

JEAN BERTIN ST LOUIS

**LAS PRUEBAS FILOSÓFICAS DE LA EXISTENCIA
DE DIOS EN SANTO TOMÁS.
APROXIMACIONES A PARTIR DE SAN AGUSTÍN Y SAN ANSELMO**



**Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C.
Julio 2012**

**LAS PRUEBAS FILOSÓFICAS DE LA EXISTENCIA
DE DIOS EN SANTO TOMÁS.
APROXIMACIONES A PARTIR DE SAN AGUSTÍN Y SAN ANSELMO**

**Trabajo de grado presentado por Jean Bertin ST LOUIS
Bajo la dirección de Mario Roberto Solarte Rodríguez
Como requisito parcial para optar por el título de Filósofo**



**Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C.
Julio 2012**

AGRADECIMIENTO

Al concluir este trabajo, quiero agradecerle primero a Dios (quien permite que, en medio de dificultades: desconcentración, distracciones, etcétera, alcance a terminarlo) y luego a todas las personas que me han impactado por su fe y por su capacidad de raciocinio, especialmente las que pertenecen a mi círculo familiar (mis padres: Vital y Jolina) y a mis amistades de quienes aprendí a captar y valorar el sentido real del *hombre en busca de Dios*, el significado de la relación fe-razón, o mejor, de *la razón que busca la fe*. Quiero agradecerle a la Provincia de Colombia, a mi Provincia Galo-Canadiense, que me han brindado la oportunidad de profundizar en los estudios filosóficos en Colombia. Quiero darle gracias de una manera especial al profesor Mario Roberto Solarte Rodríguez, director y acompañante de este trabajo, que me ha guiado juiciosamente para que esta búsqueda logre tener el resultado deseado; mil gracias a todos los jesuitas de la Provincia Colombiana, especialmente a los que conocí como profesores de la Facultad de Filosofía y Teología: Gerardo Remolina, SJ; Luis Fernando Múnera, SJ; Jorge Enrique Salcedo, SJ; Luis Carlos Herrera, SJ (por su apoyo en la revisión, particularmente); Fabio Ramírez, SJ; Felipe Navarrete, SJ; la profesora Juliana Espinal Restrepo (por sus consejos y algunas sugerencias sobre el tema del trabajo) y a todos los profesores de la Facultad de Filosofía que me han dado lo mejor de sí mismos a través de la especulación racional, crítica y de su continuo despojo de sí mismos a favor de los demás para una mejor calidad de la educación en Colombia. Para terminar, agradezco a mis queridos amigos Jean Marcelson Abraham, Andrés David Prieto Ferrucho, Esperanza Gómez Carvajal, Carmen Dufay Garcés, Lisa Dehmel, a mis queridos compañeros jesuitas de Colombia, de Ecuador y de Haití (Stanley Charles, SJ; Géthro Jean, SJ; Rwolds Augustin, SJ; Jean Vanel Georges, SJ; Jean Hugues Murat, SJ; Robenson Siquite, SJ), que me han compartido sus alegrías y tristezas, y con quienes he logrado experimentar el sentido profundo de un Dios cercano y encarnado, un Dios Todo Poderoso y débil. A toda Colombia, tierra extranjera y muy agradable, por su gran acogida y su encantadora y grata hospitalidad, ¡millones de gracias!

*A quienes me han enseñado a buscar y hallar la voluntad de Dios en mi
vida diaria: mi familia, mis amigos, la Compañía de Jesús...*

*A todos los hombres y mujeres de buena voluntad que trabajan
para que mi querido Haití salga adelante,
después de las duras tragedias y enfermedades que han vivido
los hijos de la primera república negra del mundo
desde enero 2010 en adelante.*

*A todas las personas que se hacen responsables frente
a su misión de amar a Dios sirviendo al mundo.*

¡A todas estas personas les dedico este esfuerzo intelectual!

L'ENVIRONNEMENT... ?¹
(Sauvons-nous nous-mêmes en sauvant l'environnement)

L'heure est arrivée pour que nous puissions agir.

Et toi et moi, tous nous sommes fort concernés.

Notre environnement se trouve menacé.

Vouloir le sauver c'est ne pas nous voir mourir.

Il est nécessaire pour nous, êtres conscients

Rendre vivable la vie dans notre milieu ambiant.

Obéir la nature, ses lois et ses principes établis

Nous facilitera tous une meilleure vie

Notre responsabilité devient de plus en plus exigeante

Et nos réponses, de jour en jour, vacillent

Mon Dieu, que devons-nous faire alors?

En considérant cette situation inquiétante,

Ne devrions-nous pas nous voir comme une grande famille

Travaillant pour un monde qui soit notre unique réconfort?

(Jean Bertin ST LOUIS, EN: oasisdesartistes.com)

¹ Allí está la versión español de este soneto acróstico dedicado al medio ambiente (lugar de manifestación de la presencia de Dios): EL MEDIO AMBIENTE... ? (Salvando el medio ambiente nos salvamos a nosotros mismos). Ya llegado la hora en que podemos actuar. Tú y yo, todos estamos muy implicados. Nuestro medio ambiente está amenazado. Querer salvarlo es no vernos morir. Como seres conscientes, es necesario darle más vida a nuestro medio ambiente. Obedecer las leyes y principios de la naturaleza facilitará a todos nosotros una mejor vida. Nuestro compromiso se hace cada vez más exigente y nuestras respuestas, cada vez menos efectivas. Dios mío, qué debemos hacer? Considerando esta situación preocupante, ¿no deberíamos vernos como una gran familia trabajando por un mundo que sea nuestro único consuelo?

¿DIOS?

La pregunta por la existencia (¿existe Dios?), y en ciertas ocasiones, la por la naturaleza de Dios (¿qué es Dios?) han movido a la razón humana desde tiempos inmemoriales. A pesar de que la fe bíblica le presenta como el innombrable, o como *Aquel que sólo puede verse de espaldas sin acceder a su faz* (Ex. 33: 23), muchas personas, a lo largo de la historia, han tratado de darle un nombre, de expresar su experiencia de y con Dios (por ejemplo, Santo Tomás, *Ipsum Esse Subsistens*). El elenco que presento a continuación tan sólo pretende mostrar que la cuestión de Dios ha movilizadado a la razón humana.

"Dios: el Primer Motor Inmóvil". Aristóteles, *Metafísica* (Libro XII).

"Dios: Demiurgo: creador del universo". Platón, *Timeo*.

"Dios: Fundamento de la verdades eternas". San Agustín, *El libre Albedrío*.

"Dios: El sumo bien en quien se aquieta el corazón humano". San Agustín, *Las Confesiones*.

"Dios: Aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado". San Anselmo, *Proslogion*.

"Dios: Ser Perfecto y donador de la inteligencia de la fe". San Anselmo, *Monologion* y *Proslogion*.

"Dios: El *Ipsum Esse Subsistens*". Santo Tomás, *Summa Theologiae* (Pars I).

"Hay que distinguir y conjugar el hablar a Dios, el hablar desde Dios, el hablar con Dios y el hablar sobre Dios. De él han hablado los profetas, sobre él han pensado los filósofos, desde él han vivido los místicos, a favor de él han testimoniado los mártires, en espera de él han aguardado los monjes y ante él han vivido los creyentes".
Olegario González de Cardedal².

"La experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios".
Xavier Zubiri³.

² DE CARDEDAL, Olegario González. En: FERRARA, Ricardo. *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Salamanca: Sígueme. 2005: 11 (Prefacio). Según González, sobre Dios han pensado los filósofos y ante él han vivido los creyentes. La relación fe-razón se evidencia en la capacidad del hombre de relacionarse con otros y en su potencial de cuestionarlos, más aún de cuestionar toda realidad objetiva que se le presenta en cuanta distinta.

³ ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial. 1988: 326. La experiencia de Dios por parte del hombre, desde su punto de vista, consiste en la experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios (Dios, en cuanto sujeto y jamás objeto).

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
1. SAN AGUSTÍN DE HIPONA	12
1. 1. EL TEMA DE FE Y RAZÓN EN SAN AGUSTÍN	12
1.1.1. Fe y razón en Agustín.....	12
1.1.3. Aclaraciones sobre el origen del credo ut intelligam, intelligo ut credam	16
1. 2. EL TEMA DE DIOS EN SAN AGUSTÍN	17
1.2.1. Las dos vías de San Agustín.....	18
1.2.1.1. El mundo: creación de Dios (primera vía).....	18
1.2.1.2. El alma: su acceso al conocimiento de Dios (segunda vía)	19
1.2.2. Dios: fundamento de las verdades eternas.....	21
1.2.3. La teoría agustiniana de la iluminación	25
2. SAN ANSELMO DE CANTERBURY.....	29
2. 1. CREDO UT INTELLIGAN EN SAN ANSELMO	30
2. 2. EL TEMA DE DIOS EN SAN ANSELMO	31
2.2.1. Presentación del argumento ontológico.....	31
2.2.2. Estructura lógica del argumento ontológico.....	33
3. SANTO TOMÁS DE AQUINO	42
3.1. EL TEMA DE FE Y RAZÓN EN SANTO TOMÁS	43
3.1.1. La razón como etapa de preparación a la fe	43
3.1.2. Armonía entre Filosofía y Teología	48

3.2. EL TEMA DE DIOS EN SANTO TOMÁS	52
3.2.1. El argumento tomista de la existencia de Dios.....	52
3.2.1.1. Primera vía: el movimiento.....	54
3.2.1.2. Segunda vía: la causa eficiente	56
3.2.1.3. Tercera vía: la contingencia	57
3.2.1.4. Cuarta vía: los grados de las perfecciones puras del ser	58
3.2.1.5. Quinta vía: la causa final	59
3.2.2. Consideraciones generales sobre el tratado <i>De Deo Uno</i>	60
CONCLUSIÓN.....	70

INTRODUCCIÓN

En las antropologías filosóficas es un tópico común considerar al ser humano como un ser en relación; dicho de otra manera, el hombre se concibe como un ser con y para los demás seres y no como un ser aislado⁴. El ser humano está dotado de la capacidad de abrirse a los demás seres de la naturaleza: los entes inorgánicos y los seres vivos, como los vegetales, animales, y los otros seres humanos. Esta apertura lo lleva también a preguntarse por sí mismo dentro de la realidad de su entorno vital. En última instancia, enfrenta las cuestiones de si la totalidad de la realidad es absurda o si es racional, y si esa racionalidad última le es de alguna manera asequible.

Este fue el modo de preguntar que abordó Hegel en el siglo XIX, enfrentando la cuestión de Dios desde una filosofía especulativa que buscaba exponer de modo racional el contenido del cristianismo, en particular el sentido profundo de la encarnación y la redención, y traduciendo esto en contenidos para la vida cotidiana de las personas en un contexto civil⁵. El propósito original de este trabajo era avanzar sobre un primer texto realizado hace unos años, enfocado en comparar las pruebas de la existencia de Dios en Santo Tomás con lo que plantea Hegel; a estos dos pensadores los une tanto la referencia directa a Aristóteles, como el hecho de pensar el cristianismo, o con más precisión, hacer “filosofía cristiana”, en el sentido que el Tomismo ha dado el término; además, sus filosofías son formas de recoger una memoria de ciertas tradiciones teóricas. En estos dos pensadores no hay propiamente una apologetica, pero si el intento de hacer una filosofía claramente teológica⁶. Pero las diferencias son más que evidentes: entre los dos ha pasado la Reforma y el proceso de secularización se ha acentuado, para dejar a los hombres del siglo XIX afrontando el alejamiento de Dios. No es esta una idea nueva; ya

⁴ SCHAEFFER, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2009: 197-208.

⁵ DICKEY, Laurence. "Hegel on religion and Philosophy". En: BEISER, Frederick C., editor. *Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press. 1993: 301-347.

⁶ KAINZ, Howard P. *G.W.F. Hegel, The Philosophical System*. Athens: Ohio University Press. 1996.

Karh Barth había preguntado: “¿Por qué no se convirtió Hegel para el mundo protestante en algo semejantes a lo que sido Tomás de Aquino para el católico?”⁷. Esto es, no tanto en la base firme de una tradición sólida, sino algo desconocido y poco estudiado, más precisamente, un “objeto de burlas” para las demás posiciones filosóficas. No obstante, llevar este propósito a la magnitud de rigor que pide un trabajo de grado desbordó los límites de lo posible. En los dos casos, nos podemos enfrentar a la exclusión de una tradición, y habría que estudiar cómo la historia de las interpretaciones oscureció lo que cada pensador expuso en sus textos.

De este modo, este trabajo ha circunscrito el problema a comprender el contexto de discusiones en que Santo Tomás formula las llamadas pruebas de la existencia de Dios tal como aparecen en la *Summa Theologiae*. El asunto será abordado desde un punto de vista filosófico, es decir, delimitándonos a las aproximaciones tomistas acerca de Dios que se hallan en su tratado *De Deo Uno*⁸. Así, hemos optado por dejar de lado todas las consideraciones puramente teológicas que hizo el mismo Santo Tomás en su *De Deo Trino* y las demás que encontramos a lo largo del resto de la *Summa Theologiae* y en sus otras obras. Por tanto, no vamos a tratar de qué o cómo sea Dios, sino de las pruebas racionales de su existencia.

Para llegar allí, nos hemos valido también de las reflexiones de San Agustín y San Anselmo, a quienes consideramos inspiradores del pensamiento tomista. No obstante, cabe afirmar que cada uno de estos filósofos, San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás,

⁷ BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. (La teología protestante en el siglo XIX. Su prehistoria y su historia). Zürich: Theologischer Verlag, 1985 (5. Auflage), pgs. 343-378. Trad. Jorge Aurelio Díaz. *Hegel* en: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 68/69. 1996: 36.

⁸ SANTO TOMAS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Segunda edición. Traducción de J. Martorell Capó. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 2007. Los artículos que vamos a tratar se hallan en su tratado *De Deo Uno*, la segunda cuestión de la primera parte de la *Summa Theologiae*. Ésta suele llamarse en castellano *Suma de Teología* o *Suma Teológica*. Aquí no hago diferencia ninguna entre las dos denominaciones de la obra. En adelante este libro será citado a partir de su forma canónica: SANTO TOMAS, *STh*.

tienen una concepción propia de Dios, es decir su propia definición del ser divino; pero todos consideran que conocer su naturaleza o su esencia es algo de difícil acceso. Sin embargo, el desarrollo de la comprensión de la existencia de Dios nos remite a una discusión de suma importancia en la Edad Media: la relación entre la fe y la razón. Dicha relación se nos presenta siempre como algo enigmático, como una disputa que atraviesa toda la Edad Media. Por esta razón, ésta suele llamarse la problemática fe-razón.

La pregunta que surge es ésta: ¿cómo hablar de *Dios en Santo Tomás de Aquino* de manera particular, sin referirnos explícitamente o implícitamente a la relación fe y razón? Esa es una misión cuya realización es imposible, inalcanzable. Así el tema de Dios y el de las relaciones entre fe y razón, aunque son distintos, van de la mano en la época medieval. El hecho de remitirnos explícitamente o implícitamente a esta relación fe-razón constituye, pues, una de las determinaciones de nuestra labor.

El subtítulo de este trabajo es el siguiente: "Aproximaciones a partir de San Agustín y San Anselmo". Éste ha sido escogido a partir del esquema del trabajo mismo, el cual pretende presentar a San Agustín y a San Anselmo en los dos primeros capítulos, como inspiradores de Santo Tomás, desde la perspectiva de su planteamiento sobre Dios. Dentro de una lista de pensadores que han reflexionado sobre Dios, a lo largo de la historia de la filosofía, el itinerario filosófico de San Agustín, en la Patrística, con su teoría de la iluminación y el de San Anselmo, en la Escolástica medieval, con su argumento ontológico, constituyen hitos en un camino que hemos debido recorrer para aproximarnos a nuestra pregunta. En este sentido, ¿será que pueden servir de precursores a Santo Tomás de Aquino para una mejor comprensión de sus pruebas de la existencia de Dios? Estos asuntos los abordaremos en los dos primeros capítulos, en los que se presentan respectivamente a San Agustín de Hipona y a San Anselmo de Canterbury, como dos fuentes para comprender mejor las pruebas de la existencia de Dios que elabora Santo Tomás de Aquino en *De Deo uno*. En el tercer capítulo se hacen unas

consideraciones para comprender el sentido y alcance de las mencionadas pruebas de la existencia acerca de Dios desde la visión tomista. Para ello, se presenta a Santo Tomás de Aquino y a unos temas pertinentes de su planteamiento: el ser y el Ser Supremo, su argumento de las cinco vías, la relación fe y razón (o de una manera abstracta: relación entre Filosofía y Teología) como relación de armonía.

1. SAN AGUSTÍN DE HIPONA

Este primer capítulo sobre el padre latino y Doctor de la Gracia pretende tratar dos asuntos: el primero, hacer una presentación general del tema de fe y razón en San Agustín, el cual sirve para entender su concepción de Dios (el segundo asunto). Cabe recordar que la filosofía patristica, a la cual pertenece San Agustín, se define como el periodo de los Padres de la Iglesia (desde el siglo II hasta el siglo VII) que buscan argumentos racionales para explicar la nueva fe cristiana, frente a una filosofía ya establecida⁹. En esta época, los pensadores cristianos en general, y en particular San Agustín, utilizaron las filosofías disponibles, como la filosofía de Platón (c.a 428/427a.C - 347 a.C) y el neo-platonismo, para fundamentar la doctrina cristiana.

1. 1. EL TEMA DE FE Y RAZÓN EN SAN AGUSTÍN

1.1.1. Fe y razón en Agustín¹⁰

En San Agustín, el tema de fe y razón tiene su fundamento en la expresión latina *nisi credideritis, non intellegitis* (si no creyereis, no entenderéis) que se encuentra en su libro *De libre albedrío*¹¹:

Veo que te acuerdas perfectamente del principio indiscutible que establecimos en los mismos comienzos de la cuestión precedente: si el creer no fuese cosa distinta del entender, y no hubiéramos

⁹ VERDESOTO, Luís et al. *Descentralizar, grados de autonomía para enriquecer a la democracia*. Quito: Editorial Abya Yala. 2001: 177. En adelante, este libro será citado con la siguiente abreviatura: VERDESOTO. *Descentralizar*. Los criterios técnicos para reconocer a los padres de la Iglesia o aplicarles correctamente el adjetivo "patristico" son los siguientes: 1- Deben haber sido canonizados 2- Deben defender la ortodoxia cristiana, así los herejes (palabra que proviene del griego *airesis* y que significa separarse), tales como, los del «gnosticismo» o los de la «*gnosis*» no son y tampoco pueden ser padres de la iglesia cristiana. 3- Deben tener y trabajar para la difusión de un pensamiento profundamente cristiano. Para tener una explicación más detallada con respecto, Cf. PATIÑO, José Uriel. *Los Padres de la Iglesia. Una tradición como búsqueda teológica*. Colombia: Editorial San Pablo. 2005: 14.

¹⁰ MACDONALD, Scott. "Augustine" (chapter 15). *En*: GRACIA, Jorge J. E. and NOONE, Timothy B. (eds). *A Companion to Philosophy in the middle ages*. Malden: Blackwell Publishing. 2002: 162.

¹¹ Isaías 7, 9: "Si no creéis, no comprenderéis", tal como se expresa, se encuentra solamente y únicamente en la versión de los Setenta de Biblia que seguía al latín de la Vulgata (*Vetus Latina*). Aquí considero esta formulación del texto de Isaías como el punto de partida de la problemática fe-razón desde la Edad Media. Sin embargo, no pretendo hacer diferencia ninguna entre comprender (usado en el texto bíblico) y entender, por la simple razón que ambos términos se refieren al acto de la razón dentro de su capacidad de conocer lo evidente.

de creer antes las grandes y divinas verdades que deseamos entender, sin razón habría dicho el profeta: Si no creyereis, no entenderéis". El mismo Señor exhortó también a creer primeramente en sus dichos y en sus hechos a aquellos a quienes llamó a la salvación. Mas después, al hablar del don que había de dar a los creyentes, no dijo: Ésta es la vida eterna, que crean en mí; sino que dijo: Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, sólo Dios Verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste. Después, a los que creían, les dice: Buscad y hallaréis; porque no se puede decir que se ha hallado lo que se cree sin entenderlo, y nadie se capacita para hallar a Dios si antes no creyere lo que ha de conocer después. Por lo cual, obedientes a los preceptos de Dios, seamos constantes en la investigación, pues iluminados con su luz, encontraremos lo que por su consejo buscamos¹².

Esta misma expresión latina sobre la relación fe-razón, la cual fue heredada por la Escolástica medieval, nos ayuda a entender, de alguna manera, el acceso del hombre a Dios. Así, los comentarios que hizo San Agustín en sus libros de los *Sermones* sobre el mismo tema se conectaron con el texto bíblico del profeta Isaías. Ahora bien, por una parte, Agustín define la fe como la creencia en lo que todavía no se ve, para que uno merezca llegar a ver lo que cree. Para él, "no se trata solamente de un don, sino que dicha fe es una merced muy grande; y si uno la tiene es [precisamente] porque la [ha acogido]"¹³. Por otra parte, Agustín habla del entendimiento que hace que seamos capaces de razonar y dar consejos. En este sentido, además de ser una operación o un acto de la razón, el entendimiento nos aleja de los animales y nos acerca a los ángeles hasta el punto de que podamos ser semejantes a Dios. Por semejanza, entendemos que no somos idénticos a Dios, sino más bien «algo menos» que Él. Así como afirma el salmista cuando al invocar a Dios dice: "lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y esplendor; le diste dominio sobre la obra de tus manos, todo lo pusiste bajo sus pies"¹⁴. Según Agustín, hay un movimiento de vaivén entre el acto de creer y el acto de entender, que se puede explicar como una relación de

¹² SAN AGUSTÍN, "De libre albedrío, II, 1". En: *Obras Completas de San Agustín*. Tomo III. Edición bilingüe. Traducción de Victorino Capanaga, ORSA y al., Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC).1951. En adelante este libro será citado de la siguiente manera: SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío*.

