

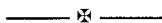
puesta científica. También podría verse el otro lado de la cuestión: que desde el rescuido mínimo que dejó Kant para la consideración de lo biológico, Goldstein abrió una puerta lo suficientemente grande como para que entrara la experiencia sin mediación de formas o categorías. Además Kant mantiene el dualismo cartesiano y Goldstein está en una posición holística, que tiene el defecto contrario, a saber, el de exagerar la unidad (no distingue el alma del cuerpo, ve sólo una cosa: el organismo).

Por todo esto se comprende que Goldstein —ésta es la falencia en su planteo— no vea completamente el aspecto objetivo de la tendencia a la perfección, o en lenguaje escolástico, no aparece la cuestión de un fin último objetivo. Tomás²⁸ pone la perfección o felicidad como fin último subjetivo y Dios como fin último objetivo, es decir distingue lo que deviene el sujeto que se acerca al fin del fin mismo. Dios es para el Angélico la causa final y motor de la tendencia a la perfección. Goldstein sólo ve el fin interno del ser vivo. En lenguaje aristotélico diríamos que solamente ve la forma que dirige el perfeccionamiento y que también es el término del mismo. No se preocupa, seguramente en parte por su origen kantiano, en parte por su interés centrado en la biología, por la causa final de la perfección. De ahí que su tesis sea incompleta.

Finalmente, el tema que especialmente nos interesa rescatar de Goldstein es su afirmación de la tendencia natural de cualquier ser humano, sano o enfermo, a la perfección. Esta tendencia vuelve inteligible las acciones y reacciones de unos y otros; por lo tanto debería ser tenida en cuenta en cualquier terapia médica o psicológica, así como en la educación. En este sentido su propuesta es la de ayudar al otro a vivir según su naturaleza, considerada en su concreción individual: según Goldstein aun una persona enferma es ayudada si se descubren y alientan las capacidades que todavía conserva y puede desarrollar.

BEATRIZ EUGENIA REYES ORIBE

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.



ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA EVIDENCIA
DEL EXISTIR DE DIOS EN SANTO TOMÁS DE AQUINO
(BREVE COMENTARIO A LA *SUMMA THEOLOGIAE* I Q. 2 A. 1)

Introducción

Este trabajo tiene por objeto tratar el problema en la *Summa theologiae* I q.2 a. 1, acerca de la existencia de Dios, según Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

²⁸ *Summ. theol.* I-II qq. 1-5

Es fácil comprobar que la mayoría de las historias de la filosofía evocan a Santo Tomás —no importa cuál sea la simpatía de las mismas por nuestro autor— en función de las célebres *quinque viae* que demuestran la existencia de Dios. Sin embargo, también la mayoría de dichos tratados olvidan destacar que no ha sido Santo Tomás el único en querer *probar* la existencia de Dios, y que el hecho mismo de intentar una demostración implica que aquello que se quiere demostrar no es evidente a la razón humana. El tema de la evidencia de los primeros principios metafísicos disuadió a muchos filósofos y teólogos medievales de intentar una demostración racional del *ser* de Dios y la cuestión tuvo un desarrollo notable en una época que, como el siglo XIII de nuestra era, estaba preparada para el vuelo metafísico de la razón humana. Quizá por eso mismo debiéramos decir que el mayor mérito de Santo Tomás consiste en haber escapado a la inmensa mayoría de los teólogos medievales que, imbuidos del espíritu profundamente creyente de su tiempo, juzgaban innecesaria y hasta imposible (por el hecho de ser evidente) la demostración de la existencia de Dios.

Por otra parte, muchos filósofos de la antigüedad habían negado la existencia de Dios y otros lo habían ignorado. De aquí a pensar que el existir de Dios no es evidente hay un solo paso, porque lo que es evidente no admite que se piense su opuesto contradictorio, como nos enseña Aristóteles. La importancia del artículo que vamos a comentar radica, entonces, en la refutación que Santo Tomás hace a unos y a otros, a los que admiten la evidencia del ser de Dios y a los que reniegan de la posibilidad de acceder filosóficamente a la Verdad Ontológica y Primera. En la indicación que nos hace acerca de la posibilidad de acceder filosóficamente a Dios se encuentra también una de las más importantes sugerencias a la filosofía contemporánea.

