

La existencia de Dios: el argumento tomista del *De Ente* con el finitismo causal como refuerzo

The existence of God: Aquinas's De Ente argument with causal finitism as reinforcement

ENRIC F. GEL
Universidad de Barcelona
enricfgel@gmail.com

Resumen: Expongo las líneas generales del argumento tomista del *De Ente* y cómo reforzarlo utilizando ciertos argumentos contemporáneos a favor del finitismo causal. Santo Tomás se limita a argumentar que las series *per se* tienen necesidad de un primer miembro, pero con el finitismo causal podemos defender lo mismo para las series *per accidens*, cortándole una vía de escape al crítico del argumento.

Palabras clave: Dios, Tomás de Aquino, *De Ente*, finitismo causal.

Abstract: I go through the main lines of Aquinas's *De Ente* argument for the existence of God and show how it can be fortified using contemporary arguments in favor of causal finitism. Aquinas limits himself to arguing that *per se* causal series need a first member, but with causal finitism in place we can defend the same for *per accidens* causal series, removing a way out for the critic of the argument.

Keywords: God, Aquinas, *De Ente*, causal finitism.

Artículo recibido el 11 de julio de 2022 y aceptado para su publicación el 12 de noviembre de 2022.

Espíritu LXXI (2022) · n.º 164 · 281-302

Es preciso que haya un principio tal que su sustancia sea acto”

ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 6; 1071b19-20.

I. Introducción

En este artículo, pretendo exponer un argumento acerca de la existencia de Dios que puede encontrarse en el opúsculo del *De Ente et Essentia*¹, una obra de juventud que santo Tomás escribe entre los 26 y 31 años como manual de metafísica para sus compañeros frailes. Lo sorprendente de esta obra es que, a pesar de estar escrita a tan temprana edad, contiene casi todas las grandes tesis e intuiciones filosóficas que Tomás irá desarrollando el resto de su vida.

A modo de resumen, la idea principal del argumento es que hay, en las cosas de nuestra experiencia, una distinción *real* entre su esencia (aquello que las hace ser *lo que* son) y su ser (aquello que las hace simplemente *ser*). Un perro, un árbol, nosotros mismos... las cosas de nuestra experiencia son, existen, pero no son su propio ser o existir. En consecuencia, podemos decir que *tienen* ser, pero no que *tienen que* ser: no son por naturaleza, su naturaleza no es ser. Ahora bien, si algo que no es su propio ser no obstante es, esto requiere una explicación: tiene que haber algo, una causa, que dé cuenta de por qué estos seres, que no existen por sí mismos, sin embargo, existen, son reales, tienen actualidad. Si la esencia de esta causa, a su vez, es realmente distinta de su ser, entonces requerirá también una causa, con lo cual empezamos una regresión. Pero en este tipo de serie causal, como veremos, no se puede ir hasta el infinito, *ergo* tiene que haber una primera causa que sea su propio ser y que actúe como la fuente de la cual fluya el ser de todo lo demás. *Et hoc dicimus Deum*, y a esto llamamos Dios.

Como puede verse, pues, el argumento del *De Ente* se sostiene sobre los siguientes tres pilares:

¹ Las traducciones al español de esta obra serán de E. FORMENT, *Tomás de Aquino. El ente y la esencia*. Para el original en latín, véase el *Corpus Thomisticum*: <<https://www.corpusthomicum.org/oee.html>> [Consultado: 22 de junio de 2022]. Para dos excelentes defensas del argumento, cf. E. FESER, *Cinco pruebas de la existencia de Dios*, 109-134 y G. KERR, *Aquinas's Way to God. The Proof in the De Ente et Essentia*.

- (1) La distinción real entre esencia y ser en los entes de nuestra experiencia.
- (2) El principio de causalidad (tal que, si algo no tiene el ser por esencia, entonces lo tiene recibido de otro).
- (3) La imposibilidad de un regreso al infinito.

En lo que sigue, desarrollaré cada uno de estos puntos por partes, con especial énfasis en la imposibilidad de un regreso al infinito. Ahí complementaré lo que dice Tomás con ciertos argumentos contemporáneos que sirven, en mi opinión, para reforzar el razonamiento en su conjunto.

II. La distinción real entre esencia y ser

El punto de partida del argumento del *De Ente* es la distinción real entre esencia y ser en las cosas de nuestra experiencia. Para Tomás, la *esencia* de algo es aquel principio metafísico que da cuenta de *lo que* ese algo es. El *ser*, en cambio, o el acto de ser (lo que Tomás llama *esse* o *actus essendi*), es aquel principio metafísico que da cuenta de que algo simplemente *sea*. Y lo que Tomás argumentará es que, en las cosas de nuestra experiencia (y por extensión, en todo lo creado), estos dos principios son *realmente distintos*: no es lo mismo aquello que da cuenta de que este perro es *un perro* (en lugar de un lagarto, una piedra o un electrón) y aquello que da cuenta simplemente de que el perro *es* (en lugar de no ser).

Antes de defender esto, es preciso entender que Tomás no quiere decir que la esencia y el ser de algo se puedan separar o estén separados, como si la esencia fuera un objeto, por un lado, y su ser otro objeto distinto, por el otro. Tomás no es platónico acerca de las esencias, no cree que las esencias puedan existir separadas de los individuos concretos que las ejemplifican. Con lo cual, para él, no cabe tener la esencia de un perro existiendo separada del ser concreto de este perro, y tampoco tiene sentido hablar del ser del perro existiendo como algo separado de su esencia. La esencia y el ser de este perro no son separables, pero aun así son dos principios metafísicos realmente distintos en el perro.

Esto sólo le sonará extraño a quien presuponga que toda distinción real implica separabilidad, cosa que no es así. Hay un tipo de distinción real que *sí* implica separabilidad. Éste es el sentido, por ejemplo, en el que la Luna es realmente distinta del Sol, o los pulmones del estómago: cualquiera de estos objetos se da y puede darse separado el uno del otro. Pero hay *otro* tipo de distinción real que *no* implica separabilidad. Por robarle el ejemplo

a John Knasas (2003, 196), hay una distinción real entre un donut y su agujero, pero no puedo tener ninguno separado del otro como la Luna y el Sol. No puedo tener, por un lado, el agujero sin el donut (por razones obvias), ni tampoco el donut sin su agujero, porque entonces ya no sería un donut. Y, no obstante, el donut es realmente distinto de su agujero, no se identifica con él.

