LA CUARTA VÍA Y LA AUTOFUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA

Abel Miró i Comas

Universitat Internacional de Catalunya

amiro@uic.es

Introducción

La «cuarta vía» posee una importancia particular en la fundamentación de la Metafísica como ontología dado que en ella, y sólo en ella, se realiza el tránsito desde el conocimiento ordinario, espontáneo, cotidiano, de la realidad, a la consideración de esta misma realidad bajo la luz del objeto formal de la Metafísica, que es el «*ens secundum quod est ens*»[1]. Es por ello que la interpretación del punto de partida de la «cuarta vía» va a determinar la interpretación del objeto formal de la Metafísica; según cómo se tome el primero, se contemplará el segundo.

En la presente comunicación, se va analizar, en primer lugar, el punto de partida de la «cuarta vía» desde el mismo Santo Tomás, que consiste, como nos esforzaremos por demostrar, en la contemplación estética del universo. Vamos a seguir aquí el principio metodológico aplicado por los comentaristas clásicos del Aquinate: «*Divus Thomas sui ipsius interpres*»[2]. En segundo lugar, prestaremos atención a la interpretación acerca de este mismo problema realizada Fray Norberto del Prado; según el dominico asturiano, la «cuarta vía» es la puerta de acceso a la «Verdad fundamental» de la metafísica tomista, que él identifica con la «filosofía cristiana». En tercer lugar, veremos de qué modo Francisco Canals complementa—y aquí el verbo es importante, pues no se trata de *corregir* o de *anular*, sino de *enriquecer*— la posición de Norberto del Prado acerca del punto de partida de la «cuarta vía» y, por ende, de la Metafísica. Finalmente, después del recorrido realizado, estaremos ya en condiciones de comprender exactamente el papel

---

[1] SANTO TOMÁS, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. IV, lect. 4, n.2.

[2] PRADO, Norberto del, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo (Suiza), Consociatio Sancti Pauli, 1911, I, Prologus, p. 5. Esta actitud es totalmente suscrita por otro filósofo dominico, Antonin-Dalmace Sertillanges: «Se debe procurar, sobretodo, no confiar en los falsos maestros. Empieza por leer directamente a Santo Tomás de Aquino […]. En un principio, el texto te parecerá seco, abstruso; después, poco a poco, verás brillar en él las luces dominantes; una vez vencidas las primeras dificultades, obtendrás nuevas victorias como recompensa; aprenderás la lengua del país y, al cabo de cierto tiempo, circularás por esta tierra como por tu casa, sintiendo que la nueva residencia es un hogar sublime [SERTILLANGES, Antonin-Dalmace, *La vie intellectuelle. Son esprit, ses conditions, ses méthodes*, París, Éditions de la Revue des Jeunes, 1921, p. 114]».

que juega la «cuarta vía» en la autofundamentación de la Metafísica como «ciencia del ente en cuanto que ente».

El punto de partida de la cuarta vía: la contemplación estética del universo

El punto de partida de la «cuarta vía», como el de todas las demás, debe tomarse de las cosas que percibimos a través de nuestros sentidos. He aquí las palabras textuales de Santo Tomás: «La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Se encuentra, en efecto, en las cosas algo más o menos *bueno*, más o menos *verdadero*, más o menos *noble*, y así de otras perfecciones semejantes»[3].

Lo primero que vamos a señalar es que las tres perfecciones graduadas que el Aquinate menciona —la «bondad», la «verdad» y la «nobleza», que en este contexto, como veremos, equivale a la «belleza»— son propiedades trascendentales del ente, es decir, propiedades que no convienen al ente por poseer *esta* o *aquella* naturaleza —como las *perfecciones esenciales o predicamentales*, que se reducen, en último término, a las diez categorías aristotélicas—, sino únicamente en cuanto que *es*, en cuanto que *posee el ser*, en definitiva, en cuanto *ente*.

Como señala acertadamente Ángel Luis González, «El punto de partida de la cuarta vía está, pues, limitado por Tomás de Aquino a las perfecciones trascendentales. Lo cual no quiere decir que no pueda alcanzarse la existencia de Dios partiendo de perfecciones puras no trascendentales; de hecho, él mismo en alguna ocasión se eleva desde el *intelligere* humano al *intelligere* divino, desde un entendimiento que es por participación a un entendimiento que es entendimiento *per essentiam*»[4]. En efecto, todas las *perfecciones trascendentales*, son *perfecciones «simpliciter simplices»* o *puras*, es decir, perfecciones que en sí mismas no encierran imperfección alguna, de manera que si no fueran coartadas o restringidas por algún principio externo a ellas, deberían verificarse o realizarse de modo ilimitado, omnímodo, infinito.[5] Pese a todo lo dicho, no todas las *perfecciones «simpliciter simplices»* o *puras* son trascendentales; en efecto, algunas de ellas, como el conocimiento, si bien admiten una realización absoluta, carente de toda limitación o imperfección, no pueden predicarse de todo lo que es.[6]

---

[3] SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3., in c.

[4] GONZÁLEZ, Ángel Luis, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1979, p. 84.

[5] Cf., MILLÁN PUELLES, Antonio, *Léxico filosófico. Obras Completas vol. VII*, Madrid, Asociación de Filosofía y Ciencias Contemporáneas-Ediciones Rialp, «Aseidad».

[6] En alguna ocasión, en otras formulaciones de la «cuarta vía», Santo Tomás toma como punto de partida algunas perfecciones «*simpliciter simplices*» o *puras no trascendentales*. En el siguiente texto de su

El caso es que el Aquinate, en esta formulación precisa de la «cuarta vía», únicamente toma como punto de partida las perfecciones trascendentales del ente: la bondad, la verdad y la nobleza o belleza. Examinemos brevemente cada una de ellas.

Aquí se está hablando de trascendentales relativos, es decir, que no consideran el ente aisladamente o en sí mismo (como la «*res*» y el «*unum*»), sino según su orden a otro, de forma relativa o comparativa. Ahora bien, el ente así considerado —«*secundum ordinem unius ad alterum*»—[7], puede tomarse, a su vez, de dos maneras: «La primera es considerando la distinción de un ente con respecto a otro, lo que se expresa con el nombre "aliquid", ya que decir "aliquid" es lo mismo que decir "*aliud quid*" [otro qué]. Pues bien, así como el ente se afirma que es uno en tanto que es indiviso en sí mismo, igualmente se afirma que es algo, en tanto que está dividido de los demás»[8]. Hay una segunda manera de considerar al ente en sentido relativo, poniendo el acento, no sobre la diversidad de un ente respecto cualquier otro, sino más bien sobre la conformidad o conveniencia de un ente con respecto a otro: «otro modo es fijándonos en la conveniencia de un ente respecto

---

comentario a *la Sentencias de Pedro Lombardo*, parte del conocimiento: «Todo lo que se encuentra en muchos *magis ac magis* según que muchos se aproximan a uno, es menester que en éste se encuentre máximamente, al igual que el calor en el fuego, a quien cuanto más se aproximan los cuerpos mixtos más cálidos son. Pues puede verse que algunas cosas cuanto más se acercan al primero, más noblemente participan del conocimiento; como los hombres más que los brutos y los ángeles más que los hombres. De ahí que sea conveniente que en Dios se encuentre un conocimiento nobilísimo [SANTO TOMÁS, *Super Sententiis*, I, d.35, q.1, a.1]».

El mismo esquema argumentativo se encuentra en el opúsculo sobre *Las creaturas espirituales*. Aquí se justifica la existencia de un entendimiento subsistente y perfecto, partiendo del carácter imperfecto y participado del entendimiento humano: «Es necesario, pues, que por encima del alma humana exista algún entendimiento del que dependa su entender […], porque todo lo que conviene a algo por participación, antes está substancialmente en otro, lo mismo que si hay un hierro encendido es necesario que exista algo en la naturaleza de las cosas que sea fuego según su substancia y naturaleza. El alma humana es intelectiva por participación, pues no entiende en virtud de todas sus partes, sino únicamente en virtud de su parte más alta. Por tanto, es necesario que exista algo superior al alma que, según toda su naturaleza, sea entendimiento, del cual derive la intelectualidad del alma y del que dependa su entender [ÍDEM, *De Spiritualibus creaturis*, q. un., a. 10]».