Fases de desarrollo.

Siguiendo la estructura propia de cada uno de los artículos de la *Summa theologiae*, el presente trabajo se desarrollará en cuatro partes:

1. Los argumentos negativos: luego de haber enunciado en forma de pregunta el tema a tratar, en este caso: *utrum Deum esse sit par se notum* (si el ser de Dios sea o no evidente por sí), se comienzan a enumerar los argumentos negativos, que por lo general suelen ser tres. Pero como en este caso la respuesta a la pregunta es negativa, los argumentos que se darán aquí serán positivos (en favor de la tesis de que el existir de Dios es evidente).
2. La respuesta en contra: introducida por las palabras *sed contra*, en donde Santo Tomás suele citar a una autoridad en la materia.
3. El estudio de la respuesta: introducida por el *respondeo*, donde se manejan las razones que avalan la respuesta anterior.
4. Los argumentos positivos: a cada una de las dificultades expuestas en los argumentos negativos, se responde con las razones anteriormente mencionadas, pero aplicadas a los casos concretos. Tengamos en cuenta que los argumentos y las respuestas cambian «de signo» en este artículo de la *Summa*, dado que la solución a la pregunta formulada es negativa.

Por último, y a fin de ofrecer el marco adecuado del artículo que estudiaremos aquí, vale la pena recordar que el plan general de la *Suma teológica* responde a un es-

quema «neoplatónico», es decir que, partiendo de Dios como de todo lo creado (*Prima pars*), se desciende a las creaturas, para estudiar el fin del hombre, sus vicios y virtudes (*Prima Secundae pars*), y se vuelve a ascender mediante el movimiento racional de la creatura hacia Dios (*Secunda Secundae pars*). De esta doble línea descendente y ascendente da cuenta la *Tertia pars* al hablamos de Cristo que en cuanto hombre es el camino por el cual hemos de llegar a Dios. Respecto de la *Pars prima*, «consideratio autem de Deo tripartita erit» (la consideración acerca de Dios se hará en tres partes): primero se considera lo que pertenece a la esencia divina (qq. 2 a. 26), a partir de la q. 27 lo que toca a la distinción de las Personas, y en tercer lugar, a partir de la q. 44, lo que a la procedencia de las creaturas desde Dios. Las primeras veintiséis cuestiones, referidas a la esencia divina, tratan tres problemas: si Dios existe (q. 2), cómo es o cómo no es (qq. 3 a. 13), y las operaciones que pertenecen a Dios, es decir, la ciencia, la voluntad y el poder (qq. 14 a. 26). En cuanto a lo primero, acerca de si Dios existe, tres cosas se preguntan: si el existir de Dios es conocido por sí (nuestro artículo), si es demostrable (a. 2), y si hay Dios (a. 3).

1. Los argumentos a favor.

Videtur quod Deum esse sit per se notum (parece que el ser de Dios es evidente por sí).

1.1. El argumento del Damasceno: «Illa nobis enim dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis»¹ (en efecto, decimos evidente por sí aquellas cosas cuyo conocimiento nos está naturalmente inserto, como sucede con los primeros principios).

San Juan Damasceno (675-749) no se refiere aquí a los *principia essendi*, sino a los *principia cognoscendi*. Los dos tienen algo en común, que según Aristóteles (*Met.* 1013 a 1618), es el «ser la fuente de donde derivan el ser, o la generación o el conocimiento». Y dentro de estos *principia cognoscendi* se refiere a aquéllos llamados axiomas o *dignitates*, porque no son reductibles a otros puntos de partida pertenecientes a la misma especie o al mismo orden. Tal es el caso del principio de identidad, no contradicción, tercero excluido, que reciben el nombre de «lógicos», y los de causa y efecto, del todo como mayor que la parte, etc., llamados «ontológicos». Estos principios son evidentes por sí dado que la razón posee su conocimiento naturalmente, como en el caso de un niño que apenas comienza a hacer uso de razón se da cuenta que su madre no puede ser y no ser su madre al mismo tiempo.

