

# Dios, causalidad y movimiento en la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino

*God causality and motion in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*

ALBERTO ROSS

Universidad Panamericana

jaross@up.edu.mx

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es ofrecer una reconstrucción de la primera vía propuesta por Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios en la Suma Teológica. La argumentación tomista en dicha obra avanza paso a paso para explicar, en primer lugar, qué tipo de discurso racional se puede articular para hablar del ser y la esencia de Dios. Una vez desarrollado el punto anterior, el Aquinate propone una serie de argumentos dirigidos a resolver la cuestión acerca de la existencia de un ser divino y sus atributos. En lo que respecta al presente texto, nos centraremos en la primera de las vías ahí propuestas a favor de la tesis “Dios existe” y hablaremos también del contexto discursivo en el que aparece dicha prueba. Tomás se refiere a ella como la primera y la más clara de todas.

**Palabras clave:** Dios, causalidad, metafísica, teología, Tomás de Aquino.

*Abstract:* This paper aims to offer a reconstruction of the First Way (Prima Via) proposed by Thomas Aquinas to demonstrate the existence of God in the Summa Theologiae. The Thomist argument in that work explains, first, what kind of rational discourse can be articulated to talk about God's existence and essence. After he elaborates on the previous point, Aquinas proposes a series of arguments intended to resolve the question of the existence of a divine being and his attributes. In what concerns this present text, we will focus on the first way proposed there in favour of the thesis “God exists” and we will also talk about the discursive context in which this proof appears. Thomas refers to it as the first and clearest proof of them all.

**Keywords:** God, causality, metaphysics, theology, Thomas Aquinas.

Artículo recibido el 13 de septiembre de 2022 y aceptado para su publicación el 10 de noviembre de 2022.

## I. Introducción

El objetivo de este trabajo es ofrecer una reconstrucción de la primera vía propuesta por Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios en la *Suma Teológica*. La argumentación tomista en dicha obra avanza paso a paso para explicar, en primer lugar, qué tipo de discurso racional se puede articular para hablar del ser y la esencia de Dios<sup>1</sup>. Una vez desarrollado el punto anterior, el Aquinate propone una serie de argumentos dirigidos a resolver la cuestión acerca de la existencia de un ser divino y sus atributos. En lo que respecta al presente texto, nos centraremos en la primera de las vías ahí propuestas a favor de la tesis “Dios existe” y hablaremos también del contexto discursivo en el que aparece dicha prueba. Tomás se refiere a ella como la primera y la más clara<sup>2</sup>.

La primera conclusión que se recoge en el artículo de la *Suma* consagrado a la cuestión de la existencia de Dios (*utrum Deus sit*), consiste en afirmar que “es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios”<sup>3</sup>. De acuerdo con este pasaje, la demostración de un principio que se comporta como causa primera del movimiento equivaldría a demostrar que Dios existe. Desde luego, esto puede sonar extraño para una mente moderna o contemporánea, pero tiene sentido en el contexto de la cosmología tomista y, en términos generales, para la filosofía medieval. El argumento se da en el marco de una larga tradición filosófica que se remonta a la filosofía griega y, sobre todo, a textos como el *Timeo* y el libro X de las *Leyes* de Platón, así como a los libros VII-VIII de la *Física* de Aristóteles y el XII de la *Metafísica*<sup>4</sup>. Tomás recibe y transforma la teología antigua apropiándose de los argumentos platónicos, aristotélicos y neoplatónicos para construir su propia postura al respecto.

La comprensión general de la recepción y la transformación de la teología antigua en la Edad Media exige, sin duda, un estudio detallado de las propuestas que se formularon en esa época. En este contexto, la aproximación tomista en particular es, sin duda, una de las más importantes,

---

<sup>1</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 1, a.1-10.

<sup>2</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I q. 2. a.3 c.

<sup>3</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I q. 2. a.3 c.

<sup>4</sup> Acerca de estos antecedentes y la relación entre el *Timeo* y el libro X de las *Leyes* de Platón con los libros VII-VIII de la *Física* de ARISTÓTELES y el XII de la *Metafísica*, cf. A. ROSS, “Is the Prime Mover a Soul?”, 179-195.

pues es bien sabido que el Aquinate llevó a cabo una síntesis muy bien lograda de la filosofía que se había cultivado hasta el siglo XIII. Por tanto, el estudio de su posición en las distintas discusiones teológicas en las que participó es valioso no sólo para informarnos de su opinión al respecto, sino también para comprender mejor el valor y los alcances de la tradición que representa. Por tal motivo, en el presente trabajo, se analizarán algunos aspectos de su doctrina que son claves para una mejor comprensión de su proyecto filosófico y teológico. Varios de ellos han sido soslayados por distintos críticos e intérpretes dando paso a consecuencias indeseables: o bien una mala comprensión del discurso de Santo Tomás, o bien una crítica de sus argumentos por las razones equivocadas.