David Oderberg (2009, 113-115) nos propone otro ejemplo. Todo lo que sea un círculo tendrá un radio y una circunferencia: no puedo tener un círculo sin al mismo tiempo tener algo con un radio y una circunferencia. Por tanto, no pueden darse por separado el círculo y su radio o el círculo y su circunferencia, *y no obstante* las propiedades “tener un radio” y “tener una circunferencia” son realmente distintas del círculo, el círculo no se identifica con ninguna de ellas. Ni tampoco se identifican entre sí (la circunferencia, al fin y al cabo, es un producto del radio), a pesar de que, de nuevo, no son separables: no puedo tener un círculo con radio, pero sin circunferencia, ni viceversa.

Por último, cabe dar ejemplos de naturaleza más metafísica. El intelecto y la voluntad son dos facultades realmente distintas en el hombre (con objetos realmente distintos) pero, de nuevo, no pueden darse por separado la una de la otra: allí donde haya intelecto, habrá necesariamente voluntad, y al revés. La misma distinción real se da entre el alma (la forma sustancial de un ser vivo) y sus poderes, aunque uno no pueda tener el alma sin poderes ni los poderes sin el alma. Lo mismo entre la materia y la forma, aunque la materia no puede darse sin forma alguna, ni existe la forma de ninguna sustancia completamente material aparte de estar actualizando esta porción concreta de materia.

Es en este sentido, pues, que Tomás dice que en las cosas de nuestra experiencia hay una distinción real entre su esencia y su ser. No pueden darse la esencia de la cosa y su ser separados y, no obstante, son dos principios metafísicos *realmente distintos* de la cosa: la esencia, aquél por el cual cierta cosa es *el tipo de cosa que es y no otro* y el ser, aquél por el cual la cosa *simplemente es, en lugar de no ser*. La esencia de un perro es lo que le hace ser un perro, pero no es lo que le hace ser sin más, *simpliciter*, lo que le hace ser real. Lo que le hace ser es *otro* principio distinto: su acto de ser. En resumen, en toda sustancia natural, dirá Tomás, aquello por lo cual es y subsiste actualmente en lugar de no ser es realmente distinto de aquello por lo cual es *tal* tipo de

ser en lugar de otro. Y esto, aunque no se trate de principios o partes separables de la cosa en cuestión.

Ahora, ¿por qué pensar que hay una distinción *real* entre la esencia y el ser de las cosas de nuestra experiencia? Al fin y al cabo, muchas de nuestras distinciones son sólo *de razón*, sin que haya en la realidad nada que se corresponda con ellas. Distinguimos entre la estrella matutina y la vespertina, pero ambas son en la realidad la misma cosa: el planeta Venus. ¿No puede ser la distinción entre ser y esencia de este tipo? Veamos por qué no.

II.1. El argumento *intellectus essentiae*

El primer razonamiento que Tomás da en el *De Ente* a favor de la distinción real es conocido como el argumento *intellectus essentiae*. Dice lo siguiente:

Todo lo que no pertenece al concepto de esencia, o de quiddidad, es lo que proviene de fuera y se compone con la esencia, porque ninguna esencia puede ser entendida sin lo que es parte suya. Ahora bien, toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin que se entienda algo de su ser: puedo, en efecto, entender qué es el hombre o el fénix y, sin embargo, ignorar si tiene ser en la naturaleza de las cosas. Por consiguiente, es patente que el ser es distinto de la esencia o quiddidad (*De Ente*, IV, 33).

Explicando este argumento, Edward Feser (2021, 109-110) propone que imaginemos darle una descripción completa de la naturaleza de un león, un pterodáctilo y un unicornio a alguien que nunca ha oído hablar de ninguno de estos seres. Por detallada que sea nuestra descripción, tal persona será incapaz de decirnos, de los tres, cuál de ellos existe actualmente, cuál existió en el pasado (pero ahora ya no) y cuál nunca ha existido. Pero entonces, si podemos saber lo que algo es sin por eso saber si existe, parece seguirse que su esencia y su ser son realmente distintos, pues si no fuera así, conocer lo primero debería bastar para conocer lo segundo.

Hay que decir que el mérito de este argumento es algo que se discute incluso entre tomistas. Hay comentaristas –como Cornelio Fabro (1950, 218-219), John F. Wippel (2000, 137-142) o Gaven Kerr (2015, 9-17)– que sostienen que sólo nos da, como mucho, una distinción lógica o conceptual

entre esencia y ser, pero también hay otros –como Feser (2014, 243-244; 2021, 109-110) u Oderberg (2007, 122-123)– que defienden lo contrario². Sin intención de resolver tal disputa, pasemos al segundo argumento que Tomás defiende.

II.2. El argumento de la multiplicidad

Escribe el Aquinate:

Es imposible que se haga una pluralidad de alguna cosa, sino por adición de alguna diferencia (como se multiplica la naturaleza del género en la especie), o porque la forma sea recibida en diversas materias (como es multiplicada la naturaleza de la especie en diversos individuos), o porque una cosa sea absoluta y otra recibida en alguna cosa (como si hubiese algún calor separado, sería distinto del calor no separado, por su misma separación). A no ser que se ponga alguna cosa que sea sólo su ser, de tal manera que el mismo ser sea subsistente: este ser ya no recibirá la adición de una diferencia (porque entonces ya no sería sólo ser, sino ser y además alguna forma), y mucho menos recibirá la adición de materia (porque entonces ya no sería ser subsistente sino material). Por tanto, queda que una cosa que sea su ser no puede ser sino única. Por consiguiente, es preciso que, en cualquier otra cosa excepto ella, sea uno su ser y otra su quiddidad (*De Ente*, c. IV, 33).

La idea es la siguiente. Si la esencia de algo fuera idéntica con su ser, entonces sería puro ser subsistente. Ahora, *si existiera tal cosa*, sólo podría ser una, no podría haber múltiples instancias de ella. Pero las cosas de nuestra experiencia son muchas: no es sólo que haya caballos, y perros, y piedras, y seres humanos... sino que de cada una de estas cosas hay múltiples ejemplares. En cuyo caso, se sigue que su esencia y su ser son realmente distintos, pues si no lo fueran, no serían muchas cosas, sino una sola.

