como modelo el análisis aristotélico-tomista del movimiento natural, según el cual un objeto tiende, por su propia forma o naturaleza, a su lugar natural, y se dirigirá al mismo siempre que no se encuentre impedido de hacerlo. Sobre esto ha dicho Antonio Moreno que: “la Ley de la Inercia, en este sentido de ausencia de fuerzas, es similar al concepto que Aristóteles tiene de la gravedad natural, lo cual es muy significativo” (Moreno 1974, 323). Pero aquí, es la *forma* del objeto la que actúa como principio activo de su movimiento natural. Descartando la obsoleta teoría del lugar natural, tal vez cabría trasladar la idea de la forma como causa o motor al caso del movimiento uniforme, o considerar que el motor es aquello que le ha dado al objeto su forma, como parece pensar Sto. Tomás (cfr. *In Physicam*, II, lect. 1, n. 4). Al fin y al cabo, no parece ser el pensamiento del Aquinate que *todo* movimiento necesita un motor continuamente *concurrente* (cosa que niega explícitamente, por ejemplo, en *In De Caelo*, I, lect. 18, n. 1 o *De Potentia*, q. 3, a. 11, ad5), sino sólo como mínimo un iniciador. Tampoco parece ser aquél, dicho sea de paso, el pensamiento de Aristóteles, como ha

razonabilidad del principio aristotélico, lo propio sería partir de que ha de ser compatible con la ley de la inercia, en lugar de asumir de entrada que se contradicen.

No ayuda en esto al crítico el hecho de que, estrictamente hablando, la ley de la inercia sea indemostrable. En efecto, se trata de un supuesto que no es posible verificar empíricamente de ningún modo, pues refiere a una situación *ideal*, más no real, en la que sobre un objeto en movimiento no actúa en absoluto *ninguna* fuerza externa, ni la más mínima. Pero como escribe William Wallace:

Nunca encontramos en la experiencia ordinaria que un cuerpo en movimiento uniforme continúe moviéndose así indefinidamente. Todos los cuerpos que encontramos en la experiencia se topan, en su viaje, con fuerzas resistivas, y tarde o temprano terminan en reposo. Ni siquiera la investigación o experimentación refinadas logran proporcionarnos ningún caso en el que tales fuerzas estén ausentes. (Wallace 1956, 178)¹⁰

Si esto es así, difícilmente podría llegar a *demostrarse* que un cuerpo en movimiento uniforme se mueve *sin causa alguna*. Plantear tal cosa, podría decir el aristotélico, es construir un supuesto sobre la base de otro supuesto. Parafraseando a Blanco, podría incluso responderse que *aquello* es una hipótesis no demostrada y que, encima, dada la plausibilidad del principio aristotélico, es hasta poco probable.

En resumen, hemos visto que, una vez se capta la naturaleza del acto y la potencia, el principio aristotélico parece bastante seguro. Una potencia necesita algo que esté en acto que la actualice. Como nada puede estar, simultáneamente, en acto y en potencia con respecto a lo mismo, toda potencia que sea actualizada es actualizada por algo otro que ya esté en acto. Cosa que, traducido al lenguaje aristotélico, simplemente significa que “Todo lo que se mueve es movido por otro”.¹¹

puesto de relieve Weisphepl (1985, especialmente 75–120). Véase también, a este respecto, Augros (2007, 69–71) o Shields (2018).

¹⁰ Citado en Feser (2015, 12–13). Añade Feser: “el problema no es sólo que no *hemos* observado cuerpos libres de la influencia de fuerzas que, por ende, operen según el principio de inercia, sino que de ningún modo *podríamos* observarlos, dada la Ley de Gravitación Universal del mismo Newton” (Feser 2015, 13). Y cita a N. R. Hanson: la ley de la inercia “refiere a entidades que son inobservables por una cuestión de principio físico” (Hanson 1963, 112). De la misma opinión era Isaac Asimov: “El principio newtoniano de la inercia, pues, se cumple exactamente en un mundo imaginario ideal en el que no existe ninguna fuerza de interferencia” (Asimov 1988, 25).

¹¹ Aquí es importante tener en cuenta la siguiente precisión de Oderberg: “Si uno quiere aprehender plenamente la verdad de esta idea, tiene que dejar de pensar en las actualidades exclusivamente en términos de sustancias. En el sistema aristotélico-tomista, las actualidades incluyen las sustancias, pero también los rasgos o accidentes (de los cuales las cualidades intrínsecas son una subcategoría). Las sustancias no sólo tienen influencia causal sobre otras sustancias, sino también sobre accidentes: una persona puede convertir una instancia de rojo en una de negro con una capa de pintura. Los accidentes también tienen efectos sobre las sustancias: la obesidad hace que

Si este principio es seguro, lo único que queda es ver cómo compatibilizarlo con la ley de la inercia. Y hemos señalado tres modos posibles de hacerlo. Primero, excluyendo del mismo el movimiento local, sobre la base de que éste es un cambio meramente extrínseco, mientras el principio ha de entenderse como referido a los cambios intrínsecos. Segundo, tomando en serio la idea de que el movimiento uniforme es un *estado*, en cuyo caso no cuenta como un “movimiento” en el sentido aristotélico y por ende falla como contraejemplo al principio. Tercero, considerando el movimiento uniforme como un cambio genuino, en el sentido aristotélico, y entonces simplemente aplicarle el principio, dado que éste está apoyado por motivos independientes y el crítico es incapaz de producir, empíricamente, un caso de algo que se mueva uniformemente sin ningún tipo de causa en absoluto. Al final, la objeción de la inercia no parece ser tan devastadora para la *prima via* como la considera Blanco.¹²

2.3. Hasta el infinito y más allá

El segundo nervio de la vía tomista es la negación de un regreso al infinito en la cadena causal. A este respecto, escribe Blanco:

Llegamos entonces al segundo error lógico –o más bien matemático– del Aquinate. Existen conjuntos infinitos numerables. El conjunto de los números negativos, por ejemplo, es infinito y numerable: podemos contar cada uno de sus elementos, podemos establecer una correspondencia biyectiva con el conjunto de los números naturales. Aun siendo infinito, los elementos que pertenecen al conjunto de los números negativos no se diluyen, no quedan anulados. La serie de los negativos no tiene primer término; termina en -1, pero no tiene un primer elemento. Sin embargo,

una persona esté más dispuesta a la enfermedad. Y los accidentes tienen efectos sobre otros accidentes: la contaminación del aire produce hedor. Una vez nos damos cuenta de que pueden darse relaciones causales entre todo tipo de actualidades, vemos que los tipos de procesos causales que el Aquinate tiene en mente en la primera vía son, en verdad, muy amplios. Pero su punto es el mismo en todos los casos: sea que el proceso de cambio implique sustancias, accidentes, o alguna combinación de ambos, siempre va a consistir en actualidades convirtiendo potencialidades en otras actualidades” (Oderberg 2010, 162–163).

¹² No quiero dejar de mencionar una última posibilidad, que consiste en interpretar la primera vía en una línea existencial. Así leída, la vía, en último término, estaría interesada en encontrar aquello que explica *la existencia o el ser* de las cosas que se mueven (cambian), más que su movimiento (cambio) en sí mismo considerado. De esta manera, incluso si, dada la ley de la inercia, un objeto continúa moviéndose de modo uniforme por su propia naturaleza, aun así haría falta recurrir, concedida la imposibilidad de un regreso al infinito, a una primera causa de su ser, que diera cuenta de por qué existen objetos con una naturaleza tal que obedezca al principio newtoniano. Cfr., para esta interpretación, Owens (1974, 22–24); Feser (2017, 17–68) (traducido al español en Feser 2021); Feser (2019a, 65–81) o Echavarría (2022).

ello no afecta a su integridad lógica. Lo importante es el conjunto como un todo y las propiedades que sus elementos comparten: su *lógica*. No es necesario postular un primer término para que la serie tenga sentido y sus miembros no se pierdan en la infinitud. (Blanco 2022, 189–190)

Esta objeción, que en esencia es la misma de Bertrand Russell,¹³ resulta cuando menos extraña, porque en ningún momento defiende Tomás la imposibilidad de regresión al infinito dando a entender, como escribe Blanco más adelante, que “asume que no es posible concebir un conjunto infinito numerable, lo cual contradice todo lo que sabemos sobre matemáticas y teoría de conjuntos” (Blanco 2022, 191). De hecho, no es difícil encontrar en el corpus tomista evidencia de lo contrario.

Por ejemplo, en su tardío opúsculo *De aeternitate mundi*, Tomás defiende que, aunque el inicio temporal del mundo sea un artículo de fe, la filosofía por sí misma no lo puede establecer, pues desde un punto de vista meramente racional Dios podría haber creado un mundo eterno. Pero si el pasado podría haber sido infinito, entonces podría haberse dado un conjunto infinito numerable de eventos, y el Aquinate no ve en ello ningún inconveniente. Ahí mismo escribe también que “no está demostrado aún que Dios no pueda hacer que existan infinitos en acto” (*De aeternitate mundo*, in fine). Y en otro contexto le leemos que: “No es imposible que un hombre sea generado por otro hombre *ad infinitum*” (*Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 2, ad7). Aquí está Tomás reconociendo que no hay nada imposible en una cadena causal infinita de padres e hijos, pero esto constituiría un conjunto infinito numerable. Es claro, por tanto, que, si la objeción de Blanco afecta a alguien, no es a Santo Tomás.

En realidad, Tomás está operando sobre la base de una distinción entre dos tipos de series causales, y solamente piensa que es imposible ir hasta el infinito en una de ellas, pero no en la otra. Como muestra, este texto:

Tiene que decirse que, por lo que respecta a las causas eficientes, es imposible continuar hasta el infinito *per se*. Por ejemplo, como si las causas requeridas *per se* para producir algún efecto fueran multiplicadas infinitamente, como si la piedra fuera movida por el palo, el palo por la mano, y así hasta el infinito. Pero no tenemos por imposible ir hasta el infinito en el caso de causas eficientes *per accidens*. (*Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 2, ad7)

¹³ Escribe Russell: “Todos estos [argumentos], excepto el que parte de la teleología en lo inanimado, dependen de la supuesta imposibilidad de que una serie carezca de primer término. Cualquier matemático sabe que aquí no hay tal imposibilidad; la serie de los números negativos, que termina en -1, es un ejemplo de lo contrario” (Russell 1945, 462).

¿En qué consiste esta distinción entre una serie causal *per se* y una serie causal *per accidens*, y por qué la primera no puede retroceder hasta el infinito, mientras la segunda sí? Veámoslo.¹⁴ Para Tomás, una serie causal *per accidens* es aquella en la que cada uno de los miembros posee el poder causal de la serie esencialmente, por sí mismo. El ejemplo típico lo hemos dado antes: una serie de padres e hijos. Aquí, cada miembro, cada padre, es capaz de engendrar al miembro posterior en virtud simplemente de ser el tipo de cosa que es. Por este motivo, la actividad causal de cada miembro es independiente de la de los miembros anteriores: cada uno tiene el poder causal de modo intrínseco y no derivado, en virtud simplemente de ser un ser humano adulto sano, y por eso puede ejercerlo sin ayuda de sus antepasados, e incluso en el caso de que estén todos muertos.