Existe también un marcado paralelismo entre este último argumento —que recuerda en cierto sentido la vía agustiniana de la interioridad— y otro que se encuentra en la *Summa Theologiae*. También aquí se pasa de un entendimiento por participación y, por ello, móvil (pues necesita llegar a la verdad a través de un cierto discurso) e imperfecto, a descubrir la existencia de algo que no sólo *tiene* entendimiento, sino que *es* entendimiento; se pasa del entendimiento *por participación* al entendimiento *por esencia*: «Por encima del alma intelectiva humana es necesario poner un entendimiento superior, del cual el alma obtenga su capacidad de entender [*virtutem intelligendi*]. Pues siempre que un sujeto participa de algo, y que es móvil e imperfecto, exige con anterioridad la existencia de un sujeto que sea por esencia [la perfección participada], y que sea inmóvil y perfecto. Ahora bien, el alma intelectiva humana se dice que posee por participación la capacidad intelectual [*intellectualis virtutis*]. Un signo de ello es que no toda ella es intelectiva, sino únicamente una parte suya. Por este motivo, para llegar a entender la verdad, precisa del discurso y del movimiento argumentativo. Posee una inteligencia imperfecta: por un lado, porque no entiende todas las cosas, y, por el otro, porque en las cosas que sí entiende, pasa de la potencia al acto. En conclusión, es necesario que haya un entendimiento más alto, por el cual el alma sea ayudada a entender [ÍDEM, *Summa Theologiae*, I, q.79, a.4]».

[7] ÍDEM, *De Veritate*, q.1, a.1, in c.

[8] Ídem.

a otro, lo cual no puede hacerse a menos que se tome como término de referencia algo que esté ordenado por naturaleza a convenir con todos los entes. Esto es, precisamente el alma, que "es en cierto en cierto modo todas las cosas [*quoddam modo est omnia*]", como se afirma en el libro III *De anima*»[9]. Si me fijo con la relación de un ente con los otros, y dejo a un lado el aspecto negativo, que es la distinción, para fijarme en el aspecto positivo, la conveniencia, necesariamente tendré que reconocer que debe haber algo que esté abierto a concordar con toda la realidad. De lo contrario, ya no estaría hablando de un modo general del ente, sino de algo que convendría únicamente a los sujetos de una determinada naturaleza específica.

Las tres perfecciones trascendentales que Santo Tomás menciona como punto de partida de la «cuarta vía» —el «*verum*», el «*bonum*» y el «*pulchrum*»— expresan tres formas de concordar el ente con el alma humana. Esta concordancia, como es bien sabido, no se realiza directamente con el alma, sino con su potencia cognoscitiva y apetitiva: «la conveniencia del ente con el apetito se expresa con la palabra "*bonum*", pues al inicio de *Ethica* se afirma que "*bonum est quod omnia appetunt*". En cambio, la conveniencia del ente con el entendimiento se expresa con la palabra "*verum*"»[10]. Para ver en qué consiste la concordancia del ente con el alma designada por la palabra «nobleza» o «belleza», es necesario profundizar un poco más en las nociones de «*verum*» y de «*bonum*». Sabemos que el ente está constituido por dos principios, a saber, la esencia y el acto de «*esse*». Pues bien, el «*verum*» expresa una concordancia del alma —y, más concretamente, de su facultad intelectiva— con el ente, fundada según la razón de la especie o esencia, no según el «*esse*».[11] El «*bonum*» expresa una concordancia del alma —o, por ser más precisos, de su facultad apetitiva— con el ente, fundada según la razón de la especie o esencia y, además, según el «*esse*» que la cosa posee en la realidad.[12] El «*pulchrum*», a diferencia del «*verum*» y del «*bonum*», no es un trascendental autónomo o independiente,

---

[9] Ídem.

[10] Ídem.

[11] «En cualquiera ente deben considerarse dos cosas, es decir, la misma razón de la especie [*ipsam rationem speciei*] y el ser mismo [esse ipsum]; y así, cualquier ente puede ser perfectivo de dos maneras. De una manera, sólo según la razón de la especie [*secundum rationem speciei*]. Y así es como el ente perfecciona al entendimiento, que percibe la razón [o esencia] del ente [*rationem entis*]. Ahora bien, el ente no se encuentra en el entendimiento según su ser natural [*secundum esse naturale*]. Esta forma de perfeccionar al entendimiento es lo que añade el "*verum*" sobre el ente […]. Sólo se llama "*verum*" a un ente en la medida en que está conformado o que, por lo menos, es puede conformarse con el entendimiento [*conformatum vel conformabile intellectui*] […] [SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.21, a.1, in c]».

[12] «El ente es perfectivo de otro [*ens est perfectivum alterius*] no sólo según la razón de la especie, sino también según el ser que tiene en la naturaleza de las cosas [*non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum es quod habet in rerum natura*]. Y, de este modo, es cómo el "*bonum*" es perfectivo [Ídem]».

pues incluye en su razón formal lo propio del «*bonum*», es decir, la concordancia con el apetito, añadiéndole, empero, un elemento nuevo: «un cierto orden a la facultad cognoscitiva»[13]. Se trata, como indica Eudaldo Forment, de «un trascendental de otro trascendental»[14], o según la expresión clásica del cardenal Cayetano, de «una cierta especie del bien [*quaedam boni species*]» [15]. En la medida que la belleza depende del bien conlleva una concordancia entre el ente y la facultad apetitiva según la esencia y según el acto de «*esse*» (en esto consistiría, por decirlo con el lenguaje analógico utilizado por Cayetano, su «género»). Lo nuevo que el «*pulchrum*» añade sobre el «*bonum*» (esto es, su «diferencia específica») consiste en una correspondencia entre el ente y la facultad cognoscitiva, no fundada según la razón de la especie, pues esto ya está comprendido en la razón de «*verum*», sino según el acto de «*esse*». El propio Aquinate reconoce explícitamente esta dimensión ontológica de la experiencia estética: «Aunque el "*pulchrum*" y el "*bonum*" sean lo mismo con respeto al sujeto [*sint idem subiecto*], […], sin embargo, difieren según la razón: pues el "*pulchrum*" añade sobre el "*bonum*" un orden a la facultad cognoscitiva que hace referencia a su ser [*ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi*] [o sea, al ser de lo bueno]»[16].

---

[13] ÍDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a.1, ad 3.

[14] FORMENT, Eudaldo, «La transcendentalidad de la belleza», en: *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 9, 1992, pp. 165-182.

[15] El texto completo es éste: «el "*pulchrum*" es una cierta especie del bien [*quaedam boni species*] y, por tanto, no se opone a la adecuada causalidad del "*bonum*" respecto al amor el hecho de que el "*pulchrum* " también sea amable, pues esto no es algo extraño a él. Sin embargo, el "*pulchrum*" se enumera junto con el "*bonum*" en lo que concierne a la amabilidad, pues añade sobre él [sobre el "*bonum*"] como lo "*secundum quid*" a lo "*simpliciter*"; en efecto, lo bueno es lo que complace "*simpliciter*", mientras que el "*pulchrum*" lo hace según la aprehensión [CAYETANO, *In Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1]».

Algunos tomistas contemporáneos [Cf., LIRA, Osvaldo, «La belleza, noción fundamental», en: ÍDEM, *La vida en torno*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, pp. 9-56 / COSTARELLI, Hugo, «La lectura de Cayetano sobre lo bello. Límites y proyecciones», en: *Opúsculo Filosófico*, núm. 9, pp. 15-29, 2010] han objetado a Cayetano que aquello que lo «bello» añade sobre lo «bueno» no puede consistir en una especificación al modo en que la diferencia específica («racional») contrae y especifica al género («animal»). En caso contrario, no estaríamos ante un modo general del ente, sino ante un modo especial, a saber, ante una noción categorial o predicamental.