Los aspectos y los énfasis de la propuesta tomista que considero claves para la comprensión de sus argumentos teológicos y que se desarrollarán en los siguientes apartados son los siguientes: (1) las características epistémicas de las pruebas provistas para demostrar la existencia de Dios, (2) la base empírica de las premisas de su argumento y (3) el argumento para descartar las series infinitas de motores y movidos. Intentaré mostrar que estos tres ítems son especialmente relevantes para la comprensión de la postura tomista en lo que concierne a la existencia de Dios en general y a la primera vía para demostrarla en particular. El análisis de las cinco vías de Santo Tomás, como es bien sabido, ha estado presente en los estudios especializados sobre la materia, aunque con diferentes valoraciones acerca de su validez, alcance y vigencia. Algunos intérpretes, por ejemplo, han sido especialmente críticos con distintos aspectos de la postura tomista y han cuestionado, en mayor o menor medida, la validez de su argumentación<sup>5</sup>. Otros, en cambio, han defendido la pertinencia de sus argumentos e, incluso, les reconocen cierta vigencia o actualidad<sup>6</sup>. En todos estos casos, encontramos que un punto clave del análisis se centra en la interpretación que se hace del señalamiento de la imposibilidad de proceder al infinito en las series causales, así que por ello hemos visto conveniente detenernos en

---

<sup>5</sup> Cf. B. RUSSELL, *History of Western Philosophy*; ROWE, W., *The Cosmological Argument*, 18-19; y KENNY, A., *The five ways: St. Thomas Aquinas' proofs of God's Existence*, 26-27.

<sup>6</sup> Cf. J. OWENS, "Aquinas on Infinite Regress", 244-246; W. CRAIG, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, 173-4, 179-80; J.J. SMART, y J. HALDANE, *Atheism and Theism*, 129-31, 135-6; N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Theism*, 98-108; J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, 421-4, 436-7, 447-8, 460-1; y COHOE: "There must be a First: ...", 847-850.

el estudio de las razones que soportan ese principio de la postura tomista y el contexto en el que aparece este desarrollo argumentativo. En aras de alcanzar nuestro propósito, primero presentaré el contexto filosófico de las cinco vías propuestas por Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios y, a partir de esta exposición, abordaré los puntos (1) y (2). Una vez hecho lo anterior, pasaré a la exposición de la primera de las vías tomistas para abordar el ítem (3) y con ello cumplir con lo que nos hemos propuesto en este trabajo.

## II. El contexto metodológico de las cinco vías de Santo Tomás

Las vías propuestas por Santo Tomás en la *Suma Teológica* para demostrar la existencia de Dios aparecen en un contexto argumentativo sin el cual es difícil que se comprenda la naturaleza de las pruebas provistas para tal propósito. Hay dos tesis, en particular, que son claves para entender el alcance de las pretensiones de Santo Tomás, a saber, que (i) la proposición “Dios existe” es evidente en sí misma, pero no para nosotros, y que (ii) la existencia de Dios se puede demostrar a partir de sus efectos. Estas premisas son cruciales para comprender el tipo de argumentos esgrimidos por el Aquinate en *S. Th.* I, q. 2. a.3 y se encuentran vinculadas entre sí, pues la segunda se desprende de la primera, como ya veremos. Si este marco no se toma en consideración, las vías propuestas por Santo Tomás pueden ser fácilmente malinterpretadas y, con ello, dar lugar a una comprensión imprecisa del alcance y la validez de los argumentos presentados en el texto en cuestión. En el presente apartado, ahondaremos en las dos premisas.

La primera de las tesis mencionadas, *i.e.* que la proposición “Dios existe” es evidente en sí misma (*per se notum*), pero no para nosotros (*non quoad nos*), requiere introducir una distinción que resulta contraintuitiva para nuestro uso de la palabra “evidente” y para la epistemología contemporánea. ¿Cómo algo puede ser evidente, pero no para nosotros? Es decir, ¿cómo algo puede ser evidente en sí mismo y sin referencia a la inteligencia humana? El uso cotidiano de la palabra no tiene esa connotación, sino que solemos recurrir a ella para hablar de realidades que son accesibles para nosotros y no estamos acostumbrados a utilizarla sin referencia a una inteligencia o inteligencias en particular. No obstante ello, la explicación de la tesis tomista supone esa distinción que se remonta a la filosofía griega y, sobre todo, a Aristóteles.