Ahora bien, ¿por qué pensar que algo cuya esencia fuera su ser no sería susceptible de multiplicación? ¿Por qué no podría haber un ser puro A, otro ser puro B, otro ser puro C, etcétera? En el fragmento que hemos citado, Tomás distingue tres modos en los que algo puede ser multiplicado: (i)

² He discutido la defensa que Feser hace de este argumento en E. F. GEL, “A Problem with Feser’s Defense of the Intellectus Essentiae Argument”.

como el género en sus especies, por la adición de diferencias específicas; (ii) como la forma en los individuos, por la adición de materia; (iii) o como algo separado es recibido en múltiples sujetos. Pero algo que fuera ser puro no podría multiplicarse como el género en sus especies, porque entonces ya no sería ser puro, sino ser *más* cierta diferencia específica (como la humanidad no es animalidad pura, sino animalidad *más* racionalidad). Tampoco puede multiplicarse como una misma forma en múltiples sujetos materiales, porque entonces tampoco sería ser *puro*, sino ser *más* esta materia en concreto, o ya no sería ser *subsistente*, porque subsistiría en la materia y no en sí mismo.

¿Y el tercer modo de multiplicación? Tomás parece olvidarse del mismo en el texto. Pero, como acertadamente señala Kerr (2015, 25), en el tercer modo de multiplicación lo que se da separado no se multiplica *en cuanto separado*, sino que la cualidad que eso es *por esencia* llega a darse en otros sujetos *por participación*. Como si existiera la Idea platónica de Humanidad: no es *ella*, en cuanto Idea, la que se multiplica al ser participada por distintos individuos humanos, de modo que haya *más de una* Idea de Humanidad. Simplemente, lo que existe *separado* como Idea es recibido de modo participado en los distintos individuos, cada uno de los cuales es *hombre*, pero ninguno de los cuales es *la* Humanidad. Si esto se diera entre algo que fuera el ser puro subsistente (el ser separado, como “Idea”) y el resto de seres (y efectivamente se da, dirá Tomás, pues eso es la creación), no constituiría una multiplicación del ser puro *en cuanto ser puro*. Seguiría sin haber, en tal caso, *más de un* ser puro, sino uno solo separado, y muchos seres por participación.

Tomás en ocasiones lo compara con la blancura: si existiera una blancura separada, sólo podría ser una, dice, pues en la realidad hay diversas instancias de “blanco” en virtud de que la blancura es recibida en múltiples sujetos distintos (*esta* superficie, y *aquella*, y *esa* otra), pero no es *la* blancura *en sí* la que se multiplica (cf. *De spiritualibus creaturis*, a. 1; WIPPEL, 2000, 151-152). De modo similar, si existiera algo que fuera ser puro subsistente, ser separado, tendría que ser *uno*. Sólo podría multiplicarse siendo recibido en algo *otro* (en *este* sujeto, y en *ése*, y en *aquél*), pero en tal caso ya no sería ser puro subsistente: ya no sería algo cuya esencia fuera idéntica con su ser, sino algo compuesto de ser y aquello que recibiera el ser (como algo blanco no es *la* blancura, sino algo compuesto de blancura y aquello en que la blancura inhiere).

Toda esta discusión nos lleva a generalizar que, si existiera algo cuya esencia fuera idéntica con su ser y que, por ende, fuera ser puro, no podría ser susceptible de multiplicación *en cuanto tal*. Por ende, como las cosas de nuestra experiencia *sí* están sujetas a multiplicación, podemos inferir que en ellas tiene que haber una distinción real entre su esencia y su ser.

II.3. Otros argumentos

Aunque Tomás, en el *De Ente*, con esto ya da por sentada la distinción real entre esencia y ser, podemos añadir otros argumentos. Cabría, por ejemplo (cf. FESER, 2021, 110-111), razonar que, si hubiera algo cuya esencia fuera su ser, existiría de modo necesario, pues en eso consistiría su misma naturaleza: en ser. Pero las cosas de nuestra experiencia no existen de modo necesario, sino contingente. Empiezan a ser y dejan de ser, se generan y se corrompen o, en otras palabras: *son*, pero no *tienen que ser*. Ergo hay en ellas una distinción real entre esencia y ser.

Cabría aducir también consideraciones epistemológicas, como hace Oderberg (2007, 125). Pues sin la distinción real no podríamos explicar nuestra capacidad de conocer las esencias de las cosas. Si queremos trascender el mero conocimiento particular de *esta* cosa o *aquella* otra, tenemos que abstraer lo universal (la esencia) de lo concreto: es abstrayendo de Pedro, Juan y María la forma o esencia de humanidad que alcanzamos el conocimiento de lo que es ser humano. Pero esto sólo podemos hacerlo si cada individuo tiene una esencia *distinta de* su ser particular y concreto: sólo entonces puedo abstraer su esencia y considerarla aparte de *esta* o *aquella* cosa particular que la posee.

III. El principio de causalidad

Una vez reconocida la distinción real entre esencia y ser, llega el momento de recurrir al principio de causalidad. Pues hay que explicar por qué algo que no es idéntico con su ser (que no tiene que ser) no obstante *es*. A tal efecto escribe Tomás:

Todo lo que conviene a una cosa o es causado por los principios de su naturaleza (como la propiedad de reír en el hombre) o proviene de un prin-

cipio extrínseco (como la luz en el aire por el influjo del sol). Pero no es posible que el mismo ser sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, como si fuera su causa eficiente: porque, de este modo, una cosa sería causa de sí misma, una cosa se produciría a sí misma en el ser, lo cual es imposible. Por consiguiente, es necesario que toda cosa cuyo ser es otro que su naturaleza, tenga el ser por otro (*De Ente*, c. IV, 34).

Consideremos algo que se dé en un sujeto determinado pero que no se identifique con su esencia. ¿Por qué se da en él? Tomás propone dos posibilidades: ese algo se da en el sujeto o bien por un principio *intrínseco* o bien por un principio *extrínseco*. Lo primero se corresponde con el modo en el que los accidentes propios fluyen de la esencia de una cosa. Es el caso de la risibilidad en el hombre: ni la risibilidad es la esencia del hombre (que es la animalidad racional) ni forma parte de ella, pero sí *fluye* (se sigue) de sus principios. A la pregunta “¿Por qué puede este ser reír?”, una buena respuesta es “Porque es hombre”. La explicación de la presencia de esta capacidad en el hombre, por tanto, es *intrínseca*.

Pero cuando algo se da en un sujeto sin ser causado por los principios de su naturaleza (es decir, sin tener un principio *intrínseco*), la única alternativa inteligible es que dicho sujeto lo reciba de un principio *extrínseco*. Y tal es el caso de la iluminación en el aire. Al aire no le corresponde, por naturaleza, estar iluminado (como al hombre sí le corresponde, por naturaleza, la risibilidad). *De por sí*, dejado a sí mismo, el aire *no* está iluminado, ergo a la pregunta “¿Por qué está el aire iluminado?” ya no podemos responder simplemente “Porque es aire”. Con lo cual, si algo, que por sí mismo no está iluminado, *está, no obstante, iluminado*, explicarlo requerirá acudir a un principio extrínseco a ese algo (en el caso que nos ocupa, el Sol, o mejor, la luz misma en la habitación).