¹³ SAN AGUSTÍN. "Sermones XLIII: Sobre la necesidad de la fe". En: *Obras Completas de San Agustín*. Tomo VII. Edición Bilingüe (4 edición). Traducción de Miguel Fuertes Lanero y Moisés M.a Campelo. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1981: 588-589. Solamente aquí me refiero de una manera particular a la versión del Padre Álvarez del mismo libro, a saber: SAN AGUSTÍN. *Sermones*. Tomo I. Traducción de P. Laurentino Álvarez. Madrid: Librería Religiosa Pontejos. 1923: 328. En adelante, el libro de los *Sermones* será citado con la siguiente abreviatura: SAN AGUSTÍN. *Sermones*.

¹⁴ Salmo 8, 6s. Biblia. En: <http://www.vicariadepastoral.org.mx/> consultado el 08/08/2011.

interdependencia; la fe está en búsqueda de la razón y la razón en la búsqueda de la fe. En este sentido, existe una relación de correspondencia entre las funciones de la fe y las de la razón en el ámbito del conocer. Desde esta perspectiva agustiniana, la fe se sitúa al comienzo y al final de la especulación racional. Por un lado, es como una condición necesaria para que se ponga en marcha una investigación sobre temas que de otra manera permanecerían ignorados; por otro lado, la investigación racional conduce al hombre hacia la fe, la cual elimina las dudas reforzando el conocimiento racional del hombre. Ninguna de las dos (fe y especulación racional) tienen su propia consistencia independientemente, por eso precisamente se habla de inclusión entre las dos. La fe y la razón no son más que instrumentos o herramientas (*organon*) que se requieren recíprocamente para buscar y hallar la verdad, que es Dios mismo¹⁵. Ambos medios están a la libre disposición del hombre, por lo tanto, fe y razón no se excluyen, sino que se complementan, se incluyen una a otra. Por un lado, creer, en este sentido, no es un acto irracional que carece de sentido (no creemos porque toca), puesto que la fe es un *cogitare cum assensione*, una manera de pensar asintiendo. Por otro lado, el conocimiento racional de Dios tampoco arruina la capacidad humana de acceder a Dios por medio de la fe, de modo que sin la especulación racional, sin el pensamiento no habría fe. Desde esta perspectiva, la razón (en sus operaciones) no destruye la fe¹⁶. Para superar estas posiciones excluyentes, San Agustín propone que la fe sirva al proceso racional tanto como punto de partida como de llegada. Primero, como una condición necesaria para que se ponga en marcha una investigación sobre temas que de otra

¹⁵ Cabe precisar que, para Agustín, para alcanzar la verdad (Dios, entendido como término o fin), la sabiduría (medio) se revela como algo muy relevante para el hombre. Esta última consiste en el camino recto que conduce al hombre (el sabio) hacia la verdad. SAN AGUSTÍN. "Contra los académicos I, 5, 14". En: *Obras Completas de San Agustín*. Tomo III. Edición bilingüe. Traducción de Victorino Capanaga, ORSA et al. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1951: 80-81. En adelante este libro será citado de la siguiente manera: SAN AGUSTÍN, *Contra los académicos*. Así, para San Agustín, es bienaventurado (o dichoso) el que goza del sumo bien que es la sabiduría. Eso, él lo expresa en: SAN AGUSTÍN, "Del libre albedrío II, 13, 36.

¹⁶ DORTA-DUQUE, Juan Manuel, S.J. *En torno a la existencia de Dios. Génesis y evolución histórica de los argumentos metafísicos de la Existencia de Dios hasta Tomás*. Santander: Editorial Sal Terrae. 1955: 135. De aquí en adelante este libro será citado de esta forma: DORTA-DUQUE. *En torno a la existencia de Dios*.

manera permanecerían ignorados¹⁷; por otro lado, la exploración racional dirige al hombre hacia la fe, y esta última elimina las dudas fortaleciendo el conocimiento especulativo.

San Agustín emprende el camino de buscar la verdad, usando como medios la fe y la razón, de una manera casi desesperada. En el año 373, el joven Agustín se adhirió a los pensamientos de los racionalistas rechazando la fe en nombre de la razón. Sin embargo, poco a poco va descubriendo que la razón y la fe no se oponen, sino que su relación es de colaboración. La fe es un modo de pensar asintiendo. Si no existiese el pensamiento, no existiría la fe. Por eso, la inteligencia es la recompensa de la fe. De acuerdo con Copleston "la fe y la razón son dos campos que necesitan ser equilibrados y complementados"¹⁸. La postura agustiniana –cuyo uso se volverá preponderante en las discusiones posteriores de la Escolástica medieval– se sitúa entre el fideísmo (heredado de la doctrina de los anti-dialécticos) y el racionalismo (adquirido por la doctrina de los dialécticos). El primero pretende dar un puesto privilegiado a la fe mientras que el segundo le concede a la razón toda la autoridad. Frente a estas dos maneras de conocer (a Dios), Agustín busca un cierto equilibrio, lo que podemos llamar en términos aristotélicos un «término medio»¹⁹. Más tarde surgieron de la máxima agustiniana dos tendencias en la Escolástica medieval: el fideísmo de San Anselmo (1033-1109) y el racionalismo de Pedro Abelardo (1079-1142)²⁰. Anselmo y sus seguidores fideístas

¹⁷ La fe, en este sentido, se ve como guía y pauta de la razón.

¹⁸ Copleston afirma que la razón tiene un papel que desempeñar para llevar al hombre hacia la fe, y, una vez que el hombre tiene ya fe, la razón tiene un papel en la penetración de los datos de dicha fe; pero es la relación total del alma a Dios lo que primariamente interesa a Agustín. COPLESTON, Frederick C. *Historia de la Filosofía*. Volumen 2: De San Agustín a Escoto. Traducción de Juan Carlos García Borrón. Barcelona: Ediciones Ariel. 1971: 42. En adelante, este libro será citado con la siguiente abreviatura: COPLESTON, *Historia*.

¹⁹ "El «término medio» o «justo medio» no siempre es lo mismo para todos", nos dice el Estagirita en su *Ética a Nicómaco*. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. II 5, 1106a-31b5. (Consideramos en este trabajo la forma estándar, universal para citar a Aristóteles, según la edición de Immanuel Bekker).

²⁰ Por un lado, la doctrina fideísta o el fideísmo considera la fe como la única fuente de conocimiento de Dios. Esta concepción debe entenderse desde el punto de vista medieval, ya que, más tarde en el siglo XIX, la Iglesia católica la considera como una herejía (Concilio Vaticano I); esta concepción moderna no

defienden la postura: *credo ut intelligam* ("creo para comprender") mientras que Pedro Abelardo y sus discípulos racionalistas arguyen la idea: *intelligo ut credam* ("comprendo para creer"), pues, desde sus perspectivas, es imposible creer sin razón, es decir, sin haber tenido razones de su creencia. En este trabajo, sólo abordaremos la posición de San Anselmo, a saber, el *credo ut intelligam*. Dándole razón a Fenelón, San Agustín sólo quiere comprender el contenido de la fe, demostrar su credibilidad y profundizar en sus enseñanzas²¹.

1.1.3. Aclaraciones sobre el origen del *credo ut intelligam, intelligo ut credam*

La máxima agustiniana se halla en el comentario de San Agustín sobre el *nisi credideritis, non intellegitis* que se ubica en la versión griega de la Biblia, es decir, la versión de los Setenta. Esta expresión traducida al latín se considera como una mala traducción al compararla con las versiones hebraica (la original) y latina (la denominada Vulgata, traducida por Jerónimo de Estridón en el año 382 d. C.), las cuales se transcriben de igual manera por «si no creéis, no subsistiréis». Dicha transcripción tiene el significado de «si no creéis, no permaneceréis» y, por lo tanto, no tendréis vida en vosotros mismos²². Giulio D'Onofrio explica la procedencia del *credo ut intelligam, intelligo ut credam* de la siguiente forma:

"*Nisi credideritis, non intellegitis*". Esta expresión utilizada por Agustín tuvo su origen en el griego de la Biblia de los Setenta y es distinta a la que encontramos en las versiones hebraica y latina (Vulgata) en donde se dice *si no creéis, no mantendréis la vida*. El texto de Isaías vuelve a convertirse en una profecía poniendo el sello de aprobación sobre la relación entre la fe cristiana y la razón filosófica. A través de esta relación, el pensamiento teológico medieval está vinculado a la búsqueda especulativa de los Padres de la Iglesia²³.

invalida la posición de San Anselmo. Por otro lado, la doctrina racionalista o el racionalismo considera la razón como la fuente por antonomasia para conocer a Dios.

²¹ FÉNELON, François. "El Ente Infinito" (Sobre la Existencia de Dios), consultado le 19/01/12, en: <http://aquileana.wordpress.com>.

²² En la Vulgata se trata de la vida espiritual, esta vida que Jesús mismo es, tal como se presenta en el Nuevo Testamento (considerado como clave para leer el Antiguo Testamento). Aquí se hace referencia al pasaje de Juan 14, 6 donde Jesús, al responder a Tomás acerca del camino que conduce al Padre, se presentó diciendo: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida».

²³ STUDER, Brasil y D'ONOFRIO, Giulio (ed.). *The History of Theology. The Middle Ages*. Volumen II. Minnesota: Liturgical Press. 2008: 2. "Unless you believe, you will not understand". This variant, which

Los verbos "comprender" y "mantener" se refieren a dos cosas totalmente distintas. El primero tiene que ver con la actividad del espíritu o de la mente, mientras que el segundo se refiere mucho más a la dimensión corporal del hombre y sus necesidades básicas. Por necesidades básicas, entendemos aquellas cosas que le permiten al cuerpo *subsistir*. Diríamos que ambas palabras "comprender" y "mantener" parecen conllevar un cierto dualismo en este sentido. Sin embargo, lo más interesante de todo esto es el debate fe-razón que generó esta sentencia, ya que un tal debate, desde la época de los Padres de la Iglesia, se origina en una traducción errónea. En este sentido, Matthews tiene razón cuando, hablando del tema «fe y razón», afirma que "sin exagerar mucho se podría decir que San Agustín inauguró la consideración filosófica de muchos tópicos que actualmente se consideran temas estándar en la filosofía de la religión y en las demás ciencias conexas. Uno de ellos es el de «fe y razón»"²⁴.

1. 2. EL TEMA DE DIOS EN SAN AGUSTÍN

Hablar del tema de Dios en San Agustín es, de alguna manera, hablar de la existencia de una teología natural presente en él. Este tipo de teodicea agustiniana pone en relación la creación con su creador, en donde el hombre tiene un puesto privilegiado. A partir de allí se entiende el movimiento agustiniano "de lo exterior a lo interior y de éste a lo superior", que propone el padre latino. Así, la prueba de la existencia del Dios agustiniano tiene en cuenta el mundo (primera vía), pasando por el alma humana (segunda vía) que se trasciende y se abre hacia la verdad que habita en lo hondo de ella

Augustine preferred, came from the (Greek) Septuagint and differed from both the Hebrew and Vulgate (which have "Unless you believe you will not be strengthened"). Here the text of Isaiah becomes a prophecy putting the seal of approval on the synthesis of Christian faith and philosophical reason by which the whole of medieval theological thought is linked to the speculative quest of the Fathers of the Church". Existen otras aproximaciones similares, como las que hizo John Risk, "Faith and Reason"(chapter 2), en: KRETZMANN, Norman and STUMP, Eleonore (eds). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001: 26.

²⁴ MATTHEWS, Gareth B. *Agustín*. Traducción de Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder. 2006: 159.

misma. La existencia de esta verdad coincide con la existencia de Dios. Sin embargo, no se debe confundir o considerar estas dos vías con el conjunto de las cinco vías de Santo Tomás, empleadas para demostrar de modo *a posteriori*²⁵ la existencia de Dios; sin embargo, empleamos la palabra «vía», que es un término propiamente tomista.

Todo este esfuerzo de la razón humana para explicar, o quizá llegar entender la fe y probar la existencia de Dios, gira en torno a tres temas: primero, las pruebas de la existencia de Dios; segundo, el problema de la esencia metafísica de Dios y; tercero, el problema de la creación. Es lo que llamamos la teodicea agustiniana. De los tres temas, acentuaremos sobre el primero y el último. Ahora bien, todo lo que no es objeto de la experiencia inmediata requiere la prueba de su existencia. Esta sentencia propiamente tomista también parece ser válida en el caso de probar la existencia del Dios agustiniano. Dios, por el hecho de que no es objeto de experiencia sensible e inmediata, requiere una prueba de su existencia. Así, San Agustín aporta una serie de argumentos: la creación del mundo, la interioridad del hombre y las verdades eternas.

1.2.1. Las dos vías de San Agustín

1.2.1.1. El mundo: creación de Dios (primera vía)²⁶. El primer punto de este esquema propuesto por San Agustín parte del mundo y trata precisamente del problema de la creación. El mundo fue creado por Dios de la nada (creación *ex nihilo*), pues es obra suya. Ahora bien, la vía del mundo permite reconocer a Dios, en cuanto bien supremo (*summum bonum*), ya que Dios creó al mundo para difundir su propia bondad a las criaturas, sin que él tuviera ninguna necesidad de crear, pues, desde la perspectiva agustiniana, Dios no gana nada con la creación, sino que son las criaturas las que ganan todo lo que son. Todo eso se entiende cuando argumenta San Agustín que "del orden de

²⁵ Precisamos que los conceptos *a posteriori* y *a priori* son categorías propiamente kantiana para calificar el juicio y no el conocimiento. Así, en el caso de Santo Tomás, lo usamos para referir tanto al conocimiento que parte del efecto como al que tiene como punto de partida, la causa.

²⁶ Tiene que ver con el argumento de las *quinque viae* que sostendrá más adelante Santo Tomás en su *Suma Theologiae*, el cual consiste en una demostración *a posteriori* de la existencia de Dios.

las criaturas se conoce a Dios"²⁷. Así el argumento de San Agustín parece ser un poco distinto del de Santo Tomás con respecto al mundo. Para San Agustín, el mundo es más el no-ser y, por tanto exige, la existencia del verdadero ser. La visión agustiniana del mundo, desde esta perspectiva, es más bien negativa.

1.2.1.2. El alma: su acceso al conocimiento de Dios (segunda vía). Sostiene Solarte que, en sus primeros escritos, Agustín:

Puede ser catalogado como de tendencia platónica, ya que sostiene que el alma es una "determinada sustancia que participa en la razón y es adecuada para gobernar el cuerpo" (*De quant. Anim* 13.22) y que "un ser humano, en cuanto ser humano, es un alma racional usando un cuerpo mortal y terrenal" (*De moribus ecclesiae catholicae* 1.27.52). Pero al final de su vida puso énfasis en la unidad del ser humano como cuerpo y alma; aunque dice que un ser humano es "un alma racional que tiene un cuerpo", también sostiene que esto no implica que se trate de dos personas, sino de un solo ser humano (*In Johannis evangelium tractatus* 19.15). El ser humano puede ser definido como una única sustancia con cuerpo y alma: "Si deberíamos entender al ser humano como que el ser humano es una sustancia racional que consiste en alma y cuerpo, de alma humano y corporal, no cabe duda de que un ser humano tiene un alma que no es el cuerpo y tiene un cuerpo que no es el alma" (*De Trin.* 15.7.11)²⁸.

Ahora bien, de igual que el mundo, el alma es creación de Dios. La gran diferencia entre los dos está en que, dentro de la creación, sólo el hombre es la imagen y a la semejanza de Dios; no sólo es *imago Dei*²⁹, sino también es imagen de la Trinidad, puesto que Dios existe en cuanto Ser Uno y Trino. De este ser el hombre imagen de la Trinidad, dice Agustín:

Indudablemente en nosotros hallamos una imagen de Dios, de la Trinidad, que, aunque no es igual, sino muy distante de ella, y no coeterna a ella y, para decirlo en pocas palabras, no de la misma

²⁷ SAN AGUSTÍN. "Del orden, I, IX, 27" (disputa segunda): "el orden es el que, guardándolo, nos eleva a Dios", En: Obras Completas de San Agustín. Tomo I. Edición bilingüe publicada bajo la dirección de Félix García, O.S.A y preparado por Victorino Capanaga, O.R.S.A. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1946: 677. También se puede consultar: SAN AGUSTÍN. "De la verdadera religión, XLIII" en donde dice que "la regla misma del orden vive en la verdad eterna". En: Obras Completas de San Agustín. Tomo IV: Obras apologéticas. Edición Bilingüe preparada por Victorino Capanaga, O.R.S.A. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1948: 173. En adelante estas dos obras serán citadas de la siguiente manera: SAN AGUSTÍN. *Del orden* y SAN AGUSTÍN. *De la verdadera religión*.

²⁸ SOLARTE, Roberto. Horizontes para comprender la muerte: una reflexión filosófica de lo imposible. En: MEZA, José Luis (editor). *La muerte. Siete visiones, una realidad*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. 2011 :173.

²⁹ Por el hecho de que el hombre es imagen y semejanza de Dios (Génesis 1, 26s), *ipso facto*, desde la perspectiva agustiniana, este hombre es capaz de Dios (*capax Dei*), es decir, puede conocer a Dios aunque los dos (hombre y Dios) sean de naturaleza distinta.

sustancia que Él es, con todo, es la más cercana a Dios, por naturaleza, de todas las criaturas. Es además perfeccionable por reificación para ser próxima también por semejanza. Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer³⁰.

Ahora bien, en este segundo punto, San Agustín llega a una entidad intermediaria entre el mundo (lo exterior) y su Creador (lo superior): el hombre. Desde su perspectiva, hay un camino de interioridad que el "hombre" ha de recorrer para poder dar el siguiente paso: trascenderse desde su propia naturaleza de ser finito. Esta capacidad de superarse es prueba potencial de su ser racional. Esta comprensión aparece de manifiesto cuando San Agustín, dialogando consigo mismo, afirma: "vuelve sobre ti mismo. La verdad habita en el hombre interior. Y si encuentras que su naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo. Pero recuerda al hacerlo que así trasciendes un alma que razona. Así pues, dirígete allí donde se enciende la luz misma de la razón"³¹. Ahora, ¿cómo puede conocer el alma que razona (o el hombre interior) esta verdad que le habita, cuyas características son la permanencia e inmutabilidad? Para responder a la anterior pregunta, San Agustín recurre a la doctrina de la iluminación, que veremos más adelante. Por otro lado, de un modo mucho más explícito hablando con Dios, dice San Agustín: "tú eres más íntimo a mí mismo, que mi propia intimidad. Tú estabas dentro de mí cuando yo estaba fuera y te buscaba fuera de mí"³². Con la vía del hombre, el alma alcanza al conocimiento de la verdad, que está presente en su interior, la cual nos remite a Dios³³. Para San Agustín lo importante es explicar la relación entre el alma humana y Dios. Así, el conocimiento del alma es primordial en la búsqueda del bien supremo o de la verdadera sabiduría que es la felicidad (Dios)³⁴. No obstante, cabe señalar que la principal diferencia entre San Agustín y Santo Tomás, desde esta perspectiva, es que San Agustín quiere conocer a

³⁰ SAN AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*, XI, 26.

³¹ SAN AGUSTÍN. *De la verdadera religión*, XXXIX, 72: "Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende".

³² SAN AGUSTÍN. *Las Confesiones*, III, 6, 11. Eso puede ser completado por el famoso texto de San Agustín que relata la idea de cómo actúa Dios en el interior del hombre. Se encuentra más adelante en el mismo libro (SAN AGUSTÍN. *Las Confesiones*, X, 26, 37).

³³ San Agustín ha profundizado esta vía, de una manera particular, para llegar al conocimiento interno de Dios. Eso lo testimonia su experiencia de conversión, relatada en su obra *Las Confesiones*.

³⁴ TESKE, Roland. "Augustine's theory of soul" (chapter 9), en: *The Cambridge Companion to Augustine*, loc. cit., p.116: "Knowledge of the soul is central to Augustine's search for wisdom [...]".

Dios en el interior del ser humano, mientras que Santo Tomás lo hace a través de unas pruebas que versan sobre de la existencia del mundo.

Es importante saber que, hablando de estas dos vías (vía del mundo y vía del hombre), no se trata quizá tanto de demostraciones filosóficas en sentido riguroso de la existencia de Dios, cuanto de senderos que se recorren en la vida cristiana. Así, la filosofía de San Agustín de Hipona no suele revestir el carácter sistemático que tiene en otros pensadores, sino que frecuentemente se presenta en una forma dialogante y persuasiva para comunicar al lector su propia experiencia de Dios. Desde este punto de vista, son más bien reflexiones y meditaciones sobre la luz que arroja las cosas del mundo y sobre el autor de dicha luz, que es Dios mismo.

1.2.2. Dios: fundamento de las verdades eternas

Antes de ahondar en el tema de la relación entre Dios y el alma, o mejor, el acceso de la persona humana al conocimiento de Dios, San Agustín, en su obra de *Soliloquios*, propone profundizar la cuestión de la verdad, en cuanto "[aquella cosa] que nos guía al conocimiento de todo lo demás"³⁵, pues “la verdad subsistirá aunque se aniquile el mundo”³⁶. Ahora bien, por la identificación que hizo de la verdad a la realidad divina, desde una perspectiva agustiniana, alcanzar a conocer la verdad es alcanzar a conocer a Dios.

Sobre el argumento de la existencia de las ideas eternas, San Agustín nos dice:

Se dice que Platón dio nombre por primera vez a las Ideas. Sin embargo, no en el sentido de que si este nombre no existía antes de que él lo estableciera, no hubieran, en consecuencia, existido las cosas mismas a las que él llamó Ideas; o bien que por nadie hubieran sido pensadas. Pues fueron quizá designadas con diverso nombre por muy varios pensadores. En realidad, a cada cual le es lícito poner un nombre cualquiera a una cosa conocida que no tenga todavía denominación de uso

³⁵ SAN AGUSTÍN, *Los Soliloquios*, I, 15, 27.