Santo Tomás explica en la *Suma Teológica* que, en términos generales, una proposición puede ser evidente (*per se notum*) de dos modos: (i) en sí misma (*secundum se*) y no para nosotros (*non quoad nos*), o bien (ii) en sí misma (*secundum se*) y para nosotros (*quoad nos*)<sup>7</sup>. Decimos que una proposición es evidente en sí misma cuando el predicado está incluido en el sujeto. Por ejemplo, en la proposición “el hombre es animal” el predicado “animal” está incluido en la noción de “hombre”. Por tanto, si todos saben qué es el predicado y qué es el sujeto, la proposición será evidente no sólo en sí misma, sino para todos. Santo Tomás dice que los primeros principios de la demostración, por ejemplo, son proposiciones de este tipo, pues todos entendemos qué se entiende por nociones como “ser”, “no ser”, “todo” y “parte”. De ahí que, por tanto, todos entendamos principios como el de no contradicción o el que afirma que el todo es mayor que la parte.

A diferencia de los ejemplos anteriores, cuando alguien ignora qué es el predicado y qué es el sujeto, la proposición será evidente en sí misma, pero no para los que desconocen en qué consisten ambos. Por ejemplo, dice Tomás, la tesis de que lo incorpóreo no ocupa lugar no es evidente para todos<sup>8</sup>. En particular, no es accesible para quienes desconocen la definición del sujeto o del predicado. Este sería también el caso de la proposición “Dios existe”, pues sería evidente en sí misma, pero no para nosotros, ya que si bien el sujeto y el predicado son lo mismo en Dios (en el sentido de que Él es su mismo ser), la inteligencia humana no sabe de antemano en qué consiste Dios. De manera que, no es evidente para nosotros y, por ello, deberíamos recurrir a una demostración que se lleve a cabo a partir de algo que sí sea más claro para nosotros, como se verá más adelante.

El trasfondo de esta distinción, como se mencionó antes, se remonta hasta la filosofía griega. Uno de sus antecedentes más importantes se encuentra en el libro I de la *Física* aristotélica. En dicha obra, se introducen las distintas formas de evidencia citadas por Santo Tomás, aunque en el caso de Aristóteles se apela a ellas para explicar el método y el itinerario a seguir en la investigación filosófica acerca de la naturaleza. El Estagirita dice en esos pasajes que conocer científicamente y saber se da en todas las investigaciones, en las cuales hay o principios o causas o elementos, de los cuales procede el conocimiento<sup>9</sup>. Este sería el caso para la ciencia de la naturaleza

<sup>7</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*I, q. 2, a.1, c.

<sup>8</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*I, q. 2, a.1, c.

<sup>9</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Fís.* 187a10-16. *Acerca de la interpretación general de Fís.* I 1, cf.

y, por tanto, habría que comenzar su búsqueda. La caracterización del saber en estos términos se refiere a una forma muy particular de acercamiento a la realidad cuya explicación más detallada aparece en *Analíticos Posteriores* I, 2<sup>10</sup>. Ahora bien, ¿cómo se conocen los principios, causas y elementos en el plano científico? Aristóteles ofrece una explicación de ello en el mismo texto de *Fís.* I 1 recurriendo a la distinción de los tipos de evidencia que hemos referido.

El itinerario para establecer los principios que corresponden a una ciencia, según el Estagirita, sería el siguiente: “el camino natural es proceder a partir de lo que es más cognoscible y evidente para nosotros hacia lo que es más evidente y cognoscible por naturaleza”<sup>11</sup>. Si bien es cierto, como ya dijimos, que se trata de una distinción contra intuitiva –pues solemos referir lo que es evidente precisamente a los sujetos y no a la naturaleza –, Aristóteles introduce estas nociones para trazar el proyecto de investigación que llevará a cabo en la *Física*. ¿Cómo explica ese modo de proceder? El filósofo griego añade que “lo que primeramente es manifiesto y cognoscible para nosotros son las cosas confusas; y posteriormente, a partir de éstas, se hacen evidentes para nosotros los elementos y los principios en que se dividen estas cosas. Por este motivo, es necesario proceder de las cosas universales a las particulares”<sup>12</sup>. La postura de Aristóteles en estos pasajes puede provocar cierto desconcierto en la medida que, al menos en la traducción, se apela a lo confuso y a lo universal como lo más accesible. Por tal motivo, conviene explicitar algunas premisas que aparecen implícitas en el texto.

Aristóteles señala, como ya vimos, que el orden natural del conocimiento va de lo más cognoscible y evidente para el hombre a lo más cognoscible y evidente por naturaleza. Además, lo primero son las cosas confusas o compuestas (*sunkexuména*) y, por tanto, deberíamos proceder en la investigación desde lo universal a lo particular. Ahora bien, ¿por qué lo más evidente son las cosas *sunkexuména*? o bien, ¿por qué hay que proceder a partir de lo *kathólou* y no de lo singular como parece proponer *Analíticos Posteriores* I 2 y *Tópicos* VI 4? La respuesta a estas preguntas exige, sin duda, explicar la distinción que se introduce en el texto entre lo evidente para nosotros y lo evidente por sí. Santo Tomás, en su comentario a este pasaje, dice que