Ahora, en nuestra experiencia nos encontramos cosas que *son*, a pesar de no ser por naturaleza. *Tienen ser*, pero no *tienen que ser*: dejada a sí misma, la esencia de algo que no es su mismo ser simplemente no sería. Pero entonces, ¿cómo explicamos el ser que la cosa tiene? No podemos explicarlo por referencia a un principio *intrínseco*, pues eso sería equivalente a decir que la cosa se da a sí misma su propio ser, que causa su propio existir, lo cual es imposible (para hacerlo, tendría que ser *antes de ser*, si no temporalmente, al menos lógicamente o causalmente). Con lo cual sólo nos queda que reciba su ser de otro, de un principio *extrínseco*, de una fuente externa.

Y llegados a este punto, hay dos posibilidades. O bien esto otro es algo cuya esencia es idéntica con su ser, y habremos llegado al término del argumento. O bien es algo cuya esencia *también* es realmente distinta de su ser, en cuyo caso (aplicando el mismo razonamiento) también recibirá su ser *de otro*. Tomando esta segunda vía iniciamos un regreso causal, del que toca ahora preguntarnos si puede o no ser infinito.

IV. La imposibilidad de un regreso al infinito

IV.1. Series causales *per accidens* y *per se*

En mi experiencia, éste es el punto que suele ser más malinterpretado en los argumentos de santo Tomás. Suele generar confusión, por ejemplo, leer al Aquinate en el *De Ente* o en la *Summa Theologiae* defendiendo la imposibilidad de un regreso al infinito y luego verlo en otro opúsculo, el *De aeternitate mundi*, negando que se pueda demostrar filosóficamente que el universo tuvo un comienzo. ¿No es esto contradictorio? ¿Cómo podría el universo haber sido eterno si es imposible que haya un regreso causal infinito?

La solución a este dilema está en que Tomás, cuando habla de la imposibilidad de un regreso al infinito, da por supuesta una distinción muy común en la filosofía medieval que nosotros hemos perdido: la que hay entre una serie causal *per accidens* o accidentalmente ordenada (lineal u horizontal) y una serie causal *per se* o esencialmente ordenada (jerárquica o vertical)³.

El ejemplo típico de una serie causal *per accidens* es la serie formada por padres e hijos: mi hijo es engendrado por mí, yo soy engendrado por mi padre, mi padre es engendrado por su padre, etcétera. Lo característico de este tipo de serie es que la actividad causal de los distintos miembros no depende esencialmente de los miembros anteriores. Cada uno tiene el poder causal en cuestión de modo propio, intrínseco, y por tanto puede actuar de manera independiente al resto. Aunque es verdad que mi existencia se explica por referencia a mi padre, una vez existo no dependo

³ Para todo este tema, cf., por ejemplo, E. FESER, *Cinco pruebas de la existencia de Dios*, 21-27; G. KERR, *Aquinas's Way to God. The Proof in the De Ente et Essentia*, 121-152; "Essentially Ordered Series Reconsidered" o el excelente C. COHOE, "There Must Be a First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series".

de él para ejercer mi poder de engendrar, que es lo que nos ordena en esta serie. Como dice Tomás, cada hombre “engendra en cuanto que es hombre y no en cuanto que es hijo de otro hombre” (*ST*, I, q. 46, a. 2, ad7). El poder de engendrar un hijo lo tengo en mí mismo, de modo intrínseco, en virtud del tipo de cosa que soy, con lo cual puedo ejercerlo con independencia de las personas que me han precedido.

En general, las series causales que se extienden hacia atrás en el pasado son de este tipo lineal o accidental, y Tomás estaba convencido de que, al menos en principio, podían ser infinitas. Como en la serie de padres e hijos yo tengo el poder causal en cuestión en mí mismo, por naturaleza, no necesito apelar a la acción de ningún primer miembro para dar cuenta de por qué y cómo puedo engendrar un hijo *aquí y ahora*. La serie de padres podría extenderse infinitamente hacia el pasado sin comienzo alguno, en un universo que siempre ha estado ahí: esto no afectaría para nada a la habilidad de ningún miembro de tener descendencia, porque cada uno posee ese poder por sí mismo, en virtud de ser un hombre adulto sano. Mientras exista algún miembro de la serie, la causalidad de la serie (la capacidad de engendrar hijos) queda explicada, pues cada miembro la posee por naturaleza, con lo cual no hay necesidad de apelar a ninguna causa primera de la que cada miembro dependa para manifestar ese poder causal.

Ahora, nos encontramos con un escenario diferente en el caso de una serie causal *per se*, pues en ella los miembros posteriores *sí* dependen esencialmente de los anteriores de cara a la producción del efecto. El ejemplo clásico que Tomás utiliza es el de la persona, que mueve la mano, que mueve el palo, que mueve la piedra. La piedra depende esencialmente en su movimiento del movimiento que le imprime el palo: si no fuera por el palo, la piedra no se movería. Pero lo mismo se cumple del palo con respecto a la mano y de la mano con respecto a la persona. La mano, el palo y la piedra no se mueven en virtud de lo que son, sino que por sí mismos son inmóviles, y por ello tienen que recibir el movimiento de una causa primera que *sí* sea el tipo de cosa que puede iniciar movimientos por esencia: la persona (o la mente, o el cerebro, o lo que sea que uno quiera postular como responsable de la acción intencional). Otro ejemplo muy ilustrativo (cf. KERR, 2015, 135) es el del fuego, que calienta la olla, que calienta el agua, que hierve sus contenidos. Ni la olla ni el agua pueden, *por sí mismas*, calentar sus contenidos: ese poder no forma parte de su naturaleza, de su estructura intrínseca. Para ser capaces de hacer esto, necesitan asociarse a algo que *sí*

tenga el poder de calentar por esencia: el fuego. El fuego, por tanto, es la causa *primera* en esta serie, primera en el sentido de *primaria*: ésa que posee la causalidad de la serie de modo intrínseco, en virtud de su propia naturaleza, y que por ello puede transmitírsela al resto de miembros.

Por tanto, aquí vemos que el ejercicio de la causalidad que exhiben los miembros posteriores de la serie ya no es independiente de los anteriores. Si la nota característica de una serie *per accidens* es que cada miembro posee el poder causal en cuestión de modo *esencial*, la nota característica de una serie *per se* es que sus miembros no poseen la causalidad de la serie de modo esencial, sino *derivado*.