³⁶ SAN AGUSTÍN. *Los Soliloquios*, II, 2, 2.

corriente. Pues no es verosímil que sabios, o no los hubiera antes de Platón, o que éstas que Platón llama Ideas, como queda dicho, no las comprendieran, sean lo que fueren de suyo. Pues, realmente, tanto poder explicativo radica en ellas, que nadie puede ser sabio sino habiéndolas conocido (...). En efecto, las Ideas son formas principales o razones estables e inmutables de las cosas que no han sido, ellas mismas, formadas, y, por eso, son eternas y siempre de igual modo permanentes, las cuales están contenidas en la mente divina. Y aunque ellas mismas ni comienzan ni perecen, se dice, no obstante, que según ellas se forma todo cuanto puede surgir y perecer y todo cuanto surge y parece (...) ¿Quién, efectivamente, siendo piadoso y formado en la verdadera religión, aunque no pueda aún intuir estas cosas, osará, sin embargo, negarlas; más aún, no declarará incluso que todo cuanto existe, esto es, que todo cuanto, para ser, está contenido en su género por una cierta naturaleza propia, ha sido creado por Dios, su autor, y que por ese mismo autor viven todas las cosas que viven, y que la conservación universal de las cosas y el orden mismo por el cual las cosas mutables recorren su trayectoria con gobierno establecido están contenidos y están gobernados por leyes del supremo Dios? Determinado y concedido lo cual, ¿quién osará decir que Dios todo lo creó sin razón? Y si esto no puede ser correctamente dicho o creído, sólo queda en verdad que todo haya sido hecho con razón; y no por idéntica razón [hechos] el hombre y el caballo, pues esto sería absurdo pensarlo. Cada cosa singular ha sido, pues, creada según su propia razón. Pero estas razones ¿dónde ha de pensarse que están sino en la mente misma del Creador? Pues [éste] no intuía algo puesto fuera de Él mismo, de modo que según ello creara cuanto creó, ya que pensar esto sería impío. Porque si estas razones de todas las cosas que habían de crearse o fueron creadas están contenidas en la mente divina, y puesto que nada sino lo eterno e inmutable puede estar en la mente divina, y [dado que] a estas razones principales Platón las llama Ideas, [en tal supuesto, así entendidas] no sólo hay Ideas, sino que además son verdaderas, puesto que son eternas y permanecen inmutables de una misma manera. Y por participación de ellas llega a ser todo cuanto es, sea cual sea el modo como es (...). Las cuales razones cabe llamarlas, como se ha dicho, o Ideas o formas o especies o razones. Y a muchos les ha dado nombrar lo que quieran, pero a muy pocos llegar a ver lo verdadero³⁷.

Es pertinente señalar que la demostración de la existencia de Dios en San Agustín está estrechamente vinculada con su teoría de la iluminación, cuyo argumento se funda en el de las ideas o verdades eternas. Ahora bien, el descubrimiento de estas verdades en nuestra mente abre un primer acceso a Dios. Según Copleston, "San Agustín era perfectamente consciente de que un hombre puede percibir verdades eternas y necesarias, principios matemáticos, por ejemplo, sin ser en absoluto un hombre bueno: ese hombre puede no ver aquellas verdades en su fundamento último, pero indudablemente percibe las verdades"³⁸. Se entiende por verdades eternas aquellas cuyas características son la permanencia y la inmutabilidad³⁹. Desde esta perspectiva se debe entender el matiz que hay entre ver aquellas verdades (lo que implica verlas en su fundamento último) y percibir las. Pero el primer paso para formularlas es rechazar toda

³⁷ SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q.46: De Ideis.

³⁸ COPLESTON. *Historia*, *Op. cit.*: 51.

³⁹ Estas verdades no tienen su asiento ni el tiempo y ni en el espacio, sino en Dios mismo.

tentación al escepticismo, principio que afirma la imposibilidad de conocer la verdad. Así, San Agustín luchó endurecidamente contra los pensadores escépticos⁴⁰ y para ello utilizó la duda en la que aquellos se anclaban. Con respecto a eso, la discusión fue:

¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. Luego, si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Síguese también que, en cuanto conozco que me conozco no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco. Y cuando amo estas dos cosas, les añado el amor mismo, algo que no es de menor valía. Porque no me engaño de que amo, no engañándome en lo que amo pues aunque el objeto fuera falso, sería verdadero que amaba cosas falsas. ¿Qué razón habría para reprender y prohibirme amar cosas falsas, si fuera falso que amo tales cosas? Siendo esas cosas ciertas y verdaderas, ¿quién duda que, cuando son amadas, ese amor es cierto y verdadero? Tan verdad es, que no hay nadie que no quiera existir, como no hay nadie que no quiera ser feliz. Y, ¿cómo puede ser feliz, si no existe?⁴¹.

Con esta argumentación, entendemos el valor de la llamada duda anti escéptica agustiniana, implícita en su conocida expresión latina: *si fallor, sum* (si dudo o si me engaño, existo) que encontramos en su *Ciudad de Dios*. Ahora bien, cabe precisar que la duda moderna que conlleva la afirmación cartesiana *pienso, luego existo* se origina en la duda agustiniana *si fallor, sum*, cuando el Hiponense afirma en *De Trinitate*: "¿Quién dudará que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; y si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de estas verdades eternas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda"⁴². La verdad que uno puede llegar a encontrar en la duda no tiene la pretensión de ser el origen de toda

⁴⁰ VERDESOTO. *Descentralizar, Op. cit.*: 72. San Agustín fue muy duro contra los escépticos. Así está convencido de que la verdad puede ser conocida, y deja de esta manera atrás la posición escéptica, que él mismo había asumido años antes. El desarrollo de su duda metódica agustiniana se ubica en el contexto de refutar al escepticismo de los académicos que creen que el hombre no es capaz de ninguna verdad ya que todo, según ellos, está bajo del régimen de la duda.

⁴¹ SAN AGUSTÍN. *Ciudad de Dios*, XI, 26.

⁴² SAN AGUSTÍN. "Tratado sobre la Santísima Trinidad X, 10, 14". En: *Obras Completas de San Agustín*. Tomo V. Edición Bilingüe, introducción y notas por Luis Arias, O.S.A, Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1948: 601. (En adelante este libro será citado de la siguiente manera: SAN AGUSTÍN. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*). Tal como el movimiento caracteriza a la vida, así como el pensar, según Descartes, configura al hombre y a su existencia. En este sentido el acto de pensar (el pensamiento) y el movimiento, en sus rasgos esenciales, parecen marchar juntos.

verdad ni tampoco el principio de toda la filosofía agustiniana, como en el caso de Descartes, sino más bien, dicha verdad es un ejemplo incuestionable que allana el camino de encuentro de otras verdades permanentes e inmutables. Se ha hablado en este sentido de la "prueba noética" de la existencia de Dios como lo propio de San Agustín, es un pensamiento mucho más al estilo platónico que el de Tomás, aunque Tomás en su teoría de la creación también echa mano de los pensamientos agustinianos.

San Agustín de Hipona reconoce la existencia de tres tipos de verdades⁴³ permanentes, necesarias e inmutables que son: en primer lugar, las verdades matemáticas: "Pero que tres por tres son nueve y cuadrado de números inteligibles, es necesariamente verdadero aunque ronque todo el género humano"⁴⁴. En segundo lugar, las verdades éticas; cuando afirmamos que una acción, por ejemplo, la de solidarizarnos con los demás, es justa, juzgamos de la misma, según una norma, esencia o idea de la justicia, esencial e invariable. Las acciones humanas varían, pero el modelo sigue siendo el mismo. Y en tercer y último lugar, las verdades estéticas. Cuando decimos de una rosa que es bella, lo hacemos también en referencia a una idea de belleza, esencial e invariable.

La mente humana tiene en su posesión las verdades eternas, pero éstas son superiores a ella⁴⁵. Así nuestra mente se reconoce a sí misma como algo mutable e inferior a estas verdades de carácter perdurable. De aquí se entiende el hecho de que la mente humana no puede causar las dichas verdades sino que sólo puede percibir las, captarlas, con mayor o menor claridad. Pero las verdades, por ser eternas, deben tener un fundamento, una causa que no puede ser otra que la misma verdad, Dios eterno e inmutable⁴⁶.

⁴³ SAN AGUSTÍN. *Ciudad de Dios* XI, 26: "En las tres verdades mencionadas no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna".

⁴⁴ SAN AGUSTÍN. *Contra los académicos* III, XI, 25. También se puede consultar: SAN AGUSTÍN. *Del libre albedrío* II, 12, 34" (sobre las verdades matemáticas).

⁴⁵ SAN AGUSTÍN. *Del libre albedrío* II, 12, 34 y II, 14, 38. Desde la perspectiva de San Agustín, la mente humana no es inferior ni igual a las verdades inmutables. Así no resta sino que estas verdades sean superiores y descansan en Dios como su fundamento.

⁴⁶ SAN AGUSTÍN. *Del libre albedrío* II, 15, 39. Si hay algo más excelente es precisamente Dios, y si no lo hay, la misma verdad es Dios.

Intentemos comprender por qué: si existen una serie de verdades eternas, es decir, aquellas que lo son aunque el hombre no existiera e incluso aunque el mundo no existiera, como las verdades matemáticas, es preciso pensar cuál es el «soporte» último de tales verdades. Consideremos, por ejemplo, el conjunto de las verdades matemáticas. Es un error pensar que dos y dos son cuatro porque el hombre lo piensa así, ya que el hombre no puede pensarlo de otro modo. Luego, que dos y dos son cuatro no depende de nuestra mente, sino que es una verdad de carácter absoluto y eterno⁴⁷.

De acuerdo a lo anterior, aunque todos los hombres fueran malos y no conocieran la justicia, sería verdad que la justicia, en tanto que tal, seguiría siendo lo que es. Es claro que San Agustín se mueve dentro de la línea argumental que ya descubrió Platón. Del mismo modo, lo bello es bello, no sólo porque le consideremos así, sino que el juicio estético tiene una pretensión de generalidad, o mejor de universalidad que va más allá del mero gusto subjetivo o de la apreciación puramente personal⁴⁸.

Si existen tales verdades eternas, es obvio que no pueden descansar sino en un Ser que sea eterno⁴⁹, ya que estas verdades existen aunque el mundo mutable no, y no están sometidas al tiempo, en el que descansan todas las cosas mudables. Así, las verdades eternas existen fuera del tiempo, de modo que son verdades «a-temporales». El descubrimiento de verdades permanentes e inmutables en la mente (la cual no es permanente ni inmutable) lleva al hombre a Dios, como fundamento de toda verdad necesaria y eterna.

1.2.3. La teoría agustiniana de la iluminación

⁴⁷ SAN AGUSTÍN. *Contra los Académicos*, III, XI, 25.

⁴⁸ RIVERO WEBER, Paulina. *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2006: 172.

⁴⁹ Con la palabra «eterno» atribuido al Ser Supremo (Dios), me refiero a la metáfora de la zarza, comentada por Agustín para hablar de la eternidad de Dios: *la zarza que ardía y que no se quemaba* (Éxodo 3, 2). Eso lo encontramos en: San Agustín, *Sermón VII*.

La teoría de la iluminación de San Agustín se expresa a través de las siguientes palabras del mismo:

Todo lo contrario, y puesto que en la verdad se conoce y se posee el bien supremo, y la verdad es la sabiduría, fijemos en ella nuestra mente y apoderémonos así del bien sumo y gocemos de él, pues es bienaventurado el que goza del sumo bien. Ésta, la verdad, es la que contiene en sí todos los bienes que son verdaderos, y de los que los hombres inteligentes, según la capacidad de su penetración, eligen para su dicha uno o varios. Pero así como entre los hombres hay quienes a la luz del sol eligen los objetos que contemplan con agrado, y en contemplarlos ponen todos sus encantos, y quienes, teniendo una vista más vigorosa, más sana y potentísima, a nada miran con más placer que al sol, que ilumina también las demás cosas, en cuya contemplación se recrean los ojos más débiles, así también, cuando una poderosa y vigorosa inteligencia descubre y ve con certeza la multitud de cosas que hay inmutablemente verdaderas, se orienta hacia la misma verdad, que todo lo ilumina y, adhiriéndose a ella, parece como que se olvida de todas las demás cosas, y, gozando de ella, goza a la vez de todas las demás, porque cuánto hay de agradable en todas las cosas verdaderas lo es precisamente en virtud de la misma verdad⁵⁰.

¿En qué consiste la iluminación? Según este argumento de las verdades eternas que fundamentan la teoría de la iluminación, "la mente posee verdades inmutables, de tal manera que éstas no son tuyas ni mías, ni de ningún otro, sino que están presentes en todos por igual"⁵¹. Dicho de otra manera, la mente humana es capaz de conocer las verdades permanentes e inmutables en cuanto que éstas son inteligibles. Pero sólo lo serán en cuanto iluminadas ellas mismas por una Luz eterna, es decir, por Dios mismo. De lo anterior se sigue que hay conocimientos que se imponen necesariamente al hombre, y que trascendiendo la razón finita humana deben fundarse en el Dios mismo. Si hay conocimientos universales y necesarios, ningún ser particular y contingente puede ser su fundamento porque reflejan la necesidad de Dios, es decir, se presentan como la entrada para la demostración de su existencia. Por eso, Copleston, siguiendo a Agustín, sostiene que "la «luz» que procede de Dios capacita a la mente humana para que vea las

⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *De libre albedrío* II, 2, 2.

⁵¹ SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío* II, 12, 33. Así entendemos que la prueba de la existencia de Dios en Agustín es de carácter noológico, es decir, se basa en la actividad de la mente o del alma humana. De hecho, si el hombre es capaz de conocer las verdades necesarias es porque estas verdades existen; y tal existencia ciertamente no es la obra del hombre, sino de un ser necesario. Ese ser es Dios. CHÁVEZ, Pedro. *Historia de las Doctrinas Filosóficas*. México: Pearson Educación. 2004: 86.

características de inmutabilidad y necesidad de las ideas eternas"⁵². Además, parecería que esta doctrina tiene un apoyo en las Sagradas Escrituras. Esto se manifiesta en el evangelio de San Juan cuando se refiere al "Verbo [que] ilumina a todos los hombres"⁵³. San Agustín asume la tesis según la cual Dios ilumina la mente humana para que sea capaz de "ver" las verdades inmutables y eternas. Así la naturaleza de la mente es tal que cuando se dirige a las cosas inteligibles, según la disposición del creador, las ve a una cierta luz incorpórea que le es especial, de modo que el ojo corporal ve objetos presentes a la luz corpórea. De igual modo que la luz del Sol permite a los sentidos ver las cosas corpóreas, así la luz de Dios (o mejor su iluminación) permite a la inteligencia humana captar las verdades eternas⁵⁴. Sin embargo, teniendo en cuenta este soporte bíblico, es preciso advertir que la doctrina de la iluminación en San Agustín no tiene un carácter exclusivamente teológico⁵⁵, sino específicamente filosófico, aunque no se preocupa por distinguir estos dos campos de conocimiento⁵⁶. Además, esta teoría de la iluminación no se circunscribe a las cuestiones teóricas, pues hay que tener en cuenta el carácter existencial de la filosofía de San Agustín de Hipona, que desde este punto de vista se

⁵² COPLESTON. *Historia, Op. cit.*: 52. Esa idea también puede confrontarse con esta opinión de MACDONALD donde hablando de Dios menciona más bien «la luz del sol». MACDONALD, Scott. "Augustine" (chapter 15). En: GRACIA, Jorge J. E. and NOONE, Timothy B. (eds). *A Companion to Philosophy in the middle ages. loc. cit.*: 163.

⁵³ Juan 1, 9.

⁵⁴ SAN AGUSTÍN. *Tratado sobre la Santísima Trinidad* XII, 15, 24: "si todo esto fuera mero recuerdo de cosas con antelación conocidas, ni todos ni la mayor parte estarían en grado de responder al ser interrogados de idéntica manera; porque en su vida anterior no todos han sido geómetras, y son tan contados en todo el género humano, que a duras penas se podrá encontrar uno. Es preferible creer que, disponiéndolo así el Hacedor (creador), la esencia del alma intelectual descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos, contemplándolos en una luz incorpórea *sui generis* (especial), lo mismo que el ojo carnal al resplandor de esta luz material ve los objetos que están a su alrededor, pues ha sido creado para esta luz y a ella se adapta por creación". Así más adelante en el capítulo XIV del mismo tratado, San Agustín nos advierte que la capacidad de ver las verdades inmutables y eternas que posee el hombre (ser sujeto a cambio y mortal) tiene mucho que ver con su naturaleza en cuanto *imago Dei* (imagen de Dios) que encontramos en el libro de Génesis 1, 27. Esta concepción del hombre como imagen de Dios, San Agustín la desarrollará más adelante en el mismo tratado (SAN AGUSTÍN. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, XIV, 8, 11). Aquí es evidente el paralelismo con la parábola del sol que se encuentra en el libro VII de la República de Platón, 514a-517c.

⁵⁵ VELÁSQUEZ, Óscar. "La iluminación agustiniana como explicación de los contenidos de la mente: Agustín en Casiciaco". En: *Teología y Vida*. Volumen XLVIII (2007): 227.

⁵⁶ Este esfuerzo de delimitar las dos disciplinas ha sido empezado con Alberto Magno, amigo y maestro de Santo Tomás de Aquino.

contrapone a la índole más sistemática y analítica que tendrá luego la filosofía de Santo Tomás⁵⁷.

⁵⁷ DOLBY MÚGICA, María del Carmen. *San Agustín de Hipona*. Madrid: Editex. 2003: 10. En adelante este libro será citado de la siguiente forma: DOLBY, *San Agustín de Hipona*.

2. SAN ANSELMO DE CANTERBURY

En este segundo capítulo, pretendemos hacer una presentación muy general sobre las relaciones entre fe y razón dentro del contexto intelectual en el cual se encontraba San Anselmo en medio de la Escolástica. Para este fin, utilizamos el *Monologion* (1075-76) que fue un ejemplo de *meditación* sobre la racionalidad de la fe (meditación entendida como aquello que implica, por parte de la razón, un esfuerzo para conocer la esencia divina) y el *Proslogion* (complemento del *Monologion*, escrito entre (1077-78) donde la fe busca la razón (*fides quaerens intellectum*). Ambas obras son, fundamentalmente, tratados de teología natural, aunque en algunas partes se trata el tema de la Trinidad, que supone la fe cristiana⁵⁸.

Según el neo-tomista francés Etienne Gilson (1884-1978), encontramos en San Anselmo de Cantorbery al primer filósofo que la Edad Media produjo después de Juan Escoto Erígena (810-877)⁵⁹. Este último fue un filósofo del renacimiento carolingio mientras que, en la posteridad, San Anselmo "no sólo instituyó el realismo como principio filosófico, sino es quien inauguró la filosofía escolástica como tal y sentó las bases del sistema que culminó en Santo Tomás de Aquino"⁶⁰. Es considerado como el "padre de la Escolástica"⁶¹; fue influido por la filosofía de San Agustín, sobre todo, en su búsqueda de la solución al problema de la relación fe-razón, que veremos a continuación, y en el desarrollo de los argumentos para demostrar la existencia de Dios⁶², tanto en el *Monologion* como en el *Proslogion*. Así los temas que centraron la atención durante

⁵⁸ La Iglesia dio a San Anselmo este título honorífico de «Doctor Magnífico» por haber -al igual que Agustín, puesto las bases de la fe cristiana desde un lenguaje filosófico.

⁵⁹ GILSON, Etienne. *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Segunda Edición. Madrid: Gredos. 2007: 234. En adelante, este libro será citado con la siguiente forma: GILSON, *La filosofía*.

⁶⁰ KAHLER, Erich. *Historia universal del hombre*. Universidad Estatal de Pensilvania: Fondo de Cultura Económica. 1946: 235.

⁶¹ VERDESOTO. *Descentralizar*, *Op. cit.*: 81.

⁶² COVARRUBIAS, Correa Andrés. *La existencia de Dios desde la filosofía. Según Aristóteles, San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás*. Chile: Ediciones Universitaria. 1993: 77. En adelante este libro será citado de la siguiente manera: COVARRUBIAS. *La existencia de Dios*.

toda la vida de San Anselmo (1033-1109) son Dios [la relación hombre-Dios, implícitamente el tema fe y razón], el pecado y la redención⁶³. Sólo desarrollamos el tema de Dios y desde las categorías fe y razón.

2. 1. CREDO UT INTELLIGAN EN SAN ANSELMO⁶⁴

Está claro que la gran diferencia que hay entre las dos expresiones *credo ut intelligam* (creo para entender) y el *nisi credideritis, non intellegetis* (si no creéis, no comprenderéis) es que la primera se expresa en forma afirmativa mientras que la segunda en forma negativa. Sin embargo, se trata de la misma idea. Entre los partidarios de la forma afirmativa se encuentra particularmente San Anselmo, quien argumenta en el *Proslogion* lo siguiente: *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam* (porque no busco comprender para creer, sino creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyere, no llegaría a comprender)⁶⁵.

En el *Proslogion*, San Anselmo asume la doctrina de San Agustín y llega a una cierta sistematización de la doctrina del *intellectus fidei* (inteligencia de la fe): "creo a fin de poder comprender". En la anterior expresión, la fe constituye, ella sola, un sustento consistente para comprender. Sin embargo, la expresión latina no ha tenido y no tiene el

⁶³ DE LABORDA, Miguel Pérez. *Anselmo de Canterbury. Esencial*. Barcelona: Montesinos-Intervención Cultural. 2010: 25. En adelante este libro será citado de la siguiente manera: DE LABORDA. *Anselmo*.

⁶⁴ Varios autores, hablando de la máxima anselmiana, dicen que es tributaria de la expresión "*credo quia absurdum est*" atribuida al filósofo de Cartago llamado Tertuliano (160-220), su significación precisa es *creo por cuanto es absurdo*. Desde mi manera de ver, no creo que esto sea así, pues es todo lo contrario, puesto que San Anselmo confirma la racionalidad de la fe y no su irracionalidad.

⁶⁵ SAN ANSELMO. "*Proslogion I*" (al final). En: *Obras Completas de San Anselmo*, Volumen I. Traducción de P. Schmidt, OSB. Introducción y notas por P. Julián Alameda, OSB. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1952: 367. En adelante este libro será citado de la siguiente forma: SAN ANSELMO. *Proslogion*.

significado de renunciar a nuestra capacidad de intelección⁶⁶. Así, la fe hace más comprensible la realidad, algo que aún hoy me parecería tener su validez.