Sin embargo, Cayetano no afirma en ningún momento que el «*pulchrum*» sea, sin más, una especie del «*bonum*», sino «*quaedam species boni*», es decir, «*una cierta* especie del bien». La naturaleza de esta especialísima afinidad entre la bondad y la belleza supera el límite de nuestro lenguaje categorial. Por este motivo, únicamente puede sugerirse de un modo analógico, sin pretender encapsularla en términos genéricos o específicos. La expresión de Cayetano no debe tomarse en sentido literal, como si se tratara de un término unívoco, sino únicamente en un sentido flexible, analógico; en caso contrario, como acertadamente señalan los objetores mencionados, no tendría ningún sentido.

Este modo de usar intenciones lógicas como las de «género», «diferencia» o «especie» en el contexto de una discusión acerca de las propiedades trascendentales del ente no es algo extraño. Encontramos ya este uso en el propio San Alberto Magno, quien, en su *De pulchro et bono*, cuando trata de ofrecer una definición de la belleza en sí misma —y no de sus efectos sobre el alma—, afirma que su constitutivo formal —al que llama «esplendor de la forma», noción perfectamente equivalente a la de «*claritas*»— es «*quasi differentia specifica complens rationem pulcri* [SAN ALBERTO, *De pulchro et bono*, q.1, a.2, in c]».

[16] SANTO TOMÁS, *In de divinis nominibus*, IV, lect. 5.

La referencia a la belleza, que abre el hombre a la contemplación del ente en su «*esse*», a la dimensión ontológica de la realidad, es aquí de altísima importancia, porque nos sitúa en el punto de partida de la «cuarta vía» y, por consiguiente, en el punto de partida de la Metafísica. La elaboración doctrinal y sistemática de la Filosofía Primera presupone una contemplación estética del universo; sin ella, al hombre le sería vedado el acceso al plano estrictamente metafísico, le resultaría imposible considerar el ente no únicamente en su esencia, sino también y muy principalmente, como «poseedor del ser» o «*habens esse*»[17]; no sería posible, en definitiva, que accediéramos al «objeto formal» de la Metafísica. La verdad de nuestro juicio sobre la estructura profunda de la realidad, sobre las primeras causas y principios del universo, presupone, como condición de posibilidad, la experiencia estética. De otro modo, nuestro discurso carecerá de arraigo en la realidad —será un mero «verbalismo»—, pues le habrá sido impedido el acceso a lo que hay de más «íntimo y profundo»[18] en las cosas, la «actualidad de todos los actos [*actualitas omnium actuum*]»[19], la «perfección de todas las perfecciones [*perfectio omnium perfectionum*]»[20]. Situar la experiencia estética en el punto de partida de la Metafísica no implica una concesión al subjetivismo o al irracionalismo, sino que funda y fecunda el acceso de esta disciplina a la realidad, su ordenación a describir «el orden entero del universo y de sus causas»[21].

---

[17] SANTO TOMÁS, *In Metaphysicam,* XII, lect. 1, n. 2419.

[18] «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt [ÍDEM, *Summa Theologiae*, I, q.8, a.1, in c]».

[19] ÍDEM, *De Potentia*, q.7, a.2, ad 9.

[20] Ídem.

[21] ÍDEM, *De Veritate,* q.2, a.2, in c. La estrecha conexión entre el *conocimiento metafísico* y el *conocimiento poético* o *estético* es señalada ya magistralmente por el mismo Aristóteles. He aquí sus palabras según el comentario del Aquinate: «La duda y la admiración proceden de la ignorancia. Cuando vemos algunos efectos evidentes, cuya causa permanece escondida, entonces nos admiramos en torno a su causa. Y siendo la admiración la causa que induce a la filosofía, resulta evidente que el filósofo también es *philomytes*, esto es, *amigo de los mitos*, de las fábulas, lo cual que es propio de los poetas. Por eso, los primeros hombres que trataron, a través de ciertos mitos o fábulas, los principios de las cosas, se llaman *poetas teologizantes* [*poetae theologizantes*], como Perseo y los demás que formaban parte de los siete sabios. Pero la razón por la que el filósofo se compara con el poeta es que uno y otro se ocupan de las maravillas [*miranda*]: los mitos de los que se ocupa el poeta se componen a partir de ciertas maravillas, y los mismos filósofos son movidos desde la admiración a filosofar. Y como la admiración proviene de la ignorancia, de ahí resulta evidente que son movidos a filosofar para huir de la ignorancia, de modo que la ciencia que persiguen, la que buscan a través de su estudio, sólo está ordenada a conocer y no a ningún otro uso o utilidad [SANTO TOMÁS, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 3]».
Existe, en efecto, una proximidad entre la Metafísica y el Arte, dado que ambas disciplinas parten de una vivencia común, el contacto con el misterio que se manifiesta en la experiencia admirativa, que es, en definitiva, una experiencia estética, por la cual el ente se nos revela en toda su «grandeza», y lo que es grande, ante todo, es «lo que "es" en la medida que "es" [BOFILL, Jaume, «*L'admiration*», en: ÍDEM, *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967, pp. 271-275, p. 271]». En este sentido, son dignas de recordar las palabras del ilustre obispo tomista catalán Josep Torras i Bages: «El Arte y la Filosofía son hermanos, el espíritu del artista y el del filósofo tienen analogías profundísimas […], ya que el artista y el filósofo se pasan la vida dentro del misterio y espían la hora en que se les presenta más visible para darlo a conocer a los demás

Nobleza y belleza

Es preciso justificar que, en la formulación canónica de la «cuarta vía» en la *Summa Theologiae*, la «nobleza» deba ser interpretada como «belleza». Para ello, vamos a recurrir a dos formulaciones alternativas del argumento: una perteneciente al *Comentario a las Sentencias* y otra al *Comentario al Símbolo de los Apóstoles*.

---

hombres [TORRAS I BAGES, Josep, «De l'Infinit i del límit en l'Art», en: ÍDEM, *Obres Completes, vol. XV. Estètiques*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1936, p. 63]». Las relaciones entre los artistas y los metafísicos son descritas por Torras i Bages mediante una analogía: «los metafísicos y artistas representan lo que en la jerarquía de la inteligencia angélica son los querubines y serafines. Los unos son los ángeles de la inteligencia, los otros, los del amor, que por virtud de su naturaleza, entre sí están íntimamente ligados, de manera que la verdad que en los unos es luz de inteligencia, en los otros es fuego de amor [Ibíd., p. 64]».
Esta analogía nos permite extraer una conclusión, principalmente si tenemos en cuenta aquel principio metafísico de Dionisio Areopagita [Cf., *De divinis nominibus*, VII, #3; PG 3,872B] que el Aquinate repite con tanta insistencia: «la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores [*divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum*]». Esto implica que los entes del género inferior, en lo que poseen de más alto, participan en cierta medida de aquello que los entes superiores poseen por naturaleza. Si aplicamos este principio a la distinción entre artistas y metafísicos propuesta por el obispo Torras, podemos concluir que los últimos, sin sobrepasar los carriles que distinguen una disciplina de la otra, participan en algún grado del «fuego de amor», de la contemplación de la belleza, del conocimiento poético que es propio de los primeros. La experiencia estética no sólo no es extraña al metafísico en tanto que metafísico, sino que ejerce, además, un papel fundante respecto su actividad propia, en la medida que le abre el acceso a su objeto formal, el «*ens secundum quod est ens* [SANTO TOMÁS, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. IV, lect. 4, n.2]».
La visión de Jacques Maritain acerca de la relación de la Metafísica con el Arte resulta más restrictiva: «Esta adivinación de lo espiritual en lo sensible es ciertamente lo que llamamos Poesía. La Metafísica también persigue lo espiritual; pero de otra manera y con un objeto formal completamente distinto. Mientras ésta se mantiene en la línea del "saber" y de la contemplación de la Verdad la Poesía se halla en la línea del "hacer" y de la deleitación de la Belleza; diferencia capital que no se desconoce sin daño. La una capta lo espiritual en una idea y por la intelección más abstracta; la otra lo entrevé en la carne y por las puntas de los sentidos que agudiza la inteligencia. La una no goza de su bien sino retirada a las regiones etéreas; la otra la encuentra en todas las encrucijadas de lo singular y de lo contingente. Ambas buscan lo "más que real", pero una debe encontrarlo en la naturaleza de las cosas, a la otra le basta tocarlo en un signo cualquiera. La Metafísica se dedica a la caza de las esencias y de las definiciones, la Poesía a toda forma que luce al pasar, a todo reflejo de un orden invisible. Ésta aísla el misterio para conocerlo; aquélla, gracias a los equilibrios que construye, lo maneja y utiliza como una fuerza desconocida [Maritain, Jacques, *Frontières de la Poésie et autres essais*, París, Louis Rouart et Fils, 1935, pp. 22-3]».
Nosotros, como Jaume Bofill, pensamos que el concepto de Metafísica en Santo Tomás es más comprensivo, porque «*no está solamente en la línea del conocimiento científico* […], sino también *en la línea del conocimiento poético* que eminentemente incluye [*Bofill*, Jaume, La escala de los seres o el dinamismo de la perfección, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1950, p. 207]». Aunque Bofill conceda a Maritain que tanto la Metafísica como la Poesía comparten su ordenación a entrar en contacto con el Misterio, expresa su discrepancia en los criterios de diferenciación: «Por ejemplo: la distinción entre *saber* y *hacer* es imprecisa en este caso, ya que nuestro *saber*, y ello en la medida de su perfección o plenitud, se traduce *necesariamente* en un *decir* (λέγειν), el cual *decir* es justamente el *hacer* propio de la Poesía. Por otra parte, el deleite en su objeto, según Santo Tomás, es constitutivo de la Metafísica o Sabiduría, porque lo es de su acto propio: la contemplación. Ni puede caracterizarse la Metafísica por la «caza de las esencias» (usando una imagen de Aristóteles), como si ello la definiera frente a otras actividades de la mente: ya porque éste es un rasgo común a *toda* actividad intelectual, ya porque el pensamiento metafísico o *sapiencial* va ordenado, como a su fin*, al contacto*, *a la comunión con el Ser*, *con el Acto*, el cual, según Santo Tomás irradia, no sólo en la *esencia* o *species*, sino también en el *modus* y en el *ordo*. En cuanto a la manera como una y otra captan lo espiritual, también la Metafísica (recuérdese como ejemplo característico, entre los modernos, a Bergson) gusta de expresarse en metáforas e imágenes, traducir lo espiritual por lo sensible; y sabido es que la Metafísica ha utilizado a menudo, no tan sólo la forma exterior de poema, sino la estructura mental, si vale la frase, propia del misma [Ibíd., p. 208]». La experiencia estética o poética, como dice Bofill citando a Charles Maurras, «lleva sobre todo a las raíces del conocimiento del Ser [Ídem]».