Y es por esta diferencia que las series *per se* requieren un primer miembro, uno que posea la causalidad de la serie de modo no derivado, sino intrínseco o primario, por esencia. Dado que la mano, el palo y la piedra son, por esencia, inmóviles y, *no obstante, se están moviendo*, tienen que recibir o derivar su movimiento de otro que sí pueda producirlo en virtud de lo que es. Dado que ni el agua ni la olla pueden calentar, por esencia, sus contenidos, necesitan recibir o derivar el poder para hacerlo de una causa que sí lo posea por esencia: el fuego. En definitiva, la presencia, en la serie, de una causalidad o poder causal que sus miembros no poseen esencialmente, en virtud de lo que son, requiere ser explicada por referencia a algo que sí lo posea de modo intrínseco, y que actúa como la causa primera o primaria de la cual el resto dependen en el ejercicio de ese poder causal.

Dicho de otro modo, para Tomás, una serie causal *per se* sin primer miembro sería un sinsentido: sería una serie de causas con poder derivado que no derivarían su poder de ningún sitio, una serie de causas que producen un efecto sin que ninguna de ellas tenga en absoluto el más mínimo poder para producirlo. Y es por esto que una serie *per se* ha de tener necesariamente un primer miembro, a diferencia de una serie *per accidens*, porque el primer miembro es el que da la causalidad a la serie entera, de modo que, sin él, los otros serían causalmente inertes, no harían nada. Que haya un primer miembro es condición necesaria para que haya una serie *per se*: sin primer miembro no habría, por tanto, serie *per se*⁴.

⁴ Es importante enfatizar que esta causa *primera* no es tal simplemente en el sentido de ser la que va antes que la segunda, la tercera, etc., sino en el sentido de ser *primaria*, de poseer la causalidad de la serie de modo intrínseco. Por esto Tomás puede referirse al resto de miembros como causas *segundas*, sin importar su número u ordenación. Y es que, estrictamente hablando, una serie *per se* podría, al menos en principio, tener infinitos miembros segundos, sólo que, *incluso entonces*, tendría que haber alguna causa primera

Ahora, hemos visto que hay una distinción real entre el ser y la esencia en los entes de nuestra experiencia y que, por tanto, si algo que no es por esencia no obstante es, tiene que recibir el ser de otro. La pregunta, pues, que se impone a estas alturas es la siguiente: ¿dónde hay que colocar el ser de las cosas de nuestra experiencia, en una serie *per accidens* o en una serie *per se*? Partiendo de lo que hemos explicado, la pregunta no es baladí: Tomás mismo concede que las series *per accidens* podrían ser infinitas, con lo cual, a menos que el ser de las cosas sea, como efecto, resultado de una serie *per se*, no podremos llegar a ninguna primera causa y el argumento fracasará.

De hecho, la objeción más popular al argumento del *De Ente*, conocida como la hipótesis de la inercia existencial, consiste en defender justamente eso: que el ser de las cosas pertenece a una serie *per accidens* y que, en consecuencia, la conclusión que Tomás quiere sacar de todo esto no se sigue. Se defiende que los compuestos de esencia y ser necesitan, sí, recibir el ser cuando empiezan a existir, pero que, una vez es causado en ellos, lo retienen “por inercia” y no lo pierden hasta que algo actúa positivamente para arrebatárselo. Graham Oppy (2019), por ejemplo, lo compara a pintar una silla de color rojo⁵. Para que la silla pase de ser amarilla a roja, necesita que yo la pinte, que le dé esa nueva cualidad. Pero una vez la recibe, la rojez persiste en la silla “por inercia”, hasta que alguna otra cosa actúa para quitársela: hasta que, digamos, decido pintarla de azul. Igual que la silla no necesita que nadie le esté dando continuamente la rojez, se dice que tal vez los entes tampoco necesitan nada que les esté dando continuamente el ser, sino que una vez lo reciben, lo mantienen por inercia. Ergo un compuesto no depende esencialmente de su causa para seguir existiendo (ni para transmitir el ser a otro), con lo cual, si hay regreso causal, desde luego no es en el contexto de una serie *per se*.

Por tanto, es muy importante abordar la pregunta: ¿dónde hay que colocar el ser de los compuestos, en una serie *per accidens* o en una serie *per*

(en el sentido de primaria) que estuviera impartándole la causalidad a la serie entera. Así, escribe Tomás: “Es irrelevante que haya un número finito o infinito de causas intermedias [entiéndase: segundas], pues mientras posean la naturaleza de una causa intermedia no pueden ser la causa primera del movimiento” (*Comentario a la Metafísica*, II, 3, 303).

⁵ Otro de los principales defensores de la hipótesis de la inercia existencial es Joseph C. Schmid; cf. J. SCHMID, “Existential Inertia and the Aristotelian Proof”. Para respuestas, cf. G. KERR, “Existential Inertia and the Thomistic Way to God” y “A Deeper Look at Aquinas’s First Way”; E. FESER, “Existential Inertia and the Five Ways” y “Oppy on Thomistic Cosmological Arguments”.

se? Aquí quiero defender que podemos dar dos respuestas. Primero, cabe defender, como lo hacía Tomás, que el ser de los compuestos hay que colocarlo en una serie *per se*. Veamos por qué.

IV.2. El ser pertenece a una serie *per se*

Para ver por qué el ser de las cosas de nuestra experiencia hay que ponerlo en una serie *per se*, vamos a profundizar un poco más sobre la diferencia entre las series *per accidens* y las *per se*. En una serie *per accidens*, una vez ha producido su efecto, la causa puede dejar de existir o de actuar sin que eso afecte a la existencia o poder causal del efecto: mi padre puede morir o mudarse al otro extremo del universo y no por eso pierdo mi capacidad de engendrar hijos, pues la poseo por esencia, en virtud de lo que soy. En una serie *per se*, en cambio, los miembros posteriores dependen esencialmente de los anteriores, de modo que la causalidad que ejercen no sólo es causada o producida en ellos, sino también *sostenida*. Si dejo de mover la mano, el palo y la piedra dejan de moverse; la olla no puede seguir calentando sus contenidos si apagamos el fuego y no lo sustituimos por nada que pueda hacer su mismo trabajo.

