

Revista de Filosofía. Vol. 20, pp. 1 - 22, 1994

¿Es evidente a priori la existencia de Dios? La crítica tomista al argumento ontológico

Is god's existence evident a priori?
(A thomistic critique of the ontological argument)

José María Barrio Maestre
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España.

Resumen

El argumento ontológico de S. Anselmo puede ser criticado desde una triple objeción tomista: lógica, gnoseológica y ontológica. La objeción ontológica es destacada en razón del privilegio que Anselmo y los ontologistas hacen de la esencia sobre la existencia (considerada ésta como un accidente de la esencia).

El error anselmiano consistiría en anteponer la consideración de la esencia sobre la del ser, ignorando la índole analógica del *actus essendi*.

Palabras clave: Argumento ontológico, tomismo, esencia-existencia.

Abstract

Anselm's ontological argument can be criticized from a triple thomistic objection: logical, gnoseological and ontological. The ontological one is based on the favored position given by Anselm and the Ontologists to essence over existence (the further being considered accident of the former). Anselm's error would lie on preferring essence to being, not taking into account the analogical character of *actus essendi*.

Key words: ontological argument, thomism, essence-existence.

Realizado por: César Talegón

Recibido: 10-05-94 • Aceptado: 15-07-94.

Introducción

El asunto fundamental de las consideraciones siguientes es el tratamiento de la triple objeción tomista -lógica, gnoseológica y ontológica- al argumento *a priori* (o a *simultáneo*) empleado por Anselmo de Canterbury para demostrar la existencia de Dios. Constituye éste un lugar doctrinal entre los más destacados para valorar las implicaciones de la noción de Acto puro y de la tesis tomista sobre la constitución metafísica de la realidad en el marco de la Teología filosófica. Para completar este análisis sería preciso abordar el asunto del acceso cognoscitivo al Acto puro, pero su gran envergadura y el hecho de que rebasa abundantemente los límites de unas pocas páginas, me obliga a dejarlo sólo esbozado.

Haré especial hincapié en la objeción ontológica al argumento anselmiano. Considero que es la más radical y, en cierto sentido, fundamento de las demás: la insuficiencia ontológica de la esencia pensada (concepto) para llegar al ser. El punto neurálgico de la crítica de Tomás de Aquino al argumento formulado por Anselmo no es precisamente la "objeción lógica"¹, sino más bien una incompatibilidad de presupuesto metafísico. Anselmo se inscribe en un tipo de tradición filosófica que Gilson ha dado en llamar, pienso que acertadamente, "metafísica de la esencia"² o, más sencillamente, esencialismo.

El carácter fundamental del esencialismo estriba en la prioridad de la consideración metafísica de la esencia sobre la de la existencia, considerada como un puro *factum* que le acontece a aquella, una determinación ulterior sin relevancia alguna en la estructura metafísica del ente, ya actualizado -*qua* esencia- por su propia *actualitas essentiae*. Esta minusvaloración de la existencia (tomada, según la concepción aviceniana, *ut accidens essentiae*) precipita históricamente en la tesis starista de que la distinción entre *essentia* y *existentia* es meramente lógica. Pero vayamos por partes.

2. La objeción lógica

El punto central de la discusión se podría resumir en la siguiente interrogación: ¿Es evidente *a priori* la existencia de Dios? Tomás de Aquino, de acuerdo en

- 1 Sobre las llamadas "Objeción lógica" del argumento anselmiano, vid. D. Heinrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1960.
- 2 Vid. E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 1973, pp. 147-227.

esto con Aristóteles, distingue dos tipos de proposiciones evidentes. En primer lugar tenemos la proposición inmediata (*per se nota*) cuyo carácter inmediatamente evidente radica en la conveniencia intuitiva de los propios términos de la proposición. La característica básica de tal proposición es la común a todas las proposiciones apodícticas: su verdad se advierte de modo inmediato, debido a la convertibilidad analítica entre el sujeto y el predicado. Por otro lado tenemos la proposición mediata (*per aliud nota*), en la que ha de darse un tercer elemento -término "medio", en la inferencia- que, sintetizando lo común del sujeto y del predicado, manifiesta de modo indirecto su mutua conveniencia.

Dentro del tipo de la proposición inmediata han de distinguirse, a su vez, aquellas que resultan evidentes en sí mismas (*per se notae quoad se*) de las que lo son también para nosotros (*quoad nos*). En las primeras, algo conviene con algo por su esencia misma, si bien no necesariamente esa conveniencia es intuitiva por nosotros de manera evidente, cosa que sí ocurre, por cierto, en las segundas. Notemos que puede haber enunciados en los que se den las dos características (*per se notae quoad se et quoad nos*), como es el caso del enunciado del principio de no contradicción -*ens non est non ens*- donde se distingue o contrapone el ente respecto del no-ente; más no es necesario que ocurra siempre así. Hay verdades que, siendo evidentes en sí mismas, no lo son, sin embargo, para nosotros. Según Tomás de Aquino, el enunciado *Deus est* ó *Deus est suum esse* es el tipo más paradigmático de la proposición *per se nota quoad se et non quoad nos*, el enunciado en sí mismo más inteligible, pero también el menos asequible en cuanto a la evidencia para nosotros. Declara el Aquinatense, refiriéndose a los que afirman que la existencia de Dios es evidente por sí misma, de suerte que no cabe pensar lo contrario: "Esta postura procede, en parte, de que no se distingue lo que es absolutamente evidente de lo que lo es sólo para nosotros. Que Dios es, es ciertamente evidente en sí mismo, o bajo una consideración absoluta, pues lo que Dios es, es idéntico con su ser. Pero como nuestra mente no puede concebir aquello que Dios es en sí mismo, permanece ignoto para nosotros. De la misma manera, que el todo sea mayor que su parte es absolutamente evidente por sí mismo (máximamente inteligible), aunque sea ignorado por aquel que no conciba en su mente la idea de "todo". Y así puede ocurrir que las cosas que son en sí mismas clarísimas, nuestra inteligencia las conozca con oscuridad, como le acontece al ojo de la lechuga cuando mira al sol, según el ejemplo que pone Aristóteles"³.

3 "Praedicta autem opinio provenit (...) partim vero contingit ex eo quod non distinguunt quod est notum per se simpliciter, et quoad nos per se notum. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: si autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, nostrer intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut II Metaph. dicitur"

Esto no es en sí mismo contradictorio, puesto que nuestro conocimiento es imperfecto, y aunque está esencialmente abierto al ser y a la verdad (*anima est quodammodo ornila*), puede errar *per accidens*⁴. Con todo, lo que no es evidente para muchos puede llegar a serlo *pro sapientibus*, a través del estudio y la investigación, al igual que, por lo mismo, algo que es claro en un momento dado puede tomarse oscuro más tarde. De cualquier forma, la conveniencia entre el sujeto y el predicado de una proposición *per se nota* no puede deberse a algo extraño a la esencia misma de los objetos mentados por tales términos. En efecto, la síntesis o diáiresis que el entendimiento efectúa en su función judicativa está fecundada por la unidad o división real que se da entre la esencia de lo mentado por el sujeto y la de lo mentado por el predicado, y no al revés, como pretende el idealismo ingenuo. En efecto, Tomás de Aquino es plenamente consciente de que la riqueza y hondura de lo real -que es la riqueza y profundidad del ser- no se deja reducir fácilmente a la inercia de la identidad conceptual: su amplitud es la de la no contradicción. Por eso, la actitud filosófica del Aquinatense ante la realidad no es dialéctica sino diáiretica; no trata de imponerle las leyes de la razón, sino que se deja empapar por su riqueza insondable⁵. En esta situación de profunda humildad ante el testimonio de la experiencia, del sentido común y del sentido sobrenatural, intenta entender la realidad.