---

A. ROSS, *La cuestión del método en Física I*, 1, 93-106.

<sup>10</sup> Cf. ARISTÓTELES, *An. Post.* 71b10-11.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *Fís.* 184a16-18.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Fís.* 184a21-24.

en estas líneas se llaman confusas aquellas cosas que contienen algo en potencia e indistintamente. Por tanto, podría decirse que los universales son confusos, pues contienen en sí sus especies en potencia y quien conoce algo en universal, lo conoce indistintamente. De ahí que se proponga proceder a partir de lo *kathólou*, pues el punto de llegada no serían los singulares entendidos como los individuos sensibles, sino los conocimientos específicos. La explicación última de esto es que nuestro entendimiento procede de la potencia al acto y, por tanto, lo confuso comparece ante la inteligencia antes que lo distinto<sup>13</sup>. A esto se debe también, dice Tomás, que las substancias materiales sean más evidentes para nosotros que las separadas, *i.e.* Dios.

Las primeras líneas de *Física* I 1 nos ofrecen pues, esta explicación para dar razón de cómo se debe avanzar en una investigación científica, *i.e.* partir de lo más evidente para nosotros –lo confuso– hacia lo más evidente y cognoscible por naturaleza. De esta forma, el Aquinate quiere distanciarse de la tradición intelectual que defendía la existencia de Dios a partir de su evidencia sin ningún matiz ulterior. Tomás cita, por ejemplo, un argumento basado en Juan Damasceno que asegura que el conocimiento de la existencia de Dios está impreso en todos por naturaleza y, de ahí, su evidencia<sup>14</sup>. Refiere también a una versión del argumento ontológico según la cual una vez que comprendemos el nombre “Dios” se puede inferir inmediatamente su ser. En este caso, por “Dios” se entiende lo más inmenso que se puede comprender y, como es más inmenso lo que se da en la realidad y en el entendimiento que lo que se da sólo en el entendimiento, Dios debería existir<sup>15</sup>. No obstante ello, una vez introducida la distinción entre las formas de evidencia, Tomás descarta estas vías argumentativas que se basan en un tipo peculiar de evidencia y abre paso, más bien, a otro tipo de demostraciones basadas en algo realmente más cercano a nosotros, a saber, sus efectos.

El desarrollo de las vías para la demostración de la existencia de Dios en Santo Tomás supone este contexto discursivo y, por tanto, procede a explicar la naturaleza de las demostraciones que se pueden ofrecer. Este punto no es menor, pues hay posturas que coinciden en afirmar que la proposición “Dios existe” es demostrable, aunque no todas ellas coinciden en el tipo de prueba que se puede ofrecer de ello. Por esta razón, Santo Tomás afirma, en la *S. Th.* I, q. 2. a. 2, que toda demostración es doble: por la causa y por

<sup>13</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.* I, l. 1, n. 2.

<sup>14</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 2, a. 1, obj. 1.

<sup>15</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 2, a. 1, obj. 2.

el efecto<sup>16</sup>. La primera se denomina *propter quid* y discurre partiendo de lo que en absoluto es anterior a lo que es posterior. La segunda, en cambio, se denomina *quia* y se apoya en lo que es anterior únicamente con respecto a nosotros, a saber, el efecto respecto de su causa. Tomás afirma que a partir de cualquier efecto puede ser demostrada su causa propia. Obviamente, siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes y éste es el camino que seguirá para probar que Dios existe.

La racionalidad del segundo tipo de pruebas depende de una especie de necesidad hipotética: si los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De este tipo serían precisamente las vías propuestas por Tomás para probar de la existencia de Dios. Si bien no es una proposición evidente para nosotros, sí es demostrable a partir de los efectos que advertimos de su poder causal, lo cual implica también una referencia a la realidad que le permite avanzar precisamente en el conocimiento de lo no sensible<sup>17</sup>. El artículo siguiente (*S. Th.* I, q.2, a.3) identifica cinco efectos de Dios a partir de los cuales se puede demostrar su existencia: el movimiento, el orden de las causas eficientes, la existencia contingente de las sustancias sensibles, los grados de perfección y el orden de la naturaleza. Como puede verse, Tomás de Aquino fundamenta sus juicios sobre la existencia de Dios en experiencias directas que reclamen una causa previa. Esto aplica tanto para las vías para la demostración de su existencia, como para la inferencia de sus atributos<sup>18</sup>. Ambas involucran demostraciones *quia* y, por ello, cuando afirmamos que “Dios existe” o decimos que “Dios es inmutable”, “Dios es incorpóreo” o “Dios es eterno”, suponemos experiencias sensibles que encontrarían la explicación directa de su posibilidad en un juicio metafísico<sup>19</sup>. En esto radicaría la dimensión empírica de la argumentación metafísica de Santo Tomás gracias a la cual se mantiene en contacto con el ser real y no sólo con el ser lógico. Veremos, a continuación, el caso de la primera vía propuesta por Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios a partir de uno de los correlatos empíricos elegidos y que es incuestionable para el realismo filosófico, a saber, el movimiento de las sustancias sensibles en la naturaleza.