Ahora volvamos sobre la relación entre el ser y la esencia de un compuesto esencia-ser. El ser, como dice Tomás, es el acto de todos los actos: todo lo que hay y es real en un compuesto depende en último término de ese acto último que es su acto de ser, sin el cual no sería nada. Y como es realmente distinto de su esencia, el ser es causado o recibido en el compuesto. Ahora bien, como Kerr (2019) ha puesto de relieve, la causa del ser de un compuesto no puede ser como la causa del color de una silla. Pintar una silla de rojo es darle a un objeto *que ya existe* una propiedad (la rojez) que va a subsistir en él, que puede, por decirlo vulgarmente, “engancharse” a él. En cambio, ser la causa del ser de un compuesto es ser la causa de aquello por lo cual todo el compuesto es y subsiste, como algo entero, completo y real. Con independencia de su rojez, una silla es una silla, pero con independencia de su ser, un compuesto no es nada: no hay nada en el compuesto que no dependa radicalmente de su ser y a lo que su ser pueda “engancharse” una vez causado en su inicio.

Por ejemplo, supongamos que, pasado un rato, apagamos el fuego. La olla y sus contenidos dejarán de calentarse casi al instante, pero la olla (por centrar en ella nuestra atención) retendrá por un tiempo el calor recibido.

Podríamos decir que la olla tiene cierta *inercia térmica* una vez ha recibido el calor. ¿Pero por qué? Ciertamente, la olla tiene esta propiedad por los materiales de los cuales está hecha, es decir, la olla puede retener el calor *por aquello que es con independencia de haber recibido el calor*. Como, con independencia del calor, la olla es de metal, esa consistencia que tiene *sin el calor* le permite retener durante cierto tiempo la forma del calor, por hablar en términos aristotélicos.

Y es aquí justo donde la analogía se rompe, porque todo lo que sea un compuesto de esencia y ser *no es nada con independencia de su ser*. Sin el calor, una olla es una olla y está hecha de unos materiales determinados. Pero sin el ser, un compuesto es... *nada*. Con lo cual no hay nada en un compuesto ni en su esencia que tenga, por así decirlo, consistencia suficiente *por sí mismo* como para retener el ser o “agarrarse” a él una vez lo recibe de otro. Un compuesto no puede recibir el ser y retenerlo por sí mismo (como hace la olla con el calor), porque el compuesto no es nada por sí mismo, con independencia de su ser (a diferencia de la olla, que sí es algo con independencia del calor).

Esto implica que, en cualquier momento en el que un compuesto tiene ser, no puede tenerlo de modo que su esencia quede unida al mismo como dos piezas de un puzzle, porque la esencia, sin el ser, no es nada. Si no hubiera una causa impartiéndole continuamente ser a la cosa, la cosa no sería: su esencia es naturalmente nada, ergo sin una causa concurrente de su ser, regresaría, por expresarnos de algún modo, a esa misma nada. En otras palabras, el ser no puede ser una propiedad inercial: por cada momento en el que la cosa existe, ha de tener el ser recibido y prestado de otro. El ser de un compuesto no sólo ha de ser causado, sino también *sostenido*: si la causa del ser de un compuesto dejase de actuar, si le retirase su influjo causal, el compuesto dejaría de ser. Con lo cual estamos no en una serie *per accidens*, sino en una serie *per se*, ergo tiene que haber, por necesidad, un primer miembro.

Ahora, este primer miembro tiene que ser tal que pueda impartirle el ser a los demás sin tener que recibirlo él de ninguna otra parte. Pero entonces no puede ser un compuesto de esencia y ser, porque en tal caso requeriría una causa y no sería primero. Tiene que ser, pues, algo cuya esencia sea idéntica con su ser, que exista de modo intrínseco, en virtud de su propia naturaleza: lo que Tomás llama *Ipsum Esse Subsistens*, el Ser Puro Subsistente. Y a esto llamamos “Dios”.

Hasta aquí la respuesta tomista, que consiste en mostrar que, desde el punto de vista de la metafísica del ser de Sto. Tomás, la inercia existencial es imposible, con lo cual ni siquiera puede despegar como hipótesis alternativa. El ser de las cosas de nuestra experiencia hay que situarlo claramente en una serie *per se*, y ésta nos lleva directamente a un primer miembro que es el Ser Puro Subsistente, Dios.

IV.3. El finitismo causal

Lo que me gustaría explorar ahora es que, echando mano de ciertos argumentos contemporáneos, podemos dar una respuesta aún más contundente a la pregunta que nos ocupa, y es que da igual en qué tipo de serie situemos el ser de los compuestos, porque (si estos argumentos funcionan) *ni siquiera las series per accidens pueden ser infinitas*. Me refiero a la defensa que filósofos como Alexander Pruss han hecho del finitismo causal, la tesis de que nada puede ser efecto de o ir precedido por un número infinito de causas. Si hay buenos motivos para adherirse al finitismo causal, se sigue que también las series *per accidens*, y no sólo las series *per se*, tienen un primer miembro.

El núcleo del argumento de Pruss (2018) es que el supuesto de que puede haber secuencias causales infinitas genera un número considerable de paradojas que se pueden evitar muy fácilmente adoptando la hipótesis contraria del finitismo causal. Como muestra, veamos una de las más interesantes: la paradoja Grim Reaper (o paradoja de la parca)⁶. Fred está vivo a las 10, pero lo espera un número infinito de *grim reapers* (GR), dispuestos temporalmente entre las 10 y las 11 de modo que hay un último a las 10:30 pero ningún primero (el penúltimo a las 10:15, el antepenúltimo a las 10:07.5, etc.). Cada GR tiene una misión muy simple: cuando llega su hora, comprobar si Fred está vivo; si lo está, matarlo, y si no lo está, no hacer nada. La pregunta: ¿llega Fred vivo a las 11?

⁶ Consideraciones de espacio no me permiten presentar más, aunque expondré también una variación de esta paradoja por parte de Robert Koons. Animo al lector interesado a indagar en la bibliografía al respecto. Lo interesante es que Pruss analiza no sólo *muchas* paradojas, sino muchos *tipos* de paradojas: sea que impliquen súper-tareas, loterías infinitas, teoría de la decisión, probabilidades, etcétera. Que el finitismo causal sirva para resolver de un plumazo tantas paradojas y tan variadas constituye evidencia a su favor. Para una aproximación más breve a esta argumentación, cf. A. PRUSS, “Causal finitism and the Kalaam cosmological argument”.