(a) Comentario a las Sentencias

En la distinción 3 del *Comentario a las Sentencias*, Santo Tomás presenta cuatro argumentos para probar la existencia de Dios. Las pruebas se organizan o estructuran mediante las tres vías desarrolladas por Dionisio Areopagita (cap. VII de *De divinis nominibus*) para llegar a Dios a partir de las creaturas: «Afirma Dionisio que, a partir de las creaturas, de tres modos llegamos a Dios: por la causalidad, por la remoción o negación y por la eminencia. La razón de ello es que el ser de la creatura [*esse creaturae*] es por otro [*est ab altero*] y, por este motivo, somos conducidos a la causa de la que procede [*ducimur in causam a qua est*]. Ahora bien, esto puede ocurrir de una doble manera: o bien en cuanto a aquello que es recibido [*id quod receptum est*], y así somos conducidos "*per modum causalitatis*"; o bien en cuanto al modo de recibirlo, pues se recibe imperfectamente. Y así tenemos dos modos: el primero parte de la remoción de toda imperfección de Dios, y el segundo de considerar que aquello que es recibido en la creatura, se encuentra de un modo más perfecto y más noble en el Creador; éste es el modo de eminencia»[22].

A nosotros nos interesa particularmente la «vía de eminencia», de la cual surgen, a su vez, dos pruebas distintas: una basada en la eminencia del «*esse*» y la otra en la eminencia del «conocimiento». Empecemos por la primera: «El tercer argumento, pues, se basa en la vía de la eminencia en el ser [*per viam eminentiae in esse*], y es el siguiente: lo bueno y lo mejor se dicen por comparación a lo óptimo. Pero en las substancias encontramos el cuerpo bueno y el espíritu creado mejor, en el que, sin embargo, la bondad no se encuentra por sí mismo [*bonitas non est a seipso*]. Luego tiene que existir algo óptimo del cual proceda la bondad de ambos»[23]. La bondad, como ya señalamos, consiste en una conveniencia del ente con el apetito según sus dos principios constitutivos: la esencia y el «*esse*». Dado que «lo bueno y lo mejor» se diferencian por los distintos grados en que participan del «*esse*», no es de extrañar que esta prueba sea llamada «vía de la eminencia en el "*esse*"».

Pasemos a examinar el segundo argumento: «La cuarta demostración parte de la eminencia en el conocimiento [*sumitur per eminentiam in cognitione*], y es la siguiente: en todas las cosas en que haya más o menos belleza [*magis et minus speciosum*], hay que encontrar algún principio de belleza [*speciositatis principium*], por la proximidad del cual

[22] SANTO TOMÁS, *Super Sententiis*, I, d.3, Prooemium.
[23] Ídem.

una cosa se diga más bella que otra [*per cujus propinquitatem aliu alio dicitur speciosius*]. Ahora bien, encontramos que los cuerpos son bellos, con una belleza sensible [*speciosa sensibili specie*], mientras que los espíritus son más bellos [*speciosiores*], con una belleza inteligible [*specie intelligibili*]. En consecuencia, es necesario que exista algo de lo que procedan ambas bellezas, a lo cual los espíritus creados se aproximan más»[24]. El esquema argumentativo es idéntico al anterior, la única diferencia es que ahora se «añade» sobre los distintos grados de bondad «un orden a la facultad cognoscitiva que hace referencia a su ser»[25]. Cuando los distintos grados de participación en la bondad son contemplados por la facultad cognoscitiva, se produce *un contacto*, *una comunión*, *una conexión connatural*, entre el sujeto contemplante y el ente en su «*esse*», y entonces, la «vía por la eminencia en el ser», que parte de los grados de bondad, se transforma en la «vía por la eminencia en el conocimiento», que parte de los grados de belleza. Esta íntima conexión entre «bondad» y «belleza», presente ya en la «cuarta vía» desde su primera formulación, nos ofrece una clave muy valiosa para interpretar la noción de «nobleza» que aparece en su formulación canónica de la *Summa Theologiae*: debe interpretarse, en este contexto, en el sentido de «belleza».

(b) Comentario al Símbolo de los Apóstoles

En su comentario al Símbolo de los Apóstoles, Santo Tomás ofrece una exposición popular, sencilla, divulgativa, de la *cuarta vía*, que conserva intacto, sin embargo, todo su rigor filosófico. Los pasos fundamentales de la vía están contenidos aquí: (i) es un hecho de experiencia que en la realidad se observan cosas que poseen perfecciones puras en mayor o menor medida; (ii) esta graduación, en las perfecciones «*simpliciter simplices*» o absolutas, implica la referencia a un máximo que las posee unitaria e ilimitadamente; y (iii) es necesario que este máximo sea la fuente de la participación de esas perfecciones por parte de los demás entes.

> Prescindiendo aquí de razonamientos sutiles [*rationes subtiles*], con un ejemplo sencillo [*rudi exemplo*] declararemos la doctrina de que todas las cosas son creadas y hechas por Dios [*omnia sunt a Deo creata et facta*]. Si un hombre entrase en una casa, y ya en la misma entrada de la casa sintiera calor, y avanzando hacia adentro, fuera sintiendo un calor mayor, y así sucesivamente, pensaría que dentro había un fuego que lo producía, aunque el fuego mismo no llegara a verlo. Así sucede a quien considera las cosas de este mundo; ve que todas ellas están dispuestas según diversos grados de

[24] Ídem.
[25] SANTO TOMÁS, *In de divinis nominibus*, IV, lect. 5.