Tomás de Aquino no renuncia nunca a su compromiso, como filósofo, de bus-

(*Summa Contra Gentes* I c. 11).

- 4 Sobre la índole accidental del error en el conocimiento, anoto esta observación de Millán-Puelles: "Si la subjetividad se ve a sí propia como posible víctima de una apariencia, es porque ya le consta que esta posibilidad se ha actualizado; es decir, porque en el hecho de rectificarse ha tenido la experiencia de sí misma como efectivamente seducida por lo que en él se trasciende" (*La estructura de la subjetividad*. Madrid, Rialp, 1967, p. 16). "La realidad de la subjetividad respecto de la apariencia es la certeza de haber sido víctima de algún caso de ella y, por lo mismo, la certeza también de haberlo trascendido. El pensamiento de la posibilidad de haber estado siempre en el engaño es tan contradictorio con sus supuestos, y con la realidad de la subjetividad misma, como el pensamiento de la posibilidad de no haber sido nunca víctima del engaño" (p. 18).
- 5 Sigue diciendo Millán-Puelles: "Definitivamente, el ser es mensurante de la logicidad que poseemos, haciendo de ella una estructura subjetiva que se abre realmente al ser. 'Subjetiva', por tanto, significa aquí la índole de relativa a lo real, poseída, en efecto, por una logicidad que se trasciende y que, lejos de medir al ser por ella misma, se deja medir ella por el ser. Por eso cabe que la subjetividad llegue a advertirse en calidad de 'logos' subjetivo en su dicción del ser como contradictorio del no ser, y también en su dicción de lo real como enfrentado a lo tan sólo aparente (...) La subjetividad se aparece a sí misma como lo afectable (...) La privación, el fallo, se dan, por tanto, en algo que por esencia está bien orientado". Son posibles tan sólo sobre la base de una esencial orientación al ser, conservada aún en medio de la mayor aberración posible" (*ibid.*, p. 20).

car la verdad, incluso a veces a costa de traicionar su propio aristotelismo -no a Aristóteles-. *Magis amicus veritatis*, es siempre consciente de que la realidad es plural y que, por ende, plural debe ser nuestro juicio sobre ella. El peculiar estilo filosófico de Tomás de Aquino para enfrentarse con los problemas que le sugiere la investigación procura ser siempre fiel reflejo de la estructura dialéctica de la realidad, que es la que debe imponer sus leyes al entendimiento que pretende conocerla, y no al contrario⁶. Al orden de las cosas en nuestras nociones precede el orden de las cosas en la realidad. De ahí su pluralismo.

Así se entiende, en el realismo metafísico tomista, que la demostración no añade nada a lo demostrado sino que perfecciona al que demuestra. Algo análogo acontece con la definición: no todo necesita ser definido. Las operaciones intelectuales (simple aprehensión, predicación, argumentación) no agregan nada a los entes reales que a dichas operaciones hacen de objetos; al ser por ellas mentados constituyen, para dichos entes, una mera *denominatio extrinseca*. Por eso cabe decir que las operaciones intelectuales sólo perfeccionan al intelecto que las realiza⁷. La identificación entre el *primum ontologicum* y el *primum cognitum* que postula el ontologismo está injustificada, por tanto, desde la visión tomista⁸.

El mismo esquema lógico que Tomás de Aquino utiliza para rebatir el argumento eudemonista es el que aplica para rechazar el ontologismo. Agustín de Hipona pretendió llegar a la existencia de Dios partiendo de la tensión y deseo de felicidad inmanente al espíritu humano, que no puede ser saciado más que con la bondad infinita de Dios. Aquí se niega la fuerza probativa del argumento, no el contenido de verdad que hay en él. No es que en Dios no esté la felicidad máxima a la que el hombre puede aspirar, el perfecto aquietamiento de todas sus tendencias, insaciable

6 "La facultad de que la subjetividad dispone para la realidad en cuanto tal es lo que se denomina entendimiento. Por tanto, tampoco es que éste le confiera a su objeto la realidad. Sencillamente, se la reconoce cuando el juicio que hace es verdadero, o bien se la atribuye erróneamente cuando hace un juicio falso. En ninguno de los dos casos es el entendimiento lo que hace que el objeto sea real, de la misma manera que tampoco realiza ese prodigio cuando el objeto es un ente de razón, puesto que el hecho de concebirlo *ad iustum entis* no es la transmutación de un imposible en una realidad, ni el juicio erróneo que atribuyese realidad a tal objeto puede lograr lo que hace el juicio verdadero con los objetos reales" (*Ibid.*, pp. 56-57).

7 Para una comprensión cabal de las exigencias del realismo metafísico del conocimiento, vid. A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, especialmente la Introducción y la Primera Parte.

8 "*Simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur*" (*Summa Theologiae*, I q. 88 a. 1).

con los sucedáneos pasajeros de la vida terrena. El argumento eudemonista no concluye realmente lo que pretende porque hay personas que no ponen su felicidad en Dios, aunque inconscientemente lo busquen tras la apariencia de un contento meramente relativo. Para Tomás de Aquino, el hombre conoce y desea la felicidad espontáneamente, movido por una exigencia básica de su naturaleza. Pero esto no significa absolutamente conocer el Ser de Dios, así como avistar a un individuo que se nos acerca desde lejos no implica necesariamente conocer a Pedro, aunque sea éste el que viene⁹.

Análogo defecto incluye el argumento ontológico. A partir del concepto de Dios como algo mayor que lo cual nada puede pensarse (*ens quo nihil maius cogitare possit*)¹⁰ no se puede afirmar su existencia extramental: *ab posse ad esse non valet illatio*. La comparecencia de algo en la función meramente aprehensiva del entendimiento no implica en modo alguno la necesidad de afirmar su realidad *extra cogitationem*. Prueba fehaciente de ello lo constituye la (pseudo) existencia meramente objetiva de universales formales -es decir, su pura presencia ante un sujeto que se los re-presenta-, a la que alude Gaunilo con su objeción al argumento anselmiano, poniendo el ejemplo de la "Isla Afortunada". Si no es lo mismo el concepto que el juicio, no es posible juzgar sobre la existencia de algo simplemente concebido, en tanto que es concebido o concebible. Aún en el caso de que lo concebido se concibiese como existente *in rerum natura* -cual es el del Ser necesario o Ser sumamente perfecto-, tampoco entonces quedaría lógicamente justificado, en principio, el juicio de existencia, ni afirmativo ni, por supuesto, negativo.

Ciertamente, para una persona que tuviera un concepto adecuado de la existencia de Dios -si esto fuese de algún modo posible- tan contradictorio *in terminis* sería un círculo cuadrado como un Dios inexistente; pues la esencia metafísica de Dios es su mismo ser, el *Ipsum Esse per Se subsistens*, como repetidamente hace notar Tomás de Aquino¹¹. (En efecto, según explica Millán-Puelles, a diferencia de

9 "Homo naturaliter cognoscit et desiderat beatitudinem in communi, sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud" (*ibid*, q. 2 a. 1 ad 1m).