Este tipo de serie, piensa Tomás, puede ser infinita: hipotéticamente, la serie de padres e hijos podría extenderse indefinidamente hacia el pasado sin comienzo alguno, sin primer miembro. Ahora bien, lo mismo no sucede en una serie *per se*. La diferencia está en que, en una serie *per se*, sí hay una dependencia de los miembros posteriores con respecto a los anteriores en el ejercicio del poder causal. Aquí, los miembros posteriores no poseen el poder causal en cuestión por sí mismos, sino que lo ejercen en tanto que lo derivan o reciben de otro: por sí mismos, en cambio, son causalmente inertes. Por esto mismo, si una serie de miembros que, por sí mismos, son causalmente inertes con respecto a la producción de un efecto X están, no obstante, produciendo el efecto X, es preciso postular algún miembro de la serie que sí tenga por esencia el poder causal en cuestión y lo esté transmitiendo al resto. De otro modo, la presencia, en la serie, de ese poder causal resulta un hecho bruto inexplicable.

Supongamos, por ejemplo, que conecto mi teléfono móvil a un alargador de electricidad y veo que empieza a cargarse la batería. Luego me doy cuenta de que el alargador no está conectado a la corriente, sino a otro alargador, y éste a otro, y éste a otro, y éste a otro, y así hasta donde me alcanza la vista. Como sé que, por sí mismos, los alargadores son incapaces de cargar un teléfono móvil, como sé que, por su propia naturaleza, carecen de ese poder causal, *y no obstante veo que lo están cargando*, puedo inferir que no hay solamente alargadores conectados a alargadores, sino que en alguna parte alguno está enchufado a la toma de corriente. La misma idea subyace bajo el razonamiento tomista. Como he escrito en otro lugar:

[P]ara Tomás, una serie causal *per se* sin primer miembro sería un sinsentido: sería una serie de causas con poder derivado que no derivarían su poder de ningún sitio, una serie de causas que producen un efecto sin que ninguna de ellas tenga en absoluto el

¹⁴ Para esto, cfr. Feser (2021, 21–27); Kerr (2012); Kerr (2015, 121–152); Kerr (2017); Kretzmann (2006, 95–112); Gel (2022, 283–304) o el excelente Cohoe (2013).

más mínimo poder para producirlo. Y es por esto que una serie *per se* ha de tener necesariamente un primer miembro, a diferencia de una serie *per accidens*, porque el primer miembro es el que da la causalidad a la serie entera, de modo que, sin él, los otros serían causalmente inertes, no harían nada. (Gel 2022, 294)

Es importante entender que el primer miembro de una serie *per se*, más que primero en un sentido numérico, es primero en el sentido de *primario*: es el miembro que posee esencialmente la causalidad de la serie, respecto al cual el resto cuentan como miembros “segundos” por derivar de él dicho poder. Por eso, estrictamente hablando, una serie *per se* podría, al menos en principio, tener infinitos miembros segundos, sólo que incluso entonces debería haber un miembro primario que les diera a todos la causalidad de la serie, que ninguno posee por sí mismo. En efecto, escribe Tomás: “Es irrelevante que haya un número finito o infinito de causas intermedias [segundas], pues mientras posean la naturaleza de una causa intermedia no pueden ser la causa primera del movimiento” (*In Metaphysicam*, II, lect. 3, 303). Otra muestra de que Tomás no tiene problema en concebir conjuntos infinitos y de que, por tanto, Blanco quiere refutar la vía con una objeción que nada tiene que ver con el verdadero pensamiento tomista.

3. La Segunda Vía

Llegamos a la segunda vía, que dice lo siguiente:

La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia, no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios. (*Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3)

Repíte en este punto Blanco la crítica de Russell a la imposibilidad de regreso al infinito, pero ya la hemos respondido. Con respecto al principio de causalidad, apela a una objeción similar a la que hemos visto en la sección 2.1. Escribe: “El principio de causalidad se interrumpe sospechosamente en dios: todo tiene una causa, menos dios” (Blanco 2022, 191). Lo que resulta, no obstante, sospechoso es la objeción, por

cuanto en ninguna parte de la vía apela Santo Tomás a un principio de causalidad con la forma: “Todo tiene una causa”. Lo único que dice el Aquinate es que en el mundo “hay un orden de causas eficientes” y que no es posible “que algo sea causa eficiente de sí mismo”. Estos dos puntos, junto con la negación de regresión infinita, sencillamente implican la existencia de al menos una causa incausada. Blanco critica aquí la vía por decir algo que no dice.

Por otro lado, resulta indiscutible que Tomás *no* defiende que todo tiene una causa, por cuanto considera que existe al menos algo que no tiene causa (a saber, Dios). Sólo alguien con un severo déficit de atención, cosa que no puede decirse del Doctor Angélico, podría empezar un argumento diciendo “Todo tiene una causa”, terminarlo afirmando la existencia de algo sin causa, y no darse inmediatamente cuenta de la flagrante contradicción. La objeción de Blanco, pues, no pasa de ser un hombre de paja, en concreto uno sin demasiado relleno.

Todo lo demás que escribe sobre la segunda vía hereda la deficiencia de este punto de partida, y por ende es irrelevante. Dice, por ejemplo, que “la tesis de que todo tiene una causa no implica que *el todo* tenga una causa” (Blanco 2022, 191), y prosigue con varias elucubraciones al respecto. Pero, de nuevo, en ningún momento parte la vía de la idea de que todo tiene una causa, con lo cual lo que se siga o deje de seguirse de ahí carece de relevancia.

Es interesante, eso sí, resaltar que Blanco plantea en un momento que “el universo podría ser eterno” (Blanco 2022, 192), como si eso fuera en contra de la vía de algún modo. Lo cierto es que, como hemos visto antes al hablar de su opúsculo *De aeternitate mundi*, Tomás concedía la posibilidad metafísica de la eternidad del mundo, y no la veía como una amenaza a la idea de su dependencia radical de una primera causa. Por eso, la segunda vía es independiente de la cuestión de si el universo tuvo o no un comienzo temporal. Como han sugerido algunos autores (por ejemplo, Feser 2019a, 81–90), la idea no es que ha de haber una primera causa *en la línea del pasado*, sino, más bien, que ha de haber *aquí y ahora* algo fundamental e incausado que sostenga, en el ser, a todo lo demás. De nuevo, lo que afirma el Aquinate no es la imposibilidad de regreso al infinito de una serie *per accidens* (que sí se vería falsada con la eternidad del universo), sino la de una serie *per se*.