---

<sup>16</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 2, a.2, c.

<sup>17</sup> Cf. C. LLANO, “La dimensión empírica de la argumentación metafísica en Tomás de Aquino y Aristóteles”, 183.

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, 178.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, 195-197.



### III. La primera vía para demostrar la existencia de Dios

Santo Tomás inicia su exposición de las vías para la demostración de la existencia de Dios diciendo que “la primera y más clara es la que se deduce del movimiento”<sup>20</sup>. Esta prueba retoma un argumento que, como ya mencionamos, tiene un origen que se remonta hasta la filosofía platónica y que encontramos plenamente desarrollado en la física y la metafísica de Aristóteles. De acuerdo con Santo Tomás, la postulación de un Primer Motor Inmóvil que funciona como explicación última del movimiento sería no sólo la primera, sino también la más clara forma de inferir la existencia de Dios. Dicha descripción no deja de llamar la atención, pues si bien Aristóteles identifica al principio divino con una substancia eterna e inmóvil en *Metafísica* XII, también es verdad que el principio postulado por el filósofo griego tiene, como función principal, la explicación de la eternidad del movimiento<sup>21</sup>. Esto podría parecer, a primera vista, incompatible con la visión tomista y la concepción cristiana del origen del mundo. Sin embargo, el Aquinate aclara el punto al inicio de su comentario a *Fís.* VIII. Ahí, reconoce que, en efecto, Aristóteles utiliza la eternidad del movimiento para probar el primer principio. Sin embargo, esto es lo que convierte a dicha prueba en la vía más eficiente e irrefutable para demostrar la existencia de un principio divino.

La explicación de esta última afirmación, según Santo Tomás, es que si el mundo y el movimiento existieron eternamente y esto reclama la presencia de un primer principio, con mucho más razón éste será el caso si se elimina la eternidad de esta explicación, lo cual sucede en algunas de las visiones creacionistas del mundo (*i.e.* algunas de las que defienden la creación *ex nihilo*)<sup>22</sup>. De esta forma, Santo Tomás no tiene problema en retomar esta prueba en la argumentación de la *Suma Teológica* que nos ocupa y calificarla como la primera y la más clara.

El primer argumento de *S. Th.* I, q. 2. a.3 se introduce pues, diciendo que “es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro”<sup>23</sup>. Estas dos premisas tomadas de la física y que tienen una fuerte base empírica recogen el efecto evidente

<sup>20</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 2, a.3, c.

<sup>21</sup> Cf. A. ROSS, Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles, 113-163.

<sup>22</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.* VIII, l.1. n.752.

<sup>23</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 2, a.3, c.

que sirve de punto de partida para la construcción del primer argumento de Santo Tomás a favor de que Dios existe. Tendríamos pues, los siguientes puntos de partida:

- (1) El movimiento existe.
- (2) Todo lo que se mueve es movido por otro.

La premisa (1), como puede advertirse en el texto citado, está basada en la experiencia sensible y, en este punto de partida, coincide con el argumento de *Física* VIII que también introduce esta premisa para el argumento general de su teoría del Motor Inmóvil<sup>24</sup>. El énfasis en el carácter de evidente de esta premisa no es un punto menor, pues el tipo de argumento que Santo Tomás trata de construir intenta deducir la existencia de la causa a partir de un efecto accesible para todos que reclame necesariamente la presencia de un principio que pueda dar razón suficiente de él. Una parte importante de la fuerza del argumento radicaría pues, en la accesibilidad universal a la premisa (1) y, posteriormente, en mostrar la necesidad de la causa en cuestión a partir de ella. Además, al tratarse de un juicio existencial, el argumento tiene una conexión a la realidad desde un inicio que no se perderá en la medida que la conexión causal identificada sea necesaria.

En lo que concierne a la premisa (2), Santo Tomás introduce una justificación que apela a las nociones de acto y potencia como principios explicativos del movimiento. Aquino dice que “nada se mueve a no ser que en cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto”<sup>25</sup>. Este pasaje recoge, de manera muy sintética, la explicación aristotélica del movimiento que se mantuvo vigente hasta la Edad Media. Aristóteles, como es bien sabido, define el movimiento como la actualidad de lo que puede ser movido en cuanto puede ser movido<sup>26</sup>. Todo movimiento es un acto, aunque no todo acto es movimiento, sino sólo el que es imperfecto<sup>27</sup>. Ahora bien, como afirma el texto citado, la actualización de una potencia reclama la presencia de una actualidad anterior que dé razón del movimiento en cuestión.

<sup>24</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Fís.* 185a12-14.

<sup>25</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 2, a.3, c.

<sup>26</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Fís.* 201a10-11.

<sup>27</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Fís.* 201b31-33.