10 Vid. Anselmo de Canterbury, *Proslogion* cc. II y IV.

11 "Deus est ipsum esse per se subsistens, propter hoc ipsum intelligere subsistens" (S. Th., I q. 4 a. 1). Vid. también q. 19 a. 1, q. 20 a. 1 y q. 3 aa. 1 y 2. "Quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse Ei quod est ipsum esse subsistens" (q. 4 a. 2). "Sed in Deo non est aliud esse et quod est (...) Unde solus Deus est Actus Purus" (q. 50 a. 2 ad 3m). "Dei essentia est suum esse" (q. 3 a. 4). "Hoc nomen QUI EST non significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat (...) manifestum est quod inter alia nomina hoc maxima proprie nominat Deum. Unum-

la esencia física, que "comprende conjuntamente todo lo que hay en un ser -todo su haber-, la esencia metafísica o constitutivo formal es solamente lo radical y primario, aquello que se comporta en cada cosa como su título entitativo primero y, por lo mismo, fundamental respecto a todo lo que ella sea"¹². Mas en el caso de Dios, el

quodque enim nominatur a sua forma" (q. 13 a. 11). "In Deo idem est esse et essentia" (SCG I c. 22). "Esse actum quendam nominat... Si ergo Divina essentia quam suum esse; sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem supra... in Deo nihil esse de potentia sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est quam suum esse" (Ibidem). "Deus autem non est ens actu per aliquid sibi adhaerens sed per totam suam substantiam" (II c. 16). "Fius, quod est necesse esse; sua quidditas est suum esse. Ipsa necessitas essendi est essentia eius" (I c. 42). "Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse esse. Ergo Deus est suum esse" (c. 22). "Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens, nec est possibile esse duo huiusmodi; sicut nec possibile foret esse duas ideas omnis separatas aut duas albedines per se substantes" (De mano q. 16 a. 3). "Ulterius autem necesse est, quod Dei essentia non sit aliud quam esse eius. In quocumque enim aliud est essentia et aliud esse eius, oportet quod aliud sit quod sit, et aliud quo aliquid sit; nam per esse suum de quolibet dicitur quod est; per essentiam vero suam de quolibet dicitur quid sit: unde et definitio significans essentiam demonstrat quid est res. In Deo autem non est aliud quo aliquid est, cum non sit in eo compositio, ut ostensum est. Non est igitur ibi aliud enim essentia quam suum esse" (Compendium Theologiae, c. X). "Ultimus actus est ipsius esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum, in quod tendit omnis motus; et cum motus naturalis non tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum quod omnia desiderant. Hoc autem est Esse. Oportet igitur quod Essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse" (Ibidem). "Omnis actus qui est citra ultimum est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse" (c. XI). Vid. también Q. De spir, creat., a. 10 ad 3m. "Illud quod est primum principium essendi, nobilissimo modo habet esse, cum semper sit aliquid nobilius in causa quam in causato. Sed nobilissimus modus habendi esse est quod aliquid est suum esse. Ergo Deus est suum esse. Sed nullum compositum totum est suum esse, quia esse ipsius sequitur componentiae quae non sunt ipsum esse. Ergo Deus non est compositus" (In I Sent., d. 8 q. 4 a. 1 ad 2m). "Unde (Deus) per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo quod est et aliquid esse nisi per modum significandi vel ratione" (Ibidem). "Dicendum quod esse est accidens (...) Unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse" (Quodl, II q. 2 a. 1). "Dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est eius essentia" (XII a. 5). "In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati; immo, ipse est sua natura et suum esse, et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse" (De pot., q. 7 a. 4). "Cum igitur esse divinum non sit receptum in aliquo sed sit suum esse subsistens (...); manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus" (S. Th., I q. 7 a. 1).

12 A. Millán-Puelles, *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, Rialp, 1972, 9ª ed., p. 567.

constitutivo formal de su naturaleza es su mismo Ser subsistente, por ser idéntico con ella¹³). Mas no por ello deja de ser verdad que "concebir" algo como necesariamente existente -Dios, en nuestro caso- es distinto de "juzgarlo" como tal. No es lo mismo la *existentia signata* que la *existentia exercita*,¹⁴ al igual que no debe confundirse una definición nominal con la definición real de algo, o el concepto (*esencia vicaria, esse in intellectu*) con el *esse in re* de algo¹⁵.

Según Tomás de Aquino, si la existencia de Dios fuese una verdad evidente de suyo -que lo es; pero también *quoad nos*, es decir, si la proposición *Deus est* fuese inmediata, en primer lugar no habría ateos, al menos en el sentido teórico de la expresión: no habría nadie que en su sano juicio negara la existencia de Dios¹⁶. El precio del ateísmo sería, cabalmente, el absurdo lógico. Y, en segundo lugar, sería ocioso plantearse argumentar demostrativamente, pues se supone que lo que es evidente no necesita ser demostrado sino que es principio de demostración y causa final de ésta, pues demostrar algo es, en último término, reducirlo a la evidencia.

No obstante, Anselmo no habla de una demostración propiamente dicha (en el *Proslogion*) sino de una "mostración". En el *Monologion* sí pretendió una demostración. A este respecto ha dicho acertadamente Rovira que Anselmo de Canterbury "buscaba un argumento, sólo uno, que demostrara por sí solo la existencia de Dios. Encontró primero, sin embargo, que no hacía falta demostración ninguna: la existencia de Dios que cumple conocer al hombre es inmediatamente evidente. Y como lo inmediatamente evidente, de puro luminoso, no puede ser demostrado en modo

13 "Ex doctrina Sancti Thomae videtur quod constitutum formale naturae divinae sit ipsum esse subsistens, ut tenent plures thomistae supracitati, quamvis non omnes" (R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*. París, 1938, p. 129). Como el carácter propio de un Ser subsistente es ser por sí (a se), a la esencia metafísica de Dios se le denomina con rigor "aseidad". Respecto a los atributos que constituyen la "esencia física" de Dios, dice Garrigou-Lagrange que conviene a Dios de modo analógico y que son en El de manera formal y eminente, si bien se distinguen entre sí y de la esencia divina sólo con una distinción virtual: "Atributa divina conveniunt Deo analogice, in eo sunt formaliter eminenter, sed ad invicem et ab essentia distinguuntur solum virtualiter. Brevius: in Deo sunt formaliter, sed non sunt formaliter distincta" (*Ibid.*, p. 137).

14 Vid. *Ibid.*, p. 84.

15 Comentando el argumento del *Proslogion*, afirma S. Buenaventura, incurriendo nuevamente en el vicio denunciado: "Si Deus est Deus, Deus est" (*Quaestiones disputatae De mysterio Trinitatis* I, 1, 29).

16 Quizá por ello, el escándalo de Anselmo: "Pero ¿cómo ha dicho en su corazón lo que no ha podido pensar?" (*Proslogion* c. IV).

alguno, S. Anselmo tuvo que ingeniar un medio expeditivo y eficaz para transmitir su hallazgo¹⁷; no, pues, para demostrarlo, sino, sencillamente, para mostrarlo.

3. La inefabilidad del Acto puro

Hasta aquí, la objeción lógica expuesta por Gaunilo y desarrollada por Tomás de Aquino, Duns Escoto y, ya en la modernidad, por Kant¹⁸.

Pero vayamos ahora a la aguda contraréplica de Anselmo a Gaunilo. Dice lo siguiente: "Nadie que entiende lo que Dios es, puede pensar que Dios no existe (...) Quien entiende, por tanto, que Dios existe de ese modo, no puede pensar que no existe"¹⁹. En la *responsio ad Gaunilonem*, Anselmo ha explicado cómo no hay paridad entre la isla absolutamente perfecta y el Ser sumamente perfecto; la isla perfecta ha de ser isla; cómo mucho, perfectísima, pero isla. No es "el ser" sino un modo de ser, aislado, como subraya Millán-Puelles, Es menester que le falte algo, pues una isla perfecta es un modo de ser perfectamente aislado. Entre lo que le falta