Enunciada la premisa mayor, continúa el silogismo: «Sed sicut dicit Damascenus in principio libri sui (*De fide orthod.* 13), omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta»² (pero como dice el Damasceno al comienzo de su libro, el conocimiento de que Dios existe está naturalmente inserto en todos). De aquí es lógico que se concluya: *Deum esse est per se notum* (luego, que Dios existe es evidente por sí mismo). Pero el error, como veremos luego, está en la premisa menor, porque no es verdad que el existir de Dios nos esté naturalmente inserto.

¹ *Summ. theol.* I q. 2 a. 1.

² *Ibid.*

1. 2. El argumento anselmiano. El segundo argumento que Santo Tomás trae es un resumen del comúnmente llamado «argumento ontológico», atribuido a San Anselmo de Canterbury (1033-1109). Pero lo presenta precedido de una nueva consideración, tomada también de Aristóteles (*Segundos Analíticos* 1 2), acerca de la evidencia de la proposición. Antes nos había dicho que una proposición es evidente por sí cuando su conocimiento nos está naturalmente inserto, *sicut patet de primis principiis*. Ahora nos recuerda que «praeterea, illa dicuntur esse per se nota; quae statim, cognititis terminis, cognoscuntur»³ (además, se llaman evidentes aquellas cosas que se comprenden con sólo conocer sus términos).

Propiamente hablando, este tipo de proposiciones son las que constituyen el silogismo llamado *a priori* o *a simultaneo*, porque el antecedente es algo física y realmente anterior al consecuente, como cuando, por ejemplo, partimos del antecedente de que Dios es infinitamente sabio para probar que en el mundo existe un orden. En este tipo de silogismo no existe más que un análisis, una visión del sujeto y del predicado, e inmediatamente, sin necesidad de un término medio, se «aprehende» su conveniencia o disconveniencia. Por eso se las llama proposiciones «evidentes por sí», y por lo tanto no necesitan ser demostradas. Pero si bien la declaración de la evidencia inmediata de una proposición es un método no solamente válido sino también estrictamente filosófico, Santo Tomás al igual que Aristóteles considera el término «demostración» en el sentido más estricto posible, y se lo aplica al silogismo científico o *a posteriori*, que es aquél en el cual el antecedente es física y realmente algo posterior al consecuente (como cuando, por ejemplo, a partir del orden que hay en el mundo deducimos la infinita sabiduría de Dios).

Respecto pues del silogismo *a priori*, basado en proposiciones evidentes por sí mismas, nos muestra Santo Tomás enseguida este ejemplo: «Scito enim quid est totum et quid est pars statim scitur quod omne totum maius est sua parte»⁴ (sabido en efecto qué es todo y qué es parte, en el acto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes). ¿Por qué trae a colación esta consideración Santo Tomás? Porque el argumento anselmiano es de este tipo de silogismos, y lo que se busca es demostrar que la proposición «Dios existe» no es evidente por sí. Veamos cómo lo presenta: «Sed intellecto quod significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo cogitari maius non potest maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum, intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re»⁵ (Mas sabido lo que significa este término, *Dios*, en el acto se comprende que Dios existe, porque con este nombre expresamos lo que es más grande que cuanto se puede concebir, y más grande será lo que existe en el entendimiento y en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento. Por consiguiente, si por el hecho de entender su nombre existe Dios en el entendimiento, síguese también que existe en la realidad).