> belleza y nobleza [*secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas*]; y que cuanto más se acercan [*appropinquant*] a Dios, tanto más bellas y nobles [*pulchriora et nobiliora*] son. Por esto, los cuerpos celestes son más bellos y más nobles que los cuerpos inferiores, los invisibles más que los visibles. Es de creer, por tanto, que todas las cosas provienen de un Dios uno, que otorga a cada cosa singular su *esse* y su nobleza.[26]

Fijémonos que, en un primer momento, el Aquinate habla de «diversos grados de belleza y nobleza». Más adelante, vuelve a hacer referencia explícita a esas dos perfecciones: «[las cosas de este mundo,] cuanto más se acercan [*appropinquant*] a Dios, tanto más *bellas y nobles* son»; «los cuerpos celestes son *más bellos y más nobles* que los cuerpos inferiores». Pero, al final, desparece una de ellas: «[Dios] otorga a cada cosa singular su *esse* y su nobleza». Este hecho nos permite extraer dos consecuencias: primera, la nobleza es una perfección trascendental, pues se concede a los entes junto con su *esse*, de modo que son *nobles* en la misma medida que *son*;[27] y segunda, la noción de belleza viene expresada por la de nobleza y, en cierto sentido, es equivalente a ella. Existe, ciertamente, un íntimo vínculo entre belleza y nobleza: la palabra *nobilitas* es una abreviación de *cognoscibilitas*, y denota aquello que es digno de ser conocido, que merece conocerse; la belleza, según Santo Tomás, también implica una referencia al conocimiento, pues «se llaman bellas aquellas cosas que, una vez vistas [y aquí la visión hace referencia al conocimiento en general], agradan»[28]. Las cosas nobles, si merecen ser conocidas, es en tanto que son bellas. Todo lo noble es bello.

En conclusión, cuando el Angélico, en la «cuarta vía», pone como ejemplo de perfecciones graduadas la «verdad», el «bien» y la «nobleza», con esta última se está refiriendo a la «belleza», que para él es claramente un transcendental.[29]

---

[26] SANTO TOMÁS, *In Symbolum Apostolorum*, a. 1.

[27] «En efecto, la nobleza de cualquier cosa es proporcionada al ser de la misma […]. Por consiguiente, según el modo en que una cosa tiene ser, es su modo en la nobleza: porque una cosa, en la medida que es contraída a un modo especial de nobleza mayor o menor, se dice que es, según esto, más noble o menos noble [ÍDEM, *Summa contra gentiles*, I, cap. 28]».

[28] SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1.

[29] Aunque muchos tomistas lo han discutido, no se puede negar la transcendentalidad de la belleza, pues el propio Tomás la afirma categóricamente: «*pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt ídem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt* [Ídem]». Si no hay distinción real entre «*pulchrum et bonum*», es porque entre ellos hay una distinción puramente de razón. Y si el bien es un transcendental, la belleza, que se identifica realmente con el bien, también tendrá que serlo [Cf., LIRA, Osvaldo, «La belleza, noción trascendental», en: ÍDEM, La vida en torno. Ensayos, Madrid, Revista de Occidente, 1949, pp. 9-56 / FORMENT, Eudaldo, «La trascendentalidad de la belleza», en: *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 9, 1992, pp. 165-182 / FORMENT, Eudaldo, «La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales», en: Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía, vol. 1, 1996, pp. 107-124].

Norberto del Prado y el punto de partida «óntico» de la «cuarta vía»

La genialidad de Norberto del Prado consiste en remitir absolutamente todas las cuestiones metafísicas a aquel núcleo que él llama la «verdad fundamental de la filosofía cristiana»[30]. En palabras suyas: «Esa Metafísica sólida y profunda [se refiere a la Metafísica de Santo Tomás] descansa como sobre firmísimo cimiento sobre esta verdad fundamental declarada y demostrada por Santo Tomás en cien lugares de sus obras, y de una manera especial en el capítulo 22 del lib. 1.º de la *Suma contra gentes*, cuyo título es: *In Deo ídem est Esse et Essentiam*, y en el capítulo 52 del lib. 2.º, cuyo título es: *In omnibus vero aliis, etiam in substantiis intellectualis differt esse et quod est*»[31].

Para acceder a esta «verdad fundamental»[32] de la Metafísica, es indispensable subir a través de las «cinco vías», que presuponen ya en su punto de partida —aunque de un modo confuso, implícito, velado— una composición real de esencia y «*esse*» en aquellos entes que nos sirven como peldaños para llegar hasta Dios: «Esos cinco caminos van a parar a la identidad de esencia y existencia del Primer Motor, de la Primera Causa, del Primer Necesario, del Primer Ser y de la Primera Inteligencia; y los caminos para subir a esas divinas alturas no son a la postre otra cosa que la composición de esencia y existencia de todo lo que se mueve, de todo lo que es causado, de todo lo que comienza a existir, de todo lo que participa del ser, y de todo lo que bajo la dirección del Primer Motor y de la Primera Causa tiende con sus movimientos a conseguir su respectivo último fin donde está el conseguir su respectivo último fin donde está el complemento y acabada perfección de su propio ser»[33].

El punto de partida de las cinco vías y, por tanto, el punto de partida de la Metafísica, debe situarse en el conocimiento que proviene de la sensibilidad, esto es, en aquel conocimiento que constituye el horizonte objetivo proporcionado al hombre:[34] «De la realidad misma de este mundo sensible toma pie el Doctor Angélico para iniciar el proceso lógico de sus diversas argumentaciones. El punto de partida es siempre firme,

---

[30] PRADO, Norberto del, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, op. cit. Incluso un problema tan espinoso como el de las mociones divinas, se simplifica enormemente al ser contemplado a la luz de la «verdad fundamental»: Cf., ÍDEM, *De gratia et libero arbitrio*, 3 vols., , Friburgo (Suiza), Ex typis consociationis Sancti Pauli, 1907.

[31] ÍDEM, *El problema ontológico. Diálogos entre un filosofo y un teólogo sobre la cuestion de* essentia *et* esse *y varios artículos sobre distintes materias*, Madrid, Vergara, 1915, p. 68.

[32] Ibíd., p. 70.

[33] Ibíd., p. 65.

[34] «*Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi natures visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit* [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a.7, in c]».

seguro y evidente. El comienzo de las cinco vías está a vista de ojos y cae bajo el testimonio patente de los sentidos y la percepción clara de la inteligencia»[35].

El orden expositivo de las cinco vías responde a un plan lógico perfectamente delineado: «Estas cinco pruebas están con tal orden dispuestas, y tan admirablemente trabadas, que la primera sirve de base a la segunda, y va contenida en ella, y a la segunda viene a reducirse la tercera,[36] y en estas tres, a la vez, encuentra su fundamento filosófico y el nervio de su fuerza probativa, la anchura y la amplitud de la vía cuarta,[37] y de las cuatro antecedentes juntas despréndese, a semejanza de un rayo de esplendorosa luz, la vía quinta;[38] por donde todas las cosas que proceden del Primer Motor por la vía primera y segunda y tercera, según la razón de *causa eficiente*, y por la vía cuarta, según la razón de *causa ejemplar*, retornan todas concertadamente en su viaje de regreso a su Primer Principio considerado bajo la razón de *Sumo Bien y última causa final*»[39].

Esos cinco caminos coinciden en el hecho de subir a las cumbres de la Metafísica —esto es, al «*Esse subsistens et absolutum*»[40]— «por la escala ontológica de los seres por participación, cuyos diversos grados en la perfección del ser participado marcan otros tantos escalones para ascender con pie firme y seguro hasta el Ser en su plenitud»[41]. Este camino ascendente que avanza por los distintos grados de participación en el «*esse*» (y que supone, por consiguiente, una distinción de esencia y «*actus essendi*» en cada uno de estos grados o eslabones), es el propio de la «cuarta vía», que se comporta como el fundamento metafísico tácito de todas las demás: en la primera, la segunda, la tercera y la quinta vía ya está obrando subterráneamente la cuarta, pues si no hubiera una composición real de «*esse*» y «*essentia*» en el ente creado —que puede expresarse, en términos aristotélicos, como una composición de acto y potencia, o, en términos platónicos, como una composición entre lo «participado» y el «participante»— no podría explicarse ni el movimiento, ni la subordinación de las causas segundas, ni la

---

[35] PRADO, Norberto del, «Escoto y Santo Tomás (I)», en: *La Ciencia Tomista*, año V, núm. 26, 1914, pp. 5-29, p. 11.