2. 2. EL TEMA DE DIOS EN SAN ANSELMO

De igual manera que el tema de fe y razón en San Anselmo, su comprensión de Dios está muy ligada a su argumento ontológico que presentamos a continuación. Así, la relación creer-entender en San Anselmo se ubica en el corazón del argumento del *Proslogion* puesto que, a través de su *credo ut intelligam*, la fe tiene un puesto privilegiado por ser requisito para poder entender y, como bien parece, estar por encima del imperio de la razón. Sin embargo, su argumento es algo puramente racional; se trata de una propuesta filosófica para probar la existencia de Dios a partir de su mismo concepto. A continuación se explicará en qué consiste la construcción lógica del argumento ontológico, dejando ver ciertos límites o aporías que se presentan en su seno.

2.2.1. Presentación del argumento ontológico

El argumento ontológico expresado por San Anselmo es el siguiente:

Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das la inteligencia de la fe concédeme, en cuanto tú sabes que me es conveniente, el comprender que tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Ciertamente creemos que tú eres aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado. Se trata de saber si existe una tal naturaleza, porque el insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios. Pero cuando me oye decir que hay algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, este mismo insensato entiende lo que digo; lo que entiende está en su entendimiento, incluso aunque no crea que aquello existe. Porque una cosa es que la cosa exista en el entendimiento, y otra que entienda que la cosa existe. Porque cuando el pintor piensa de antemano el cuadro que va a hacer, lo tiene ciertamente en su entendimiento, pero no entiende todavía que exista lo que todavía no ha realizado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el entendimiento sino que entiende también que existe lo que ha hecho. El insensato tiene que conceder que tiene en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende existe en el entendimiento; y ciertamente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede existir en el solo entendimiento. Pues si existe, aunque sea sólo en el entendimiento, puede pensarse que exista también en la realidad, lo que es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existe sólo en el entendimiento, aquello mayor que

⁶⁶ ARMSTRONG, Karen. *A history of God. The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York: Ballantine Books. 1994: 202: "The oft-quoted *credo ut intelligam* is not an intellectual abdication".

lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Luego existe, sin duda, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, tanto en el entendimiento como en la realidad⁶⁷.

Este argumento para demostrar la existencia de Dios es conocido como argumento ontológico y se halla en su obra del *Proslogion*. El nombre «argumento ontológico» fue dado por Kant en la modernidad⁶⁸. Según De Laborda, hay cuatro pruebas de la existencia de Dios⁶⁹ que encontramos expuestas en el *Monologion*, las cuales son por la bondad (capítulo 1), la grandeza (capítulo 2), la existencia (capítulo 3), y la diversidad (capítulo 4). Las tres primeras tienen que ver con la multiplicidad, es decir, con el hecho de que hay cosas buenas, grandes y existentes; mientras que la última tiene que ver con las perfecciones que se encuentran en las criaturas de manera distinta. A diferencia de las demostraciones del *Monologion*, que son pruebas *a posteriori*, al igual que las cinco vías tomistas de la existencia de Dios, en el *Proslogion* se trata de un argumento *a priori*, es decir, un argumento que no tiene nada que ver con los datos de la experiencia, sino que está comprometido con las implicaciones del concepto de Dios⁷⁰. Este

⁶⁷ SAN ANSELMO. *Proslogion II*. Es importante aclarar que en el *Monologion*, se encuentra una gran variedad de argumentos para probar la existencia de Dios, basándose en diversos aspectos de la creación (la bondad, la belleza, etcétera). Algunos de estos aspectos han sido aceptados de manera más amplia que el argumento ontológico consignado en el *Proslogion*. Los argumentos del *Monologion* no son originales de San Anselmo y cuando los autores modernos los emplean no hacen referencia de ordinario a él, sino a sus antecesores tales como San Agustín y a los de la tradición neo-platónica. San Anselmo es el autor del argumento ontológico y su nombre no se omite en ninguna discusión sobre dicho argumento.

⁶⁸ San Anselmo nunca nombró su argumento de la existencia de Dios bajo la expresión de "argumento ontológico". El nombre es posterior y parece que Kant es quien lo designó así y desde su perspectiva, de los tres argumentos posibles para demostrar la existencia de Dios, este argumento, llamado prueba ontológica, es la base de todos los argumentos metafísicos de la existencia de Dios, los cuales son todos inconcluyentes. DAVIES, Brian, "Anselm and the ontological argument" (chapter 7). En: DAVIES, Brian and LEFTOW, Brian (eds.). *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004: 157: "Immanuel Kant (1724-1804) claimed that there are only three possible ways of proving the existence of God by means of speculative reason. He called one of them "the ontological proof", and it is often said that this (or "the ontological argument" as it is now commonly called) was first advanced by Anselm in Chapters 2 and 3 of his *Proslogion*."

⁶⁹ El pensador español Sánchez Nogales, entre muchos comentaristas de Anselmo, reconoce la existencia de sólo tres pruebas del *Monologion* y no de cuatro. SÁNCHEZ NOGALES, José Luis. *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario. 2003: 710.

⁷⁰ DE LABORDA. *Anselmo, Op. cit.*: 29. Todas las pruebas del *Monologion*, San Anselmo las concluye afirmando «existe un ser que es superior a todo lo que existe» sin mencionar a Dios, tal como lo hizo posterior en su obra de *Proslogion* (argumento ontológico) y, según De Laborda, es evidente que San Anselmo lo hizo conscientemente.

argumento prueba la existencia de Dios a partir del concepto o idea de Dios como Ser Supremo y Perfecto. La mencionada existencia, por el hecho de que no existe ningún concepto semejante al de Dios (este *aquello mayor* de que habla San Anselmo), no puede ser puesta en duda racionalmente.

2.2.2. Estructura lógica del argumento ontológico

Con respecto a la construcción lógica del argumento, se puede afirmar que comienza con una oración o una plegaria dirigida a Dios: *Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das la inteligencia de la fe [intellectum fidei] concédeme, en cuanto tú sabes que me es conveniente, el comprender que tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos.*

Sigue el punto de partida: *Ciertamente creemos que tú eres aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado.* En seguida San Anselmo plantea el problema: *Se trata de saber si existe una tal naturaleza porque el insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios⁷¹.* Luego, da el primer paso diciendo: *Pero cuando me oye decir que hay algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, este mismo insensato entiende lo que digo.*

Y ahora da el segundo paso diciendo:

Lo que entiende está en su entendimiento, incluso aunque no crea que aquello existe. Porque una cosa es que la cosa exista en el entendimiento, y otra que entienda que la cosa existe. Porque cuando el pintor piensa de antemano el cuadro que va a hacer, lo tiene ciertamente en su entendimiento, pero no entiende todavía que exista lo que todavía no ha realizado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el entendimiento sino que entiende también que existe lo que ha hecho. El insensato tiene que conceder que tiene en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende existe en el entendimiento;

Y por fin, da el tercer y último paso, conclusivo, en estos términos:

Y ciertamente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede existir en el solo entendimiento. Pues si existe, aunque sea sólo en el entendimiento, puede pensarse que exista

⁷¹ Este pasaje que usó San Anselmo lo encontramos explícito en el Salmo 14, 1. Muchos pensadores antes de San Anselmo, como San Agustín (en su *Tratado sobre la Santísima Trinidad* XIII, 1, 2 por ejemplo) han utilizado este texto bíblico en sus reflexiones sobre la existencia de Dios.

también en la realidad, lo que es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existe sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Luego existe, sin duda, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, tanto en el entendimiento como en la realidad.

El anterior argumento ontológico puede ser resumido en forma de silogismo⁷². De acuerdo con Rogel Hernández, el argumento anselmiano consta de tres partes esenciales en las que se demuestra la existencia de Dios: 1. En la premisa mayor, San Anselmo pone la idea de Dios bajo alguna nota determinada que se puede explicitar afirmando que Dios es el Ser Mayor (o más perfecto) que se puede concebir. 2. En la premisa menor se realiza el análisis de la idea (concepto) y se descubre que esta idea tiene necesariamente la existencia; podemos decir que se ha pensado en un Ser Mayor, a este Ser no le puede faltar perfección en la existencia, porque faltándole, se podría pensar en un ser mayor que sí existiese. 3. En la conclusión, San Anselmo deduce que Dios existe en virtud del análisis anteriormente propuesto; de esta manera, llega a deducir la existencia de la esencia, como esencia y existencia simultáneas⁷³.

Si consideramos el mismo silogismo desde este esquema, su argumento es el siguiente: 1. Dios, tal como lo concebimos, es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, y esa idea de Dios es comprendida por cualquiera (incluso por el insensato o quien no cree en Dios). 2. Pero aquello mayor que lo cual nada puede pensarse debe existir no sólo mentalmente (en nuestras ideas), sino también "extra mentalmente", en la realidad. Pues siendo la existencia real una perfección, será más perfecto ("mayor que") el ser existente en la realidad que otro que posea los mismos atributos pero que sólo exista mentalmente. De otro modo caeríamos en una flagrante contradicción, lo que no puede ser aceptado por la razón. 3. En consecuencia, Dios existe no sólo en la mente (existencia "intra

⁷² NUDLER, Óscar et al. *El filosofar hoy*, Buenos Aires: Editorial Biblos. 2003: 57.

⁷³ ROGEL HERNÁNDEZ, Héctor. *Diccionario de Filósofos*. México: Edición Seminario Conciliar de México. 2006: 29. Señalemos que esencia y existencia no son lo mismo en San Anselmo. La primera se refiere a su definición de Dios como el «aquello mayor», mientras que la segunda es un atributo de la primera según la cual Dios es concebido como el Ser Perfecto por excelencia.

mental": como idea o concepto) sino también existe de modo "extra mental", es decir, fuera de la mente, y por lo tanto, en la realidad misma.

La premisa mayor presenta simplemente, según San Anselmo, la idea de Dios, la idea que tiene de Dios un hombre, aunque niegue su existencia. La premisa menor está clara, puesto que si *aquello mayor que lo cual nada puede pensarse* existiese sólo en la mente no sería *aquello mayor que lo cual nada puede pensarse*, por tener una existencia limitada. Si es así, algo más grande podría pensarse, a saber, un ser que existiese en la realidad "extra mental" y no exclusivamente en la idea.

El argumento se desarrolla a partir de una definición conceptual de Dios como el Ser Perfecto por naturaleza que, a juicio de San Anselmo, puede ser comprendida y aceptada por cualquiera (incluso por el insensato). En un segundo momento se centra en el análisis de esa misma idea y en sus implicaciones, recalcando el absurdo que resultaría de concebir mentalmente este Ser Perfecto y negarle la mayor perfección: la existencia⁷⁴. San Anselmo concluye, afirmando la *existencia necesaria* de Dios como una exigencia de la razón para evitar caer en el absurdo. Todo el desarrollo del argumento transcurre en el ámbito del pensamiento, progresando de la simple idea a la necesidad de admitir la existencia de Dios, sin apelar a otras instancias diferentes de nuestra capacidad de juzgar (razón). El principio fundamental que encontramos aquí es el de no admitir ninguna contradicción: principio de no-contradicción.

Gaunilo, monje contemporáneo de San Anselmo, criticó en su *Quid ad haec respondeat quídam pro insipiente (Libro escrito a favor de un insensato)* la validez del argumento alegando que el paso de lo ideal (lo pensado) a lo real (lo existente) no está justificado,

⁷⁴ MAGNAVACCA, Silvia. *Filósofos medievales en la obra de Borges*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores. 2009: 147. La comprensión de Dios, desde esta perspectiva (es decir, sin existencia) implicaría caer en una contradicción inaceptable para la razón.

dado que dichos elementos no son homogéneos⁷⁵. Para explicar la ilegitimidad del mismo se sirve de una metáfora: supongamos que alguien tiene la idea de unas islas afortunadas perfectas y paradisíacas, y que a partir de tal idea, éstas deben existir necesariamente debido a su perfección, pues la existencia es una perfección. Nadie daría crédito a la persona que argumentara de tal modo y pretendiera demostrar así la existencia de dichas islas, resultando clara la ilegitimidad del argumento, tal como ocurre con la prueba anselmiana de la existencia de Dios.

San Anselmo, en su *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli (Lo que a esto responda el autor del mismo libro)* replica a Gaunilo destacando lo inadecuado de la comparación de Dios con unas islas imaginarias. En primer lugar, no se puede equiparar la existencia de Dios, inmaterial, con la existencia de las islas afortunadas o perdidas, que son materiales. En segundo lugar, Dios es un ser necesario, mientras que las islas son contingentes, por lo que no hay en su idea (concepto) nada que nos conduzca a pensarlas como necesarias y, por lo tanto, como existentes⁷⁶. San Anselmo introduce en la idea de Dios exigencias metafísicas, como la existencia de seres contingentes y un ser necesario, o la organización de lo real en distintos grados de ser, alejándose del punto de partida del argumento, que debería ser la idea de Dios que cualquiera pueda concebir en su mente, suponiendo así la idea que parte de lo que se debería demostrar.

La idea de Dios que arguye San Anselmo al principio de su prueba no es la que puede tener cualquiera en su mente, sino que supone compartir varios presupuestos doctrinales o filosóficos, entre los que se han destacado los siguientes: 1- Partir de la idea de Dios suministrada por la Revelación⁷⁷. 2- Identificar dos órdenes: lo lógico y lo real⁷⁸. 3-

⁷⁵ SAN ANSELMO. "Libro escrito a favor de un insensato" § 6. En: *Obras Completas de San Anselmo*, *Op. cit.*: 413. De una manera sintética, encontramos el debate entre los dos monjes en: HOPKINS, Jasper. "Anselm of Canterbury" (chapter 13). En: GRACIA, Jorge J. E. and NOONE, Timothy B. (eds). *A Companion to Philosophy in the middle ages*. *Op. cit.*: 139-142.

⁷⁶ SAN ANSELMO. "Lo que a esto responda el autor del mismo libro" §1. En: *Obras Completas de San Anselmo*, *Op. cit.*: p. 419.

⁷⁷ ARNAU H. *Temas y Textos de Filosofía*. México: Pearson Educación. 1993: 100.

Concebir la existencia de Dios como un mero atributo de su esencia (*quid es*) que es perfección pura⁷⁹. El argumento pone en juego varios presupuestos metafísicos. Así para Anselmo, lo ideal es real, ya que su pensamiento está todavía marcado por la tradición platónica-agustiniana⁸⁰.

Por otro lado, al argumento ontológico lo podemos resumir en dos ideas fundamentales y precisas que nos pueden llevar a una mejor comprensión de Dios: 1. Todos tenemos idea de un Ser perfectísimo; la idea de este Ser perfectísimo implica la existencia; ese Ser es Dios; luego Dios existe. 2. Todas las perfecciones de Dios son substanciales y en Él no hay accidentes. Con su infinito poder creó las cosas de la nada y las conserva en la existencia.

En efecto, existir en la mente y en la realidad es más que existir sólo en la mente. Y si el Ser Mayor que el cual no se puede pensar en otro alguno no existiera en la realidad entonces sería el Ser Mayor que el cual no se puede pensar otro, pues se podría pensar en otro mayor, a saber; ese mismo existiendo en la realidad. Luego el Ser Mayor que el cual no se puede pensar otro exige existir en la mente y en la realidad, luego Dios existe⁸¹.

Adentrándonos a este pensamiento podemos decir que si pensamos a Dios como un Ser que no existe y pensamos al mismo tiempo en otro ser mayor, Dios dejaría de ser Dios y el otro pasaría a tomar su lugar, pero esto es imposible ya que dice San Anselmo que no se puede pensar en otro ser mayor que Dios.

⁷⁸ El nombre «Dios» da a entender «lo más inmenso que se puede comprender en el intelecto, según San Anselmo (orden ideal, orden ontológico). Mientras para Santo Tomás, dicho nombre da a entender «lo más inmenso que se puede comprender en la realidad» (orden real, orden de las cinco vías), puesto que lo más inmenso es lo que se da en el intelecto y en la realidad a la vez, y no sólo en el intelecto. Aquí radica la crítica tomista al argumento ontológico anselmiano: paso indebido de un orden a otro. Cf: SANTO TOMÁS, *STh*, I, q.2. a.1: "como quiera que comprendido lo que significa este nombre, *Dios*, inmediatamente está en el entendimiento, habrá que concluir que también está en la realidad". Eso, para el Aquinate, no es lógico.

⁷⁹ Cf. XIRAU, Joaquim. *Escritos sobre historia de la filosofía*. Madrid: Anthropos Editorial. 2000: 140. El argumento puesto en forma de silogismo por Anselmo nos muestra que la existencia forma la esencia o la definición de Dios en cuanto ser perfecto. Es uno de sus caracteres o atributos. La presencia de la idea de Dios en nuestra mente implica, de una manera necesaria, la existencia de Dios con la misma evidencia y la misma necesidad que un triángulo tiene tres ángulos. Afirmar que Dios no existe es una proposición contradictoria. También encontramos una idea similar la obra de: REINA REINA, Enrique. *El rompecabezas de la vida*. Madrid: Editorial Visión Libros. 2007: 178.

⁸⁰ Cf. HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la Filosofía*. I: Antigüedad, Edad media, Renacimiento. Trad. por Luis Martínez Gómez. Barcelona: Herder. 2011: 418.

⁸¹ CORRENTES, P. Diego. *Así es Dios*. Cuenca: Edición Talleres de Cuenca. 1953: 40.

La demostración de la existencia de Dios, expuesta por San Anselmo en su "argumento ontológico" y que sostiene que Dios es *aquello mayor [de lo cual] nada más puede ser pensado o pensarse*⁸² (*Aliquid quo maius cogitari nihil potest*: formulación del capítulo II), está reformulada más adelante en el apartado titulado *Lo que a esto responda el autor del mismo libro*⁸³, de una manera distinta. Dios es ahora concebido como "algo, desde el momento que puede ser pensado, existe necesariamente" (*quo maius cogitari nequit non potest cogitari esse nisi sine initio*). Dicho de otra manera, Dios posee un tipo de existencia que no es poseída por ningún otro ser. Pero esto constituyó un problema acerca de la esencia de Dios mismo, pues ¿dónde queda la diferencia entre las dos formulaciones?

Los autores contemporáneos defienden que San Anselmo formuló dos argumentos: uno dentro del argumento ontológico y el otro en su respuesta a Gaunilo⁸⁴. En sus formulaciones, sostienen que las conclusiones a las cuales llegó no son exactamente las mismas. El primer argumento implica mostrar que, a partir de la consideración del concepto o idea de Dios, éste existe. Dios, Ser perfecto y donador de la inteligencia de la fe, se entiende como "algo mayor de lo cual nada puede pensarse" (*Id quo maius cogitari non potest*)⁸⁵. En cambio, el segundo argumento sostiene con mayor fuerza que Dios existe *necesariamente*, o, en otras palabras, que Dios posee una existencia que no tiene ningún otro ser, lo que hace que no lo podamos comparar con las Islas Perdidas ni con ninguna realidad o entidad contingente o imaginaria. Contra esta metáfora de las Islas

⁸² La definición que tenemos de Dios al final del capítulo II de su obra *Proslogion* (versión de la Biblioteca de los Autores Cristianos) dice así: «un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, ni en el pensamiento ni en la realidad».

⁸³ También conocido como *Apología de San Anselmo contra Gaunilo*.

⁸⁴ Acerca de la demostración anselmiana de la existencia de Dios, admiten unos comentaristas, tal como Kant en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, que cuando nos fijamos bien en los contenidos de ambas formulaciones, vemos que se trata de dos enunciados bien distintos sobre la naturaleza misma de Dios, es decir, sobre "lo que Dios es". El primero concluye con la existencia de Dios mientras que el segundo concluye con su existencia necesaria. Cf. KANT, Immanuel. *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*. Traducción de Enrique Romerales y Alejandro del Río Hermann (eds). Madrid: Akal. 2001: 34.

⁸⁵ SAN ANSELMO, *Proslogion II*.

Perdidas, San Anselmo concluye que la existencia de Dios es y debe darse *necesariamente*. San Anselmo entiende al “Dios necesario” como “algo mayor de lo que puede pensarse” (*Illud magis quam cogitari potest*). En este sentido, “el primer enunciado apunta al límite del pensar mientras que el segundo apunta hacia su desvinculación radical con el pensar”⁸⁶.

Uno de los atributos de Dios, o de su esencia que es pura perfección, es la existencia. La existencia, en este sentido, no es un carácter que funda la naturaleza divina, sino más bien un predicado, una exigencia de la razón misma. Así podemos pensar en Dios, en cuanto que es lo más perfecto en un sentido absoluto, por lo tanto, Dios existe necesariamente. Esta idea de existencia necesaria, la encontramos posteriormente en Descartes (defensor y admirador del argumento de Anselmo), cuando hace la diferencia entre la existencia de que gozan los seres contingentes (existencia posible) y la existencia de que sólo Dios goza (existencia necesaria)⁸⁷.

Los planteamientos de San Anselmo sobre Dios, no dejan de ser pertinentes en referencia al tema de su existencia. Por ello, la parte más fecunda y más fuerte de su obra consiste en sus demostraciones de la existencia de Dios que se encuentran tanto en el *Monologion* como en el *Proslogion* (su famoso argumento ontológico)⁸⁸. Recordemos que el Padre de la Escolástica (como muchos suelen llamar a San Anselmo)⁸⁹, a través de esta argumentación, buscaba un argumento único en el cual la existencia de Dios y sus atributos sean, al mismo tiempo, evidentes. Como dice en el Proemio del

⁸⁶ COVARRUBIAS. *La existencia de Dios*, Op. cit.: 81. Consultar también: HICK, John. "A critique of the 'Second Argument'" (chapter XIX). En: HICK, John et al. *The many-faced argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*. London: MacMillan. 1967: 341.

⁸⁷ DESCARTES, René. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. Seguidas de las objeciones y respuestas. Traducción de Jorge Aurelio Días. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2009: 397.