Lo que el argumento nos muestra es que tan pronto como se sabe lo que significa Dios, se sabe también que Dios es. Porque si Dios es aquello tal que no se puede pen-

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

ser nada más grande, debemos admitir que al menos existe en nuestro entendimiento. Pero dado que lo que existe en nuestro entendimiento y a la vez en la realidad es mayor que aquello que está sólo en nuestra mente, es forzoso que Dios exista en la realidad; de lo contrario habría una contradicción con lo que hemos admitido: que nada hay mayor que Dios. De donde resulta que la proposición «Dios existe» es evidente por sí misma, dado que resulta manifiesta por la misma significación del nombre (al entender este nombre: Dios, entendemos inmediatamente que Dios existe). Por eso es lógico concluir: «Ergo, Deum esse est per se notum» (luego que Dios existe es evidente por sí).

Santo Tomás debió recurrir sin duda a su más fina intuición para rebatir este argumento, captando dónde estaba su error. Es sabido que otros habían intentado rebatirlo, pero sin mucho éxito. Tal fue el caso de todos aquellos que el mismo Anselmo hace entrar ficticiamente en su *Monologion*, en la persona del monje Gaunilon de Marmoustier. Este había impugnado la demostración de San Anselmo, arguyendo que no por el hecho de pensar una cosa podemos llegar a afirmar su realidad. El prior de Bec se «rearmó», y recogiendo en su *Proslogion* las objeciones de Gaunilon, logró defender la fuerza de su propio argumento al reducir la cuestión ontológica (el existir de aquello de lo cual no puede pensarse nada más grande) a una cuestión gnoseológica (el pensamiento de que algo existe en la realidad es más grande que el pensamiento de que sólo existe en nuestra mente). Así lo expresa: «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 existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor. Luego existe sin duda, en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»⁶.

Si nos fijamos bien, el problema objetado por el monje Gaunilon seguía en pie, porque lo único que se puede concluir necesariamente de este argumento es que existe al menos el pensamiento de que Dios existe tanto en el entendimiento como en la realidad. Pero de la existencia de un pensamiento cualquiera sea, ¿se puede concluir necesariamente la existencia del objeto de dicho pensamiento? Lo que sí es seguro, es que no hay evidencia de que su objeto exista.

Veremos luego que Santo Tomás muestra la falseabilidad del argumento ontológico por un camino similar, partiendo de esta base. Sin embargo, el argumento anselmiano tuvo su éxito en la historia. Por un lado, fue admitido por grandes escolásticos como San Buenaventura (1221-1274) y fue retomado con modificaciones personales por Descartes, que en su teoría de las ideas claras y distintas sostiene que basta con que un predicado esté claramente contenido en la idea de un sujeto para que se le pueda atribuir en la realidad, que es lo que precisamente sucede con el predicado «existir», respecto de «Dios», en la proposición «Dios es su existir». Finalmente Leibniz (1646-1716) lo propone de otra forma al hablar de la idea del ser necesario: si es posible el ser necesario, entonces existe, porque de su no existir se seguiría una contradicción con su necesidad; y por otro lado es posible un ser necesario, dado que na-

⁶ *Prosl.* 1.

da puede impedir la posibilidad de lo que no tiene limite alguno o negación, y por ende, ninguna contradicción. De esto concluye Leibniz que el conocimiento del existir de Dios es *a priori*. Lo mismo que el argumento anselmiano, tiende a probar la realidad ontológica de Dios partiendo del análisis de la idea de Dios.