[36] En efecto, que haya un Primer motor que sea el principio de todo movimiento, mutación o alteración (1ª vía) permite explicar la subordinación de las causas segundas y la necesidad de remitirse a una Causa Primera Incausada (2ª vía); a su vez, la dependencia de las causas segundas respecto a la Primera permite justificar su contingencia (3ª vía).

[37] La subordinación de las causas permite explicar los grados de perfección del universo (4ª vía).

[38] Los entes móviles, causados, contingentes y con un grado restringido de perfección, no únicamente se ordenan al fin próximo de su naturaleza (el cerezo a producir cerezas, los cuerpos pesados a descansar en su lugar natural…), sino que tienden a la Perfección Infinita de Dios como a su fin último o remoto.

[39] Ibíd., p. 14.

[40] SANTO TOMÁS, *Quodlibet* II, q.2, a.1, in c.

[41] PRADO, Norberto del, *El problema ontológico*, op. cit., pp. 68-9.

contingencia, ni tampoco la común ordenación de todas las cosas a un mismo Fin último, que se distingue de todas ellas.

Todas las vías, según vemos, se comprimen en una de sola: «las cinco vías condensan toda su fuerza y la intensidad de su brillo en una sola vía, en esa vía cuarta "*ex gradibus rerum*", donde los seres ordenadamente escalonados guían y conducen hasta el Ser Sumo que resplandece con luz inaccesible "*in vertice rerum*". Y esa vía cuarta no es otra cosa en el fondo sino la composición misma "*ex eo quod est et esse*", "*ex participante et esse participato*"; camino real y anchuroso desde cuyas cimas se descubre a lo lejos y se vislumbra al través de distancias infinitas el dorado velo que oculta a los ojos de los mortales aquella inaccesible Luz donde habita y reside como en su trono de gloria *El que es*»[42].

El punto de partida de la «cuarta vía» para probar la existencia de Dios, según Del Prado, consiste en la composición de esencia y «*esse*» en las cosas creadas: «la resolución de todas las cosas que caen bajo el Primer Ente en esos dos principios, a saber, "*id quod est*" y "*esse*" es la raíz de la "cuarta vía" para probar la existencia de Dios […]. Esta composición real es un requisito previo para que se constituyan los diversos grados de participación del "*esse*"»[43]. Ahora bien, si las cinco vías son el punto de partida de la Metafísica, y la «cuarta vía» es el punto de partida implícito o subterráneo de todas las demás, de ahí se sigue que el punto de partida de la Metafísica debe coincidir necesariamente con el de la «cuarta vía». Las siguientes palabras de Michel De Maria aducidas por Norberto del Prado expresan nítidamente esta postura: «El Doctor Angélico, partiendo de la verdad que los entes creados están realmente compuestos de esencia y ser [*entia creata sint realiter composita ex essentia et esse*], explica el propio concepto de ente formado por nuestro entendimiento, por el cual el ente significa "aquello que tiene ser [*id quod habet esse*]" o "aquello que es [*id quod est*]"»[44].

El hombre, por tanto, en su mirada espontánea u ordinaria a la realidad está ya connaturalmente instalado en el punto de partida de la «cuarta vía», esto es, en el conocimiento del ente en tanto que constituido *por dos principios realmente distintos*: «*quod est*» y «*quo est*»; la esencia y el «*esse*»; el «participante» y lo «participado»; la potencia y el acto; el poseedor y lo poseído. Por todo lo dicho, el punto de partida de la

---

[42] PRADO, Norberto del, *El problema ontológico*, op. cit., p. 66.
[43] ÍDEM, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, op. cit., p. 309.
[44] DE MARIA, Michel, *Ontologia*, Tract. I, q.1, a.5; citado en: PRADO, Norberto del, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, op. cit., p. 206.

«cuarta vía» y, en definitiva, de la Metafísica, podría cualificarse, según Norberto del Prado, de «óntico», porque quedaría restringido al horizonte del ente finito o creado, pues incluye necesariamente una referencia al «*esse*», pero también a aquello que lo coarta o imperfecciona.

Francisco Canals y el punto de partida «ontológico» de la «cuarta vía»

Francisco Canals acepta, con De Maria y Norberto del Prado, que la composición acto-potencial en la línea del ente permite explicar «los fundamentos "ónticos" del conocimiento del ser por el entendimiento humano»[45]; es decir, permite explicar nuestro conocimiento del ente en tanto que *creado o finito*. Canals, sin embargo, complementa a dichos autores dando un paso más. El punto de partida «óntico» de la «cuarta vía» y, por ende, de la Metafísica, presupone el acceso a un estrato mucho más radical y profundo de la realidad, reclama como fundamento un punto de partida anterior, «ontológico»: «si nos preguntamos por el punto de partida "ontológico" de la Ontología misma, es claro que no llegamos a descubrir aquella estructura acto-potencial en la línea del ente finito, sino a partir precisamente del concepto de ente»[46]. La noción «ontológica» de ente —el ente *en tanto que ente*— posee una anterioridad fundante respecto a la noción «óntica» de ente —el ente *en tanto que finito o creado*.

El ente que constituye el objeto formal de la Metafísica —el «*terminus metaphysicalis*»—[47], no es el ente finito o creado; es el ente que ha sido depurado de toda referencia a aquello que no sea su elemento determinante o «formal», que es, como ya deja entrever su misma estructura gramatical, el acto de «*esse*»; se trata del ente que ha sido totalmente abstraído, arrancado, separado, de la materialidad, la finitud y de cualquier determinación genérica o específica (no porque lo material o lo finito no sea ente, sino porque no lo es *en cuanto ente*);[48] es, en otras palabras, el ente trascendental,

---

[45] CANALS, Francisco, «El "Ipsum Esse Subsistens" como esencia metafísica de Dios», en: ÍDEM, *Cuestiones de fundamentación*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, pp. 203-219, p. 209.

[46] Ídem.

[47] CAYETANO, *In De ente et essentia commentaria*, Proem., q.1, a.5.

[48] Santo Tomás no entiende la abstracción del ente con respecto a la materialidad como si el ente fuera una realidad subsistente por sí misma al margen de la materia (en «ente en sí», a la manera de Platón); aunque en la realidad el ente pueda existir en la materia, considerado en sí mismo, no implica una relación esencial con ella. Hay cosas que en el entendimiento han sido abstraídas de la materia, pero que en la realidad están unidas a ella. El error de Platón consiste en no haber distinguido ambos tipos de abstracción, esto es, en considerar que son abstractas en la realidad todas aquellas cosas que pueden ser abstraídas por el entendimiento: «Hay dos maneras de abstraer. Una, a modo de composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. Otra, a modo de consideración simple y absoluto, como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra. Abstraer, pues, del primer modo

que rebasa cualquier determinación categorial.[49] Así lo expresa Canals: «creemos acertada la posición de quienes han buscado en el ente trascendental el punto de partida único de la Ontología»[50].

Ahora bien, ¿cómo se accede al ente que es el punto de partida «ontológico» de la Metafísica? Daremos dos respuestas a esta pregunta: la primera aludirá a su principio próximo o inmediato, que es la «abstracción formal de tercer grado»; la segunda, a su principio remoto, que es nuestra contemplación espontánea, ordinaria, de la realidad circundante, es decir, el punto de partida de la «cuarta vía», que es, recordémoslo, el punto de partida implícito de todas las otras vías para probar la existencia de Dios.

El ente como «*terminus metaphysicalis*»

Para exponer cómo se obtiene el concepto de ente mediante la abstracción formal de tercer, es de gran utilidad remontarse al comentario de Cayetano al *De ente et essentia*. El insigne comentarista distingue dos tipos de abstracción que dan lugar dan lugar a la formación de dos tipos de nociones universales: «Hay que notar que el universal, que suponemos que es lo único directamente conocido por el entendimiento, posee una doble totalidad: es un todo definible [*totum diffinibile*] y es un todo universal [*totum universale*]. Difieren entre sí tales totalidades en tres cosas. En primer lugar, porque la totalidad definible se funda sobre la actualidad de la cosa; pero la totalidad universal, sobre su virtualidad o potencialidad. En segundo lugar, la totalidad definible está ordenada a sus superiores, si los tiene; la totalidad universal, en cambio, se refiere a sus inferiores. En tercer lugar, la totalidad definible es naturalmente anterior a la totalidad universal»[51].