- 17 R. Rovira. *La fuga del no ser*. Madrid, Encuentro, 1991, pp. 35-36. "El medio que encontró, tan simple e idóneo, fue, en verdad, su segundo descubrimiento, tan importante como el anterior. Y es que Anselmo pensó que el mejor medio de demostrar la evidencia inmediata de la verdad de la proposición 'Dios existe' no podía consistir sino en tres cosas. Primero: procurar una exacta descripción de nuestro conocimiento de lo que Dios es, ya que Dios, según descubrió Anselmo, es un ser cuya existencia nos es evidente de modo inmediato desde el solo conocimiento de su esencia. Segundo: proponer una reducción al absurdo de la tesis que niega esa evidencia inmediata al establecer la tesis contraria, es decir, de la tesis del ateísmo. Tercero: ofrecer una reducción al absurdo de la tesis que pone en duda la evidencia en cuestión, o sea, dicho en términos modernos, de la tesis del agnosticismo. Para comunicar este doble descubrimiento, el de la evidencia inmediata de la proposición 'Dios existe' y el del modo indirecto de mostrar esa evidencia, redactó Anselmo su *Proslogion*, obra breve y de apasionada prosa" (*Ibidem*).
- 18 La objeción kantiana se encuentra ya -básicamente- en Tomás de Aquino, si bien en otros términos (vid. *S. Th.*, I q. 3 a. 4).
- 19 Cfr. *Proslogion*, c. IV. "Estamos aquí -observa P. Cerezo- ante una disyuntiva irreconciliable. O el argumento ontológico procede por su línea originaria propia, la del ente perfecto, que tiene en su perfección esencial la razón de su ser -que es la línea originariamente anselmiana-, y en tal caso peca contra el principio de contradicción, al trasponer el ser como actualidad pura al orden de la esencia y de lo posible. O el argumento ontológico se convierte en una paráfrasis de la 'aseidad' de Dios, en el sentido en que la entiende el tomismo, pero en tal caso pierde su carácter de argumento, porque le falta el punto de la mediación demostrativa" (P. Cerezo, *La onto-teo-logía y el argumento ontológico*. (Exégesis de la crítica tomista), en "Revista de Filosofía", XXV, nn. 96-99, enero-diciembre 1966, p. 445).

puede estar la existencia. La isla es "un" ser, mientras que el *id quo nihil maius cogitare possit*, en caso de que sea, es "el Ser"²⁰. El propio Tomás de Aquino distingue las perfecciones categoriales de las trascendentales, entre otros muchos lugares, en la exposición de la "Cuarta vía", donde también intenta demostrar la existencia del Máximo Ser, aunque de modo muy distinto del utilizado por Anselmo de Canterbury²¹. Las perfecciones trascendentales o simples determinan lógicamente²² al *ens qua ens* y se identifican trascendentalmente con él. Pero, aún con todo, eso no significa que tengamos una intuición completa del *maximum tale*, que está fuera de todo género.

La contraréplica de Anselmo es asumida también por Leibniz. La forma que en él adquiere el argumento ontológico sería la de admitir que si la noción de "Ser Necesario" no incluye contradicción alguna, Dios existe necesariamente. Insiste en que no se puede transitar de lo perfecto en un género dado pero relativo, como, por ejemplo, la isla absolutamente perfecta, a lo absolutamente perfecto, pues el ser trasciende a los géneros. Ahora bien, en el racionalismo cartesiano, leibniziano y wolfiano, la única condición de posibilidad real del ser infinitamente perfecto es la ausencia de contradicción en su idea, la misma condición de su pensabilidad. Por ello Descartes insistirá tanto en la claridad y distinción de la idea del Ser infinito: lo *contentibile clare et distincte* en la idea de un objeto puede serle atribuido con certeza; es así que en la idea de un ser infinitamente perfecto se contiene la de la existencia; luego, puedo atribuir a Dios la existencia del mismo modo que de un triángulo euclidiano puedo afirmar con certeza que su suma angular es equivalente a dos rec-

20 Tomás de Aquino sí aceptaría, en cambio; este razonamiento, invirtiendo sus términos: en caso de haber un ente que consistiese en su propio ser (aseidad), de ningún modo podría carecer de perfección alguna: "Igitur si aliquid est cui competat tota virtus essendi, ei nulla nobilitatem deesse potest quae alicui rei conveniat" (SCG I c. 28).

21 "Invenitur in rebus aliquid magis et minus verum. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquat diversimode ad id quod maxime est. Est igitur aliquid quod est verissimum. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sint illius generis" (S. Th., 1 q. 2 a. 3).

22 El "unum", "bonum", "verum", etc. determinan al "esse", pero sin añadirle realmente nada nuevo. Solamente añaden algo de precisión a nuestro conocimiento del "esse", puesto que realmente no se distinguen de él. La relación entre el "esse" y sus propiedades consecutivas es meramente de razón. Como dice Tomás de Aquino, lo ente se incluye en la índole de las demás perfecciones de manera que es entre ellas lo primero y principal: "Ens includitur in intellectu earum (perfectionum) et non e converso (...) Esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et huiusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, 'prae habens' in se omnia, secundum quendam modum 'unitatis'" (In Sent. d. 8 q. 1 a. 3).

tos.²³ Ahora bien, la pensabilidad de algo es, a su vez, la condición suficiente de su existencia. Demostrada la posibilidad del ser infinitamente perfecto, Leibniz procede con todo rigor -según el postulado racionalista de la existencia como complemento de la posibilidad- a derivar su existencia efectiva. Sólo así es válido el argumento. Para Leibniz no es posible un *maximum* vel *minimum* cuantitativo; lo que hay que ver es si no es contradictoria la noción de un ser absolutamente máximo en cuanto a la cualidad.

También Tomás de Aquino llamó la atención sobre el hecho de que en los seres del mundo hay perfecciones de diversos géneros²⁴ y diversos grados de intensidad en la realización ontológica de algunas de ellas. Consideremos ahora el concepto de perfección en sí mismo, independientemente de que haya perfecciones formales (categoriales) o perfecciones puras (*simpliciter simplices*). El concepto de perfección que perfección es pura y simplemente positivo, carece de limitación o negatividad alguna. Por decirlo así, no contiene imperfección de suyo. Leibniz argumenta de la siguiente manera: el concepto de ser -que incluye máximamente todas las perfecciones pensables- no incluye de suyo negación ni tampoco contradicción alguna, pues no hay un polo de referencia contrario que se le oponga. Esta noción del ser máximamente perfecto -en cuanto a la cualidad-, positiva, que incluye todas las perfecciones pensables y es como la condición de todas ellas, conviene plenamente a Dios. Luego la noción de Dios como Ser máximamente perfecto es posible a priori. Hay que decir que, en rigor, de aquí se puede deducir, *syllogístico modo* la existencia de Dios, si bien habría que analizar con el debido detenimiento cuál es el estatuto de esa existencia deducida (no pasaría de ser una *existentia signata*). Al menos así lo reconoce Brentano, al tratar de la "verdad latente" en el argumento ontológico²⁵.

23 "Si volvía a examinar la idea que tenía de un Ser perfecto, hallaba que la existencia estaba comprendida en ella del mismo modo como en la idea de un triángulo se comprende que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, o, en la de una esfera, el que todas sus partes sean equidistantes de su centro, y hasta con más evidencia aún; y que, por consiguiente, es por lo menos tan cierto que Dios, que ese ser perfecto, es o existe, como lo puede ser cualquier demostración de geometría" (R. Descartes, *Discours de la Méthode* IV, en "Ouvres", ed. Adam-Tannery, VI, 36).

24 Vid. S. Th. I q. 1 a. 5.

25 Vid. F. Brentano, *Sobre la existencia de Dios*. 1ª Investigación Preliminar, S 42. (Traducción castellana y prólogo por A. Millán-Puelles, Madrid, Rialp, 1977). Afirma R. Rovira que, según Brentano, "la verdad que muestra el argumento ontológico: 'Dios existe real y necesariamente', aunque parece estar enunciada por una proposición afirmativa, es, en realidad, una verdad negativa: 'No hay ningún Dios que no exista real y necesariamente'. Y ahora se echa de ver con claridad que de esta verdad no es lícito inferir positivamente que la existencia real y necesaria pertenece a Dios, sino tan sólo, negativamente, que no puede faltarle en el supuesto de que Dios exista" (cfr. Rovira, *Op. Cit.*, p. 92).