1. 3. Un argumento clásico: el de la Verdad Eterna. El tercer argumento que recoge Santo Tomás a favor del existir de Dios como algo evidente «por sí» era un argumento muy manejado por los escolásticos del siglo XIII, que tiene su origen en San Agustín. El obispo de Hipona lo había usado contra los escépticos en su diálogo II del *De libero arbitrio*, escrito en Roma alrededor del año 388. Su intención era demostrar la existencia de la verdad en general, para probar que es posible la certeza en el conocimiento. Pero dado que hay un lazo ontológico entre esta verdad y la Verdad Primera, y es posible subir de la una a la otra, los escolásticos usarían más tarde el argumento más bien contra los ateos para probar la existencia de Dios. El problema de la Verdad Suprema, Ontológica, causa de todas las otras verdades que encontramos en la esencia de las cosas, fue abundantemente tratado y discutido desde San Agustín hasta San Anselmo (s. IV a XI), en pequeñas obritas escritas por lo general a manera de diálogos entre un maestro y su discípulo. La conclusión a la que se arribaba en todas ellas era que existía una Verdad que no había tenido nunca principio, inmutable, subsistente por sí, y que no tiene fin, a la cual comúnmente llamamos Dios. Este último aspecto, el sostener que dicha verdad es Dios, Santo Tomás lo descubre en el argumento presente como impedimento para aceptar como evidente por sí y para nosotros la proposición «Dios existe». Se verá que no niega la existencia de la Verdad (sería absurdo negarlo, ya que en este punto el argumento es impecable), pero sí niega que nosotros tengamos un conocimiento *a priori* de esa identidad entre Dios y la Verdad. Veamos el argumento: «Praeterea, veritatem esse est per se notum: quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit»⁷ (Además, es evidente que existe la verdad, porque quien niega su existencia concede que existe, ya que, si la verdad no existiese, sería verdad que la verdad no existe, y claro está que, si algo es verdadero es preciso que exista la verdad).

La premisa mayor del argumento es que *veritatem esse est per se notum* (el existir de la verdad es evidente por sí). ¿Cómo se prueba? Existen dos formas de probar la corrección de un silogismo: por demostración ostensiva, es decir, revocándolo a alguno de los cuatro modos de la primera figura por medio de operaciones lógicas, ya que la primera figura es la más clara por apoyarse directamente en el «dicho de todo» y «dicho de ninguno», principios sobre los que se funda el silogismo según Aristóteles; o por demostración indirecta, que consiste en mostrar no que algo es verdad, sino que tiene que ser verdad, porque obliga al que lo niega a contradecirse. Por este segundo camino, llamado también «reducción al absurdo», se muestra que la existencia de la verdad es innegable: si se concede el antecedente, *veritas non est*, se debe admitir forzosamente el consecuente *verum est veritatem non esse*; pero al tener que admitir la consecuencia se cae inmediatamente en una contradicción: *si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit*. De esto se sigue que el antecedente *veritas non est* es inadmisibles. No se puede negar que la verdad existe.

⁷ *Summ. theol.* I q. 2 a. 1

Por otro lado nos dice Aristóteles en *Met.* IV 1005 b: «El principio más evidente es aquel del cual es imposible equivocarse», y en los *Analíticos Segundos* I 76 a: «Llamo principios en cada género, a aquellos que no cabe demostrar qué son [...] aquellos que necesariamente son y que necesariamente deben parecer por sí mismos». O sea que, aquello que necesariamente es (por que no admite contradicción) y respecto de lo cual es imposible equivocarse, resulta evidente por sí y no cabe demostrarlo. Tal es el caso de la existencia de la verdad, que no admite la proposición contradictoria. Por todo lo cual, la premisa mayor de este argumento es verdadera.

Continúa el silogismo: «Deus est autem ipsa veritas, Ioan. 14,6: “Ego sum via, veritas et vita”»⁸. Por lo cual, enunciada la menor, es lógico que se concluya: «Ergo Deum esse est per se notum» (el existir de Dios es evidente por sí).

¿Dónde está el error? Nuevamente en la premisa menor. Santo Tomás apela a las reglas del silogismo para descubrir la falacia. Se da cuenta que este argumento no respeta aquella regla del buen silogismo que dice: *Tum re, tum sensu, triplex modo terminus esto*. En efecto, aquí se toma el término medio «verdad» dos veces con suposición cambiada: en la mayor, «verdad» se refiere a aquella que encontramos en todas las cosas (*in communi*, dirá Santo Tomás al refutarlo), y en la menor a la Verdad Ontológica. La suposición del término en la mayor es «lógica» (se toma según su modo de estar en la mente, que lo percibe como presente en muchas cosas), y en la menor es «real» (se toma su sentido por una cosa como existente en sí).