4. La Tercera Vía

Pasemos a la tercera vía:

La tercera vía es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo

la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. *Todo ser necesario o tiene la causa de su necesidad en otro o no la tiene.*¹⁵ Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes. Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios. (*Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3)

Si entiendo bien a Blanco, da la sensación de que su crítica a la tercera vía es doble. De entrada, objeta a “la segunda parte de la demostración” porque “se reduce al mismo principio explicativo que subyace a las vías primera y segunda: a saber, la imposibilidad de retroceder indefinidamente en el orden de las razones suficientes de los seres”, con lo cual “adolece de las mismas dificultades teóricas que invalidan las anteriores pruebas” (Blanco 2022, 194). Pero a esto ya hemos respondido, y lo mismo de entonces se aplica ahora.

En segundo y principal lugar, Blanco quiere impugnar el punto de partida de la vía: que hay seres contingentes (posibles de ser y no ser). ¿Por qué? Por una razón sorprendente. Escribe:

Simplemente no puedo saber si algo es necesario o contingente. Lo que me parece contingente podría obedecer a causas más profundas, deterministas, que todo lo hicieran ser como es, sin posibilidad de ser de otra manera. Análogamente, lo que me parece necesario, fruto inexorable de la cadena de determinaciones previas, podría en realidad surgir del azar, aunque se me manifieste como producto de un orden. (Blanco 2022, 194–195)

La vía pretende llegar a la existencia de un ser necesario partiendo de que hay seres contingentes, pero esto es un error porque no puede saberse si algo es necesario o contingente. El punto de partida de la vía, en realidad, no está dado. Este giro resulta sorprendente por cuanto, en general, el hombre común asume que en su experiencia del mundo muchas cosas son de lo más contingentes. La razón última por la cual Blanco parece querer regañar aquí al hombre común emerge más adelante:

¹⁵ “*Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitates aliunde, vel non habet*”. En la edición que maneja Blanco, la traducción de esta frase es un poco confusa: “Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene”.

[S]i defino algo como contingente ya estoy asumiendo que existe lo necesario, su contrapartida lógica ineludible [...]. Es, por tanto, inevitable que si los eventos del mundo se me antojan contingentes postule un ser necesario. Se trata, sin embargo, de una atribución de la mente, de un juicio. No puedo saber si algo es contingente o necesario: puedo concebir ese objeto o ese proceso como contingente, y por tanto como algo que podría no ser, pero no puedo descubrir *con absoluta certeza* si es así con independencia de mi mente. (Blanco 2022, 195; mis cursivas)

Pero aquí Blanco parece haber caído víctima del error cartesiano de incluir la certeza absoluta como condición necesaria del conocimiento. Uno se pregunta si Blanco es realmente coherente con el criterio que aquí utiliza para invalidar la tercera vía, y si lo aplica también al resto de áreas del conocimiento con el mismo fervor. Anteriormente invalidaba la primera vía por, supuestamente, contradecir la ley de la inercia, aunque nadie puede tener la certeza absoluta de la verdad de ésta. Además, debe de ser incómodo dar clase a un grupo de alumnos cuando es imposible descubrir *con absoluta certeza* que no son todos zombis filosóficos, carcasas vacías sin conciencia ni mundo interior.

Por suerte, no es necesario alcanzar la certeza absoluta para tener conocimiento, ni para poder decir legítimamente que se sabe una cosa, o que se está razonablemente seguro de su verdad. Es imposible para mí tener absoluta certeza de que el texto que estamos analizando lo ha escrito Blanco, y no un equipo de monos tecleando al azar o una “inteligencia” artificial de éstas que escribe sin pensar. Y, no obstante, nadie se quejaría si dijera que sé que el texto lo ha escrito Blanco, o como mínimo que estoy más que razonablemente seguro de ello. Para concluir tal cosa, me basta su testimonio.

Se mire por donde se mire, esta objeción o bien refuta demasiado o bien no refuta nada. Si refuta la tercera vía, refuta también el 99% de nuestras creencias, como la creencia en otras mentes, el mundo exterior o la identidad de nuestras madres. Si no refuta éstas, tampoco refuta la tercera vía. Por mucho que no se tenga la certeza absoluta de la verdad de su punto de partida, eso no impide que la creencia “Hay seres contingentes” sea razonable, y con ese nivel de razonabilidad puede despegar el argumento.

En otro orden de cosas, escribe más adelante Blanco que: “Para demostrar que existe un ser necesario debería, en conclusión, señalar un ser concreto y demostrar que la necesidad es una de las propiedades de ese ser en particular” (Blanco 2022, 195). Esto, no obstante, no puede ser correcto: que existe un ser necesario cabe demostrarlo partiendo de principios que el mismo Blanco da la impresión de aceptar, y sin tener que encontrar un ser concreto al que señalar.