En el concepto de Dios como el Ser máximamente perfecto entra, al menos, la posibilidad de su existencia. Si se razona bien, de la misma posibilidad, piensa Leibniz, se debe inferir su efectividad. En concreto, si es posible que Dios sea, por ejemplo, el Bien Sumo, es evidentemente posible que Dios exista. Ahora bien, si es posible que Dios exista, o bien es posible tanto que exista como que no exista, o bien es posible sólo que exista y no es posible que no exista. Mas cabe probar que el primer miembro de la disyunción es falso, pues nada imposible se podría inferir de la afirmación de su existencia; si así fuera, cabría decir que la existencia de Dios es posible y, al mismo tiempo, que Dios podría no existir ni ser infinito y necesario, lo cual es absurdo. Si Dios existe, existe necesariamente. Por el contrario, si esta afirmación es falsa, lo es necesariamente y de modo absoluto. Argumentando "al modo geométrico", sólo cabe a priori que Dios sea necesariamente o que sea un imposible. En la admisión de la posibilidad de Dios va analíticamente implícita la admisión de su necesidad. "Si l'être Nécessaire est possible, il existe"²⁶, concluye Leibniz.

El tomismo ha practicado una fractura gnoseológica y ontológica en el argumento que queda todavía sin restañar, no obstante. La objeción lógica (matizada por Brentano en términos de sofisma por equivocidad) queda paliada en parte por la "verdad latente" y por las aclaraciones del racionalismo. Pero resta todavía por aclarar el alegato noológico y el ontológico, piénsalo que de mayor peso en la crítica tomista.

En efecto, según Tomás de Aquino, el ateo no se contradice al negar la existencia de Dios; se contradiría si antes la hubiese afirmado. Mas no la afirma, aunque tenga un "concepto" muy claro del Ser sumamente perfecto y aunque sepa cabalmente lo que significa esta expresión. Se puede tener el concepto de lo imposible sin afirmarlo, pues es distinto concebir que juzgar, aunque ambas operaciones competan al mismo entendimiento; no por ello pueden confundirse: la facilidad de su trasvase no justifica en absoluto la legalidad lógica del mismo. Cabe entender lo que significa un "centauro" sin que ello suponga el absurdo de juzgar existente a algo que no lo puede ser, no porque no quepa la posibilidad de un animal que tenga esa figura o aspecto, sino porque es imposible que exista un animal que al mismo tiempo sea racional (por hombre) e irracional (por caballo). Es cierto que, como se vio, el concepto de *id quo nihil minus cogitari possit* no es un imposible; pero también lo es que los 180 grados de la suma angular de cualquier triángulo euclidiano corresponden a la esencia del mismo, no a mi concepto de él, al menos de modo inmediato. De esta

26 Cfr. *Monadologie*, n. 45. Vid. también G.W. Leibniz, *Ohne Überschrift, enthaltend ein Schreiben Leibnizens in Betreff des Beweises für die Existenz Gottes vom Benedictiner Lamy*, en G.W.L., "Die Philosophische Schriften" (ed. Gerhardt), IV, 406: "Si el ser necesario no existe, no hay ningún ser posible".

suerte, "tampoco es necesario afirmar (...) que se concebiría un ser mayor que Dios si se pudiera pensar que no existe. Pues el que se pueda pensar que no existe no es por imperfección de su ser o por incertidumbre, ya que es absolutamente evidentísimo, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, que no puede verlo en sí mismo (de la misma manera que no se puede mirar al sol cara a cara), sino sólo por sus efectos, mediante los cuales, razonando, llega al conocimiento de su existencia"²⁷. De esta suerte, el "necio" no se contradice cuando afirma *in corde suo: non est Deus*²⁸, pues el hecho de que la idea de Dios "exista" en nuestro entendimiento no implica, para la esencia de Dios, ninguna exigencia *ad existendum*.

Por otro lado, según la versión racionalista del argumento ontológico, la modalidad de ser del Ser absoluto es la necesidad. Como se ha visto, para Leibniz, la afirmación de la posibilidad de Dios incluye o exige la afirmación de su existencia necesaria. Mas hay que considerar dos tipos de necesidad: la necesidad hipotética o relativa y la necesidad absoluta o categórica. Un ente es hipotéticamente necesario (*suh conditione*) cuando su causa es necesaria; pero ésta, a su vez, puede ser hipotéticamente necesaria, es decir, necesaria por la necesidad de otra causa anterior, y así sucesivamente. Por el contrario, algo es absolutamente necesario si es imposible que no exista (*non potest non esse*), aún en el supuesto de que no existiera ningún otro ser. Su necesidad no es *ab alio* sino *a se* (*per se ipsum*). Ciertamente, el concepto de un ser absolutamente necesario es el de un ser que no puede no existir, y, si existe, no existe contingentemente: existe con necesidad absoluta. Pero esto no demuestra la existencia de Dios: como ya se ha señalado, una cosa es el concepto de un ser absolutamente necesario y otra bien distinta es el juicio "el ser absolutamente necesario existe".

4. La objeción ontológica

Queda por estudiar la "objeción ontológica", implícita en diversos textos del

27 SCG I c. 11: "Nec etiam oportet (...) Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui enim intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur".

28 Anselmo de Canterbury, *Proslogion* c. II.

Aquinatense. Para situar la cuestión, ha de evidenciarse que el motivo fundamental por el que Tomás de Aquino no puede aceptar la prueba anselmiana es que carecemos de un conocimiento adecuado de la esencia de Dios. En efecto, nuestro conocimiento de Dios es analógico y negativo. En la cuestión que la *Summa Theologiae* dedica al conocimiento de Dios que nos es dado alcanzar de acuerdo con nuestra naturaleza racional, Tomás de Aquino afirma que todo efecto que no se corresponde con la capacidad de su causa se asemeja a ella no según su propia índole sino de modo deficiente, de manera que lo que en los efectos es de modo diverso y múltiple, se da simple y unitariamente en la causa. Así, todas las perfecciones reales que en las criaturas son de manera diversa y múltiple, preexisten en Dios de modo unitario y simple²⁹. Justamente en esto consiste el *fundamentum analogiae*, la razón de nuestro conocimiento analógico de Dios. En otro lugar se refiere al acceso racional a Dios diciendo que de Él nos es más patente lo que no es que lo que es, y así las especies de aquellas cosas que están más alejadas de Él, dice Tomás de Aquino, producen en nosotros un conocimiento más cierto que todas las cosas que acerca de Dios decimos o pensamos³⁰. Ciertamente, la investigación metafísica del ser finito nos da una noticia verdadera de Dios como su Causa ejemplar³¹. Más aún, sólo a