⁸⁸ DE LABORDA. *Anselmo*, Op. cit.: 236. De acuerdo con la lectura que propone De Laborda, las demostraciones anselmianas de la existencia de Dios son inspiradas en San Agustín, mientras que superan a las pruebas de éste por la solidez y el rigor de su construcción dialéctica.

⁸⁹ Cf. HOPKINS, Jasper. "Anselm of Canterbury" (chapter 13). En: GRACIA, Jorge J. E. and NOONE, Timothy B. (eds). *A Companion to Philosophy in the middle ages*. Op. cit.: 150.

Proslogion: "Me pregunté si no podría tal vez encontrar un único argumento que no necesitara de ningún otro para justificarse, y que él sólo bastara para establecer que Dios existe verdaderamente y que es el sumo bien que no necesita de ningún otro ser, y del cual todas las otras cosas necesitan para existir y ser buenas y todo lo demás que creemos sobre la sustancia divina"⁹⁰. En la posteridad, "este argumento fue retomado por unos y manipulado por otros, a su gusto"⁹¹. Dentro de él, está en juego la relación fe y razón, ó, dicho de otra forma, la relación entre *creer* y *entender*. Así, dicha demostración de San Anselmo ha refutada por los pensadores y filósofos posteriores, especialmente en el siglo XIII, por el Doctor Angélico. Tanto Tomás de Aquino (en la Escolástica medieval) como Kant (en la época moderna) refutaron categóricamente el argumento anselmiano por haber demostrado la existencia del concepto o de la idea de Dios y no de Dios en cuanto realidad. En este trabajo sólo se considerará a Santo Tomás como adversario de la prueba anselmiana. Sin embargo, Descartes, Leibniz y Hegel defienden su validez.

Resaltemos dos puntos fundamentales en su *Proslogion*. Éstos son relevantes para entender lo sustancial del planteamiento de San Anselmo. El primero hace referencia a la doctrina del *intellectus fidei* cuyo propósito es que "la fe se sirve del intelecto para hacerse inteligible", a lo que se refiere San Anselmo cuando habla de la expresión *fides quaerens intellectum* y el segundo hace referencia al "argumento ontológico" anselmiano, que prueba la existencia de Dios apriorísticamente. Para San Anselmo, Dios es quien nos da la inteligencia de la fe (*intellectus fidei*)⁹², es decir, esta capacidad de llegar a creer sin haber entendido previamente. Y por eso, Dios no solamente es *aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado* (existencia en el entendimiento, existencia mental), sino además es *aquello mayor de lo cual nada puede pensarse* (existencia en la realidad, existencia extra mental).

⁹⁰ SAN ANSELMO, *Proslogion*, (Proemio).

⁹¹ GILSON, *La filosofía*, *Op. cit.*: 240.

⁹² SAN ANSELMO, *Proslogion*, c. 2 (inicio del argumento ontológico).

El Doctor Magnífico hace entonces el paso de una existencia puramente intelectual (nos referimos a su prueba de *Proslogion*) a una existencia real, desde un procedimiento puramente racional. Así, en el primer caso, al hablar de *ser pensado* dentro de su argumento, se puede hacer la siguiente pregunta ¿Dios, para San Anselmo, es un mero concepto o una realidad? Más adelante trataré de esclarecer dicha cuestión, a luz de los planteamientos de Tomás, tratando de dar razón de su postura después de haber mostrado la fuerza y la validez de su argumentación a través las vías de la existencia de Dios. En la idea de un Dios puramente ideal, conceptual, se ubican los límites y aporías del planteamiento anselmiano. En este sentido, el planteamiento tomista que arguye sobre la dificultad y quizá la imposibilidad de considerar como real lo que es ideal constituye una respuesta al de San Anselmo. Además, para San Anselmo, no se puede pensar la no-existencia de Dios.

3. SANTO TOMÁS DE AQUINO

Hemos visto que para San Agustín «Dios es el fundamento de las verdades eternas» (primer capítulo) y para San Anselmo «Dios da al hombre a entender la fe» (*intellectus fidei*, segundo capítulo) y la fe, a su vez, da a entender la realidad. Indagaremos a continuación a las pruebas de la existencia de "Dios en Santo Tomás". Mi propósito es mostrar que las cosas del mundo son como pistas visibles de la existencia de Dios en Santo Tomás, mientras que en San Agustín y en San Anselmo se trata de una existencia cuya demostración es *a priori*. Estas pistas, en cuanto que son efectos, desde la perspectiva tomista, nos abren a Dios, el cual puede ser considerado como la causa primera y última de todo lo que existe.

Hablar de la comprensión de Dios en Santo Tomás, desde un punto de vista estricto, carece de sentido; ya que, según él, *lo que Dios es*, es decir, su naturaleza, no lo sabemos⁹³. Eso es válido también para San Agustín y sus discípulos; recordemos su sentencia que halla en el libro de los Sermones que dice: *si comprehendis non est Deus*⁹⁴. Ahora bien, ¿cómo llegar a comprender algo de lo que no se sabe nada? Esto es una misión imposible. En este contexto, nos referimos a la comprensión de Dios sólo en cuanto al problema de su existencia. Eso supone hacer algunas aproximaciones a la visión tomista de Dios, pues comprender a Dios supone percibirlo hasta llegar a descubrir su existencia, puesto que no hay diferencia ninguna entre conocer a Dios y conocer que *Dios existe*. No obstante, cabe precisar que Santo Tomás afirma como verdades filosóficas la existencia de Dios y toda una serie de propiedades, precisamente derivadas de la afirmación que Dios es el mismo ser (en Él, su esencia es la existencia). Sin embargo, para Santo Tomás, no podemos conocer a Dios según su esencia, de modo semejante a lo que sostiene San Anselmo en el *Proslogión*, cuando afirma que Dios es

⁹³ SANTO TOMÁS. *STh*, I, q.3: *Sobre La simplicidad de Dios*. Según Santo Tomás, se sabe que Dios existe (mientras que no se trata de una verdad de evidencia inmediata). Sin embargo, falta por averiguar *cómo es* para que se puede llegar a saber *qué es*.

⁹⁴ SAN AGUSTÍN, *Sermón* 117, 5.

mayor de lo que se puede conocer, porque de otro modo, no sería el *id quod maius cogitari nequit*, como ya se dijo más arriba.

El punto de la no-evidencia de la existencia de Dios en Santo Tomás es clave para entender los límites del argumento ontológico de San Anselmo. Es básicamente lo que opone Santo Tomás a San Anselmo y también lo que constituye el núcleo de la crítica tomista. Así, Santo Tomás arguye que la existencia de Dios es entendible a través de sus efectos visibles, que reflejan su bondad y su belleza en la bondad y la belleza de los seres creados. La naturaleza se puede considerar entonces como la *obra de arte* por excelencia de Dios, el Creador. Los temas de comprensión y existencia de Dios se hallan en la *Summa Theologiae*, en el *Tratado sobre Dios*. En éste denominado en latín *De Deo*, Santo Tomás trata de explicar tres cosas importantes que son: 1- Si la existencia de Dios es evidente por sí misma⁹⁵. 2- Si la existencia de Dios es demostrable (*utrum sit demonstrabile*). 3- Si Dios existe (*an Deus sit*). De estas tres preguntas, considero que la última es anterior a las dos primeras ya que el énfasis se pone sobre el tema de la existencia de Dios y se demuestra a través del argumento cosmológico tomista de las cinco vías. De hecho las cinco vías son necesarias para la afirmación de Santo Tomás, según la cual Dios no es evidente o conocido por sí mismo (*per se notum*).

3.1. EL TEMA DE FE Y RAZÓN EN SANTO TOMÁS

3.1.1. La razón como etapa de preparación a la fe

La relación fe-razón siempre ha estado en tensión, ya que "la teología que se ocupa de la doctrina sagrada, difiere en género de aquella otra teología que forma parte de las

⁹⁵ Este artículo se entiende también a partir de la siguiente afirmación: «si la existencia de Dios es de evidencia inmediata (*utrum Deum esse sit per se notum*)».

ciencias filosóficas"⁹⁶. En este proceso de conocimiento, unos usan la razón como medio por excelencia para conocer a Dios y otros, la fe. Son dos caminos bien distintos por medio de los cuales el hombre puede acceder al conocimiento de Dios. De los dos, se considera que el camino de la fe es el más corto.

Ahora bien, acerca de la problemática fe-razón, Gössmann nos dice que existen dos tratados distintos en Santo Tomás: uno que nos ofrece la *Summa Theologiae* y el otro la *Summa Contra Gentiles*⁹⁷. ¿Dónde está la diferencia? Examinemos enseguida estos dos tratados. Cabe señalar que al presentar estos tratados, se busca responder a las siguientes preguntas: ¿De qué trata Santo Tomás cuando en la *Summa Theologiae* y en la *Summa Contra Gentiles* habla de la relación fe-razón?

El primer tratado, sobre la problemática fe-razón, se encuentra en la *Summa Theologiae*, la obra esencial del conjunto de los escritos de Santo Tomás. Dicha obra consta de tres partes destinadas a procurar una exposición clara y explícita de la formación teológica adaptada a las necesidades de aquel tiempo. No obstante, cabe recordar que el término *Suma* (o *summa*, en latín) significa tratado resumido y organizado de manera racional y sistemática. En este sentido, la *Summa Theologiae*, en particular, organiza la reflexión sobre el contenido revelado de la Sagrada Escritura. Por ello, la podemos considerar como una obra escolar (en el sentido pleno de la palabra, es decir, en el sentido preciso que le dio la Escolástica), destinada al uso de los debutantes o principiantes: "nuestra posición en esta obra es tratar de lo que toca a la religión cristiana sobre el modo que conviene a la formación de los debutantes o principiantes"⁹⁸. Tal es el objetivo

⁹⁶ Santo Tomás, *STh*, I, q. 1, a. 1 (respuesta). Cuando Santo Tomás habla de «otra teología que forma parte de las ciencias filosóficas» se refiere a la teología natural, la cual pretende alcanzar, por medio de la sola razón, la existencia de Dios sin recurrir a ningún dato de tipo de fe.

⁹⁷ GÖSSMANN, Elisabeth. *Historia de los dogmas: Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media*. Volumen I. Cuaderno 2b. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). 1975: 222.

⁹⁸ SANTO TOMÁS, *STh*, I, Prólogo. Se dice así: "*propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium*". La traducción es mía. Aquí, vemos que la *Summa Theologiae* ha sido redactada para la formación de los principiantes y dedicado a ellos mismos de manera exclusiva. Sin embargo, cabe precisar

perseguido por Santo Tomás según el Prólogo de la obra. Su modo de exposición, o mejor su procedimiento, asume la lógica esquemática de Platón con el *exitus* y el *reditus*, es decir, de la salida y del retorno de todas las cosas a su principio último, que es Dios. En la *Summa Theologiae*, Santo Tomás no sólo expone su pensamiento, sino que para hacerlo tiene en cuenta a varios autores a los que se refiere como sus principales fuentes y referencias⁹⁹.

El segundo tratado es la *Summa Contra Gentiles*, que también es una de las obras principales de Santo Tomás. Ésta es anterior a la *Summa Theologiae* y presenta en estado embrionario algunos elementos importantes de la misma. Sin embargo, la *Summa Contra Gentiles* fue pensada como obra más filosófica, y menos teológica, ya que se trata de un supuesto diálogo con los gentiles. Ella consta de cuatro libros y allí el estudio sobre Dios tiene dos partes: lo que la razón natural puede conocer de Dios (libros I, II y III) y lo que la fe nos ha dado a conocer del mismo Dios (libro IV, que trata también de temas tales como la Cristología y la Escatología). El libro IV pone de relieve el carácter trinitario de la existencia de Dios, el cual es un tema puramente teológico, es decir, accesible sólo por medio de la fe y gracias a la revelación que nos ha sido comunicada¹⁰⁰. En la *Summa Contra Gentiles*, Santo Tomás hace la distinción entre: primero, el estudio de Dios en sí mismo¹⁰¹; segundo, el estudio de la procedencia de las criaturas a partir de Dios¹⁰²; y tercero, el estudio de la relación de las criaturas con Dios como fin último¹⁰³. Cada una de estas tres secciones es tratada en un díptico: lo que es accesible a la razón y lo que sólo podemos conocer por la revelación.

que a partir del siglo anterior al de Santo Tomás, a saber, el siglo XII, el "manual" del incipiente estudiante de teología eran "Las Sentencias" de Pedro Lombardo. Cf. BURK. *Tomás de Aquino. Op. cit.*: 136.

⁹⁹ Puesto que Santo Tomás recoge argumentos de autores distintos para fundamentar su propia idea, uno puede citar la *Summa Theologica* sin citarlo, es decir, manteniendo posiciones de estos autores, las cuales no siempre tienen la misma posición de Santo Tomás.

¹⁰⁰ EMERY, Gilles. *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*. Traducción de José Antonio Marcén. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario. 2008: 60.

¹⁰¹ SANTO TOMÁS. *SCG*, I, 9.

¹⁰² SANTO TOMÁS. *SCG*, III (especialmente eso se expresa en el capítulo 17).

¹⁰³ SANTO TOMÁS. *SCG*, IV, 1.

Para entender la relación fe razón, es importante tener en cuenta que, a lo largo de sus obras, Santo Tomás hace referencia a la noción de «ser». Esta noción atraviesa el planteamiento tomista en casi su totalidad y nos remite, de un modo analógico, tanto al *ente* como al *esse*. A diferencia del ser que abarca en sí la plenitud de todas las perfecciones (el *esse*, o mejor el *Esse Ipsum Subsistens*), todo ser concreto, en cuanto existente (*ente*), se caracteriza por su multiplicidad¹⁰⁴ y por su finitud¹⁰⁵. La primera se caracteriza por el hecho de no ser una o indivisible, sino plural, divisible; mientras que la segunda hace referencia a lo contingente, a lo temporal y no a lo eterno. Además, por el hecho de que los *entes* que existen en el tiempo y en el espacio no son seres necesarios, es decir, no existen por sí mismos y, por lo tanto, pueden «no existir».

En el devenir, el ser puede estar en potencia (*potentia*) o en acto (*actus*). Se dice de un ser que está «en potencia» cuando tiene la posibilidad de «adquirir una nueva perfección» (por ejemplo, el huevo puede transformarse en pollo); y está «en acto» cuando ha adquirido la nueva perfección (por ejemplo, el pollo como actualización de lo que estaba en potencia en el huevo). La relación entre el acto y la potencia puede ser entendida mediante la expresión francesa «*penser c'est plus que pouvoir penser*», que implica que el pensar, en cuanto que es acto, es más que poder pensar, en cuanto que es posibilidad o potencia. En otras palabras, poder pensar tiene el significado de tener en sí la capacidad, o aptitud para pensar¹⁰⁶. Además, dentro del mismo devenir, el cambio puede ser *sustancial* (si cambia la sustancia) y *accidental* (si no cambia la sustancia).

¹⁰⁴ SANTO TOMÁS. *STh*, I, q.11, a.2. El Aquinate, en su cuestión *sobre la unidad de Dios*, se refiere a la multiplicidad de los seres del mundo (entes) como explicación de la existencia del *Dios Uno*.

¹⁰⁵ SANTO TOMÁS. *STh*, I, q. 7, a.1 (solución). En la cuestión 7 de la primera parte de la *Summa Theologica*, el Aquinate trata de la infinitud de Dios partiendo de la finitud del mundo como hecho. Según él, a diferencia de lo infinito, la finitud es lo que caracteriza aquella cosa que tiene limitaciones o que no es perfecta.

¹⁰⁶ La traducción es mía. EMONET. *Une metaphysique*, *Op. cit.*, p.43. También se puede consultar: ESEADE (ed.), *Libertas*, Universidad de Texas, Número 13 (1990): 86: "la potencia hace referencia al poder ser y el acto, al ser. Así, a diferencia del acto, todo aquello que nos diga «capacidad para» o «un todavía no, en cuanto que no ha llegado a» nos dice potencia".

Ahora bien, el concepto razón (del latín *ratio* que etimológicamente significa balanza, cálculo, y se refiere a la capacidad humana de contar, de organizar, de ordenar) posee en las diversas lenguas una pluralidad de sentidos, aunque puede llegarse a encontrar su primigenia acepción¹⁰⁷. La razón es lo que caracteriza al hombre y lo diferencia de los demás animales; como lo afirma la visión clásica: *rationale animal est homo* (el hombre es un animal racional). Como discípulo fiel de Aristóteles (lo que, como vimos, puede discutirse), Tomás de Aquino afirma que el conocimiento intelectual es adquirido mediante la experiencia sensible. Recordemos la famosa frase de Aristóteles, en el libro II de su *Metafísica*: "el conocimiento más difícil para los hombres es el de las cosas más universales (pues son las más alejadas de los sentidos)"¹⁰⁸. En la posteridad, esta concepción fue aceptada por Santo Tomás, al sostener que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (nada hay en el entendimiento, que antes no haya estado en los sentidos)¹⁰⁹, y retomada en cierta forma por Kant y con mayor fuerza por los empiristas. Eso quiere decir que todo conocimiento comienza por los sentidos, por el contacto directo con la realidad. En consecuencia, no hay para la inteligencia humana ningún acceso directo a los principios abstractos o a las realidades espirituales. Los hombres, dotados de sentidos y de razón, pueden avanzar progresivamente en la obtención de conocimientos muy diversos de la realidad, pero terminan por encontrar un obstáculo, quizás insuperable, en lo que se refiere al conocimiento de Dios, puesto que éste sobrepasa el ejercicio natural de la razón. En este sentido, para encontrarse con Dios, es necesaria la fe¹¹⁰. Ésta puede ser una «fe filosófica», basada en lo que a partir de

¹⁰⁷ WEIL, Eric. "Raison". *En: Dictionnaire de la philosophie*. Collection *Encyclopaedia Universalis*. Paris: Albin Michel, 2000: 1563.

¹⁰⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 981a25-981b25.

¹⁰⁹ Aquí podemos decir que todos los filósofos que mantienen posiciones según las cuales el conocimiento parte de la experiencia, tales como Aristóteles, Santo Tomás, John Locke y David Hume, entre otros, niegan la posibilidad del innatismo. Así, se puede resumir la postura de todos ellos en el adagio tradicional *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* según el cual «nada hay en la mente que previamente no estuviera en los sentidos». Este axioma nos permite entender el acceso al conocimiento del Ser Supremo (*Esse*, realidad inteligible) mediante los seres concretos, es decir, los entes del mundo.

¹¹⁰ "Lejos de ser un sacrificio de la inteligencia, la fe es una búsqueda", RUSS. *Philosophie, Op .cit.:* 90. Así no debemos olvidar que "la sabiduría es el conocimiento de las realidades divinas mientras que la ciencia es el conocimiento de las realidades humanas y creadas. El conocimiento de Dios, por medio de

nuestras facultades humanas nos es permitido intuir, o una «fe teológica» que implica y exige el asentimiento de la inteligencia a lo que Dios nos revela¹¹¹. Eso no quiere decir que la razón y la inteligencia sean únicamente siervas de la fe, como lo pensaron los que afirmaron que la filosofía es *ancilla theologiae*; sino que según Santo Tomás de Aquino, son dos caminos o etapas que nos preparan para la fe, desde un proceso que parte de las cosas del mundo y no de la idea que hacemos de las cosas.

3.1.2. Armonía entre Filosofía y Teología¹¹²

Entender que existe una armonía entre Filosofía y Teología implica comprender que ésta existe entre la razón y la fe, en cuanto son los dos fundamentos que usan las respectivas disciplinas. Con la razón y con la fe, en cuanto caminos o medios, se puede alcanzar el conocimiento de la verdad, la cual se identifica con Dios. Recordemos que para la época patristica (con San Agustín) y para la Escolástica pre-tomista (con San Anselmo), y entre muchos otros pensadores, no había una "distinción clara" entre los dos ámbitos de conocimiento: basados en la fe o en la razón. Sin embargo, para Santo Tomás, sí hay delimitaciones entre los asuntos filosóficos y las cuestiones teológicas. Esta diferencia se ve clara cuando Santo Tomás afirma en la *Summa Theologiae* que la filosofía y la teología tienen métodos distintos para acercarse a Dios¹¹³. Sin embargo, las dos disciplinas no se excluyen mutuamente, sino que se complementan.

las criaturas, pertenece, por su forma (en decir, en cuanto que es un acto de la razón), al orden de la ciencia; pertenece al orden de la sabiduría solamente por su objeto (en decir, en cuanto que es un acto de la fe). Cuando juzgamos las realidades creadas en función de las realidades divinas, se trata entonces de la sabiduría y no de la ciencia". VERGELY, Bertrand. *Les philosophes du Moyen-âge et de la Renaissance*. Collection Les Essentiels Milan. Paris: Editions Milan. 1998: p. 35.

¹¹¹ RUSS. *Philosophie. Op. cit.*, p. 90.

¹¹² Recordemos que Santo Tomás, en vez de la palabra teología, usaba más bien las expresiones tales como «doctrina sagrada», «ciencia superior», etcétera. En este punto, tal como está formulado, me refiero al "diálogo entre Filosofía y Teología", el cual supone una gran apertura de la razón hacia la fe. Además, dicho punto consiste en la expresión utilizada por el Papa Juan Pablo II en su encíclica sobre la relación fe-razón. JUAN PABLO II. *Fides et Ratio*. Roma: Edición Vaticana. 1998: §42, 43 y 62. Para el desarrollo de este punto, nos referimos a esta Carta encíclica de Juan Pablo II donde la relación entre fe y razón se ve como una relación de armonía.

¹¹³ SANTO TOMÁS, *STh*, I, q.1, a.2.