Tomás trata de aclarar el punto con el ejemplo del fuego y su capacidad para transmitir calor<sup>28</sup>. El fuego, caliente en acto, hace que la madera, que es caliente en potencia, pase a caliente en acto. Así se produce el movimiento y, por ello, se dice que todo lo que se mueve es movido por otro, es decir, toda potencia es actualizada por una causa que está en acto. En esta teoría acerca de la naturaleza no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto, a menos de que sea respecto a algo distinto<sup>29</sup>. Por tanto, lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser frío en potencia. De la misma forma, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo y, por tanto, se concluye que es necesario que lo que se mueve sea movido por otro.

La referencia a las premisas (1) y (2), como puede verse, es muy esclarecedora del tipo de argumento con el que nos enfrentamos. En primer lugar, porque ambas proceden, directa o indirectamente, de lo que percibimos por los sentidos, como se menciona en el texto. Es decir, no se trata de un argumento deductivo, sino que está basado en la experiencia. Por tanto, el discurso se dirige a ciertos interlocutores y excluye a otros. Abre el diálogo con quienes reconocen el valor de la experiencia como fuente de conocimiento y con quienes intentan dar razón de lo que se percibe a través de ella. Excluye, en cambio, a quienes niegan este punto de partida para la generación de conocimiento. Aristóteles, como es bien sabido, procede de esta misma forma en la *Física* tanto al iniciar su investigación general acerca de la naturaleza como en la parte final en la que se pronuncia acerca de la causa de la eternidad del movimiento

Hay que mencionar aquí que una de las objeciones contemplada por el mismo Santo Tomás en este artículo 3 es que lo que encuentra explicación en pocos principios no se debe buscar en muchos, es decir, que siempre debemos optar por la explicación más económica de un fenómeno<sup>30</sup>. Por tanto, frente a las dos premisas mencionadas, habría que explicar por qué la naturaleza, principio intrínseco de movimiento y reposo, no es razón suficiente para dar cuenta tanto de la existencia del movimiento como del funcionamiento del mundo natural, que implica, entre otras cosas, que todo lo que se mueva sea movido por otro. ¿Qué necesidad hay de introducir a

---

<sup>28</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*I, q. 2, a.3, c.

<sup>29</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*I, q. 2, a.3, c.

<sup>30</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*I, q. 2, a.3, obj. 2.

Dios para explicar, en este caso, algo evidente como el movimiento? Dada la preferencia razonable por explicaciones que sean lo más económicas posibles, la introducción de Dios como causa implicaría mostrar un aspecto de la realidad del movimiento que fuera irreductible a un principio más próximo como podría ser el ya mencionado, *i.e.* la propia naturaleza. Tomás de Aquino, consciente de esta necesidad, procede a resolverla.

La explicación de la necesidad de un Primer Motor, que se identifica con Dios, surge inmediatamente después de introducir la premisa (2). Tomás se pregunta si todo lo que mueve debe ser, a su vez, movido para poder causar el movimiento. Si la respuesta es afirmativa, la explicación abriría paso a la postulación de una serie infinita de motores y movidos. Sin embargo, esta opción será rechazada por Santo Tomás, tal y como lo hizo Aristóteles. El texto de la *Suma* introduce el tema de la siguiente forma:

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<sup>31</sup>.

El argumento contenido en este pasaje sirve para completar la exposición de la postura tomista en los siguientes términos:

- (1) Si todo lo que se mueve es movido por otro, la serie motor y movido es finita o infinita.
- (2) La serie motor y movido es finita o infinita (de 2 y 3).
- (3) La serie motor y movido no puede ser infinita.
- (4) La serie motor y movido es finita (*i.e.* hay un primer motor al que nadie mueve).

La clave del argumento, como puede verse, se encuentra en la premisa (5). ¿Por qué la serie no puede ser infinita? La respuesta de Santo Tomás en el pasaje citado sigue la línea argumentativa que Aristóteles en la *Física*, aunque sobre este tema hay cierta polémica entre los estudiosos del filósofo

<sup>31</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*I, q. 2, a.3, c.

griego. El texto de la *Física* presenta dos versiones del argumento a favor de la necesidad de un primer motor: la primera en *Fís.* VII 1 y la segunda en VIII 5. En el caso de VII 1, el Estagirita dice que la serie de motores y movidos no puede ser infinita, porque ello implicaría un movimiento infinito en un tiempo finito<sup>32</sup>. En VIII 5, en cambio, dice que en una serie infinita no habría algo que fuera primero<sup>33</sup>. Frente a estas dos variantes, algunos intérpretes han señalado que el argumento de VIII 5 es, en realidad, una petición de principio o, en el mejor de los casos, un resumen del argumento de VII 1<sup>34</sup>. Sin embargo, la lectura de Santo Tomás parece reivindicar el argumento de VIII 5, lo cual no es un punto menor, pues la conclusión de que las series causales infinitas implican un movimiento infinito en un tiempo finito depende directamente de la tesis aristotélica, ya superada desde el Renacimiento, de la necesidad de contacto entre motor y movido para mover<sup>35</sup>. El argumento de VIII 5 no ignora esa doctrina aristotélica, pero no depende directamente de ella y el argumento de Santo Tomás tampoco.