Presumiblemente, Blanco concede que algo existe. Supongamos, entonces, algo que existe: llamémosle X. X es o necesario o contingente, no hay tercera opción. Si X es necesario, entonces existe un ser necesario. Si X es contingente, tengo que aceptar también que existe algún ser necesario, pues, por admisión del propio Blanco, lo necesario es la “contrapartida lógica ineludible” (Blanco 2022, 195) de lo contingente. Si lo necesario es realmente la “contrapartida lógica ineludible” de lo contingente, no puede existir algo contingente sin que exista algo necesario: de ahí que, para Blanco, como veíamos arriba, “si defino algo como contingente ya estoy asumiendo que existe lo necesario” (Blanco 2022, 195). Ergo por un camino o por otro, sea que X es él mismo necesario o sea que es contingente, ha de pensarse que existe algún ser necesario. Y no ha hecho falta señalar a nadie.¹⁶

Hasta donde yo veo, la única respuesta posible a esto, sin abandonar las anteriores concesiones de Blanco, sería quejarse de que, porque *ha de pensarse* que existe algún ser necesario, no se sigue que *exista* algún ser necesario. Pero esto sería caer en un escepticismo de la razón que terminaría por destruir a la filosofía y la ciencia misma. A toda conclusión sobre el mundo se podría aplicar la misma objeción. “Debido a toda esta evidencia, ha de pensarse que las especies han evolucionado por selección natural”. “Bueno, piénselo usted, si quiere, de ahí no se sigue que efectivamente hayan evolucionado”. “Suponiendo la falsedad del teorema de Euclides, llegamos a una contradicción; ergo ha de pensarse que el teorema es verdadero”. “Quizás es lo que tenemos que pensar, pero de ahí no se sigue que realmente lo sea”. Con esta objeción en mano, desconozco qué servicio nos haría poder señalar un ser concreto y demostrar que posee la necesidad como una de sus propiedades. Ni siquiera eso podría contar como una demostración de la existencia de un ser necesario, como Blanco quiere: como mucho, sería una demostración de que *tenemos que pensar* que tal ser concreto es un ser necesario, *pero ya está*.

Por último, es incluso discutible que Blanco esté operando con la misma comprensión de lo necesario y lo contingente de Santo Tomás. Como han señalado varios autores,¹⁷ lo que suele traducirse aquí por “contingente”, Santo Tomás lo llama *possibilia esse et non esse*, esto es, seres que pueden ser y no ser, que admiten la

¹⁶ Por descontado, también cabe demostrar la existencia de un ser necesario como lo hace Tomás: reduciendo los seres contingentes a la existencia de algún ser necesario, y luego alcanzando la existencia de algún ser necesario por sí tras negar la posibilidad de una regresión infinita. Blanco se queja de que aquí “[l]o que Tomás invoca es una construcción conceptual: el primer término en una serie de razones suficientes, algo que no se sigue por necesidad, tal y como hemos visto anteriormente” (Blanco 2022, 195). Pero lo que ya hemos visto anteriormente es que la objeción de Blanco a este punto no logra su objetivo.

¹⁷ Por ejemplo, Wippel (2000, 435–436 y 463–464); Pawl (2011, 14) o White (2022, 207–208). El mismo Anthony Kenny, uno de los principales críticos de las 5 vías, ha llamado la atención sobre este punto: cfr. Kenny (1980, 47–48).

posibilidad de dejar de existir. En este sentido, mejor sería traducirlo como seres *transitorios*, cosa que cuadra más con el ejemplo que el Aquinate pone: “seres que se generan y se corrompen [*generari et corrumpi*]”.¹⁸ Y así entendido, resulta de lo más evidente que hay seres transitorios o contingentes (que se generan y se corrompen), esto es, que se da el punto de partida de la vía. A menos, claro está, que uno quiera traer a colación que nadie tiene absoluta certeza de la existencia del mundo extramental.

5. La Cuarta Vía

Continúa el Aquinate:

La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Pues se encuentra en las cosas algo más y menos bueno, y verdadero, y noble, y así otras cosas semejantes. Pero este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es verísimo y óptimo y nobilísimo; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente seres, como se dice en *II Metaphys*. Pero lo que es máximamente tal en algún género es la causa de todas las cosas que son de ese género, como el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro; del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su ser, de su bondad, de cualquier otra perfección, y a éste llamamos Dios. (*Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3)

Blanco considera ésta “la más extraña y menos convincente de las vías” (2022, 195), impresión que comparte con muchos y que no soy yo quien se la va a discutir. Ninguna de las vías ha estado más sujeta a discusión e interpretación que la cuarta. No obstante, me parece que las objeciones de Blanco a la misma se pueden resistir.

Lo primero de lo que acusa Blanco a la vía es de caer en el mismo error que el argumento ontológico. Escribe:

Evidentemente, la prueba se basa en una falacia. El hecho de que podamos concebir un grado superior en algún atributo no significa que ese grado superior exista con

¹⁸ Necesario, en cambio, será todo aquel ente que no incluya en su naturaleza la posibilidad de dejar de ser, esto es, que no esté sujeto a generación o corrupción, e incluye aquí Tomás a los ángeles, el alma humana y los cuerpos celestes (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 5, ad3; q. 75, a. 6), seres que alguien como Leibniz nunca llamaría “necesarios”, por depender causalmente de Dios y entender que lo necesario es sin causa. Pero por eso Santo Tomás tiene que hacer una segunda distinción, entre ente necesario *por otro* (categoría en la que entrarían los ángeles, seres necesarios causados) y ente necesario *por sí* (categoría en la que sólo estaría Dios, ser necesario incausado).

independencia de nuestra mente. [...] Vemos, en efecto, que la prueba ontológica subsiste en algunos de los razonamientos del Aquinate. Sigue aferrado a la idea de que basta con concebir algo para que ese algo deba existir, por imperativo lógico; lo decretado *a priori* trasciende así la esfera de los juicios lógicos y se proyecta sobre el orden de las cosas, sobre lo real. [...] En definitiva, que yo pueda concebir algo no significa que ese algo exista; que pueda concebir lo óptimo, lo más grande, lo más noble, lo más puro..., no implica que ese nebuloso objeto exista con independencia de mi mente. (Blanco 2022, 196–197)

Dejando de lado si lo anterior tiene éxito como crítica a alguna versión existente del argumento ontológico,¹⁹ como objeción contra la cuarta vía parece errado. Sería, sin duda, sorprendente si el Aquinate hubiera caído de lleno en el error del argumento ontológico apenas unas páginas después de haberlo condenado (en el artículo primero de la misma cuestión), especialmente teniendo en cuenta que la cuarta vía parece ser la favorita del Santo, y una de las que más versiones y formulaciones tiene en el resto de su corpus.²⁰ Además, Tomás acepta que hay muchas cosas que se pueden concebir y que, no obstante, no existen (por ejemplo, un mundo eterno, como hemos dicho antes).