---

con el pensamiento cosas que en la realidad no están abstraídas, no puede darse sin error. Pero no hay error en abstraer del segundo modo, como claramente se observa en el orden sensible. Si, en efecto, pensamos o decimos que el color de un cuerpo no es inherente a él o está separado de él, hay falsedad en el juicio o en la expresión. En cambio, si consideramos el color y sus propiedades sin hacer referencia a la fruta en que se encuentra, o expresamos de palabra lo que de este modo entendemos, no habrá error ni en el juicio ni en la expresión; pues la manzana no pertenece a la esencia del color, y, por tanto, ningún inconveniente hay en que consideremos éste sin atender para nada a aquélla [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, 1. 85, a.1, ad 1]».

[49] El propio Aquinate lo afirma explícitamente en el *Proemio* de su comentario a la *Metaphysica* de Aristóteles: «Pero, aunque el objeto de esta ciencia [se refiere a la Filosofía Primera o Metafísica] sea el ente común, toda ella se ocupa de aquellas cosas que están separadas de la materia según el ser y la razón [*secundum esse et rationem*]. Porque están separadas de la materia según el ser y la razón no sólo aquellas cosas que nunca pueden estar en la materia, como Dios y las sustancias intelectuales, sino también aquellas que pueden ser sin materia, como el ente común. Esto no sería el caso, sin embargo, si dependieran de la materia según el ser [SANTO TOMÁS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Prooemium]».

[50] CANALS, Francisco, «El "Ipsum Esse Subsistens" como esencia metafísica de Dios», op. cit., p. 209.

[51] CAYETANO, *In De ente et essentia commentaria*, op. cit., q.1, 3.

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

Sobre cada una de estas dimensiones del universal, es posible distinguir entre un conocimiento confuso e imperfecto y un conocimiento distinto: «Un primer conocimiento confuso es aquel por el que se conoce [el universal] como un todo definible sin resolverlo en las partes que integran su definición. Un segundo conocimiento confuso es aquel por el que se conoce como un todo universal, sin componerlo con sus inferiores o partes subjetivas. Un primer conocimiento distinto es aquel por el que se conoce el todo definible, resolviéndolo en cada una de las partes de la definición […]. Un segundo conocimiento distinto es aquel por el que se conoce el todo universal, componiéndolo con sus partes subjetivas»[52].

Cayetano llama a esos tipos de conocimiento del siguiente modo: al primero, «conocimiento confuso actual»; al tercero, «conocimiento distinto actual»; al segundo, «conocimiento confuso virtual»; y al cuarto, «conocimiento distinto virtual». La terminología se justifica porque, en el primer conocimiento confuso, se conoce ya lo que contiene el objeto de actual y determinante, sin que esto, empero, haya sido explicitado en las partes de la definición, si es que la hay; si se trata de un concepto primero y simple —irreductible, por lo tanto, a nociones más universales—, su confusión radicaría en el

[52] *Ídem*.

hecho de no haber penetrado más a fondo en su significado, en su misterio, en su actualidad; hablamos aquí de misterio ya que, en un objeto primero, fundamental, siempre hay algo que permanece indecible, imposible de fijar mediante nociones predicamentales.

Como apuntábamos, las dos dimensiones del concepto universal —el «todo definible» y el «todo universal»— presuponen un doble modo de abstracción intelectual: «aquella por la cual lo *formal* es abstraído de lo *material* i aquella por la cual el todo universal es abstraído de las partes subjetivas. Así, según aquella primera abstracción, la cantidad es abstraída de la materia sensible, mientras según la abstracción del segundo tipo es abstraído el animal, del buey y del león; llamo a la primera abstracción formal y a la segunda abstracción total»[53]. La «*abstractio formalis*» considera lo actual y determinante y lo «abstrae» de lo «material», esto es, de la potencia subjetiva que participa de la forma o acto. De ahí que, por esta abstracción, lo «abstraído» posea una mayor inteligibilidad, ya que de suyo el acto es más cognoscible que aquello que participa de él a modo de potencia. La abstracción total considera los elementos potenciales y materiales; de ella se originan los universales genéricos y específicos, que cuanto más universales son, tanto más despojados están de actualidad, determinación y densidad ontológica. Destacando el elemento potencial de las cosas y dejando de lado su aspecto de perfección y plenitud ontológica, no es de extrañar que lo «abstraído» posea una mayor potencialidad y confusión —y, por lo tanto, una menor inteligibilidad— que aquello de lo cual se abstrae.

Cuando se aplica la abstracción formal de tercer grado sobre la noción de ente, no nos quedamos con un concepto objetivo que se compare a los conceptos que contengan determinaciones «ónticas» o «naturales» como un concepto universal con sus inferiores lógicos (como el género se compara con las especies contenidas en él), sino como lo formal y determinante se relaciona con lo receptivo y material: «los conceptos objetivos metafísicos [*metaphysicalia*] no se comparan a los naturales como un todo universal a sus partes subjetivas, sino como los elementos formales a los materiales»[54].

La noción de ente obtenida por la abstracción formal de tercer grado se desprende y eleva por encima de las determinaciones «ónticas» y «naturales» del objeto de experiencia, que siempre es, ciertamente, finito y material. La Metafísica de Santo Tomás, como señala Canals, «no es la ciencia del ente en general», es decir, del ente considerado como un todo universal, que es el más espoliado, depauperado y vacío de los conceptos

[53] *Ibídem*, 5.
[54] Ídem.

(lo «inmediato indeterminado» de la *Lógica* de Hegel), sino «la ciencia cuyo objeto se constituye por la consideración de lo que actúa y determina el ente en cuanto ente»[55].

Lo propio de la Metafísica es considerar el ente en su constitutiva referencia al acto de «*esse*», y no en su «universalidad»; dicho de otro modo, el ente del que se ocupa la Metafísica no es el resultado de una abstracción total; se obtiene por una de formal, que destaca aquello que lo actualiza y determina: «los grados metafísicos […],[56] en la medida que están bajo la consideración de la metafísica, no son como [conceptos] universales respecto los naturales, sino como formas, y los naturales son como su materia»[57].

La autofundamentación ontológica de la Ontología

Tenemos ya aclarado el principio inmediato del concepto de ente que es el objeto formal *único* de la Metafísica, esto es, el ente que se revela objetivamente al entendimiento gracias a la abstracción formal de tercer grado. Ahora bien, ¿cuál es la noción previa de ente a la cual se aplica la abstracción formal de tercer grado?, ¿cuál es, en definitiva, el punto de partida del punto de partida de la Metafísica? Responde Canals: «la elaboración de tal doctrina sobre la abstracción del ente no es, sin embargo, sino el resultado de la *reflexión* sobre el ente en cuanto ente tal como se concibe como "*quasi notissimum*" por el entendimiento humano»[58].

El ente, con anterioridad a toda abstracción total o formal, aparece como objeto del conocimiento intelectual humano a modo de «*primum cognitum*», esto es, no separado de las especies y de los géneros, sino conocido «actual» pero «confusamente» en cuanto que concretado en las esencias de las cosas sensibles: «si el objeto primero y propio del entendimiento humano está contenido en estas esencias de las cosas que caen bajo su experiencia sensible, este mismo conocimiento de tales esencias, y de las regiones o géneros o categorías en que se distribuyen, lleva implicado, ya desde la primera apertura del entendimiento, un avance mucho más profundo y radical en la realidad conocida»[59].

---

[55] CANALS, Francisco, «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica», en: ÍDEM, *Cuestiones de fundamentación*, op. cit., p. 102.

[56] Es decir, los objetos que son contemplados desde una perspectiva metafísica, que han sido despojados, por tanto, de todo residuo de materialidad: «Hay nociones que pueden ser abstraídas hasta de la materia inteligible común [que es la de las realidades matemáticas], como son el ente, la unidad, la potencia, el acto y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las substancias inmateriales [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a.1, ad 2]».

[57] CAYETANO, *In De ente et essentia commentaria*, op. cit., q.1, 5.

[58] CANALS, Francisco, «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica», op. cit., p. 103.

[59] ÍDEM, «El "Ipsum Esse Subsistens" como esencia metafísica de Dios», op. cit., pp. 209-210.

El propio Aquinate se expresa explícitamente acerca de esta cuestión en varios lugares. Podemos constatarlo en tres fragmentos clásicos:

> 1º. «Pero lo que el entendimiento concibe en primer lugar como más conocido [q*uasi notissimum*] y en el que resuelve todas las concepciones, es el ente, como afirma Avicenna al principio de su *Metaphysica*»[60].

> 2º. «Lo primero que cae en la concepción del entendimiento [*imaginatione intellectus*] es el ente, sin el cual nada podría ser aprehendido por el entendimiento. Asimismo, lo primero que cae en el asentimiento del entendimiento son las *dignitates*,[61] y entre ellas, principalmente la siguiente: "las cosas contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas [*contradictoria non esse simul vera*]". Por tanto, todas las demás [concepciones] están incluidas de algún modo en el ente, y se encuentran en él todas juntas y sin poder distinguirse las unas de las otras [*unite et indistincte*], como en su principio»[62].

> 3º. «Lo primero que cae bajo la concepción del entendimiento es el ente [*primo in conceptione intellectus cadit ens*] […]. Por tanto, el ente es objeto propio del entendimiento, el primer inteligible [*primum intelligibile*], del mismo modo que el sonido es el primer audible [*primum audibile*]»[63].

El hecho que el objeto propio y primero del entendimiento humano sean las esencias de las cosas sensibles no excluye que éstas se refieran siempre a «algo», que no es una esencia, sino la condición de posibilidad para que podamos formularnos la pregunta por la esencia de cualquier cosa: «Incluso la cotidiana pregunta infantil: "¿Qué es esto?" expresa la misteriosa profundidad contenida en el "*primum cognitum*" del entendimiento humano. La concreta interrogación por el "qué" de esta o aquella cosa, supone, para que pueda tener algún sentido, el conocimiento, anterior a la interrogación misma y constitutivo de su posibilidad, de lo que sea el "qué es"»[64].

Es cierto, por un lado, que «el objeto de nuestro entendimiento, según el estado presente, es la quididad de la cosa material»[65], pero no es menos verdadero, por otro lado, que ninguna comprensión de las esencias resultaría posible —ni tampoco, consiguientemente, ninguna capacidad para interrogarnos acerca de ellas—, sino fuera

---

[60] SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.1, a.1, in c.
[61] Las *dignitates* son unas proposiciones conocidas por sí mismas y por todo el mundo [Cf., SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a.2, in c].
[62] ÍDEM, *Super Sententiis*, d.8, q.1, a.3.
[63] ÍDEM, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.2, in c.
[64] CANALS, Francisco, «El "Ipsum Esse Subsistens" como esencia metafísica de Dios», op. cit., p. 210.
[65] SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.8, in c.

«por la presencia, desde el primer despertar del entendimiento humano, presencia confusa e implícita pero actual, de un conocimiento connatural de aquellos conceptos primeros que trascienden cualquier esencia»[66].

El concepto de ente considerado a manera de «*primum cognitum*» ha sido abstraído de las determinaciones individuantes de los singulares materiales: la entidad no es percibida como algo que pertenezca exclusivamente a *esta* piedra, a *esta* estrella o a *este* árbol, sino como el trasfondo común a toda esencia que aparezca en el horizonte objetivo proporcionado al hombre. Así como la luz es condición de visibilidad, y el sonido, la formalidad bajo la cual se nos revela todo lo audible, el ente es condición de cognoscibilidad: todo lo pensado es pensado en tanto que *es* (ente en acto), o, por lo menos, en tanto que *puede ser* (ente en potencia). Así es como debe comprenderse la tesis fundamental de Cayetano según la cual el «ente concretado en la quididad sensible es el "primer conocido [*primum cognitum*]" con un conocimiento confuso actual»[67].

El hombre, en su vida corriente, está ya situado, aunque de una manera implícita, confusa, subterránea, en una contemplación metafísica y ontológica de la realidad. El «análisis reflexivo» que nos conducirá al conocimiento «distinto y actual» del ente trascendental, parte ya de un cierto conocimiento, universalmente compartido por todos los hombres, de que hay «algo» que «trasciende» todas las esencias determinadas y finitas. Este «algo» resulta particularmente patente cuando consideramos que algunas cosas son más perfectas que otras, a saber, cuando nos situamos en el punto de partida de la «cuarta vía»: «No podría tener sentido alguno decir que el hombre es más excelente que el perro […] si no aparece, como constituyendo el horizonte ontológico, aquello que en distintas proporciones pueda ser participado, según más o menos, por esta o aquella esencia determinada y finita»[68].

La constitutiva referencia de toda esencia entendida a este «algo» es aquello en lo que consiste la razón del «*primum cognitum*». El «*primum cognitum*», por tanto, no debe reducirse al ente finito o determinado, sino que posee ya en sí mismo un carácter «trascendental»; implícito y confuso, pero «trascendental», al fin y al cabo. Incluso con anterioridad a la abstracción formal de tercer grado, por la cual se obtiene el concepto de ente que constituye el «objeto formal» de la Metafísica, el hombre está ya instalado en una mirada trascendental de la realidad, como se pone de manifiesto en la «cuarta vía»:

---

[66] CANALS, Francisco, «El "Ipsum Esse Subsistens" como esencia metafísica de Dios», op. cit., p. 210.
[67] CAYETANO, *In De ente et essentia commentaria*, op. cit., q.1, 5.
[68] CANALS, Francisco, «El "Ipsum Esse Subsistens" como esencia metafísica de Dios», op. cit., p. 211.

«Así, anteriormente a la tesis de la composición del ente finito por la estructura de esencia y ser a modo de potencia y acto, anteriormente incluso a la tesis de la ilimitación del acto en cuanto tal, y la necesidad de una potencia subjetiva real receptiva del acto para dar razón de su finitud, está la captación, en las cosas mismas, de su proporción y participación respecto de "algo" que trasciende a las esencias diversas y finitas, y da fundamento y sentido a su consistencia y a su graduación»[69]. Más allá del fundamento «óntico» de nuestro conocimiento del ser —la composición real de esencia y ser brillantemente señalada por Norberto del Prado—, existe, como señala Canals, un fundamento «ontológico» —una contemplación del ente en su «*esse*», que ya está operando implícitamente en nuestra experiencia ordinaria. Más que negar la fundamentación «óntica» de la Metafísica realizada por Del Prado, Canals la complementa situándose en un estrato más profundo de nuestro conocimiento de la realidad, un estrato «ontológico». En ello radica su aportación.

A modo de conclusión, debemos señalar que el medio para pasar del «*primum cognitum*» al «*terminus metaphysicalis*», de un conocimiento confuso e implícito del ente a uno de explícito y distinto, hemos de situarlo en la «cuarta vía», cuya importancia para la Metafísica radica en el hecho que *en ella y sólo en ella* se explicita «la autofundamentación ontológica de la Ontología»[70]. La importancia de la «cuarta vía» en el síntesis metafísica del Santo Tomás se revela, como señala Eudaldo Forment, en las «varias escalas de los seres, estructuradas según distintos criterios de ordenación»[71] que aparecen insistentemente a lo largo de su extensa obra. En la «cuarta vía» se produce la «autofundamentación» de la Metafísica en la medida que el «objeto formal» de esta ciencia es algo en lo cual estamos ya connaturalmente instalados, algo que poseemos ya desde el punto de partida de dicha vía: la consideración del ente en su «esse» que ya se revela subterráneamente en nuestra contemplación «de los grados de perfección que se encuentran en las cosas»[72], que es una contemplación estética.

Abel Miró i Comas

Vic, 5 de noviembre de 2026

---

[69] Ídem.

[70] CANALS, Francisco, «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica», op. cit., p. 103.

[71] FORMENT, Eudaldo, «El hombre en la escala de los seres», en: *Anales de la Academia Hispanoamericana de Doctores*, vol. 1, núm. 1, 2025, p. 10.

[72] SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, q.2, a.3, in c.