La primera vía tomista señala, en particular, que en una serie causal infinita no se llegaría al primero que mueve y, por tanto, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. El ejemplo es el mismo que aparece en *Fís.* VIII 5: un bastón no puede mover a otra cosa, si no es movido por la mano. Por tanto, sería necesario postular un primer motor al que nadie mueve para que, efectivamente, se desencadene el movimiento. En esta misma línea discursiva, Santo Tomás afirma en el comentario a VIII 5 que ahí se prueba la imposibilidad de series infinitas de motores y movidos por una vía distinta a la de VII 1 y que, incluso, se trata de un argumento más cierto<sup>36</sup>. La tesis clave de esta nueva argumentación sería que en el infinito no hay algo que sea primero. Por tanto, dado el hilo argumentativo que siguen tanto Aristóteles como Tomás, habría que aclarar por qué tiene que haber algo primero y cómo se evitaría caer en una petición de principio.

Una forma de leer el argumento de *Fís.* VIII 5 y de la *Suma* que no caiga en los inconvenientes señalados consiste en identificar dos sentidos distin-

<sup>32</sup> Cf. *Fís.* 242a54-243a31.

<sup>33</sup> Cf. *Fís.* 256a17-21.

<sup>34</sup> Cf. R. WARDY, *The Chain of Change. A Study of Aristotle's Physics VII*, 89 y R. SORABJI, "Introduction", I. David Ross, en cambio, piensa que se trata de dos argumentos distintos, (cf. D. ROSS, *Aristotle's Physics*, 99).

<sup>35</sup> Cf. *Fís.* 242b59-63.

<sup>36</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.* VIII, l. IV, n.808.

tos de “primero” en el argumento tanto del Estagirita como en el del Aquinate<sup>37</sup>. El razonamiento ya mencionado podríamos parafrasearlo diciendo que, en efecto, hay un motor inmóvil al inicio de la serie, porque si no lo hubiera, no habría un agente principal que dé razón de la existencia del movimiento, lo cual es condición necesaria para la actualización de la potencia en cuestión. Estar al inicio de la serie y ser el principal de la serie serían dos formas distintas de ser “primero”. En una serie infinita de motores y movidos, todo movería como el bastón mueve a la piedra (*i.e.* como un motor intermedio). Por tanto, no habría movimiento. El bastón necesita, como condición de posibilidad de su actividad, un agente principal que lo ponga en movimiento. De esta forma, la existencia del movimiento y la conclusión de que todo lo que se mueve es movido por otro, reclamarían la presencia de un primer motor al que, según Tomás, podemos identificar con Dios.

La dimensión empírica del argumento y, por ende, su contacto con la realidad viene dado desde un inicio por el tipo de prueba de la que se trata, *i.e.* de los efectos a las causas, lo cual viene exigido por no ser evidente para nosotros la existencia de Dios. No obstante ello, la observación de sus efectos nos permitiría inferir su presencia como causa de distintos aspectos del mundo, según Tomás. La naturaleza, como principio intrínseco de movimiento y reposo, puede dar razón parcialmente de por qué hay movimiento en la medida que la materia y la forma que constituyen a las sustancias móviles son condiciones necesarias para él, más no suficientes. Hace falta además un motor en acto. Sin embargo, como ya vimos, la serie de motores y movidos no podría ser infinita, de ahí que sea necesario identificar a un primer motor en el que, según Santo Tomás, todos reconocen a Dios. De esta forma, la argumentación de Santo Tomás buscaría hacer evidente lo que, si bien puede serlo en sí mismo, no lo es para la inteligencia humana, que procede de lo que es más evidente para ella a lo que es evidente en sí mismo.

La viabilidad de la prueba descansaría en la capacidad de la propia inteligencia para hacer demostraciones de la existencia de una causa a partir de sus efectos y para extrapolar nuestra experiencia directa a la explicación de la naturaleza en general. Al tratarse de efectos más evidentes para nosotros se debe reconocer una dimensión empírica en la argumentación que nos permite mantener el contacto con la realidad a lo largo de la argumenta-

<sup>37</sup> Cf. A. Ross, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, 135-138.

ción. En el caso de esta primera vía, la base empírica sobre la que se construye el argumento es el movimiento. Su indiscutible existencia y la necesidad de una explicación para él son la garantía de que la prueba no pierda contacto con la realidad.