Ahora bien, Santo Tomás estableció una distinción muy clara entre la teología y la filosofía, lo que no encontramos en San Agustín y San Anselmo. Así, para él, la filosofía y las demás ciencias descansan pura y simplemente sobre la luz natural de la razón. La filosofía usa los principios conocidos de la razón con la ayuda natural sin la luz sobrenatural de la fe, y deduce conclusiones que son frutos del razonamiento. La teología, por su parte, acepta los principios derivados de la fe por vía de autoridad, como principios revelados¹¹⁴. En la teología se introduce la dialéctica (la lógica), se parte de premisas reveladas y se usan argumentos racionales para expresar el lenguaje teológico, pero esto no transforma a la teología en filosofía. Por ejemplo, la teología, con la ayuda de las categorías y las formas de razonamiento de la filosofía, llega a asimilar mejor el misterio de Dios *Uno y Trino*, aún sin comprenderlo. La filosofía, en su calidad de disciplina, nos proporciona elementos para explicar el dogma de la Trinidad; para la teología, el misterio de la Trinidad es un dato, un principio, o mejor una premisa revelada, aceptada por la fe y no la conclusión de un razonamiento filosófico.

La filosofía se diferencia de la teología por su objeto y consecuentemente por su método: hay un estatuto epistemológico propio de cada disciplina, lo que plantea la pregunta de saber si alcanzamos, en los dos ámbitos de conocimiento, verdades que se ajusten o no entre sí y de qué manera. La tesis de Santo Tomás, como lo se vio, es que fe y razón no se pueden contradecir, puesto que ambas proceden de Dios. No obstante, cabe aclarar que la filosofía parte de la razón iluminada y se eleva por ella hasta Dios, en cuanto que éste es cognoscible por las criaturas. Por el contrario, la teología habla de Dios tal como él mismo se reveló a su servidor Moisés cuando dice: *Soy quien soy*¹¹⁵. El método natural de la teología consiste entonces en considerar a Dios como el punto de

¹¹⁴ VERDESOTO. *Descentralizar, Op. cit.*: 91.

¹¹⁵ Este pasaje de la Sagrada Escritura está ubicado en el segundo libro del Pentateuco (Ex. 3: 14) y constituye el fundamento bíblico de la Filosofía Primera. A través de la expresión "*ego sum qui sum*", el nombre de Dios está revelado a su servidor Moisés: *Dios es Ser*. Cf. ST LOUIS, Jean Bertin. *L'Etre dans la doctrine réaliste de Thomas d'Aquin et dans la doctrine idéaliste de Hegel. Ouverture à Dieu*. Haïti: Institut de Philosophie Saint François de Salle. 2006: 5 (Introduction).

llegada y no al contrario, es decir, como punto de partida. Así, la elevación de las criaturas a Dios es el deber de la filosofía misma.

La principal diferencia entre la teología y la filosofía consiste en lo siguiente: la primera parte de los principios revelados y considera los objetos de que trata como revelados o deducibles de lo que es revelado, mientras que la filosofía conoce sus principios por la sola razón y considera los objetos que trata no como revelados sino como cognoscibles y conocidos por la luz natural de la razón¹¹⁶. Dicho de otra manera, la diferencia fundamental entre la teología y la filosofía no descansa en la diferencia de objetos considerados materialmente. Ciertas verdades son propias de la teología por la simple razón de que ellas no pueden ser conocidas naturalmente por la razón, sino por la revelación: el misterio de la Trinidad ya mencionado, por ejemplo; mientras que otras verdades pertenecen únicamente a la filosofía. En este sentido, las verdades no han sido reveladas. Sin embargo, hay verdades que son comunes a la teología y a la filosofía: la existencia de Dios, por ejemplo. Esta verdad, por una parte, ha sido revelada y, por otra parte, puede ser establecida por la razón. Es precisamente la existencia de estas verdades comunes lo que impide la afirmación de que la teología y la filosofía son radicalmente dos disciplinas distintas, o dos saberes diametralmente opuestos. En algunos casos, la filosofía y la teología consideran las mismas verdades pero de manera diferente: para el teólogo, son reveladas, mientras que para el filósofo son conclusiones de un razonamiento (un silogismo). Por ejemplo, tanto el filósofo como el teólogo tratan de Dios. Pero, para el filósofo, el conocimiento de Dios es la conclusión de una demostración puramente racional, mientras que el teólogo recibe de la revelación la noción de Dios, de tal manera que considera que esta noción es una premisa y no una conclusión. La diferencia entre una verdad teológica y una verdad filosófica no se da a partir de su consideración "material" (su contenido), sino a partir de su consideración "formal" (su procedencia). Entonces a la premisa teológica la llamamos categórica o

¹¹⁶ VERNEAUX. *Introducción General y Lógica*, *Op. cit.*: 105: "Sobre las características propias de la filosofía y de la teología".

premisa no-hipotética¹¹⁷, puesto que es revelada. Así, la misma verdad puede ser enunciada a la vez por el teólogo y por el filósofo, pero la vía por la cual dicha verdad llega al filósofo y su manera de considerarla es distinta de la vía por la cual llega al teólogo y su manera de considerarla. Por eso argumenta Santo Tomás:

De ahí que nada impida que unas mismas cosas entren dentro del campo de las materias filosóficas siendo conocidas por la simple razón natural, y, al mismo tiempo, dentro del campo de otra ciencia cuyo modo de conocer es por la luz de la revelación divina. De donde se deduce que la teología que estudia la doctrina sagrada, por su género es distinta de la teología que figura como parte de la filosofía¹¹⁸.

De cierta manera, la teología basada en la fe (teología sobrenatural o revelada) y la filosofía basada en la razón (teología natural o racional) se juntan, pero las dos se diferencian genéricamente una de otra. No obstante, el límite de la razón se sitúa al nivel del contenido de la revelación. En este sentido, el lugar donde la razón del hombre no puede llegar es precisamente el lugar donde su fe apenas empieza a desarrollarse. De esto se sigue la comprensión de la noción de necesidad de la Revelación a la cual apunta Santo Tomás cuando afirma: "*necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi*"¹¹⁹. Por esa razón, Santo Tomás de Aquino aparece como "uno de los grandes liberadores del entendimiento humano (...), un hombre de un talento privilegiado que reconcilió a la religión con la razón (...), así permitió a la fe digerir la comida fuerte de la más recia y práctica de las filosofías paganas"¹²⁰.

¹¹⁷ EMONET. *Une métaphysique*, Op. cit.: 43.

¹¹⁸ SANTO TOMÁS, *STh*, I, q.1, a.1.

¹¹⁹ SANTO TOMÁS, *STh*, I, q.1, a.1: es "necesario que, aparte de las disciplinas filosóficas, en cuya investigación se ejercita el entendimiento, hubiese una doctrina sagrada conocida por revelación". Cuando Santo Tomás habla de necesidad de la fe (o de la Revelación), se trata de una necesidad de orden moral o condicional y no de una necesidad metafísica o absoluta. Al respecto, ver: VERNEAUX. *Introducción General y Lógica*, Op. cit.: 41. En vez de necesidad, el término más apropiado es el de *conveniencia* que el Aquinate usa en su *SCG*, I, 4-5.

¹²⁰ CHESTERTON, Gilbert Keith. *Tomás de Aquino*. Traducción de H. Muñoz. Colección Austral. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina. 1937: 24.

3.2. EL TEMA DE DIOS EN SANTO TOMÁS

Para una mejor comprensión del tema de Dios en Santo Tomás, es pertinente hacer unas aproximaciones siguiendo el movimiento que va de las criaturas hasta Dios, el cual de ninguna manera, parece al esquema de San Agustín "de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior". En este caso, el argumento tomista de la existencia de Dios parte "de lo exterior" (del mundo) para llegar "a lo superior" (a Dios), donde el hombre es quien realiza la investigación; este argumento parte de las cosas del mundo (en cuanto, efectos) para llegar a Dios, la causa. La existencia de Dios se refleja en la existencia misma del mundo, aunque se trata de un nivel distinto de existir entre ambas entidades.

3.2.1. El argumento tomista de la existencia de Dios

Antes de presentar el argumento tomista que prueba la existencia de Dios a través de cinco vías, cabe precisar lo siguiente: Para San Agustín no hay suficiente precisión para una distinción entre fe y razón si se toma la máxima: *creo ut intelligam, intelligo ut credam*. Desde esta máxima son posibles dos doctrinas: el fideísmo y el racionalismo. Cabe señalar que la primera exige lo *a priori*, es decir, se apunta a la fe o al hecho de creer sin haber visto previamente, mientras que la segunda, a lo *a posteriori*. Para demostrar la existencia de Dios, San Agustín recurre al argumento de las verdades eternas que poseemos nosotros, los seres humanos (teoría de la iluminación). En la historia de la filosofía, San Agustín es reconocido por este argumento de carácter noético o gnoseológico y no por sus demostraciones *a posteriori*: los de su libro *De ordine (Acerca del orden)*, por ejemplo.

Para San Anselmo, tampoco hay una distinción clara entre fe y razón si se considera su máxima: *credo ut intelligam* (heredada de San Agustín). Su posición conduce a la existencia de una sola doctrina: el fideísmo. Por el hecho de que el fideísmo apunta a lo *a priori*, da lugar a su famoso argumento ontológico del *Proslogion*. Este argumento

no necesita pruebas adicionales sino puras consideraciones racionales. En la historia de la filosofía, San Anselmo es reconocido por este argumento y no por los argumentos *a posteriori* del *Monologion*.

En cambio, para Santo Tomás de Aquino, hay delimitaciones entre las cuestiones de la fe y los asuntos de la razón. Sin embargo, no se trata de exclusiones, sino más bien de una relación de complementariedad: la razón y la fe permiten al espíritu humano mantenerse en buen equilibrio, que hace posible la apertura del hombre a Dios. A diferencia de San Agustín y de San Anselmo, Santo Tomás está convencido de que la existencia de Dios se puede demostrar por medio de la razón, sin recurrir a la fe o a demostraciones meramente *a priori*. Eso no quiere decir que el Aquinate niegue el acceso del hombre a Dios por medio de la revelación. El argumento de las cinco vías para demostrar la existencia de Dios es racional, filosófico y va en contra a la teoría de la iluminación agustiniana y al argumento ontológico anselmiano. El argumento tomista del *De Deo Uno* constituye una respuesta a los planteamientos de sus predecesores acerca de la existencia de Dios, pues entra en diálogo con sus consideraciones (de San Agustín de Hipona y San Anselmo de Canterbury), de modo que hay considerar sus posiciones como antecedentes de este argumento.

El argumento de las cinco vías de Santo Tomás se encuentra en el tercer artículo de la segunda cuestión de la primera parte de la *Summa Theologiae*, donde el filósofo trata de Dios, desde una perspectiva filosófica (*De Deo Uno*). Dicho argumento para probar de modo *a posteriori* la existencia de Dios (la causa) tiene en cuenta cinco caminos¹²¹. Como se precisó en el título, y mucho antes en el segundo capítulo que dedicamos a San Anselmo, no se trata de cinco argumentos, sino más bien de cinco modos para fundar un único e idéntico argumento: ir de las creaturas (de los efectos) hacia Dios (la causa), por

¹²¹ Aquí con la palabra caminos quiero referirme con metodología, entendida no como argumentos sobre la existencia de Dios, sino más bien a *maneras* o *modos* de argumentar que Dios existe; por eso, la denominación de cinco vías, *quinquae viae*.

medio de una demostración *a posteriori*¹²². Este argumento, único e idéntico a sí mismo, se funda en el principio de finalidad que tiene que ver con la quinta vía y, que según Goutierre, es la causa de las causas¹²³. No obstante, cabe preguntar: ¿qué pretende esta definición del fin o de la finalidad como causa de las causas? Si se lee con cuidado el argumento tomista de la existencia de Dios, se da cuenta de que el hilo conductor que atraviesa las cinco vías es el principio de causalidad, es decir, tal cosa (efecto) es causada (o movida) por tal causa y que en la serie de causas, hay unas que son subalternas o últimas; en la serie de las causas existe una que, además de ser la última, es final¹²⁴. Así, la causa final, por ser principio, es la causa de las causas. Es desde esta perspectiva que nos conviene hablar del argumento tomista de las cinco vías y no de los argumentos tomistas, ya que como se dijo, se trata de un solo y único movimiento: pasar de los efectos (las cosas del mundo) a la causa (Dios).

Santo Tomás, al empezar el desarrollo de las cinco vías, tenía claro que "la existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas"¹²⁵. Cada manera, o modo, es como una deducción que se hace a partir de la experiencia que tenemos del mundo y de las cosas.

3.2.1.1. Primera vía: el movimiento. Al hablar de la primera vía, Santo Tomás nos advierte que es la más clara (*manifestor*, en latín) y la enuncia así:

La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en cuanto potencia esté orientado a aquello para lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia

¹²² VELDE, Rudi Te. *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. The Netherlands: University of Tilburg. 2006: 47: "All five arguments follow a common pattern insofar as they reason from effect to cause. In each argument the reasoning proceeds from what is better known to us to what is better known in itself: the intelligible causes of sensible things".

¹²³ GOUTIERRE, Marie-Dominique. *La importancia del fin, causa de las causas. Hacia una teología viva y contemplativa en la escuela de Santo Tomás*. En: Scripta Theologica 41 (2009/2) 351-375. La autora reconoce las cinco vías de Santo Tomás y las asocia respectivamente con alguna de esas causas: la material, la eficiente, la formal, la final, etc.

¹²⁴ Es pertinente subrayar que la causa final es a la vez última y primera. Última, desde el orden lógico y primera, desde el orden ontológico.

¹²⁵ SANTO TOMÁS. *STh*, I, q.2, a.3.

no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios¹²⁶.

Es importante señalar dos cosas: primero, la primera vía constituye la perspectiva cosmológica del argumento tomista de las cinco vías y segundo, como todas las cinco vías, esta primera tiene la forma de un silogismo unido a principios. El texto anterior presenta: una premisa menor: *aliqua moveri in hoc mundo* (en este mundo hay movimiento); una premisa mayor: *omne quod movetur ab alio movetur* (todo lo que se mueve es movido por otro); una explicación de la premisa: el movimiento es el paso de la potencia al acto; lo que se mueve tiene que estar en potencia respecto de aquello hacia lo que se mueve y lo que mueve tiene que estar en acto; una cosa no puede estar en acto y en potencia en el mismo sentido, de modo que nada puede ser movido y mover al mismo tiempo al mismo respecto. Así pues, todo lo que se mueve es movido por otro; un principio adicional: *in moventibus et motis non sit procedere in infinitum* (el proceso por el que una cosa mueve (motor) a otra (movido) no se puede prorrogar indefinidamente), puesto que en tal caso no se llegaría al primero que mueve y no habría motor alguno ni movimiento, pues los motores intermedios no mueven más que porque son movidos por otro (del mismo modo que un bastón no mueve nada si no es movido por la mano); y una conclusión: por lo tanto, es necesario llegar a un primer motor al que nadie mueve: Dios.

La palabra movimiento, dentro de la primera vía, al igual que toda la vía que utiliza hasta el mismo ejemplo aristotélico del batón, tiene una carga aristotélica muy fuerte. Así se funda en la concepción según la cual el movimiento se refiere al cambio. Éste es

¹²⁶ SANTO TOMÁS. *STh*, I, q.2, a.3.

entendido como el paso de la potencia al acto¹²⁷ o paso de no-ser al ser¹²⁸. Dicho cambio puede ser *sustancial*, si se hace desde la sustancia (generación y corrupción) o *accidental*, si se hace sin que la forma sustancial varíe. En este caso, el ser permanece siendo lo mismo en su naturaleza. Así, el cambio se hace entonces desde la cantidad (aumentación y disminución), desde la calidad (movimiento cualitativo: alteración) o desde el lugar (movimiento local: desplazamiento). Ahora bien, de todos los motores que operan en el mundo, Dios es el Primer Motor y por consiguiente, su rasgo fundamental es que, a diferencia de todos los motores, mientras que los mueva, él permanece inmóvil. A este lo llamamos Dios.

3.2.1.2. Segunda vía: la causa eficiente. Al exponer la segunda vía de su argumento, Santo Tomás arguye:

Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios¹²⁹.

Lo anterior parte de la experiencia de la existencia de un orden mundano de causas eficientes, que solo se explica si se comprende a Dios como la primera de todas las causas eficientes. En la construcción silogística de esta vía se ve claramente varios pasos: Premisa menor: En el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Premisa mayor: No es posible que en el mundo sensible algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, algo que es imposible. Principio adicional: No es posible proceder indefinidamente en la serie de causas eficientes pues si se quita la causa, desaparece el efecto. Si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, tampoco se daría ni la intermedia ni la última y si llevásemos hasta el infinito la serie de las causas eficientes, no existiría la primera, ni la intermedia, ni habría efecto último.

¹²⁷ SANTO TOMÁS. *SCG*, I, 12.

¹²⁸ SANTO TOMÁS. *SCG*, I, 13.

¹²⁹ SANTO TOMÁS. *STh*, I, q.2, a.3.

Conclusión: Es necesario admitir una causa eficiente primera, que no es causada por otro: Dios.

3.2.1.3. Tercera vía: la contingencia. Santo Tomás nos señala que la contingencia (de los *entes* que existen por otro) supone la necesidad (del ser que existe de por sí y que da existencia):

Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios¹³⁰.

Las expresiones seres contingentes y seres posibles parecen ser lo mismo en Santo Tomás. Por contingencia se refiere al hecho de que hay seres que necesitan de otro para existir. Los seres contingentes no son necesarios, es decir, pueden ser o no ser, llegar a ser y dejar de ser. La estructura lógica de la tercera vía, con la cual Tomás demuestra la existencia de Dios deduciéndola a partir de la diferencia entre lo posible y lo necesario, es así: Premisa menor: la experiencia nos enfrenta a cosas contingentes, que pueden existir o no existir porque se pueden producir o destruir. Premisa mayor: Todas las cosas contingentes deben su existencia a otro. Explicación de la premisa: Primera parte, las cosas contingentes no han existido siempre, dado que la contingencia implica la posibilidad de no existir, y por tanto, un tiempo en que esas cosas no existían; no se puede concebir un tiempo en que nada existía, porque entonces no existiría nada ahora,

¹³⁰ SANTO TOMÁS. *STh*, I, q.2, a.3. Si analizamos con cuidado esta tercera vía tomista, nos damos cuenta que el principio adicional que trae Santo Tomás, a diferencia de las vías precedentes, no tiene que ver con lo contingente, sino con lo necesario. Así el texto distingue dos tipos de seres necesarios: los que son necesarios por participación (son creados mientras incorruptibles, es decir, tienen la inmortalidad) y el otro que es el ser necesario por esencia. Sólo en este segundo tipo tiene cabida Dios. BEUCHOT, Mauricio. *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás*. Salamanca: Editorial San Esteban. 2004: 255.

pues la nada no puede producir algo; Segunda parte, no sólo hay seres contingentes, sino que ha de existir algún ser necesario (incorruptible¹³¹). Los seres necesarios tienen su necesidad por sí mismos (en el caso de Dios, el *esse per essentiam*) o por otro (en el caso de los seres espirituales: los ángeles). Principio adicional: no se puede proceder al infinito en la serie de seres necesarios que causan a otros seres necesarios. Conclusión: Es preciso que exista un ser absolutamente necesario, que sea la causa última de la necesidad de todos los demás seres; éste es un ser que no puede tener su necesidad a partir de otro, sino que es causa de sí; éste es Dios.

3.2.1.4. Cuarta vía: los grados de las perfecciones puras del ser. Santo Tomás nos señala la perfección y la enuncia así:

La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más o menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en II *Metafísica*. Como quiera que en cualquier género algo sea lo máximo, se convierte en causa de lo que pertenece a tal género -así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro —, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios¹³².

La estructura lógica de la cuarta vía del argumento tomista es la siguiente: Premisa menor: en las cosas encontramos una jerarquía de valores, cualidades o géneros. Explicación: Encontramos en la experiencia que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas, en unas más y en otras menos, es decir, de manera desigual. Este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo; así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. El punto de partida aquí tiene que ver con la concepción cosmológica antigua, según la cual el fuego es el elemento que consta lo máximo del calor.

¹³¹ WIPPEL, John F. "Metaphysics" (chapter 4), en: *The Cambridge Companion to Aquinas*, Op. cit., p.114. Es importante, para profundizar la noción de incorruptibilidad, la lectura del *Tratado de los ángeles* de Santo Tomás. Cf: SANTO TOMÁS, *STh*, I, q.50, a.5 (Sobre su inmortalidad y su incorruptibilidad).

¹³² SANTO TOMÁS. *STh*, I, q.2, a.3.

Este principio es soportado por la referencia al libro segundo de *La Metafísica* de Aristóteles: en cada género, este máximo es la perfección tanto en el ser como en la verdad. Premisa mayor: el ser perfecto en cada género es la causa de lo que pertenece a ese género. Explicación: La perfección que encontramos en cada género tiene su origen en lo más perfecto, ya que lo más perfecto no puede surgir de lo menos perfecto. Conclusión: existe un ser sumamente perfecto, causa de las perfecciones de todos los demás seres: Dios.

3.2.1.5. Quinta vía: la causa final. En su argumentación de la quinta vía, Santo Tomás parte del orden al cual están sometidas las cosas del mundo. Así, esta prueba tiene sus fundamentos en lo cosmológico:

La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios¹³³.

Con esta vía, Santo Tomás demuestra la existencia de Dios discutiendo el ordenamiento de las cosas del mundo o cosas naturales, el cual nos remite a la causa final. Así, premisa menor: todos nosotros experimentamos que en el mundo las cosas naturales tienden hacia fines. Explicación de la premisa: las cosas naturales no se dirigen a sus fines porque tengan conocimiento, pero tampoco realizan sus fines al azar. Esto se comprueba observando cómo siempre, o a menudo, obran del mismo modo para realizar de la mejor forma sus propios fines. Premisa mayor: Para poder conducir las cosas del mundo a sus fines, la causa de esos fines ha de tener inteligencia. Explicación de la premisa: Si el logro de los fines de las cosas del mundo no ocurre al azar, ni por una elección de las cosas naturales, entonces es intencionado, es decir, ocurre por un ser que conoce y es inteligente, causa de los fines que ellas persiguen, como lo demuestra el ejemplo de la flecha lanzada por el arquero. Principio: el argumento parece necesitar de nuevo el

¹³³ SANTO TOMÁS. *STh*, I, q.2, a.3.

principio de que la búsqueda de causas al infinito es absurdo, porque se podría preguntar, partiendo de la relación entre la flecha y el arquero, por la serie de causas que originan los fines, y el principio llevaría a concluir que se necesita una causa final del conjunto de la realidad. Pero el texto no dice nada al respecto, excepto referir la reflexión al arquero. Conclusión: por tanto, hay un ser inteligente que ordena todas las cosas a su fin¹³⁴, y es lo que nosotros llamamos Dios.