En realidad, en ningún momento de la vía dice el Santo que, como puedo concebir el máximo, el máximo existe. Lo que argumenta es que no habría más y menos en ciertas perfecciones si no hubiera un máximo. Pero como hay más y menos, entonces tiene que haber el máximo. El argumento no parte de la mera concepción, sino de la realidad, y procede con el objetivo de explicar lo que en ella se encuentra. No es la idea de que lo puede concebir lo que le lleva a afirmar la existencia del máximo, sino su necesidad con respecto a explicar los grados de ser que se dan, según Tomás, en lo real.

La segunda crítica que parece presentar Blanco es que, “[f]uera de lo cuantitativo, donde podemos establecer una escala nítida, lo demás corresponde a juicios valorativos del intelecto” (Blanco 2022, 197), con lo cual, fuera de las comparaciones cuantitativas, “otra escala de grados obedecerá a la subjetividad, no a la objetividad” (Blanco 2022, 197). Escribe: “no es necesario que exista algo máximamente bueno para que una cosa sea medianamente buena; se trata de atribuciones de la mente, no de propiedades inherentes a las cosas” (Blanco 2022, 196). Esto es negar no el punto de partida de la vía (los grados de perfecciones), sino el punto de partida del punto

¹⁹ Lo cual es como mínimo discutible, pues de basarse realmente el argumento ontológico en el principio de que, si puedo concebir algo, ese algo existe, San Anselmo debería haber escrito algún tratado sobre la existencia de las hadas, los unicornios y los dragones.

²⁰ Cfr. González (2001, 19 y 27–83). Probablemente la mejor y más clara de estas distintas formulaciones es la que escribe el Santo en el prólogo a su *Comentario al Evangelio de San Juan*, en la que prescinde de los grados de las perfecciones.

de partida (las perfecciones mismas, como objetivamente atribuibles a las cosas). Frente a una negación tal, parece que poco puede ser dicho, como si alguien, al discutir la primera vía, negase la realidad del movimiento. Cualquiera está en su derecho, por descontado, de pensar que, objetivamente hablando, no es mejor, más perfecto ni más noble, un niño que un mosquito, una brizna de hierba o una piedra, pero difícilmente se puede forzar lo mismo en quien vea lo contrario tan evidente como que hay cosas que se mueven.

Por último, Blanco achaca a la vía partir de la idea siguiente:

Santo Tomás presupone también la idea de que lo más no puede proceder de lo menos. Si algo es superior en algún atributo a otra cosa, ello debe encontrar su razón de ser en un principio todavía más elevado. Es un error argumentar así [...]. Lo complejo puede construirse desde lo simple; la existencia de grados cuantitativamente superiores se explica precisamente por el agregado de partes y de propiedades, ordenadas de acuerdo con unas reglas. Todo nuestro conocimiento del universo pone de relieve cómo lo más puede derivarse de lo menos, de los principios más fundamentales, capaces de generar entidades más complejas. (Blanco 2022, 196–197)

A este punto, respondo tres cosas. Primero, que esta tercera crítica de Blanco parece dar por supuesta la segunda, de que toda escala de grados que no sea cuantitativa es meramente subjetiva. Segundo, que la fundamentación de dicho principio es de orden metafísico y remite, de nuevo, a la doctrina del acto y la potencia, tal que decir que un efecto puede exhibir una actualidad que *de ningún modo en absoluto* esté cubierta por la actualidad de sus causas o principios es tanto como aceptar que algo puede salir de la nada. Frente a esto, y como ha escrito Norris Clarke (2001, 194), responder diciendo que lo más puede derivarse de lo menos porque eso es lo que observamos a veces en el universo es tanto como caer en la famosa falacia *post hoc, ergo propter hoc*.

Tercero, es cuestionable que el Santo parta de un principio tal en la cuarta vía. Como mínimo, no lo hace explícitamente, y si está implícito, Blanco no ha hecho nada para explicitarlo. La idea parece ser, más bien, que los grados en las perfecciones trascendentales revelan que las cosas no poseen estas perfecciones esencialmente, sino de modo recibido o participado, y que esto tiene que remontarse, en último término, a algo que sí las posea por esencia, y por ende de modo ilimitado. Traducido al lenguaje del ser: los grados en las perfecciones remiten a grados en la perfección última y fundamental del ser; los grados de ser remiten a que los entes tienen el ser de modo limitado y participado; no habría seres por participación si no hubiera el ser por esencia; ergo existe el ser por esencia, que es Dios.²¹

²¹ Cfr., por ejemplo, González (2001, 105–109 y 199–280). Así lo pone Norris Clarke: “Si este ser limitado fuera la razón suficiente de su propia existencia y de todas sus perfecciones, tendría que ser

6. La Quinta Vía

Llegamos al final de nuestro análisis con la quinta vía:

La quinta vía se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios. (*Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3)

A pesar de considerarla “la más bella y poderosa de las cinco vías tomistas” (Blanco 2022, 197), para Blanco sigue siendo deficiente. La interpreta como un argumento a partir del orden del universo, y en esta línea le dirige varias objeciones. En este punto, me temo que me separa de Blanco una cuestión de interpretación: no creo que la quinta vía sea un argumento a partir del orden o la armonía del universo, aunque concedo que el texto se presta fácilmente a esta lectura y que, en consecuencia, Blanco no está solo en esta interpretación.²² Ahora, como ha señalado Joel Johnson, hay una ambigüedad en el punto de partida de la vía:

Al decir que los cuerpos naturales “obran por un fin”, Tomás puede estar queriendo afirmar una de dos proposiciones:

- (1a) Cada cuerpo natural (CN1, CN2, CN3, etc.) obra por su propio fin particular (F1, F2, F3, etc.), de modo que CN1 obra por F1, CN2 obra por F2, CN3 obra por F3, etc.
- (1b) Cada cuerpo natural (CN1, CN2, CN3, etc.) obra por algún fin común (FC), de modo que CN1 obra por FC, CN2 obra por FC, CN3 obra por FC, etc. (Johnson 2018, 104–105)²³

la fuente última de las perfecciones que posee en este grado limitado, dado que obviamente no podría recibirlas de alguna otra parte y seguir siendo autosuficiente. Pero entonces, si es la fuente misma de tal perfección, no tiene sentido por qué no la posee en toda la plenitud de que es capaz. ¿Por qué debería poseer sólo en un modo deficiente y limitado aquello de lo que es fuente, cuando lo mismo puede ser poseído de modo superior en otra parte? [Y podemos añadir: ¿y por qué debería poseerla en *este* grado limitado, y no en otro de los muchos posibles?] No cabe encontrar respuesta en el ser limitado mismo. *Conclusión*: Por tanto, todo ser limitado o participado apunta a algún otro ser como su origen causal, o causa eficiente, del cual recibe el grado limitado de perfección que posee” (Norris Clarke 2001, 184–185).

²² Su acompañante más notable siendo Jacques Maritain (1954, 65).

²³ Anthony Kenny (1980, 97) expresaba la misma preocupación.

La lectura de la vía como un argumento a partir del orden del universo opta por la segunda opción, pero creo que hay un buen motivo, defendido por Lawrence Dewan (2004, 47–67) y que Johnson (2018, 122–124) también comparte, para pensar que la verdadera intención del Santo era comunicar la primera, y es el siguiente. En la tercera parte de la *Summa Contra Gentiles*, al intentar probar la providencia de Dios, Tomás da un argumento que es muy similar en forma y contenido a la quinta vía:

Como demostramos, los cuerpos naturales se mueven y actúan por un fin, aunque no lo conozcan, pues siempre o casi siempre alcanzan lo mejor, y harían lo mismo si obraran por arte. Pero es imposible que aquello que no conoce el fin obre por un fin y lo alcance de modo ordenado, a menos que esté movido por otro que sí tenga conocimiento del fin, como la flecha es movida al blanco por el arquero. Por tanto, es necesario que toda obra de la naturaleza esté ordenada por algún conocimiento, lo cual ha de ser atribuido a Dios, sea mediata o inmediatamente. (*Summa Contra Gentiles*, III, c. 64)

Como puede apreciarse, encontramos aquí muchos de los temas de la quinta vía: que los cuerpos naturales obran por un fin, que siempre o casi siempre logran lo mejor, que no pueden hacerlo a menos que estén dirigidos por alguna inteligencia, el ejemplo del arquero... Con lo cual, es plausible pensar que Tomás tiene en mente en este texto un razonamiento similar al de la quinta vía. Pero ahora, nota Dewan, fijémonos en que, *inmediatamente a continuación*, santo Tomás ofrece otro argumento que claramente parte del orden del universo:

Adicionalmente, las cosas que se distinguen por naturaleza no se unen en un único orden a menos que sean ordenadas por un agente ordenador. Pero en el universo hay muchas cosas de naturaleza distinta y contraria, integradas no obstante en un único orden, pues algunos usan las operaciones de otros, o son ayudados o gobernados por otros. Por ende, es necesario que exista un único ordenador y gobernador del universo. (*Summa Contra Gentiles*, III, c. 64)

Si Santo Tomás da un argumento a partir del orden del universo *inmediatamente después* del citado más arriba, esto ha de significar que el anterior *no* pretende partir del mismo punto, a menos que queramos pensar que el Aquinate repitió el mismo argumento dos veces seguidas. Con lo cual, razona Dewan, dado que el primer argumento presenta tantas similitudes con la quinta vía, parece razonable asumir que la lectura correcta no debería tomarla como un argumento a partir del orden del universo, sino entender su punto de partida como la teleología intrínseca que cada

objeto natural exhibe hacia su propio fin.²⁴ Así, si hubiera en el mundo *una única* sustancia ordenada a un fin, esto bastaría, en opinión del Aquinate, para demostrar la existencia de Dios.

Para terminar, comentemos brevemente la siguiente afirmación de Blanco: “El mundo se mueve por causas eficientes, no por fines. Toda teleología puede reducirse a eficiencia” (Blanco 2022, 199). Tristemente, Blanco no ofrece para esta ambiciosa idea ninguna justificación, con lo cual queda reducido el asunto a una afirmación gratuita, poco más que la mención de algo que se pretende como lugar común. A pesar de ello, es difícil ver cómo podría toda teleología ser reducida a eficiencia si, como Aristóteles, Tomás y varios autores contemporáneos argumentan,²⁵ la causalidad eficiente misma *requiere* la causalidad final, en tanto que toda causa eficiente está intrínseca y teleológicamente ordenada a sus efectos propios.

7. Conclusión

Llegamos al final de nuestro análisis. Vale la pena insistir en que no he defendido la solidez de las 5 vías. Yo mismo tengo mis reservas con respecto a éstas y, especialmente, a su concisa formulación en la *Summa Theologiae*. Mi único objetivo ha sido mostrar que las principales críticas que Carlos Blanco plantea contra ellas fallan por un motivo u otro. Si las vías están refutadas, hay que buscar su refutación en algún otro sitio.²⁶

Bibliografía

- Augros, Michael. 2007. “Ten Objections to the *Prima Via*.” *Peripatetikos* 6: 59–101.
- Asimov, Isaac. 1988. *Understanding Physics. 3 Volumes in 1*. London: Bracken Books.
- Blanco, Carlos. 2022. *Las fronteras del pensamiento*. Madrid: Dykinson.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv2s0j5q3>.