#### IV. Conclusiones

Al inicio de este trabajo nos propusimos profundizar, principalmente, en tres aspectos de la teología tomista expuesta en *S. Th.* I, q. 2: (1) las características epistémicas de las pruebas provistas para demostrar la existencia de Dios, (2) la base empírica de las premisas de su argumento y (3) el argumento para descartar las series infinitas de motores y movidos. En aras de alcanzar nuestro propósito, primero presentamos el contexto filosófico de las cinco vías propuestas por Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios y, a partir de esta exposición, abordamos los puntos (1) y (2). Una vez hecho lo anterior, pasamos a la exposición de la primera de las vías tomistas para abordar el punto (3) y con ello tratar de clarificar el alcance de su argumentación.

El contexto filosófico y metodológico de las vías nos llevó a reconstruir dos de sus supuestos fundamentales, a saber, que (i) la proposición “Dios existe” es evidente en sí misma, pero no para nosotros, y que (ii) la existencia de Dios se puede demostrar a partir de sus efectos. Vimos que a partir de la distinción entre lo que es evidente en sí mismo y para nosotros, Tomás explica la posición en la que se encuentra la inteligencia humana frente a Dios. Si bien la existencia del principio divino puede ser evidente en sí misma, no lo es para nosotros. Por este motivo, debemos buscar una demostración que nos permita acceder a ese conocimiento a partir de algo más evidente para nosotros, a saber, sus efectos. A esto lo llamamos una demostración *quia* y ella es la base para construir un discurso metafísico que nos mantenga conectados con la realidad.

La primera de esas demostraciones y también la más clara, según Santo Tomás, es la que se formula a partir de la existencia del movimiento y que se va construyendo a partir de la identificación de dos tesis claves: todo lo que se mueve es movido por otro y la serie de motores y movidos no puede ser infinita. A partir de estas premisas, se concluye que debe haber un primer motor al que todos, según Tomás, pueden identificar con Dios. La razón para descartar las series causales infinitas, como ya vimos también,

es que en ellas no hay algo primero. Si bien, esto puede parecer a primera vista una petición de principio, hemos señalado que el argumento tomista, siguiendo a Aristóteles, habla de dos sentidos distintos de “primero”. En un caso, como el primero de la serie y en otro como el principal de la serie. Esta distinción permitiría que el argumento de la vía del movimiento sea realmente concluyente y no caiga en un error lógico elemental, como se le ha recriminado en distintos momentos. De esta forma, hemos intentado ofrecer una reconstrucción de la primera vía que se mantenga abierta al diálogo filosófico, como lo han insistido también otros intérpretes de Santo Tomás en las últimas décadas.

### Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1990). *Metafísica* (trad. V. GARCÍA YEBRA). Madrid: Gredos.  
 — (1995). *Física* (trad. G. DE ECHANDÍA). Madrid: Gredos.  
 — (1998). *Tratados de Lógica* (vol. I y II), (trad. M. CANDEL). Madrid: Gredos.  
 COHOE C. (2013). There must be a First: Why Thomas Aquinas rejects infinite, essentially ordered, causal series. *British Journal for the History of Philosophy* 21, n.5, 838-856.  
 CRAIG W. L. (1980). *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. New York: Barnes & Noble Books.  
 KENNY A. (2003). *The five ways: St. Thomas Aquinas' proofs of God's Existence*. New York: Routledge.  
 KRETZMANN N. (1997). *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*. Oxford: Clarendon Press.  
 LLANO C. (1999). La dimensión empírica de la argumentación metafísica en Tomás de Aquino y Aristóteles. *Tópicos* 17, 153–198.  
 OWENS J. (1962). Aquinas on Infinite Regress. *Mind* 71, n. 282, 244–246.  
 ROSS, A. (2007). *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.  
 — (2010). *La cuestión del método en Física I, 1*. *Philosophia*, 93-106.  
 — (2022). Is the Prime Mover a Soul? A Critique of a Platonic Thesis in Physics VIII. En D. VÁZQUEZ – A. ROSS (eds.), *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*. Boston/Leiden: Brill, 179-195.  
 ROSS, D. (1936). *Aristotle's Physics*. Oxford: Oxford University Press.  
 ROWE, W. (1975). *The Cosmological Argument*. Princeton: Princeton University Press.  
 RUSSELL, B. (1969). *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: Allen and Unwin.



- SMART, J. J. C. -HALDANE, J. J. (1996). *Atheism and Theism*. Oxford: Blackwell.
- SORABJI, R. (1994). Introduction. En *Simplicius: On Aristotle's Physics 7* (trad. y notas CH. HAGEN). Nueva York: Cornell University Press.
- TOMÁS DE AQUINO (1955). *Suma Teológica* (ed. y trad. F. BARBADO). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (1965). *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio* (ed. y estudio de P.M. MAGGIÓLO). Turín-Roma: Marietti.
- WARDY, R. (1990). *The Chain of Change. A Study of Aristotle's Physics VII*. Cambridge University Press.
- WIPPEL, J. F. (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.