2. La respuesta en contra.

Enunciados los argumentos a favor del existir de Dios como algo evidente por sí, Santo Tomás acude a la autoridad del Filósofo para encontrar una respuesta que muestre la falseabilidad de los tres argumentos al mismo tiempo: «Nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum, ut patet per Philosophum in IV *Metaphys.* et in I *Post.*, circa prima demonstrationis principia» (nadie puede concebir lo opuesto a lo que es verdad evidente, como enseña el Filósofo al tratar de los primeros principios de la demostración).

Aun apelando al sentido común nos damos cuenta que nunca puede ser evidente por sí el existir de Dios, evidente al menos *quoad nos*, que vivimos alejados de su rostro después del pecado de nuestros primeros padres. Si fuera evidente el existir de Dios, ¿en qué consistiría la fe? Pero no sólo por el sentido común, sino también por el rigor de la lógica debemos aceptar que la proposición «Dios es su existir» no puede ser evidente por sí, ya que es éste un privilegio de los primeros principios solamente, los cuales «son aquellos que no cabe demostrar qué son, porque son necesariamente, y necesariamente deben parecer por sí mismos». De esto resulta que «nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum»⁹ (nadie puede pensar lo opuesto a lo que es verdad evidente). Pero la proposición en cuestión sí admite que se piense su contraria: «Sed secundum illud Psalmi 52,1: “Dixit insipiens in corde suo, non est Deus”»¹⁰.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

No se puede concebir jamás que la parte sea mayor que el todo, pero sin embargo es posible pensar que Dios no existe, y esto basta para rechazar el existir de Dios como algo evidente por sí. Por otro lado, si la proposición «Dios es su existir» fuera evidente por sí, se transformaría en un primer principio o axioma, a partir del cual se podría construir toda una metafísica. Tal fue el intento de Descartes, que partió de este y otro principio más (*cogito, ergo sum*) como de dos evidencias metafísicas indiscutibles¹¹.

3. *El estudio de la respuesta.*

La cita de Aristóteles que Santo Tomás menciona responde taxativamente a la cuestión planteada desde el principio: no es evidente por sí el existir de Dios. Habrá que responder empero a los argumentos mencionados y mostrar el error de cada uno de ellos. Para ello el Aquinate hace una distinción original en el término *per se notum*, en la cual se encuentra la clave del problema: «Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo, secundum se et non quoad nos: alio modo, secundum se et quoad nos»¹² (respondo diciendo que a algo le atañe ser evidente por sí de dos maneras: en sí mismo, pero no con respecto a nosotros, o en sí mismo y para nosotros).

Arribamos aquí al punto central del artículo, al eje central que articula los pro y los contra de la cuestión. La magnitud de la distinción que formula Santo Tomás no ha sido cabalmente ponderada por los historiadores de las ciencias. Muchas veces se lee en los manuales de filosofía que Galileo Galilei a los comienzos del siglo XVII inició una verdadera «revolución copernicana» en la física al introducir una novedad que replanteaba aspectos centrales de la teoría del conocimiento: las cosas debían estudiarse por las relaciones de las mismas cosas entre sí (relaciones mensurables mediante leyes matemáticas), y no por sus relaciones con respecto a nosotros, tal como había sido hasta entonces, ya que toda la física de Aristóteles y del medioevo se fundamentaba en la percepción sensorial. Santo Tomás parece formular lo mismo. En este artículo de la *Suma* nos dice claramente que algo puede ser evidente en sí y también —no serlo— para nosotros, distinguiendo de esta manera dos esferas distintas de conocimiento.

Obviamente algunos filósofos anteriores a Santo Tomás habían considerado la evidencia del existir de Dios como *per se et quoad nos*; de ahí que juzgaban innecesario demostrar la existencia de Dios, y en no haber hecho la distinción mencionada estuvo su error. Procediendo conforme a la distinción hecha, Santo Tomás nos recuerda que, «ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis»¹³ (la causa de que una proposición sea evidente es porque el predicado está incluido en el concepto de sujeto; por ejemplo *el hombre es animal*, pues *animal* entra en el concepto de hombre).