²⁴ Y así la han interpretado también muchos otros autores. Cfr., por ejemplo, Elders (1990, 121–125); Kerr (2018, 453); Echavarría (2018, 218); Feser (2019a, 110–120). Puede que Blanco se sienta más inclinado a la anterior lectura por la traducción que maneja, según la cual la vía parte “del ordenamiento de las cosas”. No obstante, el latín *ex gubernatione rerum* no exige esta lectura, y sería mejor (y más neutro) “del gobierno de las cosas”.

²⁵ Cfr., por ejemplo, Aristóteles, *Física*, II, 8, 198b 32–199a 7; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 2; *De Potentia*, c. 4; y también Molnar (2003); Oderberg (2017, 137–138); Feser (2019b, 32–39); Sophie Meincke (2020).

²⁶ Agradezco a Lucas Prieto y Pol Almaraz sus valiosos comentarios a un primer borrador de este artículo.

- Cohoe, Caleb. 2013. "There Must Be A First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series." *British Journal for the History of Philosophy* 2: 838–856. <https://doi.org/10.1080/09608788.2013.816934>.
- Dewan, Lawrence. 2004. "St. Thomas's Fifth Way Revisited." *Universitas* 31: 47–67.
- Echavarría, Agustín. 2022. "Del movimiento al ser. Una interpretación metafísica de la primera vía de santo Tomás de Aquino." *Espíritu* 71: 235–264.
- Echavarría, Agustín. 2018. "Teleología, contingencia y creaturidad. Apuntes para una lectura de la quinta vía de Tomás de Aquino." En *Opere et veritate. Homenaje al Profesor Ángel Luis González*, editado por Enrique Alarcón et al., 215–231. Pamplona: Eunsa.
- Elders, Leo. 1990. *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004452404>.
- Feser, Edward. 2021. *Cinco pruebas de la existencia de Dios*. Traducido por Enric F. Gel. Barcelona: Ediciones Cor Iesu.
- Feser, Edward. 2019a. *Aquinas*. London: Oneworld Publications.
- Feser, Edward. 2019b. *Aristotle's Revenge*. Seelscheid: Editiones Scholasticae.
- Feser, Edward. 2017. *Five Proofs of the Existence of God*. San Francisco: Ignatius Press.
- Feser, Edward. 2015. *Neo-Scholastic Essays*. South Bend: St. Augustine's Press.
- Gel, Enric F. 2022. "La existencia de Dios: el argumento tomista del *De Ente* con el finitismo causal como refuerzo." *Espíritu* 71: 283–304.
- González, Ángel L. 2001. *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- Hanson, Norwood R. 1963. "The Law of Inertia: A Philosopher's Touchstone." *Philosophy of Science* 30: 107–121. <https://doi.org/10.1086/287923>.
- Johnson, Joel. 2018. *Final Causality in the Thought of Thomas Aquinas*. PhD diss., Purdue University.
- Joyce, George H. 1924. *Principles of Natural Theology*. London: Longmans, Green and Co.
- Kenny, Anthony. 2005. *A New History of Western Philosophy*, vol. 2: *Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Kenny, Anthony. 1980. *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Kerr, Gaven. 2018. "Design Arguments and Aquinas's Fifth Way." *The Thomist* 82: 447–471. <https://doi.org/10.1353/tho.2018.0026>.
- Kerr, Gaven. 2017. "Essentially Ordered Series Reconsidered Once Again." *American Catholic Philosophical Quarterly* 91: 155–174. <https://doi.org/10.5840/acpq201732110>.
- Kerr, Gaven. 2015. *Aquinas's Way to God. The Proof in the De Ente et Essentia*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190224806.001.0001>.

- Kerr, Gaven. 2012. "Essentially Ordered Series Reconsidered." *American Catholic Philosophical Quarterly* 86: 541–555. <https://doi.org/10.5840/acpq201286445>.
- Koons, Robert C. y Pruss, Alexander R. 2021. "Skepticism and the principle of sufficient reason." *Philosophical Studies* 178: 1079–1099. <https://doi.org/10.1007/s11098-020-01482-3>.
- Kretzmann, Norman. 2006. *The Metaphysics of Theism. Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*. Oxford: Oxford University Press.
- MacDonald, Scott. 1991. "Aquinas's Parasitic Cosmological Argument." *Medieval Philosophy and Theology* 1: 119–155. <https://doi.org/10.5840/medievalpt199111>.
- Maritain, Jacques. 1954. *Approaches to God*. New York: Harper Brothers.
- McInerney, Dennis Q. 2005. *Natural Theology*. Elmhurst: Priestly Fraternity of St. Peter.
- Molnar, George. 2003. *Powers: A Study in Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Moreno, Antonio. 1974. "The Law of Inertia and the Principle 'Quidquid movetur ab alio movetur'." *The Thomist* 38: 306–331. <https://doi.org/10.1353/tho.1974.0021>.
- Norris Clarke, William. 2001. *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Oderberg, David. 2010. "Whatever is Changing is Being Changed by Another: A Reappraisal of Premise One of the First Way." En *Mind, Method, and Morality: Essays in Honor of Anthony Kenny*, editado por J. Cottingham y P. Hacker, 140–164. Oxford: Oxford University Press.
- Oderberg, David. 2007. *Real Essentialism*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203356753>.
- Pawl, Timothy. 2011. "The Five Ways." En *Just the Arguments. 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*, editado por M. Bruce y S. Barbone, 9–17. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Russell, Bertrand. 1945. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster.
- Sophie Meincke, Ann (ed.). 2020. *Dispositionalism. Perspectives from Metaphysics and the Philosophy of Science*. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-28722-1>.
- Wallace, William A. 1956. "Newtonian Antinomies Against the *Prima Via*." *The Thomist* 19: 151–192. <https://doi.org/10.1353/tho.1956.0012>.
- Weishepl, James A. 1985. *Nature and Motion in the Middle Ages*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- White, Thomas J. 2022. *The Trinity. On the Nature and Mystery of the One God*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2d7x4zw>.

Wippel, James. 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.