3.2.2. Consideraciones generales sobre el tratado *De Deo Uno*

En los tres artículos de la segunda cuestión de la primera parte de la *Summa Theologiae*, *De Deo Uno* (a saber: 1. Si la existencia de Dios es verdad de evidencia inmediata, 2. Si se puede demostrar la existencia de Dios, 3. Si Dios existe), la postura de Santo Tomás es clara y puede resumirse así: Dios existe. Aunque su existencia no es una verdad de evidencia inmediata, se puede demostrar por el argumento de las cinco vías: ir de los efectos a la causa, es decir, de modo *a posteriori*. Todas las cinco vías del argumento tomista, tal como lo acabamos de presentar, se encuentran en el tercer artículo, el cual trata de responder a la pregunta si Dios existe. Las cinco vías se estructuran silogísticamente de la siguiente manera: 1. Premisa mayor: se establece un hecho de evidencia sensible (punto de partida), 2. Premisa menor: se introduce un principio metafísico inspirado en el de causalidad; así, las posibilidades que se desprenden de este principio son dos: a) una serie infinita de causas causadas, que se rechaza por su absurdidad y b) la existencia de una causa incausada, 3. Conclusión: se establece la identidad entre esta primera causa incausada y Dios (punto de llegada)¹³⁵.

El argumento de las cinco vías de Santo Tomás corresponde a un tema ampliamente conocido y se ubica, dentro del contexto medieval, como respuesta a toda demostración

¹³⁴ SANTO TOMÁS. *SCG*, I, 44: "no se podía dictar un fin a la naturaleza sin inteligencia. Dios, pues, es inteligente".

¹³⁵ ARNAU H. *Temas y Textos de Filosofía*. Op. cit.: 107.

a priori de la existencia de Dios. Sin embargo, el Aquinate reconoce la existencia de tal demostración al afirmar que:

Hay dos clases de demostraciones. Una, llamada "*propter quid*" o "por lo que", que se basa en la causa y discurre partiendo de lo que en absoluto es anterior hacia lo que es posterior. La otra, llamada demostración "*quia*", parte del efecto, y se apoya en lo que es anterior únicamente con respecto a nosotros: cuando vemos un efecto con más claridad que su causa, por el efecto venimos en conocimiento de la causa. Así, pues, partiendo de un efecto cualquiera, puede demostrarse la existencia de su causa propia (con tal que conozcamos mejor el efecto), porque, como el efecto depende de la causa, si el efecto existe es necesario que su causa le preceda. Por consiguiente, aunque la existencia de Dios no sea verdad evidente respecto a nosotros, es, sin embargo, demostrable por los efectos que conocemos¹³⁶.

Así, el argumento de las cinco vías de Santo Tomás, por su carácter *a posteriori*, se opone tanto a la teoría de la iluminación de San Agustín, la cual parece tener su fundamento en el innatismo, como al argumento ontológico de San Anselmo, el cual deduce la existencia de Dios a partir de la idea que el hombre tiene o se hace de él en cuanto ser mayor, es decir, perfecto. Santo Tomás, para responder de alguna manera a Agustín, explica el origen del conocimiento innato y evidente de Dios y la diferencia entre los dos tipos de proposiciones evidentes:

Esta opinión proviene, en parte, por la costumbre de oír e invocar el nombre de Dios desde la niñez. La costumbre, y sobre todo la que arranca de la infancia, adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas de que estamos imbuidos desde la infancia. Procede también, en parte, de que no se distingue entre lo que es evidente en sí y absolutamente y lo que es evidente en sí con respecto a nosotros. Que Dios es, es ciertamente evidente en absoluto, porque El es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que no podemos concebir lo que es, no es evidente. Por ejemplo, que el todo sea mayor que su parte es en absoluto evidente. Pero no lo es para el que no concibe qué es el todo¹³⁷.

A partir de su argumento de las cinco vías, Santo Tomás de Aquino llega a la conclusión de que Dios existe, sin embargo, no se trata de una proposición evidente para nosotros, ya que, desde su perspectiva, para que algo sea evidente por sí mismo hay que conocerlo según su esencia, pero en el caso de Dios, no podemos conocer su esencia, sino sólo podemos conocer su existencia de modo *a posteriori*, es decir, a través de una conclusión o efecto.

¹³⁶ SANTO TOMÁS. *STh*, I, q.2, a. 2.

¹³⁷ SANTO TOMÁS, *SCG*, I, XI.

Con respecto a la posición anselmiana, aunque sin hacer mención a Anselmo, dice Santo Tomás:

Que es muy posible que quien oye pronunciar la palabra "Dios" no entienda que con ella se expresa una cosa mayor que la cual nada se puede pensar, pues hasta ha habido quienes creyeron que Dios es cuerpo. Pero, aun supuesto que todos entiendan por el término "Dios" lo que se pretende, es decir, algo mayor que lo cual nada se puede pensar, no por esto se sigue que entiendan que lo designado con este nombre exista en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Ni tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo mayor que lo cual nada se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios¹³⁸.

El argumento tomista de la existencia de Dios, por el hecho de proponer el mundo como punto de partida para el acceso del hombre a Dios, constituye una prueba filosófica de la existencia de Dios de carácter causal. Así, el argumento de la *Summa Theologiae* se asimila mejor a la luz de lo que planteó el mismo Santo Tomás en su *Summa Contra Gentiles* (la cual puede considerarse como un preámbulo a muchos temas desarrollados en la *Summa Theologiae*), considerando también las interpretaciones que se han hecho sobre el planteamiento del Aquinate.

Es importante señalar que en la *Summa Contra Gentiles*, Santo Tomás sólo trata 4 vías haciendo omisión de la demostración por la contingencia del mundo (tercera vía de la *Summa Theologiae*). Dicha demostración parece ser la más difícil para Santo Tomás porque en su línea argumentativa demostró la existencia de Dios a partir de dos pasos: lo contingente y lo necesario. Esto último es entendido únicamente en el caso los seres incorruptibles (los ángeles y Dios). Por otro lado, sólo en la *Summa Contra Gentiles*, Santo Tomás explica la primera vía con una serie de argumentos rigurosos, heredados de la tradición clásica. Para él, esta primera vía es *manifestor*, por el hecho de que el punto de partida de la argumentación es algo evidente y claro (las cosas del mundo se mueven). Los puntos de vista de los grandes filósofos de la antigüedad, Platón y Aristóteles, así como sus respectivos discípulos, compartieron la validez de la

¹³⁸ SANTO TOMÁS. *STh*, I, q. 2, a. 1.

argumentación según la cual *en el mundo hay movimiento*. Así, de todas las vías tomistas, esta primera es la más clara, la más discutida y la mejor argumentada¹³⁹.

Mientras que en el trabajo hablamos del argumento tomista de la existencia de Dios, en los comentaristas de Santo Tomás no hay una posición unánime sobre si las cinco vías son partes de un solo argumento o si son cinco argumentos distintos, ya que se suelen intercambiar las palabras vías por pruebas. Así, es ambiguo conocer si se trata de cinco modos de argumentar lo mismo o de cinco argumentos sobre un mismo tema: la existencia de Dios. En este trabajo, he hablando de las cinco vías (*quinque viae*) de Santo Tomás, no como cinco pruebas o argumentos propuestos por el Aquinate sobre la existencia de Dios, sino más bien de cinco modos de un solo y mismo argumento. En esta misma línea de ideas, considero que San Tomás trabaja un solo *gran argumento*, construido según su propio método, recogiendo las mejores opiniones de sus antecesores. Santo Tomás encadenó todas las opiniones en un solo y único argumento, que desarrolla el principio de causalidad, cuyo enunciado es: *todo lo que existe tiene una causa*, la cual existe o por sí misma o por otra. También a este principio lo denominamos, si y sólo si se trata de Dios, Principio de Razón Suficiente. La diferencia que existe entre estos principios, es que el principio de causalidad es aplicable a causas intermedias, mientras el principio de razón suficiente sólo es aplicable a Dios, el cual es causa primera o causa de todas las causas existentes. Sin embargo, comentaristas como Antoine Guggenheim, en su artículo titulado “*The Five Ways and Aquinas’s De Deo Uno*”¹⁴⁰, explican la estructura de cada uno de los argumentos tomistas como si se tratara de cinco argumentos totalmente distintos para probar la existencia de Dios.

Es conveniente preguntarse si hay compatibilidad entre la afirmación de que la proposición Dios existe es evidente y la demostración de la misma, ya que el argumento

¹³⁹ DORTA-DUQUE. *En torno a la existencia de Dios, Op. cit.*: 151. Allí, Dorta-Duque refiere el origen del argumento del movimiento al libro X de las Leyes de Platón.

¹⁴⁰ GUGGENHEIM, Antoine. "The “Five Ways” and Aquinas’s De Deo Uno", consultado en: <http://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/article/view/159/102>, 10-11-11.

tomista de la existencia de Dios se logra a través de las cinco vías, las cuales consisten en una demostración *a posteriori*, por el hecho tan simple de que unos pueden decir que "sí, existe Dios" (los creyentes, los místicos, etcétera) y otros que "no, existe Dios" (los ateos, los incrédulos, etcétera). Cabe preguntarse ahora: ¿qué sentido tiene la evidencia de la proposición *Dios existe* en los autores que defienden dicha evidencia? Antes de contestar a la pregunta sobre el sentido de la proposición Dios existe en Santo Tomás, aclaramos lo siguiente: ¿qué es una proposición? Se suele entender que una proposición es un juicio que enlaza a dos términos, sujeto y predicado, como cuando se dice, por ejemplo, que Dios es bueno. Una proposición puede tener en su estructura tres partes (sujeto-cópula-predicado: Dios es omnipotente), o dos (sujeto-predicado: Dios existe). Ahora bien, la enunciación de una proposición —en cuanto a sus propiedades tales como materia, forma, cantidad y cualidad— puede considerarse como material, formal, cuantitativa o cualitativa; de esta última hace parte la proposición que llamamos evidente¹⁴¹.

Ahora ¿cómo puede ser una "proposición evidente"? o ¿cuál es su *status*? Tanto en la *Summa Contra Gentiles* como en la *Summa Theologiae*, Santo Tomás nos mostró que una proposición evidente (*notum*) puede ser de dos modos: *per se* (por sí misma) o *quoad nos* (con respecto a nosotros). Según nuestro filósofo, una proposición evidente *per se* puede tener varios sentidos. Desde su perspectiva, "se dice evidente por sí mismo lo que se comprende sólo con sus términos. Así, por ejemplo, conocido lo que es el todo y lo que es la parte, en el acto se conoce que el todo es mayor que la parte"¹⁴². Y eso

¹⁴¹ Cf. LÁZARO JOSÉ, M. *El Pensar Lógico*. Río Piedras: EDUPR. 1996: 159. Para una mejor asimilación de lo que se entiende por proposición evidente, es necesario que definamos primero lo que se entiende por cualidad de una proposición. Esta expresión se refiere a su verdad o falsedad. La primera consiste en la conformidad del acto (expresado por la cópula o el verbo) con el sujeto, mientras que la segunda dice relación a la disconformidad de dicho acto con el sujeto. En pocas palabras, en la proposición *Dios existe*, el sujeto Dios se conforma al acto de existir. Así, Dios no existe del modo como existen los demás seres, sino que además es dador de existencia, es decir, los demás seres reciben de él su existencia.

¹⁴² En este orden de ideas, se puede entender a Dios como el ser mayor (o más perfecto) que se puede pensar, como lo llamaría San Anselmo de Canterbury.

sucede cuando afirmamos que Dios es o Dios existe. Además, en la afirmación Dios existe, está excluida toda duda de la proposición opuesta que es: Dios no existe, pues no sería lógico según el principio de no contradicción. Es necesario entonces, que sean evidentes por sí mismas las proposiciones en que se afirma lo idéntico de sí mismo (es decir, existencia = esencia = Dios), o aquellas en que el predicado está incluido en la definición del sujeto (Dios = existencia). Por lo tanto, la proposición Dios existe, si es evidente, desde la perspectiva tomista lo sería por sí misma y jamás para nosotros.

Sin embargo, cuando Santo Tomás afirma que la proposición Dios existe no es evidente para nosotros sino por sí misma, dicha afirmación no supone que de alguna manera "el conocimiento de Dios esté impreso en todos por naturaleza"¹⁴³. Esta última tesis cuyo autor es Juan Damasceno (675-749) se encuentra en su obra *De Fide Orthodoxa*. Dicha tesis nos recuerda la noción de ideas innatas de René Descartes (1596-1650) en la modernidad. Cabe aclarar lo siguiente: si para Descartes la proposición Dios existe es evidente por sí misma y también para nosotros, para Santo Tomás, dicha proposición es evidente por sí misma (o *en absoluto*), pero *con respeto a nosotros*, no lo es¹⁴⁴ por la simple razón que no podemos concebir "lo que Dios es", es decir, su esencia (o quiddidad) porque Dios es su mismo ser (o su misma deidad)¹⁴⁵. Con respecto a nosotros surge un gran problema que descansa en la naturaleza misma del ser divino, o sea, sobre ¿qué es Dios? (*quid Deus sit?*). No conocemos *qué es Dios* sino *qué no es Dios*. Por eso, sabemos que si las cosas del mundo son efectos o reflejos de Dios, es preciso que Dios sea la causa y, por tanto, la causa primera de todo lo que existe. El hecho de que no conozcamos la naturaleza de Dios (*qué es Dios*) nos ayuda a entender mejor el porqué, según unos Dios existe, y según otros no existe. Si de algo ignoro *qué cosa es* (o simplemente si no lo conozco), su existencia no puede ser evidente para mí, mientras

¹⁴³ DAMASCENE, Jean. *La foi orthodoxe* 3 (I, 3): "la connaissance de l'existence de Dieu est naturellement semée en nous". En: DAMASCENE, Jean. *La foi orthodoxe* Introduction, traduction et notes par P. Ledrux, Paris: Edition du Cerf. 2010: 143.

¹⁴⁴ SANTO TOMÁS. *SCG*, I, 14.

¹⁴⁵ SANTO TOMÁS, *STh*, I, q.3, a.3.

que puede ser evidente para otros. En este sentido, su evidencia se ve como algo siempre cuestionable, tal como es la realidad de la existencia de Dios. Por eso, para afirmar algo acerca de Dios, debemos proceder por la llamada *teología negativa*¹⁴⁶, es decir, negando de él todo lo que conocemos acerca de las cosas del mundo, sin atribuir a Dios sus propiedades. Eso dice Tomás en la cuestión tercera, que trata de la simplicidad de Dios, cuando afirma: "el *cómo no es Dios* puede demostrarse no aplicándole todo lo que es incompatible con Él: la composición, el movimiento y cosas parecidas"¹⁴⁷.

Ahora bien, ¿la proposición Dios existe, por ser evidente *per se*, es demostrable? Una proposición evidente por sí misma no supone que dicha proposición sea demostrable. Lo demostrable siempre tiene que ver con operaciones de la razón, lo que implica una mediación; pero si algo es evidente, se da por sí mismo y por consiguiente no admite mediación. Este planteamiento sobre la naturaleza de la demostración y de la evidencia, aplicado a la proposición evidente *per se* Dios existe, es de suma importancia y hace la gran diferencia entre Santo Tomás y muchos de los autores que desarrollan dicho tema. Para que uno pueda demostrar la proposición Dios existe, o más bien, la existencia de Dios, es necesario que lo haga de dos modos: uno que es la demostración "a causa de", lo que llamamos demostración *a priori* y el otro que es la demostración "porque" o demostración *a posteriori*. El primer modo tiene a Dios (la causa) como punto de partida, mientras que el segundo tiene como su punto de partida a las cosas del mundo, los efectos de la causa (lo causado). Según Santo Tomás, la existencia de Dios sólo puede ser demostrada *a posteriori*, demostración a través de la razón¹⁴⁸, por ende, es una demostración de carácter filosófico. Sin embargo, Santo Tomás reconoce la existencia de las demostraciones *a priori*. El autor propuso en el artículo tercero de su tratado

¹⁴⁶ También esta manera de hacer teología es reconocida como bajo la apelación de teología apofática (del griego *ἀποφάναι* que significa "decir no", "negar").

¹⁴⁷ SANTO TOMÁS, *STh*, I, q.3: "Sobre la simplicidad de Dios".

¹⁴⁸ SANTO TOMÁS, *STh*, I, q.2, a.3 (solución al final). El carácter *a posteriori* de la existencia de Dios se expresa claramente cuando el Aquinate afirma que sí [la existencia de Dios] es demostrable por los efectos con que nos encontramos.

sobre Dios (*De Deo*) las cinco vías, que en su cumbre de ascenso nos permiten encontrarnos con Dios como primer motor inmóvil, como primera causa incausada, como ser absolutamente necesario, como fuente de toda perfección y como ordenador de todas las cosas.

Las vías tomistas nos permiten deducir que el mundo es diferente de Dios. Dicho de otra manera, todo lo que podríamos decir acerca de la esencia de Dios lo podemos decir o por vía de negación (Dios no es el mundo), o por vía de analogía (Dios existe y el mundo existe), o por vía de eminencia (Dios es la verdad y en el mundo hay cosas que son verdaderas)¹⁴⁹. Estas maneras de hablar de Dios provienen del hecho que hay en el mundo seres en movimiento, causados, contingentes, imperfectos y que tienen el papel de medios y no de fin. Así, para San Tomás de Aquino no tenemos naturalmente una idea de un ser infinito y tampoco una intuición de alcance intelectual sobre Él. Sin embargo, podemos, según su planteamiento, conocer la existencia de Dios por la *luz natural*, es decir, por medio de la razón –hacer Filosofía-, sin hacer Teología¹⁵⁰. En este sentido, la existencia de Dios es una demostración puramente filosófica¹⁵¹. Santo Tomás demuestra la existencia de Dios a través de las cinco vías (*quinque viae*) considerando lo real como punto de partida. Desde entonces, estas vías han sido interpretadas, según

¹⁴⁹ ARNAU H. *Temas y Textos de Filosofía. Op. cit.:* 107. La vía de negación nos permite de saber lo que no es Dios al negarle todas las imperfecciones de lo creado. Con la vía de analogía, atribuimos a Dios las perfecciones de lo creado en sentido analógico. La vía de eminencia consiste en aplicar a Dios cualquier perfección en grado máximo de eminencia.

¹⁵⁰ VERNEAUX, Roger. *Introducción general y Lógica*. Colección Curso de Filosofía tomista. Barcelona: Herder. 1968: 48. Según el autor y siguiendo a los planteamientos de Santo Tomás, Dios puede ser conocido con certeza *sin la fe*, mediante las solas luces de la razón natural. En el contenido de la revelación, hay dos tipos de verdades: las que la razón alcanza y puede demostrar y las que superan absolutamente a la razón. A las primeras las llaman *preámbulos de la fe* mientras que a las segundas las denominan *artículos de la fe*.

¹⁵¹ DAVIES, Brian, "Thomas Aquinas". *En*: GRACIA, Jorge J. E. and Noone, Timothy B. (eds). *A Companion to Philosophy in the middle ages. loc. cit.:* 2002: 644 : "by the way of reason to pursue those things about God which human reason is able to investigate (SANTO TOMÁS. SCG I, 9, 4)".

Russ, como las "pruebas filosóficas de la existencia de Dios"¹⁵², las cuales facilitan la apertura o el acceso del hombre a Dios.

En el primer artículo de *De Veritate*, Santo Tomás nos dice *illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens* (aquello que el entendimiento [o la inteligencia] concibe primero como conocidísimo y en el que resuelve todas sus concepciones, es el ser)¹⁵³. De allí que el ser, en cuanto *ente* y con el cual estamos en contacto permanente en el mundo, es bien distinto del ser, entendido como *esse*, el cual nos remite Dios. De ahí se sigue que, desde unas perspectivas tomistas, todo *ente* está compuesto por su *acto de existir* (*actus existendi*) o su *acto de ser* (*actus essendi*)¹⁵⁴ y su esencia (*essentia*). Los dos constituyen los co-principios metafísicos¹⁵⁵ del ente, entendido como existente, es decir, como ser causado. Los co-principios metafísicos del *ente* no son seres, sino *aquellos en que se fundamenta el ser*. Sin embargo, designamos por *esse* al Ser por excelencia, al cual llamamos *el ser de todo lo que subsiste*¹⁵⁶ (y que subsiste por sí mismo sin ayuda de otro ser, el *Ipsum Esse Subsistens*). A diferencia del ser de los *entes* o ser de las cosas, el Ser (*Esse*) no consta de esencia y existencia ya que no tiene co-principios, sino que su esencia es ser¹⁵⁷. Eso hace, en última instancia, que este ser (*Esse*) tenga un rasgo característico que lo diferencia de los demás seres (*entes*). Y este rasgo distintivo es su necesidad, en cuanto este ser no puede no ser y, por lo tanto, ha de ser de todos modos. Aquí está un punto de

¹⁵² RUSS, Jacqueline. *Philosophie : Les auteurs, les œuvres*. Collection Mémo Références. Paris: Bordas. 2003: 90: "Preuves philosophiques de l'existence de Dieu".

¹⁵³ SANTO TOMÁS. *De Veritate* (Cuestiones Disputadas), q.1, a.1.

¹⁵⁴ El acto de ser y el acto de existir, en Santo Tomás, se refieren a la noción de existencia.

¹⁵⁵ Cuando hablo aquí de la esencia y de la existencia (el existir o el acto de existir) como co-principios metafísicos, cabe señalar que en el mundo de los *entes*, hay una diferencia entre estos dos principios metafísicos aunque que cohabitan. Sin embargo, en el mundo del *esse*, la esencia y aquello por lo cual la esencia es (es decir, la existencia) son lo mismo y, por tanto, configuran en el ser divino un solo y único principio. SANTO TOMÁS. *STh*, I, q.2, a.1.