¹¹ *Discours de la méthode* IV.

¹² *Summ. theol.* I q. 2 a. 1.

¹³ *Ibid.*

Podría objetarse que en la proposición «Dios existe», el predicado está efectivamente incluido en el sujeto, «quia praedicatum est idem cum subiecto: Deus enim est suum esse». No se puede negar. Y por eso mismo concluye Santo Tomás: «Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est»¹⁴. Pero para que sea evidente *quoad nos*, tanto el sujeto como el predicado deben ser conocidos por todos los hombres, o al menos por algunos, que podrán afirmar que la proposición es evidente para ellos. Ahora bien, no sabemos lo que Dios es (sujeto de la proposición), ni podemos entender cómo sea el acto puro de ser, el *suum esse* (predicado). Nunca podremos conocer la esencia de Dios en esta vida, conforme lo expresa el mismo Santo Tomás: «Unde simpliciter concedendum est quod [soli] beati Dei essentiam videant»¹⁵. Por eso, la proposición «Dios existe» no puede ser evidente para nosotros: «Sed quia non scimus de Deo quid sit, non est nobis per se nota»¹⁶.

Problema solucionado y suficientemente fundamentado. Veamos ahora cómo refuta Santo Tomás cada objeción en particular.

4. Respuesta a las objeciones.

4. 1. Contra la primera objeción. Habíamos dicho en 1.1 que el error del argumento del Damasceno estaba en la premisa menor: no se puede decir de un modo absoluto que el conocimiento de Dios nos esté naturalmente inserto, sino que lo está más bien *sub quadam confusione*. Podemos alegar que nos está naturalmente inserto en la medida en que Dios es la felicidad del hombre, el hombre desea naturalmente la felicidad, y lo que el hombre naturalmente desea, es necesario que lo conozca naturalmente. Pero el punto es que no es evidente *quoad nos* que Dios sea la felicidad del hombre, por aquello de que lo evidente es tal que es imposible equivocarse respecto de ello, y sin embargo, muchos hombres se han equivocado estimando que la suma felicidad era algo distinto de Dios: «Multi enim pectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud»¹⁷. Por lo tanto, no es evidente *quoad nos* que Dios sea la felicidad del hombre, y por ende no se puede sostener que su conocimiento nos está naturalmente inserto.

4. 2. Contra la segunda objeción. Santo Tomás encuentra dos dificultades insalvables al argumento anselmiano. Hemos dicho que para que algo sea evidente por sí, en absoluto, y *quoad nos*, debe ser imposible equivocarse respecto de esa evidencia. Pero he aquí que, «quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus»¹⁸. Es decir, que ya nos encontramos con que no es manifiesto a todos que Dios sea aquello tal que no pueda pensarse nada mayor, en prueba de lo cual viene la numerosa legión de paganos que antiguamente creyeron que el mundo era Dios, o que Dios tenía un cuerpo. Primera dificultad. En segundo lugar, «Dato enim quod quilibet intelligat hoc no-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

mine Deus significare hoc quod dicitur, scilicet, illud quo maius cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur quod intelgat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum»¹⁹. Es la dificultad que señalábamos más arriba: es evidente que si un predicado pertenece a la esencia del sujeto, ha de atribuirsele siempre. Pero de aquí no se sigue que el sujeto haya de existir en la realidad, y que por lo tanto en la realidad haya de atribuirsele tal predicado. Esto no deja lugar a dudas. Sin embargo, la polémica no terminarla allí. Los ontologistas modernos resucitaron el problema, sosteniendo que la realidad misma, es decir, toda la existencia (que es evidente por sí) es un predicado que debe ser atribuido a Dios como sujeto. Si el predicado es real, también debe serlo el sujeto, dado que pertenece a él por esencia. Aun concediendo esto, no se puede admitir *a priori*, como evidente *quoad nos*, que Dios existe, porque si bien es cierto que Dios es *suum esse*, su existir, esto no lo podemos concebir en nuestra mente, y permanece ignorado *quoad nos*. Solamente se puede llegar a afirmar la existencia de Dios por medio del razonamiento discursivo y de la fe.