- 29 "Omnis effectus non adequans virtutem causae recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter; ita quod id quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo (...) Omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, praecoxistunt in Deo unite et simpliciter" (S. Th., I q. 13 a. 5). Y el fundamento de esta analogía es precisamente el *Ipsium esse*, como declara Tomás de Aquino en muchos lugares. Vid. *In div. nom.*, c. V lect. I nn. 634 y 635; S. Th., I q. 45 a. 4 ad 1m, q. 15 a. 2, q. 13 a. 3 ad 1m, q. 4 a. 3, q. 28 a. 1 ad 3m, q. 35 a. 2 ad 3m, q. 73 a. 1, q. 6 a. 1 ad 2m, q. 93 a. 9, q. 23 a. 5; SCG I cc. 29 y 34, II c. 46, III c. 64; *In I Sent.*, d. 35 q. 1 a. 4, II d. 37 q. 1 a. 2 ad 4m, d. 16 q. 1 a. 1 ad 3m, IV d. 7 q. 1 a. 1 sol. ad 1m, q. 2 a. 1 sol. 2 ad 1m; *De Post.* q. 5 a. 10 ad 3m, q. 7 a. 7 ad 2m; *De Ver.*, q. 5 a. 8 ad 3m, q. 2 a. 11, q. 5 a. 6 ad 4m, q. 8 aa. 3 y 8, q. 23 a. 7 ad 10-11m; *Op. De natura generis*, c. I; *Quodl.* X q. 4 a. 2.
- 30 "Magis enim manifestatur nobis de ipso (Deo) quid non est, quam quid est; et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriores nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus" (S. Th., I q. 1 a. 9 ad 3m). Y más adelante afirma que, como de Dios no podemos saber lo que es sino lo que no es, no podemos considerar de qué manera es, sino más bien de qué modo no es: "Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quo modo sit, sed potius quo modo non sit" (*Ibid.*, q. 3, introducción).
- 31 "Diversae autem res diversimode ipsam (divinam essentiam) imitantur, et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum uniuersae sit proprium esse distinctum ab altero" (*De Ver.*, q. 3 a. 2 resp.). "Similitudo rei quae est in intellectu divino est factiva rei" (a. 6 resp.). "Secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse

través de las criaturas la razón puede alzarse hasta el Creador. Se ha de mantener con toda firmeza, afirma el Aquinatense, que Dios no es lo primero que conocemos sino que llegamos a Él a través de las criaturas³². Dado el carácter imperfecto y mediato de nuestro conocimiento de Dios, puede entenderse entonces la necesidad moral de la revelación sobrenatural por parte de Dios de las verdades naturales asequibles a la razón que a Él se refieren y entre las que se halla su misma existencia. Acerca de las cosas que sobre Dios la razón humana puede descubrir, continúa Tomás de Aquino, se hizo necesario que el hombre fuese instruido por la Revelación divina, para que esa verdad no fuese conocida sólo por unos pocos, tras un largo tiempo y con mezcla de muchos errores³³.

participat" (q. 2 a. 5 resp.). "Inter creaturam et Deum duplex est similitudo. Una creaturae ad intellectum divinum; et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eundem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re. Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens et non unius rationis" (*De Pot.*, q. 7 a. 7 ad 6m). "Forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem" (*De Ver.*, q. 3 a. 1). "Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis; nam finis est prior in intentione sed posterior in esse. Et ideo finis praexistit in movente proprie secundum intellectum cuius est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturae" (q. 22 a. 12). A la articulación entre la naturaleza divina y la ejemplaridad de las ideas de su entendimiento se refiere también en *In III Sent.*, d. 27 q. 2 a. 4 sol. 3 ad 1m, d. 3 q. 3 a. 3 ad 2m, *In I Sent.*, d. 8 q. 1 a. 2, d. 36 q. 2 a. 2 ad 2m y *De Pot.*, q. 3 a. 4 ad 9m.

- 32 "Simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli (Rom. I, 20). Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est" (*S. Th.*, I, q. 88 a. 1).
- 33 "Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit homini instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis hominibus, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum proveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est" (*ibid.*, q. 1 a. 1). Concretamente, en el texto sagrado del Exodo 3, 14, ve Tomás de Aquino la revelación de la noticia más profunda acerca de la esencia de Dios: "Moyses a Domino est eductus, qui, cum quaeret a Domino, dicens: Si dixerint ad me filii Israël: Quod est nomen eius? Quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum qui sum; sic dices filiis Israël: QUI EST, misit me ad vos. Ostendens suum proprium nomen esse: QUI EST. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandam naturam seu essentiam alicuius rei. Inde relinquitur quod ipsum Divinum Esse est sua Essentia vel Natura" (*SCGH* c. 22). Vid. también *De Ver.*, q. 1 a. 2.

Por tanto, no podemos conocer mediante la sola razón lo que cabalmente Dios es, pese a que lo poco que conocemos sobre Él de esta forma no sea falso. Precisamente aquí estaría el error fundamental de Anselmo, según el Aquinatense, y el de los defensores del argumento ontológico: pensar que podemos tener una "intuición cumplida" de aquello a lo que nos referimos cuando decimos *Deus est suum esse*³⁴. Ciertamente las pruebas a posteriori que ofrece Tomás de Aquino para demostrar la existencia en la cuestión tercera de la *Prima Pars* concluyen que la esencia metafísica de Dios³⁵ es el *Ipsium Esse per Se subsistens*³⁶. Justamente en virtud de la

34 Tal intuición cumplida implicaría, y necesariamente, la posesión de un conocimiento completo de la esencia divina por parte de la inteligencia humana. Cabe decir que esta noción queda perfectamente resumida en el apotegma *Deus est suum esse*, pero ello no significa que la inteligencia humana esté en condiciones de comprender plenamente el sentido de dicha expresión, dejando aparte el hecho de que no ha sido formulada por la inteligencia humana, sino revelada directamente por Dios a Moisés. Ciertamente son muy pocas las luces que la sola razón humana puede alcanzar acerca de Dios, en comparación con la inagotable claridad que aporta la Revelación divina: es mucho más importante lo que Él nos ha comunicado de su propia intimidad que lo que la razón humana pueda excogitar con sus medios. (De hecho, la inteligencia humana no puede penetrar en esa intimidad; sólo puede saber que la hay, puesto que Dios es un ser personal y lo propio de las personas es tener vida interior. Intimidad, por tanto, es cierta opacidad, y si la intimidad de las personas es lo que nos resulta más recóndito e ignoto de ellas -también incluso para ellas mismas- con mayor razón ha de sernos oscura e impenetrable la intimidad divina, si bien el trato con Dios que un cristiano puede alcanzar mediante la piedad filial -por una especie de connaturalidad que en ese caso es una gratuidad sobrenatural- constituye un cierto conocimiento mucho más profundo y vital que el que puedan proporcionar las nociones filosófico-teológicas más depuradas). Ahora bien, por poco que sea lo que la razón humana puede dar de sí en este difícil terreno, algo alcanza, y con plena seguridad, si discute correctamente. Pero, desde luego, no cabe que la razón humana llegue a poseer un conocimiento completo de Dios, puesto que sólo un cognoscente perfecto podría tener un conocimiento perfecto. Por tanto, es absolutamente imposible que una inteligencia imperfecta posea una intelección perfecta de un ser perfecto. El único procedimiento del que la inteligencia humana dispone para acercarse a la realidad divina, operando autónomamente, es la analogía. Por ser una inteligencia limitada, la nuestra no le es dado tener una noción cabal de Dios, ni siquiera apoyada en explícitos auxilios sobrenaturales. ¡Cuánto menos al albur de su sola capacidad!

35 Vid. S. Th., I q. 3 aa. 1 y 2, q. 14 a. 1, q. 19 a. 1, q. 20 a. 1. Vid. también supra, nota 11.

36 Afirma N. Del Prado: "Per easdem vias quibus Deum esse probari potest, necessario pervenitur ad realem compositionem substantiae et esse in omnibus, praeter unum quod est Deus" (Op. Cit., IV c. 1 pp. 311-330). Y, en otro lugar: "Quod solus Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, patet ex termino quinque viarum (...) Ex modo quo esse convenit enti per essentiam et enti per participationem (...) Ex unibilitate seu adunatione diversorum esse in ente per participationem (...) Ex en-

"aseidad" es por lo que puede decirse que en Dios se identifica su esencia con su ser y ambos con su obrar subsistente³⁷. Por ello es que cabe afirmar también su absoluta trascendencia, no sólo en el nivel ontológico³⁸, sino también en el gnoseológico³⁹.

Ahora bien, esta noción de Dios no es a priori. En el discurso filosófico sobre Dios, esta noción del *Esse per essentiam suam* es apprehendida después de la inves-

tis per participationem multiplicitate, diversitate, finitudine, producibilitate (...) Ex eo quod in omni ente per participationem esse est praedicatum extra conceptum omnium praedicatorum essentialium" (cfr. N. Del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, II c. 2 pp. 99-103, Friburgo, 1911).