Ciertamente no, es imposible que Fred sobreviva un número infinito de GRs. ¿Pero cuál de todos es el que mata a Fred? Y la respuesta paradójica es que... *ninguno*. Ningún GR puede matar a Fred, porque para cualquiera que escojamos se cumplirá que, si Fred llega vivo a su hora, entonces estaba vivo en la del anterior, y lo habría matado éste, no aquél. Es imposible que sea el GR de las 10:30 el que mata a Fred, por ejemplo, porque si Fred llega vivo a las 10:30, estaba vivo a las 10:15, y entonces lo habría matado el de las 10:15. Como este razonamiento se cumple para todos los GRs, tenemos que (i) es imposible que Fred este vivo, porque no puede sobrevivir un número infinito de GRs, y (ii) es imposible que Fred esté muerto, porque no hay ningún GR en concreto que lo pueda matar. En otras palabras, Fred ha de estar muerto y no puede estar muerto. Contradicción.

Como la paradoja implica que la situación final va a estar causalmente precedida por un número infinito de cosas, podemos resolverla de plano negando que esto sea posible, es decir, aceptando el finitismo causal. Al fin y al cabo, es esperable que obtengamos escenarios paradójicos o contradictorios si empezamos asumiendo la posibilidad de algo imposible.

Por descontado, el finitismo causal no es la *única* solución disponible a esta paradoja. Cabría resolverla también negando que el tiempo sea infinitamente divisible o postulando una velocidad máxima que sea imposible superar. Pero el hecho de que haya otras paradojas (o incluso otras versiones de esta misma paradoja) que el finitismo causal sí puede solucionar, pero estas alternativas no, hace que sea preferible optar por el primero, en igualdad de condiciones⁷.

Por ejemplo, Robert Koons (2014 y 2017, 273-284) ha defendido una variación de la paradoja Grim Reaper que deriva una contradicción similar del supuesto de un pasado infinito, evitando depender de la infinita divisibilidad del tiempo o de la posibilidad de que magnitudes como la velocidad aumenten indefinidamente. Si suponemos que un pasado infinito es posible, o que es posible una serie causal infinita, debería ser posible también tener un número infinito de GRs dispuestos temporalmente del siguiente

⁷ Para otras paradojas, cf. W. A. TISTHAMMER, "An Eternal Society Paradox"; J. SCHMID, "A Step-by-Step Argument for Causal Finitism" y, de nuevo, A. PRUSS, *Infinity, Causation, and Paradox*. Para ver cómo este tipo de paradojas pueden evitar apelar a magnitudes infinitas, cf. G. OPPY, *Philosophical Perspectives on Infinity*, 73-77. Otras soluciones son menos creíbles, por ejemplo, proponer que es la suma mereológica de todos los GRs la que mata a Fred. Pero no tiene sentido que la suma de GRs *que no hacen nada* haga algo.

modo: el GR #1 el año 1 a.C., el GR #2 el año 2 a.C., el GR #3 el año 3 a.C., etc., por toda la eternidad. Cada GR recibe el primer día del año un papel de su predecesor: si está en blanco, escribe su número y lo pasa al siguiente al terminar el año; si el papel ya tiene un número, simplemente lo pasa al siguiente tal cual también pasado ese tiempo.

De nuevo, podemos preguntarnos: ¿acaba el papel en blanco? No, es imposible: al terminar este proceso, tiene que haber *algún* número en el papel. ¿Pero, otra vez, qué número hay escrito? Y la respuesta paradójica es que... no puede haber *ninguno*. Si suponemos que es el número 100, eso implica que el papel llegó en blanco al GR #100. Pero eso es imposible, porque si llega en blanco al #100, había llegado en blanco al #101, y entonces éste habría escrito su número. Como esto se cumple para cualquier GR, tenemos la misma contradicción: tiene que haber algún número escrito en el papel, pero no puede haber ninguno. Y de nuevo, como el presupuesto más débil de todo el escenario es, precisamente, la posibilidad de una serie causal infinita, lo más razonable es rechazar esto último. Si el finitismo causal es verdad, no es sorpresa que este escenario sea paradójico, pues para poder construirlo hemos tenido que asumir como posible algo que no lo es.

Entonces, vemos que, incluso si la conclusión no es tan directa como con las series *per se*, hay buenos motivos para pensar que tampoco las series *per accidens* pueden ser infinitas. De donde se sigue, de modo bastante plausible, que, incluso si el ser hay que colocarlo en una serie *per accidens*, aun así, habrá una primera causa incausada al inicio de la realidad. ¿Inconveniente? Que, de por sí, el finitismo causal no nos da ninguna información acerca de la naturaleza de esta primera causa. Por poder, podrían ser múltiples entidades actuando al unísono. Pero en el contexto del argumento del *De Ente*, habiendo establecido ya la distinción real entre esencia y ser en las cosas de nuestra experiencia, lo más razonable es pensar que tiene que ser algo cuya esencia sea idéntica con su ser, pues de otro modo debería tener una causa. Ergo también al inicio de todas las series *per accidens* nos encontramos con el Ser Puro Subsistente, Dios.

De modo que quizás podríamos resumir todo nuestro viaje del siguiente modo:

- (1) Si algo existe, o bien su esencia es idéntica con su ser (y es el Ser Puro Subsistente, Dios), o bien su esencia es realmente distinta de su ser.

- (2) Si su esencia es realmente distinta de su ser, entonces tiene el ser recibido en el contexto o bien de una serie causal *per se* que termina en Dios (el Ser Puro Subsistente), o bien de una serie causal *per accidens* que también termina en Dios.
- (3) Algo existe⁸.
- (4) Por lo tanto, Dios existe. (1-3)

V. Conclusión: ¿Dios?

Por descontado, uno siempre podría cuestionar esa identificación entre el Ser Puro Subsistente y el Dios del teísmo tradicional. ¿Por qué llamar “Dios” a aquello cuya esencia es idéntica con su ser? Pues lo cierto es que un número considerable de atributos divinos clásicos se siguen con bastante facilidad de la naturaleza de algo que sea tal. Por ejemplo, consideremos que, como hemos dicho, el ser es el acto de todos los actos. En tal caso, algo que fuera el ser puro subsistente, que simplemente fuera *ser*, sería puramente actual, Acto Puro, sin mezcla de potencia. Pero entonces tal cosa sería *inmutable*, no estaría sujeta a cambio, porque el cambio es el paso de la potencia al acto, y el Acto Puro carece de toda potencia. Del mismo modo, se sigue que tendría que ser *atemporal o eterno*, sin principio ni fin, pues el tiempo no es sino la medida del movimiento. Al existir sin causa y por su propia esencia o naturaleza, el Ser Puro Subsistente será también *absolutamente necesario*.