4. 3. Contra la tercera objeción. En el argumento de la Verdad Eterna, dijimos (1.3) que la falacia del silogismo estaba en la doble suposición del término «verdad», que en la mayor se refería a la verdad lógica, según la mente la capta como presente en las cosas, y en la menor a la verdad ontológica, primera, que es causa de aquella otra. Santo Tomás no entra en estos detalles, sino que apunta a lo esencial: la verdad lógica es evidente por sí, pero no lo es su causa (la ontológica), al menos *quoad nos*, porque para subir hasta ella es necesario el discurso de la razón, como toda vez que el antecedente es física y realmente algo posterior al consecuente. según se dijo en 1.1 al explicarse el silogismo *a posteriori*. Así lo expresa Santo Tomás: «Veritatem esse in comuni, est per se notum: sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos»²⁰.

Conclusión

Una vez concluido el artículo, y habiendo quedado suficientemente esclarecido que el existir de Dios es evidente en sí, en absoluto, pero no para nosotros, *quia non scimus de Deo quid est*, la conclusión que se sigue necesariamente no es otra que la misma que Santo Tomás sugiere antes de refutar las objeciones: «Indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus»²¹. La demostración de que Dios existe se debe hacer por medio de lo que es más evidente para nosotros, es decir, por los efectos, aunque sean menos evidentes en cuanto a su naturaleza.

Queda abierta la puerta, pues, para la demostración racional de la existencia de Dios por medio de sus efectos, que se hará en el artículo 3 de la cuestión 2, donde Santo Tomás presenta las célebres *quinque viae*. Las mismas son recibidas en el seno de la Iglesia y presentadas por el Magisterio como pruebas de la existencia de Dios,

¹⁹ *Ibid.*

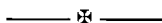
²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

no en el sentido de las pruebas propias de las ciencias naturales, sino en el sentido de «argumentos convergentes y convincentes que permiten llegar a verdaderas certezas», según lo declara el *Catecismo de la Iglesia Católica*²².

CARLOS DIEGO MARTÍNEZ CINCA

Universidad Nacional de Cuyo.



SER. VERDAD. LIBERTAD

VERTICALIDAD Y HORIZONTALIDAD DEL PRINCIPIO DE LA CONCIENCIA

«La verdad de la conciencia es la la autoconciencia».

GEORG W. F. HEGEL

«El hombre ha llegado a ser, como para sí mismo, fundamento y medida de la verdad acerca del ente en cuanto tal».

MARTIN HEIDEGGER

¿Por qué el ser y no la nada? Problema del ser. ¿Qué es el ser? Problema de la verdad. ¿Qué es el hombre? Problema de la libertad.

Ser, verdad, libertad... Tres problemas ante los cuales se debatió y se seguirá debatiendo el pensamiento humano. Tres problemas decisivos, porque de su solución depende el éxito o fracaso de cada hombre y con ella alcanza sentido el camino histórico de la humanidad como comunidad. Tres problemas de complejidad progresiva, con una progresión de implicación ascendente, de tal modo que el problema del ser alcanza su vértice intensivo en el problema de la libertad, o sea, en el problema de la «posición» del ser. Lo cual demuestra, en definitiva, que la resolución del problema del ser condiciona y posibilita la resolución de los demás, a la vez que mediante dicha resolución se esclarece aún más el problema del ser mismo.

El problema del ser atañe de un modo radical al hombre. Y esto porque el hombre es también espíritu. El espíritu humano se encuentra necesariamente referido al ser. No puede existir sin esa referencia. ¿Quiere decir esto que el espíritu se identifica con tal referencia, que la esencia del espíritu humano es, precisamente, su relación al ser?

²² N° 31.