- 37 La unidad de simplicidad divina implica que en Dios es idéntico el Ser y todas las perfecciones trascendentales (entitativas y operativas). De esta manera, puede decirse que el Acto puro es actividad pura, y que en él el ser subsistente es lo mismo que el entender subsistente (*Ipsum Esse subsistens, id est Ipsum Intelligere subsistens*) y, en consecuencia, que el modo de la donación divina del ser es mediante un acto intelectual. Como dice Tomás de Aquino, las cosas creadas proceden de Dios intelectualmente ("A Deo procedunt per modum scientiae et intellectus"). Cfr. *De Pot.*, q. 3 a. 4. Por otra parte, como el entender divino es su mismo Ser subsistente y en este no hay anterioridad ni posterioridad, Dios entiende (y al propio tiempo configura ontológicamente) toda la realidad de modo simultáneo: "Intelligere Dei est ipsum suum esse, ut ex supra (c. 45) dictis patet. In esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut supra (c. 15) ostensum est. Igitur nec consideratio Dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit" (*SCG I c. 55*).
- 38 "Unde per ipsam suam puritatem est Esse distinctum ab omni ente" (*Op. De ente et essentia c. VI*). "Ex hoc ipso (solus Deus est suum esse, non solum habet esse, sed est suum esse) quod esse Dei est per se subsistens, non receptum in aliquo, prout dicit infinitum, distinguitur ab omni aliis et alia remouentur ab eo; sicut si esset albedo subsistens ex hoc ipso quod non esset in alio differret ab omni albedine existente in subiecto" (*S. Th.*, I q. 7 a. 1 ad 3m). "Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente" (*De Pot.*, q. 7 a. 2).
- 39 "Oportet ergo quod hoc quod est Esse, sit substantia vel natura Dei (...) Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quomodo invenitur a rebus inferioribus, a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit; et ideo, licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concretionis, tamen intellectus attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi" (*De pot.*, q. 7 a. 2 c y ad 7m). "Dicendum quod secundum Philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur, unde nihil prohibet unam formam per alterius participationem formari; et sic ipse Deus qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse" (*Ibid.*, q. 6 a. 5 ad 6m).

tigación de la estructura metafísica del ente concreto; tal ente se presenta a la inquisición metafísica como un *ens per participationem*.⁴⁰

El supuesto mismo de la indefinibilidad del ente -en virtud de su carácter analógico y supergenérico, advertido ya por Aristóteles⁴¹- confirma, con mayor motivo aquí, la inaharcabilidad noética del Acto-puro⁴². Por tanto, si se entiende bien ésto, se comprende por qué Tomás de Aquino renuncia sistemáticamente a todo intento de categorización exhaustiva, tanto de la noción ontológica del ser como de la noción teológica de Dios. Y es precisamente en la línea de esta categorización donde se instalan tanto Anselmo como, por ejemplo, Kant (aunque en sentidos divergentes). El intento anselmiano de circunscribir a Dios en una definición y el intento kantiano de encerrar el *ens qua ens* en una categoría del entendimiento, coinciden en anteponer la consideración de la esencia sobre la del ser -eliminando éste del horizonte metafísico- y en ignorar la indole analógica del *actus essendi*⁴³. "El argumento ontológico sólo puede funcionar en contextos de pensamiento donde se niega la analogía como el método propio para el conocimiento de Dios", señala Cerezo⁴⁴. Y antes ha advertido: "La originalidad básica de Santo Tomás estriba en hacer ver que un saber del ente en su ser, no puede hallarse en el orden del concepto, es decir, en lo que objetivamente pensamos de la realidad, porque, en tal caso partimos del pensamiento pensado, que tiene el ser al otro lado de sí mismo. Si nos limitamos al

40 "Solut enim Deus est suum esse: in omnibus autem aliis, differt essentia rei et esse eius. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem" (S. Th., I q. 61 a. 1 c.). "Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus" (Q. De anima a. 6 ad 2m). Vid. también De malo q. 16 a. 9 ad 5m.

41 Vid. *Metaphysica* IV, 1001 a 21.

42 Afirma N. Del Prado: "Solut Deus est actus purus (...) Omne autem ens creatum constat actu et potentia in ipsa ratione entis constitutiva (...) In omnibus igitur praeter Deum differt essentia rei et esse eius: quae sunt prima potentia et primum actus in ipsa entis constitutione" (Op. Cit., I n. 11). Si Dios es Acto puro, no puede pertenecer a ningún género de entes; tiene que estar por encima y más allá de todo género: "Potentia et actus dividunt ens, et quodlibet genus entis per actum et potentiam distingui" Cfr. S. Th., I q. 75 a. 5, De Pot., q. 3 a. 1 ad 12m, In V Metaph., lect. 7.

43 "In hoc decipiebatur (Parmenides et discipuli eius) quia utebantur ente, quasi una ratione et una natura, sicut est natura alicuius generis. Hoc autem est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis" (In I Metaph., lect. 9). "Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis, secundum analogiam, id est proportionetur (...) Et hoc modo dicuntur de Deo et creaturis, analogice, et non aequivocae pure, nec pure univoce" (S. Th., I q. 13 a. 5).

44 Vid. P. Cerezo, Op. Cit., p. 447.

mero análisis lógico de nuestros conceptos, nos movemos siempre en un orden puramente formal de contenidos inteligibles, de posibilidades (de lo que puede ser) sin alcanzar nunca el ser en sí mismo. El pensamiento sólo puede acceder al ser, si ya estaba de antemano cabe él. De lo contrario, se abre una separación entre ambos mundos que de ningún modo podrá restañarse (...) El ser, por consiguiente, no está dado en el concepto, so pena de reducirlo a un carácter puramente formal, tal como ocurre en el ontologismo⁴⁵.

El quid de la cuestión es que "la distinción del quoad se y el quoad nos tiene su fundamentación ontológica en el exceso mismo del ser con respecto del ámbito formal-objetivo"⁴⁶. El ser es un plus en relación a lo categorial. El ser no es, en efecto, una mera cuestión de hecho, no puede ser reducido al puro *factum* existencial (algo "está ahí")⁴⁷. Por ello tampoco es susceptible de ser acotado en una definición esencial. En la base de todo proyecto de categorización exhaustiva del ser, más o menos utilizada suele estar la idea de que la "esencia" y la "existencia" se encuentran en la misma línea, es decir, en la línea de la esencia. Tal idea presupone el olvido de la aportación más original que Tomás de Aquino ha hecho a la historia de la ciencia del ser: el descubrimiento de la distinción real entre *essentia* y *esse* (*actus essendi*) como potencia y acto en el seno de la estructura íntima del ente. El oscurecimiento de la noción típicamente tomista de *esse ut actus essentiae* yace implícito en el mismo intento de "pensar" el ser (en línea *essentiae*). "El ser diseminado en la multiplicidad de lo particular, lo concebimos justamente como *esse commune*, o como *esse universale*, que es efectuado por el *esse divinum*. Mientras que aquél inhiere en su esencia subsistente, éste es de por sí la plenitud del *esse per se subsistens*, que supera todo concepto"⁴⁸.

Sobre este punto también observa Polo que si no se quiere turbar la originalidad del ser, "la dirección atencional debe ser reconducida: es necesario renunciar a pensar el ser; vayamos más atrás todavía: es necesario renunciar a categorizar el ser en el preciso sentido, y sólo en él, de abandonar la esencia pensada. El intento de pensar el ser aleja de él, pues hace a la mente encerrarse en su limitación y porque

45 *Ibid.*, p. 441.

46 *Ibid.*, p. 447.