¹⁵⁶ SANTO TOMÁS. *STh*, I, q.4, a.2. Esta expresión latina *Ipsum Esse Subsistens* aplicada al Ser Supremo entiende a Dios como «su propia existencia (*His own existence*)». DAVIES, Brian, "Thomas Aquinas" (chapter 120). *En*: GRACIA, Jorge J. E. and Noone, Timothy B. (eds). *A Companion to Philosophy in the middle ages. loc. cit.*: 647.

¹⁵⁷ SANTO TOMÁS. *STh*, I, q.2, a.1. Esta misma idea se encuentra también en: SANTO TOMÁS. *SCG*, I, 21.

suma importancia de la metafísica tomista, que al mismo tiempo muestra una integración del pensamiento platónico: el ente finito, participa en el ser a través del *actus essendi*, que no es el mismo ser de Dios.

Para Santo Tomás la existencia de Dios es una evidencia en sí misma. Eso quiere decir que tal hecho no es evidente para los seres humanos. Como ya se dijo, el argumento tomista de las cinco vías de la existencia de Dios muestra que dicha existencia no es evidente para nosotros mientras que lo es en sí misma. Para Santo Tomás, Dios existe, su existencia no es una verdad evidente para nosotros, sino que se puede descubrir con la luz natural de la razón (a través de las cinco vías) y sin recurrir a la fe, es decir, de un modo a priori, sin tener en cuenta de las cosas del mundo sometidas a nuestro contacto.

Para entender la diferencia entre el hombre (ser causado) y Dios (la causa última y fin último *al que todo tiende*), Santo Tomás de Aquino usa los términos de sabiduría y de ciencia. Ambos son empleados como categorías específicas de conocimiento. La primera nos remite a realidades que sobrepasan la naturaleza humana, realidades supra-humanas o divinas, mientras que la segunda nos remite a realidades puramente humanas¹⁵⁸. Aparece aquí entre los dos conceptos no solamente una diferencia de naturaleza (es decir, naturaleza divina de la sabiduría y naturaleza humana de la ciencia), sino también una diferencia de grado que se refiere al orden de la perfección, lo que implica que la ciencia ha de abrirse a la sabiduría.

¹⁵⁸ Cf. SANTO TOMÁS. *STh*, II-II, q. 4, a.6.

CONCLUSIÓN

En este trabajo, hemos considerado a San Agustín de Hipona (Patrística) y San Anselmo de Canterbury (Escolástica) como fuentes que nos pueden ayudar para entender mejor las aproximaciones de Santo Tomás de Aquino sobre la existencia de Dios. San Agustín considera a Dios como el fundamento de las verdades eternas e inmutables que poseemos (en cuanto seres pasajeros y cambiantes) por iluminación. San Anselmo concibe a Dios como aquello mayor que lo cual nada puede pensado (o pensarse, como ya se vio) deduciéndolo de la idea que el mismo se hace del ser divino. A esta concepción *a priori* del Ser perfecto presente en el argumento ontológico se opone Santo Tomás de Aquino.

A lo largo de este trabajo hemos considerado el problema de la existencia de Dios en Santo Tomás de Aquino, como si partiéramos a Dios en dos perspectivas: su existencia y su esencia. Sin embargo, en Dios, no hay cabida para los principios de esencia-existencia, tal como el caso de los seres del mundo, puesto que el ser de Dios (es decir, su existir) es su esencia misma¹⁵⁹. No obstante, queda por aclarar la siguiente dificultad: si la existencia y la esencia divina es lo mismo en Dios, ¿cómo se puede saber de una y de la otra, no? El mismo Santo Tomás de Aquino dice que de la esencia de Dios (*quid Deus sit*), o de *lo que Dios es*, no sabemos nada. Dicho de otra manera, su naturaleza propia nos escapa a todos.

Indagamos el problema de la existencia de Dios en el tratado *De Deo Uno* de la *Summa Theologia*, donde Santo Tomás trata de demostrar la existencia de Dios mediante de cinco vías. Todas ellas parten del mundo (o de nuestra experiencia del mundo) para

¹⁵⁹ SANTO TOMÁS, *Compendio de Teología*, c. X-XI. En: Santo Tomás de Aquino. *Compendio de Teología*. Colección de Espiritualidad Cristiana dirigida por Ismael Quiles. Buenos Aires: Editora Cultural. 1943: 21. Pensar la existencia de Dios fuera de su esencia es algo absurdo tal como pensar su esencia fuera de su existencia. En todo caso, se trata más bien de un esfuerzo de la razón humana, o mejor, de una exigencia que nos hace la razón mediante un proceso puramente lógico: la abstracción, la cual consiste en componer y en dividir.

llegar a Dios. Éste último construye el punto de llegada de cada modo de argumentar del Aquinate.

A partir de la experiencia que el hombre tiene del mundo en el cual vive, Santo Tomás de Aquino llega a la deducción de que *Dios no es el mundo*. Así, en su primera vía del movimiento, el Aquinate considera que Dios es el *Primer Motor Inmóvil* del universo en movimiento, remitiéndose a la tesis de Aristóteles sobre el movimiento. En su segunda vía, Dios es considerado como la *Causa de todo ser* sin excepción y, sin que éste haya sido causado por algún otro ser, lo que sería pues absurdo. La tercera vía tomista considera a Dios como el *Ser Necesario por excelencia*; en esta prueba se afirma la contingencia del mundo, que siempre necesita tener a Dios como su primer recurso. La cuarta vía de su argumentación considera a *Dios como el Ser Perfecto*. En esta vía se ponen de relieve los grados de perfección y del ser. La quinta vía tomista expone a *Dios como el fin de todas las cosas existentes*. Esta última deja entender que Dios es quien ordena (en el sentido primario de la palabra, «de poner en orden») al universo, y por esta misma razón, es la Inteligencia que da orden a todas las cosas naturales hacia sus fines.

Mediante de la demostración *a posteriori* de las cinco vías de la existencia de Dios, se puede afirmar sin miedo que la filosofía realista de Santo Tomás, puede servir de preparación a la teología, en cuanto que la razón puede abrirse a la fe. Así el hombre, partiendo de lo que es real, llega a la conclusión de que *ha de existir algo más* que los meros seres del mundo (*entes*), que sea fuente y origen de su ser. Dicho de otra manera, lo que tiene el ser (o lo que lo recibe por participación, *esse participatum*) nos remite a lo que es el Ser (*esse per essentiam*). Por el hecho de que este Ser existe en sí (*in se*) y por sí (*per se*) es auto-suficiente. En este sentido, es el *Ser en el cual todo subsiste* (*Ipsum Esse Subsistens*) y es a lo que llamamos *Dios*.

Como toda prueba de la existencia de Dios, las cinco vías de Santo Tomás han sido fuertemente criticadas mientras hacen parte de los argumentos más pertinentes acerca de

la existencia de Dios. Sus vías no son originales si las consideramos cada una separadamente, pero sí constituyen un argumento de suma relevancia que va del mundo hacia Dios.

La existencia de Dios parece ser un término medio entre lo que planteó Santo Tomás en su argumento de las cinco vías y lo que afirmó San Agustín en su vía de la interioridad. Así, desde mi punto de vista, la existencia de Dios no es evidente para todos, por eso, tampoco es fácilmente discernible su realidad a través de considerar a las cosas del mundo como efectos suyos. Esto es más visible en un contexto como en nuestro, donde el mundo se ha desencantado y Dios parece haberse alejado a un silencio que nos cuestiona. Ya no es fácil entonces comprender la afirmación de Santo Tomás: "Dios está íntimamente en todas las cosas, ya que él da la existencia a todo lo que existe y lo más íntimo de un ser es dar la existencia"¹⁶⁰.

¹⁶⁰ SANTO TOMÁS, *STh* I, q. 8, a. 1.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

ABELARDO, Pedro. *Conócete a ti mismo*. Estudio preliminar, notas y trad. Pedro R. Santidrián. Barcelona: Altaya. 1994.

ALONSO, Guillermo Quintás (ed.) y GUERRA, Mario. *Términos y uso del lenguaje filosófico*. València: Universitat de València. 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Traducción, introducción y notas por José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza. 2002.

_____. *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos. 2006.

ARMSTRONG, Karen. *A history of God. The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York: Ballantine Books. 1994.

BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. (La teología protestante en el siglo XIX. Su prehistoria y su historia). Zürich: Theologischer Verlag, 1985 (5. Auflage), pgs. 343-378. Trad. Jorge Aurelio Díaz. *Hegel* en: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomas, Bogotá, 68/69. 1996.

BELTRÁN, Antonio. *Galileo, ciencia y religión*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica. 2001.

BEUCHOT, Mauricio. *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás*. Salamanca: Editorial San Esteban. 2004.

BURK, Ignacio. *Tomás de Aquino. De Magistro*. Colección Humanismo y Ciencia. Caracas: Universidad Central De Venezuela. 1978.

CHÁVEZ CALDERÓN, Pedro. *Historia de las Doctrinas Filosóficas*. México: Pearson Educación. 2004.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *Tomás de Aquino*. Traducción de H. Muñoz. Colección Austral. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina. 1937.

COOMARASWAMY, Ananka K. *Vedanta y la Tradición Occidental*. Traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid: Siruela. 2002.

COPLESTON, Frederick C. *Histoire de la Philosophie*. Tome 2: Le Moyen-âge. Paris: Casterman. 1964.

_____. *El pensamiento de Santo Tomás*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: *Breviarios del Fondo de Cultura económica*. 1960.

_____. *Aquinas*. Great Britain: Penguin Books. 1955.

_____. *Historia de la Filosofía*. Volumen 2: De San Agustín a Escoto. Traducción de Juan Carlos García Borrón. Barcelona: Ediciones Ariel. 1971.

COVARRUBIAS, Correa Andrés. *La existencia de Dios desde la filosofía. Según Aristóteles, San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás*. Chile: Ediciones Universitaria. 1993.

DAMASCENE, Jean. *La foi orthodoxe*. Introduction, traduction et notes par P. Ledrux, Paris: Edition du Cerf. 2010.

DAVIES, Brian and LEFTOW, Brian (eds.). *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

DE LABORDA, Miguel. *Anselmo de Canterbury. Esencial*. Barcelona: Montesinos-Intervención Cultural. 2010.

DESCARTES, René. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. Seguidas de las objeciones y respuestas. Traducción de Jorge Aurelio Días. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2009.

DICKEY, Laurence. Hegel on religion and Philosophy. En: BEISER, Frederick C., editor. *Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press. 1993.

DOLBY MÚGICA, María del Carmen. *San Agustín de Hipona*. Madrid: Editex. 2003.

DORTA-DUQUE, Juan Manuel, S.J. *En torno a la existencia de Dios. Génesis y evolución histórica de los argumentos metafísicos de la Existencia de Dios hasta Tomás*. Santander: Editorial Sal Terrae. 1955.

DUIGNAN, Brian (ed.). *Medieval Philosophy. From 500 to 1500 CE*. New York: Britannica Educational Publishing. 2011.

DURÁN, Vicente, S.J. *La presencia de la filosofía en la universidad*. Porto Alegre: EdiPUCRS. 2003.

EMERY, Gilles. *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*. Traducción de José Antonio Marcén. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario. 2008.

EMONET, Pierre-Marie. *Une métaphysique pour les simples*. Chambray-lès-Tours: C.L.D. 1991.

FERRARA, Ricardo. *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Salamanca: Sígueme. 2005.

FONT, Juan García. *Historia de la ciencia*. Barcelona: Ediciones Danae. 1968.

GARGANTILLA, Pedro. *Breve historia de la medicina. Del Chamán a la gripa A*. Madrid: Ediciones Nowtilus S.L. 2011.

GILSON, Etienne. *Elementos de Filosofía Cristiana*. Traducción de Amalio García-Arias. Tercera Edición. Madrid: Ediciones Rialp. 1981.

_____. *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. Segunda edición. Madrid: Ediciones Rialp. 2004.

_____. *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Segunda Edición. Madrid: Gredos. 2007.

GÖSSMANN, Elisabeth. *Historia de los dogmas: Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media*. Volumen I. Cuaderno 2b. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). 1975.

GRACIA, Jorge J. E. and NOONE, Timothy B. (eds). *A Companion to Philosophy in the middle ages*. Malden: Blackwell Publishing. 2002.

HERMANN, Pesh Otto. *Tomás de Aquino: límite y grandeza de una teología medieval*. Barcelona: Editorial Herder. 1992.

IYANGA, Pendi Augusto. *Historia de la universidad en Europa*. Valencia: Universitat de València. 2000.

JEAN-PAUL II. *Inter Munera Academicarum*. Rome: Edition Vaticane. 1999.

KAHLER, Erich. *Historia universal del hombre*. Universidad Estatal de Pensilvania: Fondo de Cultura Económica. 1946.

KAINZ, Howard P. *G.W.F. Hegel. The Philosophical System*. Athens: Ohio University Press. 1996.

KANT, Immanuel. *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*. Traducción de Enrique Romerales y Alejandro del Río Hermann (eds). Madrid: Akal. 2001.

_____. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. Traduction de F. Aquie, Paris: Gallimard, Pléiade, 1985.

KRETZMANN, Norman and STUMP, Eleonore (eds), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press. 1993.

_____, *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.

KONIECKI, Dieter (dir.) y ALMARZA, Juan Manuel. *Martín Lutero (1483-1983)*. Salamanca: Editorial San Esteban. 1984.

KUNZMANN, Peter, BURKARD, Franz-Peter y WIEDMANN, Franz. *Atlas de la philosophie*. Traduction de Zoé Housez et Stéphane Robillard, Francia: La Pochothèque. 1999.

HASKINS, Charles Homer. *The renaissance of the twelfth century*. Cambridge: Harvard University Press. 1927.

HICK, John et al., *The many-faced argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*. London: MacMillan. 1968.

HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la Filosofía*. I: Antigüedad, Edad media, Renacimiento. Trad. por Luis Martínez Gómez. Barcelona: Herder. 2011.

LÁZARO JOSÉ, M. *El Pensar Lógico*. Río Piedras: EDUPR. 1996.

MAGNAVACCA, Silvia. *Filósofos medievales en la obra de Borges*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores. 2009.

MATTHEWS, Gareth B. *Agustín*. Traducción de Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder. 2006.

MCGRADY, Arthur Stephen (ed.). *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.

MORELAND, J. P. *Consciousness and the Existence of God. A theistic argument*. London: Taylor and Francis. 2008.

NIETO BLANCO, Carlos (ed.) y ABASCAL COBO, Manuel, *Lecturas de historia de la filosofía*. Santander: Universidad de Cantabria. 1996.

NUDLER, Óscar et al. *El filosofar hoy*, Buenos Aires: Editorial Biblos. 2003.

OPPY, Graham. *Ontological arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

PANNENBERG, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios: teología y filosofía*. Traducción de Rafael Fernández de Mururi Duque. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2002.

PATIÑO FRANCO, José Uriel. *Los Padres de la Iglesia. Una tradición como búsqueda teológica*. Colombia: Editorial San Pablo. 2005.

PETIT SULLA, José M^a y ROMERO BARÓ, José M^a (eds.). *La síntesis de Santo Tomás de Aquino*. En: Actas del Congreso de la SITAE Barcelona I y II. Barcelona: Universitat de Barcelona. 2002.

QUASTEN, Johannes. *Patrología*. Tomo I: Hasta el concilio de Nicea. Edición española preparada por Ignacio Oñatibia. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1961.

REALE, Giovanni y ANTÍSERI, Darío. *Historia de la filosofía*. Tomo 2: Patrística y Escolástica. Traducción de Jorge Gómez. Colección Textos de Filosofía. Colombia: San Pablo. 2007.

REINA REINA, Enrique. *El rompecabezas de la vida*. Madrid: Editorial Visión Libros. 2007.

RIVERO WEBER, Paulina. *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2006.

RODRÍGUEZ, Enrique y BEZARES, San Pedro y POLO, Juan Luis. *Saberes y disciplinas en las universidades hispánicas*. España: Universidad de Salamanca. 2005.

ROGEL, Héctor. *Diccionario de Filósofos*. México: Edición Seminario Conciliar de México. 2006.

RUSS, Jacqueline. *Philosophie. Les auteurs, les œuvres*, Collection Mémo Références, Paris : Bordas. 2003.

SAN AGUSTIN. "Contra los académicos", "Del libre albedrío". En: *Obras Completas de San Agustín*. Tomo III. Edición bilingüe. Traducción de Victorino Capanaga, ORSA et al. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1951.

_____. "De la verdadera religión", "Enquiridión". En: *Obras Completas de San Agustín*. Tomo IV: Obras apologéticas. Edición Bilingüe preparada por Victorino Capanaga, O.R.S.A. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1948.

_____. "De la vida feliz", "Del orden", "Los Soliloquios". En: *Obras Completas de San Agustín*. Tomo I. Edición bilingüe publicada bajo la dirección de Félix García, O.S.A y preparado por Victorino Capanaga, O.R.S.A. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1946.

_____. "La Ciudad de Dios". En: *Obras Completas de San Agustín*. Tomo XVI. Edición Bilingüe preparada por José Mora, O.S.A. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1958.

_____. "Las Confesiones". En: *Obras Completas de San Agustín*. Tomo II. Edición crítica y anotaciones por Ángel Custodio Vega, O.S.A. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1963.

_____. "Sermones I". En: *Obras Completas de San Agustín*. Tomo VII. Edición Bilingüe (4 edición). Traducción de Miguel Fuertes Lanero y Moisés M.^a Campelo. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1981.

_____. "Tratado sobre la Santísima Trinidad". En: *Obras Completas de San Agustín*. Tomo V. Edición Bilingüe, introducción y notas por Luis Arias, O.S.A, Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1948.

SAN ANSELMO. "*Monologion*". En: *Obras Completas de San Anselmo*. Volumen I. Traducción de P. Schmidt, OSB. Introducción y notas por P. Julián Alameda, OSB. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1952.

_____. "*Proslogion*". En: *Obras Completas de San Anselmo*. Volumen I. Traducción de P. Schmidt, OSB. Introducción y notas por P. Julián Alameda, OSB. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 1952.

SAN BUENAVENTURA. "Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Santísima Trinidad". En: *Obras de San Buenaventura*. Tomo V. Edición bilingüe bajo la dirección de Bernardo Aperribay, Miguel Oromi y Miguel Oltra. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos (BAC). 1948.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra los Gentiles*. Nueva edición dirigida por Laureano Robles C. y Adolfo Robles Sierra. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 2007.

_____. *Suma de Teología*. Segunda edición. Traducción de J. Martorell Capó. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC). 2007.

_____. *Compendio de Teología*. Colección de Espiritualidad Cristiana dirigida por Ismael Quiles. Buenos Aires: Editora Cultural. 1943.

SÁNCHEZ NOGALES, José Luis. *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario. 2003.

SARANYNA, Josep-Ignasi y ALEJOS GRAU, Carmen-José. *Teología en América Latina*. Madrid: Fareso. 2005.

SCHAEFFER, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2009.

SOLARTE, Roberto. Horizontes para comprender la muerte: una reflexión filosófica de lo imposible. En: MEZA, José Luis editor. *La muerte. Siete visiones, una realidad*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. 2011.

ST LOUIS, Jean Bertin, S.J. *L'Etre dans la doctrine réaliste de Thomas d'Aquin et dans la doctrine idéaliste de Hegel. Ouverture à Dieu*. Port-au-Prince: Institut de Philosophie Saint François de Sales. 2006.

STUDER, Brasil y D'ONOFRIO, Giulio (ed.). *The History of Theology. The Middle Ages*. Volumen II. Minnesota: Liturgical Press. 2008.

VELDE, Rudi Te. *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. The Netherlands: University of Tilburg. 2006.

VERDESOTO, Luís et al. *Descentralizar, grados de autonomía para enriquecer a la democracia*. Quito: Editorial Abya Yala. 2001.

VERGELY, Bertrand. *Le Dico de Philosophie*. Collection Les Dicos Essentiels Milan. Paris: Editions Milan. 1998.

_____. *Les philosophes du Moyen-âge et de la Renaissance*. Collection Les Essentiels Milan. Paris: Editions Milan. 1998.

VERNEAUX, Roger. *Histoire de la philosophie moderne*. Paris: Beauchesne et ses fils. 1968.

_____. *Introducción general y Lógica*, Colección Curso de Filosofía tomista. Barcelona: Herder. 1968.

XIRAU, Joaquim. *Escritos sobre historia de la filosofía*. Madrid: Anthropos Editorial. 2000.

ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Artículos de revista

DE LA FUENTE, Olegario. "Introducción". En: SAN AGUSTÍN. *Las Confesiones*. Traducción de Olegario García de la Fuente. Madrid: Ediciones Akal. 2000.

FRANÇOIS, Fénelon. "El Ente Infinito" (Sobre la Existencia de Dios), consultado en: <http://aquileana.wordpress.com>, 19/01/12.

GOUTIERRE, Marie-Dominique. *La importancia del fin, causa de las causas. Hacia una teología viva y contemplativa en la escuela de Santo Tomás*. En: Scripta Theologica 41 (2009/2) 351-375.

GUGGENHEIM, Antoine. "The "Five Ways" and Aquinas's De Deo Uno", consultado en: <http://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/article/view/159/102>, 10-11-11.

OPPY, Graham. "Ontological Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), consultado el 31-01-2012 en: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ontological-arguments>.

VELÁSQUEZ, Óscar. "La iluminación agustiniana como explicación de los contenidos de la mente: Agustín en Casiciaco". En: *Teología y Vida*. Volumen XLVIII (2007): 215-227.

Diccionario / Enciclopedia / Página de internet

Diccionario de Filosofía. Volumen I: A-D. Nueva Edición revisada, aumentada y actualizada por Josep-María Terricabras bajo la supervisión de Priscilla Cohn Ferrater Mora. Barcelona: Editorial Ariel. 1994.

Dictionnaire de la philosophie. Collection *Encyclopaedia Universalis*. Paris: Albin Michel. 2000.

<http://www.vicariadepastoral.org.mx>, consultado el 08/08/2011.

<http://www.driverop.com.ar/filosofia/viastomistas#coment>, consultado el 15/03/2012.