Del mismo modo, como en el Acto Puro no se da la composición metafísica más básica, que es la de esencia y ser, podemos presumir que no se da en él composición alguna (que, por otro lado, siempre implica algún tipo de potencialidad). Por tanto, el Ser Puro Subsistente ha de ser *absolutamente simple*. Si es absolutamente simple y Acto Puro, se sigue que es *inmaterial o incorpóreo*, pues todo lo corpóreo es compuesto y la materia, en la filosofía aristotélica, es principio de potencialidad y no existe sin composición con la forma. Tenemos que decir también que el Acto Puro ha de ser *omnipotente*, en tanto que el poder se funda en el acto, o el obrar sigue al ser (*agere sequitur esse*). Si el obrar sigue al ser y el Acto Puro posee el ser en su plenitud, ha de poseer el obrar, el poder, también en su plenitud.

⁸ Sí, algo existe.

¿Es bueno el Ser Puro Subsistente? Si tenemos en cuenta que, según Tomás, algo es bueno en la medida en que es apetecible y es apetecible en la medida en que tiene ser, entonces el Ser Puro ha de ser lo máximamente apetecible, es decir, *completamente bueno*, sin privación o defecto alguno. Por lo mismo tendremos que decir que es *totalmente perfecto*, pues hablamos de imperfección cuando se da en una cosa alguna carencia o privación, alguna potencia no actualizada. Pero en el Acto Puro no puede haber privación de ningún tipo, porque carece por completo de potencia.

El Ser Puro Subsistente es *absolutamente trascendente*, en el sentido de que es una realidad radicalmente distinta de todas las demás. En efecto, sólo él *es* Ser, todo lo demás *tiene* ser, o es un compuesto de esencia y ser. Él es radicalmente independiente, todo lo demás es radicalmente dependiente. Pero también, en otro sentido, tenemos que decir que es lo *máximamente inmanente*. ¿Por qué? Porque es la fuente de la que cada cosa recibe en cada momento lo más íntimo suyo, su propio ser. Por tanto, siendo radicalmente trascendente y distinto de todo lo demás, es también lo más cercano e íntimo a cada cosa, pues es la causa y el sostén de su ser.

Enseguida, pues, vamos obteniendo las notas características que tradicionalmente se han adscrito a lo divino. De momento, tenemos que el Ser Puro Subsistente ha de ser puramente actual, inmutable, eterno, necesario, simple, inmaterial, incorpóreo, perfecto, omnipotente, completamente bueno, absolutamente trascendente y máximamente inmanente. Tal vez sea más complejo establecer los atributos personales, sobre todo porque esto requeriría defender que la inteligencia es una facultad inmaterial. Pero quizás baste lo dicho para intuir que la distancia entre “Existe el Ser Puro Subsistente” y “Existe Dios” no es, para nada, tan grande que sea insalvable.

En resumen, en este artículo hemos explorado el argumento tomista del *De Ente*, hemos visto cuáles son sus tres pilares (la distinción real entre esencia y ser, el principio de causalidad y la imposibilidad de un regreso al infinito en las series *per se*), y hemos mostrado cómo podría fortalecerse trayendo a colación argumentos contemporáneos a favor del finitismo causal. Establecido éste, el crítico ya no puede escaparse tratando de situar el ser de las cosas en una serie causal *per accidens*, pues también ésta deberá tener un primer miembro que sea, en último término, el Ser Puro Subsistente. Y como acabamos de ver, no es que haya pocos motivos para considerar que tal es lo que todos llaman “Dios”.

Referencias bibliográficas

COHOE, C. (2013). There Must Be a First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series. *British Journal for the History of Philosophy* 2, 838-856.

FABRO, C. (1950). *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, Turín: Società Editrice Internazionale.

FESER, E. (2011). Existential Inertia and the Five Ways. *American Catholic Philosophical Quarterly* 85, 237-267.

— (2014). *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Heusenstamm: Editiones Scholasticae.

— (2021). Oppy on Thomistic Cosmological Arguments. *Religious Studies* 57, 503-522.

— (2021). *Cinco pruebas de la existencia de Dios*, Barcelona: Ediciones Cor Iesu.

FORMENT, E. (2011). *Tomás de Aquino. El ente y la esencia*, Pamplona: Eunsa.

GEL, E. F. (2022). A Problem with Feser's Defense of the Intellectus Essentiae Argument. *Espíritu* 71, 197-204.

KERR, G. (2012). Essentially Ordered Series Reconsidered, *American Catholic Philosophical Quarterly* 86, 541-555.

— (2015). *Aquinas's Way to God. The Proof in the De Ente et Essentia*, Oxford: Oxford University Press.

— (2017). Essentially Ordered Series Reconsidered Once Again. *American Catholic Philosophical Quarterly* 91, 155-174.

— (2019). Existential Inertia and the Thomistic Way to God. *Divinitas* 1, 157-176.

— (2022). A Deeper Look at Aquinas's First Way. *Nova et Vetera* 20, 461-484.

KNASAS, J. F. X. (2003). *Being and Some Twentieth Century Thomists*, Nueva York: Fordham University Press.

KOONS, R. C. (2014). A New Kalam Argument: Revenge of the Grim Reaper. *Noûs* 48, 256-267.

— (2017). The Grim Reaper Kalam Argument: from temporal and causal finitism to God. En W. L. CRAIG Y P. COPAN (eds.), *The Kalam Cosmological Argument*, vol. 1, Nueva York: Bloomsbury, 273-284.

ODERBERG, D. (2007). *Real Essentialism*, Nueva York: Routledge.

— (2009). The Non-Identity of the Categorical and the Dispositional, *Analysis* 69, 677-684.

OPPY, G. (2006). *Philosophical Perspectives on Infinity*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (2021). On Stage One of Feser's Aristotelian Proof, *Religious Studies* 57, 491-502.

PRUSS, A. (2018). *Infinity, Causation, and Paradox*, Oxford: Oxford University Press.

— (on-line). Causal finitism and the Kalaam cosmological argument. Disponible en: <<http://alexanderpruss.com/papers/kalaam.pdf>> [Consultado: 20 de junio de 2022].

SCHMID, J. C. (2021). Existential Inertia and the Aristotelian Proof. *International Journal of Philosophy of Religion* 89, 201-220.

— (2021). A Step-by-Step Argument for Causal Finitism. *Erkenntnis*, 1-26. <https://doi.org/10.1007/s10670-021-00445-2>.

TISTHAMMER, W. A. (2020). An Eternal Society Paradox, *Aporia* 30, 49-58.

WIPPEL, J. F. (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.