47 Vid. A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*. Op. Cit., pp. 270 y ss. y J.M. Barrio, *Existencia y acto de ser en el pensamiento de A. Millán-Puelles*, en "Philosophica" (Chile), n. 12, pp. 217-224.

48 Cfr. B. Lakebrink, *La interpretación existencial del concepto tomista de acto de ser*, en "Veritas et Sapientia" (VII Centenario de Santo Tomás de Aquino). Pamplona, 1975, p. 38.

obtura completamente la inquisición metafísica por el ser. Por todo ello, el abandono de la esencia pensada es el punto de partida de toda búsqueda metafísica; más aún, tal abandono posee un valor heurístico constituyente⁴⁹. El error del esencialismo consiste precisamente, como señala Cerezo, en "objetivar el fundamento necesario y absoluto del mundo, y manejarlo de este modo como una representación"⁵⁰.

A mi juicio, sólo puede aceptarse el argumento ontológico desde la línea de una metafísica esencialista. No me resisto a transcribir un texto de Edith Stein que creo incide en el punto crucial de este asunto: "Fue por la inseparabilidad de la esencia y del ser real por lo que Santo Tomás distinguió al Ente primero de todos los otros. Todo lo finito recibe su ser (su ser real, hemos de decir según nuestra interpretación) como algo que sobreviene a su esencia. Con ello queda expresada una separabilidad real de esencia y ser real. El ser esencial no nos pareció separable realmente del qué de la esencia, aunque acaso sí en el pensamiento. Pero si el Ente primero tiene el ser por la esencia, entonces es imposible pensarlo también únicamente sin el ser. Si se abstrae el ser, no queda nada, ningún qué; como eso se podría pensar el no-ente. Si se pudiera comprender este pensamiento con toda claridad, tendríamos entonces en ello el fundamento de una "prueba ontológica de la existencia de Dios", fundamento que sería todavía más profundo y sería todavía más claro que el pensamiento del *ens quo nihil maius cogitari possit*, de la más perfecta esencia pensable, del que partía San Anselmo.

Naturalmente, no se le podría llamar propiamente una prueba. Si se dice que el ser de Dios es su esencia, que Dios no es pensable sin el ser, que Dios es necesariamente, entonces no se da una consecuencia propiamente dicha sino sólo una conversión del pensamiento original. La corrección de esta conversión no es negada tampoco por Santo Tomás, quien, como es sabido, rechaza la prueba ontológica de San Anselmo. Santo Tomás añade que la proposición "Hay un Dios" es en sí inmediatamente evidente, porque Dios es un ser. "Pero, dado que no sabemos lo que Dios es, la proposición "Dios existe" no es para nosotros inmediatamente evidente (o evidente de suyo), sino que, más bien ha de ser demostrada por los efectos de Dios, que, ciertamente, según el orden de la naturaleza, se dan con posterioridad a la causa, y que, por tanto, son menos evidentes de suyo pero que a nuestro conocimiento se dan con anterioridad a la causa, y, por lo tanto, son más fácilmente accesibles. Sin duda no nos es evidente de suyo pensar a Dios en tanto que 'el Ente' o en tanto que 'aquel cuya esencia es el ser'. Lo que le llevaría a Tomás a este pensamiento es la

49 L. Polo, *El acceso al ser*, Pamplona, Eunsa, 1964, p. 336.

50 P. Cerezo, *Op. Cit.*, p. 458.

via de las pruebas de la existencia de Dios desde los efectos. Si se ha comprendido este pensamiento, entonces se deduce inevitablemente la necesidad del ser divino. Pero, ¿podemos nosotros comprender realmente este pensamiento? Si **comprehendis, non est Deus**, dice San Agustín. Y "... ¿con qué fuerza de la evidencia comprende el hombre a Dios, pues esta fuerza de la evidencia misma con la que pretende comprender a Dios el hombre ni siquiera la comprende?" Cuando decimos del ser de Dios que es su esencia, con ello podemos unir muy bien un cierto sentido. Pero no obtenemos una 'intuición cumplida' de aquello que mentamos. No podemos comprender una esencia que no es otra cosa que ser. Llegamos precisamente todavía a ello porque nuestro espíritu apunta más allá de todo lo finito -y es conducido por lo finito mismo a apuntar más allá- a algo que comprende en sí todo lo finito, sin con ello agotarlo. Nada finito puede llenarlo. Ni tampoco todo lo finito en conjunto. Pero él mismo no permite comprender lo que podría llenarlo. Ello se sustrae a su intuición. La fe nos promete "que lo veremos en la luz de la gloria. Cuántas veces busquemos apoderarnos aquí de intuición, llegamos siempre a comprender únicamente una comparación finita; algo finito en el que el qué, la esencia y el ser realmente se desmoronan"⁵¹.

No es contradictorio, en efecto, que Tomás de Aquino afirme que "Dios es por sí mismo intrínseco al alma, incluso más que la propia alma a sí misma"⁵² y que, sin embargo, se niegue expresamente a convertir a Dios en un objeto adecuado del entendimiento humano, pues "así como para nosotros es evidente en sí que el todo es mayor que la parte, así la existencia de Dios es evidentiísima en sí para los que ven la esencia divina, por ser ésta idéntica con su ser. Mas, como no podemos ver su esencia, llegamos a conocer su existencia no en sí misma sino por sus efectos"⁵³.

51 E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, c. III, 12, Freiburg, 1950.

52 In I Sent., d. 3 q. 1 a. 2 ad 3m. Aunque Dios esté presente en el alma con una presencia sobrenatural de inhabitación -además de la que tiene naturalmente en ella, al estar, como las demás criaturas, sometida a su potestad gubernativa y al ser por Él mantenida en el ser y en el obrar-, no obstante no se encuentra en ella como objeto cabal de entendimiento, y es esto lo que se requiere para que haya conocimiento. Incluso ya hay una gran dificultad en el conocimiento del alma, presente a sí misma y que, sin embargo, no puede ingresar en sí misma a no ser discuriendo desde los objetos a los actos, de éstos a su facultad correspondiente (su principio próximo), y de ésta al alma (su principio remoto). Afirma también Agustín de Hipona: "Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia" (Soliloquia I, l. 3, PL 32, n. 870).

53 SCG I c. 11: "Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic vi-

En definitiva, la posición de Tomás de Aquino respecto al asunto que hemos venido tratando podría resumirse diciendo que la existencia de Dios sólo puede ser evidente -además de para el propio Dios y para las inteligencias que tienen con Él un contacto experiencial- para quien previamente la ha aceptado por la fe, sin que ello signifique que la verdad de la existencia del Ser Máximo no esté dotada, en sí misma, de la mayor inteligibilidad -verdad ontológica y claridad intelectual- con que puede pensarse dotado un ente. (La razón de ello es que la inteligibilidad de algo nada tiene que ver con la intelección actual que pueda tener de él una subjetividad finita, en el sentido de que en absoluto puede pensarse determinada, ni tan siquiera condicionada por ésta). Por el contrario, para quienes no acepten la verdad de la afirmación de la existencia de Dios -por completo independiente de dicha no-aceptación-, aquélla debe -primeramente porque puede- ser objeto de una demostración *stricto sensu*, si bien procediendo por otro camino que el transitado por Anselmo. Éste puede servir para mostrar, supuesta la existencia de Dios, que Dios es un Ser máximamente perfecto, al que nada puede faltar, o bien, según la versión racionalista del argumento, supuesto que Dios existe, cabría deducir que existe necesariamente. Pero, en cualquier caso, no se puede exigir una aceptación universal de la primera premisa y ello hace que el argumento sea científicamente irrelevante. Mas ello no significa que todo argumento que concluya de esa misma manera -si bien con premisas distintas- incurra en petición de principio.

dentibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad cuius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus".