

Santiago María Corti Balderiote

Universidad de Montevideo, Uruguay

scorti@um.edu.uy

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0003-7976-4387>

Recibido: 30/04/2024 - Aceptado: 4/11/2024

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Corti Balderiote, Santiago María. "Definiendo lo indefinible. El método para conocer la existencia de Dios según Tomás de Aquino y el "unum" argumento de Anselmo de Canterbury". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 16, (2024): e167. <https://doi.org/10.25185/16.7>

Definiendo lo indefinible. El método para conocer la existencia de Dios según Tomás de Aquino y el "unum" argumento de Anselmo de Canterbury

Resumen: Este escrito se propone defender la tesis de la similitud poco remarcada que existe en los escritos de Tomás de Aquino y Anselmo de Canterbury, a través del análisis de la noción y el uso de la definición nominal en la teología natural o filosófica. En el tercer artículo de la sexta cuestión de la Exposición del "de Trinitate" de Boecio, Tomás introduce la distinción entre definición nominal y definición real para aplicarlas al conocimiento de Dios. Su argumento es que, como no se lo puede conocer directamente y tampoco se le puede dar una definición real por esto mismo, se debe partir de una definición nominal de lo que es Dios. Dicha definición supone cierto conocimiento de Dios, pero negativo, a través de los atributos de sus efectos y por eminencia. La definición nominal de Dios sirve, entonces, como presupuesto de la demostración. En el Prosligion y en su Respuesta a las críticas que le planteó Gaunilo en su tiempo, Anselmo coincide en esta distinción de definiciones, y en que no se puede conocer directamente a Dios, a no ser que se lo haga por causalidad, negación o eminencia. Pero, a diferencia de Tomás, él ve que la definición nominal de Dios es suficiente para elaborar un 'único argumento que no necesitase para su prueba de ningún otro más que de sí, y que bastara por sí solo para asegurar que Dios es de manera verdadera', ya que esto es evidente para nosotros. Esta comparación también ayuda a entender las críticas específicas de Tomás al argumento de Anselmo, remarcando la que niega que el conocimiento de Dios sea evidente para nosotros ("quoad nos").

Palabras clave: Tomás de Aquino; Anselmo de Canterbury; Prueba de la existencia de Dios; Conocimiento natural de Dios; Definición.

Defining the indefinable. The method for knowing the existence of God according to Thomas Aquinas and the 'unum' argument of Anselm of Canterbury

Abstract: This paper sets out to defend the thesis of the little remarked similarity that exists in the writings of Thomas Aquinas and Anselm of Canterbury, through the analysis of the notion and use of nominal definition in natural or philosophical theology. In the third article of the sixth question of the Exposition of Boethius' "de Trinitate", Thomas introduces the distinction between nominal definition and real definition in order to apply them to the knowledge of God. His argument is that, since he cannot be known directly, nor can he be given a real definition for this very reason, one must start from a nominal definition of what God is. Such a definition presupposes some knowledge of God, but negative, through the attributes of his effects and by eminence. The nominal definition of God serves, then, as the presupposition of the demonstration. In the Proslogion and in his Reply to the criticisms raised against him by Gaunilo in his time, Anselm agrees with this distinction of definitions, and that God cannot be known directly, unless by causation, negation or eminence. But, unlike Thomas, he sees that the nominal definition of God is sufficient to produce a 'single argument which would need for its proof no other than itself, and which would suffice alone to assure us that God is in a true way', since this is self-evident to us. This comparison also helps to understand Thomas' specific criticisms of Anselm's argument, notably that which denies that the knowledge of God is self-evident to us ('quoad nos').

Keywords: Thomas Aquinas; Anselm of Canterbury; Proof of the existence of God; Natural knowledge of God; Definition.

Definir o indefinível. O método para conhecer a existência de Deus segundo Tomás de Aquino e o argumento 'unum' de Anselmo da Cantuária

Resumo: Este artigo tem como objetivo defender a tese da semelhança pouco notada que existe entre os escritos de Tomás de Aquino e Anselmo de Cantuária, através da análise da noção e do uso da definição nominal na teologia natural ou filosófica. No terceiro artigo da sexta questão da Exposição do "De Trinitate" de Boécio, Tomás introduz a distinção entre definição nominal e definição real para aplicá-las ao conhecimento de Deus. O seu argumento é que, uma vez que não se pode conhecê-lo diretamente, nem lhe pode ser dada uma definição real por essa mesma razão, é preciso partir de uma definição nominal do que é Deus. Tal definição pressupõe um conhecimento de Deus, mas negativo, através dos atributos dos seus efeitos e por eminência. A definição nominal de Deus serve, então, como pressuposto da demonstração. No Proslógio e na Resposta às críticas que lhe foram dirigidas por Gaunilo no seu tempo, Anselmo concorda com esta distinção de definições, e que Deus não pode ser conhecido diretamente, a não ser por causalidade, negação ou eminência. Mas, ao contrário de Tomás, vê que a definição nominal de Deus é suficiente para produzir um 'único argumento que não necessitaria, para a sua prova, de outro que não fosse ele próprio, e que bastaria por si só para nos assegurar que Deus é de um modo verdadeiro', uma vez que isso é evidente para nós. Esta comparação ajuda também a compreender as críticas específicas de Tomás ao argumento de Anselmo, nomeadamente a que nega que o conhecimento de Deus seja evidente para nós ("quoad nos").

Palavras-chave: Tomás de Aquino; Anselmo da Cantuária; Prova da existência de Deus; Conhecimento natural de Deus; Definição.

Introducción

Cuando se habla de las figuras más destacables de la Escolástica medieval, Tomás de Aquino y Anselmo de Canterbury son nombres que nunca faltan. Como todas grandes figuras, ambos lograron trascender a su propio tiempo e influir en los grandes pensadores y las grandes discusiones que los prosiguieron. Y uno de los ámbitos en donde más repercutieron fue en la Teología natural, lo cual es muy razonable dada su búsqueda constante de entender racionalmente lo que creían por fe.

Sin embargo, en cuanto a las pruebas de la existencia de Dios se refieren, suelen aparecer como polos opuestos. Anselmo, por su lado es conocido por su argumento “ontológico”, nombre cuya atribución misma es discutida¹. En general se lo interpreta como argumento que intenta partir de una idea de lo que es Dios para llegar a su existencia real como algo que necesariamente se deriva de ella². Tomás de Aquino, por el otro lado, posee más de un argumento para llegar a Dios: las famosas “cinco vías”. Estas proceden de un aspecto de la realidad externa que no se explica por sí mismos a menos que haya un primer principio que lo fundamente y que, al mismo tiempo, este sea distinto a las cosas reales en el sentido en que no necesite de otra explicación ulterior. Y este primer principio, dice Tomás en su *Suma Teológica*, “es lo que todos entienden por Dios”³.

Este antagonismo se funda también en las numerosas críticas de Tomás al argumento de Anselmo. Si bien se discute si realmente Tomás leyó el *Proslogion* de Anselmo⁴, Tomás aborda explícita y directamente el argumento anselmiano cuando en la *Suma Contra Gentiles* considera la postura de los que afirman que la existencia de Dios es evidente por sí misma⁵. No es el único lugar donde

1 Vease Elizabeth Anscombe, “Por qué la prueba de Anselmo en el” *Proslogion*” no es un argumento ontológico”, *Anuario Filosófico* XV, N°2 (1982): 9-18; o también Jean-Luc Marion, “¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant”, trad. Oscar Figueroa, *Tópicos*, n°32 (2007): 179-205.

2 Ignacio Garay, “Argumento Ontológico”, en *Diccionario Interdisciplinar Austral*, ed. Juan F. Franck y Claudia E. Vanney, 2017, http://dia.austral.edu.ar/Argumento_ontológico.

3 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 2 a.3 co.

4 Etienne Gilson, *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. Fernando Múgica (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1989), 74; y en Ian Logan, *Reading Anselm's Proslogion: The history of Anselm's argument and its significance today* (New York: Routledge 2016), 137-138.

5 Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, 1, cap. 10.

hace referencia al argumento, de alguna u otra forma⁶. Las críticas de Tomás se suelen resumir en tres: no hay necesidad de aceptar la primera premisa de que Dios sea “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”⁷; la existencia de Dios es evidente por sí misma pero no para nosotros; y que se incurre en una inconsistencia lógica cuando se pasa desde el ámbito mental al orden real⁸.

Otros autores, en cambio, han criticado específicamente la falta de alguna definición de Dios en las cinco vías de Tomás. Sin tal definición no se sabría a qué “Dios” están haciendo referencia las vías y, por tanto, la existencia de qué Dios se está probando. Tampoco se podría estar seguro de que se estuviese probando la existencia de Dios siquiera⁹. Éste solo aparece al final de cada vía como un agregado y no formando parte del argumento. En cambio, en el razonamiento de Anselmo, Dios se encuentra en la primera premisa y en la conclusión. ¿Qué papel cumple la definición de Dios en ambos casos y qué tipo de definición utiliza cada uno?

Este escrito se propone defender la tesis de que el modo de conocer a Dios de Tomás de Aquino sirve para ver las similitudes y diferencias entre Tomás y Anselmo de Canterbury en cuanto a este tema. Dicho modo de conocer a Dios se encuentra en el tercer artículo de la sexta cuestión de la *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*, que trata sobre la posibilidad de la contemplación de la esencia divina. En dicho texto, Tomás introduce la distinción entre definición nominal y definición real para aplicarlas al conocimiento de Dios. Su argumento es que, como no se lo puede conocer directamente y tampoco se le puede dar una definición real por esto mismo, se debe partir de una definición nominal de lo que es Dios. Dicha definición supone cierto conocimiento de Dios, pero negativo, a través de los atributos de sus efectos y por eminencia.

6 Para una recopilación más completa de las referencias a las críticas del argumento por parte de Tomás véase Ian Logan, *Reading Anselm's Proslogion: The history of Anselm's argument and its significance today*, 138. Pero para un análisis de una selección de las críticas véase Julio Raúl Méndez, “Santo Tomás y el insensato”, en *Dios es espíritu, luz y amor - homenaje a Ricardo Ferrara*, ed. Carlos M. Galli y Víctor M. Fernández (Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2005), 566.

7 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, trad. Julián Velarde Lombraña (Madrid: Tecnos, 2009), Cap. 2. Esta obra incluye la traducción de la crítica de Gaunilo, *En favor del insensato*, y la *Respuesta* de Anselmo. En latín: “aliquid quo nichil maius cogitari possit” P 2.3, en Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, (New York: Routledge 2016), cuya edición bilingüe utiliza el manuscrito Ms Bodley 271. También posee una nomenclatura propia que se asumirá cuando se cite el texto latino, como en el caso específico de esta cita. El primer número representa el capítulo y el segundo, la subsección del capítulo en donde se encuentre lo citado.

8 Algunos consideran esta la principal objeción: véase, por ejemplo, José María Barrio Maestre, “¿Es evidente a priori la existencia de Dios? La crítica tomista al argumento ontológico”, *Revista de Filosofía* 11, n°20, (1994): 1-22.

9 Este planteo está en David B. Twetten, “To which “God” must a proof of God's existence conclude for Aquinas?”, en *Laudeamus viros gloriosos: Essays in honor of Armand Maurer CSB*, ed. Rollen Edward Houser (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 2007): 146-147.

La definición nominal de Dios sirve, entonces, como presupuesto de la demostración.

Por lo que se puede interpretar en su *Proslogion* y en su respuesta a las críticas que le planteó Gaunilo en su tiempo, Anselmo coincide en esta distinción de definiciones, y en que no se puede conocer directamente a Dios, a no ser que se lo haga por causalidad, negación o eminencia. Pero, a diferencia de Tomás, él ve que la definición nominal de Dios es suficiente para elaborar un “único argumento que no necesitase para su prueba de ningún otro más que de sí, y que bastara por sí solo para asegurar que Dios es de manera verdadera”¹⁰, ya que esto es evidente para nosotros.

Para realizar esta comparación, primero se analizará el tercer artículo de la sexta cuestión de la *Exposición* de Tomás, poniendo el foco en esclarecer esta distinción entre definición real y nominal, y su aplicación en la teología natural. Luego, se revisará el argumento de Anselmo en el *Proslogion* y su contestación a Gaunilo para determinar el tipo de definición de Dios que utiliza. Se concluirá con una contrastación entre ambos planteos para notar sus poco reconocidas similitudes y sus diferencias. Esto ayudará, al mismo tiempo, a entender mejor las críticas de Tomás al argumento de Anselmo.

El conocimiento de la esencia de Dios según la *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*

Según el tema que trata Tomás en la cuestión 13 de la *prima pars* de la *Suma Teológica*, parecería que la cuestión de cómo nombrar a Dios o de qué significa el nombre “Dios” se debe plantear después de preguntar sobre el conocimiento humano de Dios. Sin embargo, ambas cuestiones se encuentran en la *Suma* después de haber desarrollado las vías de la existencia de Dios y también los atributos divinos. Si el enfoque de estas dos cuestiones fuese de índole metodológico, sería más lógico tratarlas al principio o al menos antes de argumentar sobre la existencia y la esencia divina¹¹. Es necesario, entonces, recurrir a otro texto para entender mejor qué metodología se está utilizando en este contexto.

10 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, proemio. Texto en latín: “unum argum[en]tu[m] quod nullo alio ad se p[ro]bandum qua[m] se solo indigeret, & solum ad astruendum quia deus vere est” P 0.2.

11 Lo cual no significa que la *Suma Teológica* carezca de método ni se interese por él. Esta se ve en la primera cuestión de la *prima pars Suma*, donde trata de la naturaleza y las características propias de la “Sacra doctrina”.

Tomás escribió la *Exposición del “de Trinitate” de Boecio* durante período en el que estuvo ejerciendo de *Magister in Sacra Pagina* en París (1256-1256)¹². Las dos últimas cuestiones, comentando el segundo capítulo del libro de Boecio, tratan sobre la división y los métodos de las distintas ciencias especulativas: la Física, la Matemática y la Metafísica. Pero en el tercer y cuarto artículos de la sexta cuestión se pregunta primero sobre la posibilidad de la “contemplación”¹³ (“inspicere”¹⁴) de la forma divina, y, luego, si se puede conocer a Dios desde el ámbito propiamente racional-especulativo.

Tomás también trata el tema de si el hombre “puede ver (“videre”) a Dios por esencia durante esta vida” en la *Suma Teológica* pero con un desarrollo distinto. Aquí argumenta que el hombre no puede contemplar a Dios en esta vida dada su condición corporal que le impide elevarse a los más altos grados de lo inteligible¹⁵. En cambio, en el tercer artículo de la sexta cuestión de la *Exposición*, Tomás utiliza los distintos tipos de definición de algo para explicar el conocimiento humano de la existencia y la esencia Dios, cosa que no hace en los otros lugares donde trata este tema¹⁶. Además, otra gran diferencia es que al principio del corpus de la respuesta del artículo distingue dos formas de conocer algo: cuando se sabe que algo existe (“an est”) y cuando se sabe qué es algo (“quid est”)¹⁷.

En el comienzo del artículo, parecería que Tomás concede que es imposible conocer directamente qué es Dios ni tampoco el resto de las realidades inmateriales, como alegan las objeciones del principio del artículo. Tomás llega a negar toda posible vía cognoscitiva de Dios: los sentidos, las semejanzas con las realidades materiales e incluso la misma revelación sobrenatural. Esto se debe a que el hombre conoce de modo inmediato lo físico material y lo hace a través de los sentidos. Estos siempre están mediando en cualquier tipo de conocimiento, incluso en los más elevados y en los revelados. Por último,

12 Jean-Pierre Torrel OP, *Saint Thomas Aquinas Vol.1: the person and his works*, trans. Robert Royal y Matthew K. Miner (Washington DC: Catholic University of America 2023): 102.

13 Traducción utilizada: *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*, ed. y trad. por Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A. 1987).

14 El texto latino consultado: Tomás de Aquino, *Expositio super Librum Boethii de Trinitate*, ed. Bruno Decker (Lieden: E. J. Brill 1955).

15 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 12 a. 11. Este y el tercer artículo de la sexta cuestión de la *Exposición*, no son los dos únicos lugares donde Tomás trata la cuestión de si podemos ver a Dios en esta vida. Véase también, por ejemplo, *Cuestiones disputadas de la verdad* q. 10 a. 11; *Suma Contra Gentiles* 3, cap. 47.

16 Según David B. Twetten, en “To which “God” must a proof of God’s existence conclude for Aquinas?”, 159, es donde más extensamente desarrolla estas dos temáticas juntas.

17 Está entre paréntesis en la edición de la *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*, q. 6 a. 3 co. 1. Se citan literalmente los términos del texto latino: véase en Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*.

la separación entre lo material y lo inmaterial a causa de su género también impiden la atribución de semejanzas entre ellos.

Tomás de Aquino continúa diciendo que, no obstante, se puede conocer la existencia de Dios, el “an sit”, partiendo del “quid sit”:

“Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que no se puede conocer la existencia (an est) de ninguna cosa, si no se conoce su esencia (quid est) perfectamente o, al menos, confusamente, según explica el Filósofo al inicio de la *Physica*: lo definido se conoce antes que las partes de la definición. Así pues, para saber que el hombre existe y para indagar qué es el hombre es necesario, efectivamente, saber qué significa el vocablo «hombre». Lo cual no ocurriría si de algún modo no se concibiese esa cosa que se sabe que existe, aunque se ignore su definición, pues se concibe al hombre según el conocimiento de algún género próximo o remoto y de algunos accidentes que aparecen al exterior. Por esto, es necesario, para conocer las definiciones y las demostraciones, partir de un conocimiento previo. Por lo tanto, no podríamos conocer la existencia (an est) de Dios y de otras sustancias inmatrimales, si no supiéramos de alguna manera, con cierta confusión, cuál es su esencia (quid est).”¹⁸

Aquí Tomás está utilizando la metodología aristotélica del conocimiento¹⁹, que aprendió presumiblemente en su estadía en Nápoles, durante su juventud²⁰. Para conocer qué es algo primero se debe conocer si existe o no. Pero para conocer su existencia se debe primero saber perfecta o confusamente qué es ese algo. Si no se sabe qué es, tampoco se puede determinar si es o no. En los *Analíticos Posteriores*, de hecho, Aristóteles niega que se pueda conocer algo si no se sabe primero si existe o no²¹, negando la posibilidad de saber qué es el ser de algo ignorando si realmente es²². Esto mismo comentará el

18 Tomás de Aquino, *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*, q. 6 a. 3 co. 3. Los paréntesis son de esta misma edición. Versión latina: “Et tamen sciendum quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo sciatur de ea quid est vel cognitione perfecta vel saltem cognitione confusa, prout Philosophus dicit in principio *Physicorum* quod diffinita sunt praecognita partibus diffinitionis. Oportet enim scientem hominem esse et querentem quid est homo per diffinitionem scire quid hoc nomen ‘homo’ significat. Nec hoc esset, nisi aliquam rem quoquo modo conciperet quam scit esse, quamvis nesciat eius diffinitionem. Concipit enim hominem secundum cognitionem alicuius generis proximi vel remoti et aliquorum accidentium quae extra apparent de ipso. Oportet enim diffinitionum cognitionem, sicut et demonstrationum, ex aliqua praeesistenti cognitione initium sumere. Sic ergo et de deo et aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est, nisi sciremus quoquo modo de eis quid est sub quadam confusione”, en Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*.

19 David B. Twetten, “To which “God” must a proof of God’s existence conclude for Aquinas?”, 159.

20 Jean-Pierre Torrel O.P., *Saint Thomas Aquinas Vol.1: the person and his works*, 8-9.

21 Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon), tomo II*, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos 2008), 2.7 (92b4-12) y 2.8 (93a16-28).

22 Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon), tomo II*, 1.1 (71a27-b5) y 2.8 (93a20-21).

mismo Tomás, sin mucho cambio, en su *Comentario a los Analíticos Posteriores*²³, un tiempo después de haber redactado la *Exposición*²⁴.

Toda investigación busca conocer la esencia de algo, su “quid est”. Y esta se expresa con una definición real. Pero antes se debe investigar, como se dijo arriba, si ese algo existe, su “an sit”, sino no tendría sentido la pregunta por su esencia. En el caso de ser dudosa la existencia de ese algo, se requiere de argumentación para probarla. Sin embargo, para esto es necesario primero saber a qué cosa se está haciendo referencia. Como todavía no se conoce la esencia misma, se puede utilizar una definición del significado del nombre de la cosa que se está investigando. Y esta es la definición nominal, que sirve como sustituto provisional de la definición real hasta que esta pueda reemplazar la definición nominal²⁵.

Pero para elaborar dicha definición nominal el hombre no la crea algo de la nada, sino que parte de unos conocimientos previos. En esta parte de la *Exposición*, Tomás cita el principio de la *Física* de Aristóteles, en donde afirma que en toda ciencia se empieza siempre desde lo que es más cognoscible y evidente para nosotros, para luego avanzar hacia lo más cognoscible y evidente en sentido absoluto. Esta es la vía natural del conocimiento²⁶. Lo que se conoce como lo más evidente y claro, con respecto a nosotros, es confuso, en principio, y solo después de ser analizado se puede llegar a distinguir sus elementos y sus principios. Se parte, entonces, de un acceso más general o global de la cosa para ir de a poco discerniendo las partes específicas y constituyentes de la cosa conocida²⁷.

Aristóteles ejemplifica esto con el modo en que se relacionan los nombres y las definiciones, ya que al principio el nombre hace referencia a algo, pero sin hacer distinciones, mientras que cuando se llega a su definición se consideran las partes fundantes de ese algo²⁸. La ciencia busca definir su objeto distinguiendo sus elementos constituyentes, pero partiendo de lo que el nombre significa. Este nombre está fundamentado en una cognición “confusa”²⁹ de lo que se está considerando.

23 Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, trads. Ana Maella y Marta Daneri-Rebok (Barrañán: Ediciones Universidad de Navarra S.A. 2002), lib. 2, l. 7.

24 Jean-Pierre Torrel O.P., *Saint Thomas Aquinas Vol.1: the person and his works*, 261-262.

25 David B. Twetten, “To which “God” must a proof of God’s existence conclude for Aquinas?”, 155-156.

26 Aristóteles, *Física*, trad. Guillermo R. de Echandía (Madrid: Gredos 1995), 184a17-21.

27 Aristóteles, *Física*, 184a22-30.

28 Aristóteles, *Física*, 148b1-4.

29 Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 6, a. 3, co. 3.

Tomás desarrolla esta noción de conocer confusamente algo en su *Comentario a la Física de Aristóteles*. Allí afirma que son confusas aquellas cosas que contienen, a nivel cognoscitivo, algo en potencia e indistintamente. Este es un punto intermedio entre la pura potencia y el acto perfecto. El conocimiento del hombre procede de la potencia al acto. Por tanto, las cosas sensibles se conocen primero, por ser las más evidente, pero lo inteligible se encuentra en potencia en estas, por lo que solo se conocen en acto después. Y por esto, se procede de lo confuso a lo distinto en la ciencia³⁰.

Por tanto, toda investigación que busca conocer qué es algo, su esencia, parte primero de un conocimiento previo de este pero que es confuso y algo evidente con respecto al cognoscente. El que conoce algo, procede de este conocimiento confuso y general de la cosa hasta alcanzar el conocimiento distintivo de las partes que lo estructuran. Y lo mismo ocurre, afirma Tomás después, con la definición y lo definido: primero se conoce lo definido y después la definición. Y se capta lo definido, aún de manera general y confusamente, a través del significado de su nombre³¹.

La definición nominal está haciendo referencia a lo definido, y no solamente a un concepto o el significado de una palabra³². Aristóteles mismo, en sus *Analíticos posteriores*, niega la posibilidad de demostrar la existencia de algo solo con saber qué significa el nombre, pero sin hacer referencia a lo que eso es³³. Si la definición solo fuese una noción explicativa del nombre, afirma Tomás, solo se hablaría y se discutiría en referencia a definiciones, y no necesariamente de cosas reales³⁴. Dicha referencia se fundamenta en un conocimiento de la cosa, que es incluso previo a tener una definición de la esencia de la cosa, pero que logra captar algo de ella, aunque sin lograr distinguir claramente sus principios.

Aplicando este método, Tomás afirma, en la cita anterior de la *Exposición*, que podemos conocer si Dios existe partiendo de un conocimiento previo y confuso de lo que Él es, lo cual se expresa con una definición nominal. La palabra “Dios” no designa un significado meramente semántico, sino que está

30 Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, trad. por Celina A. Lértora (Barrañán: Ediciones Universidad de Navarra S.A. 2011), lib. 1, l. 1.

31 Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, lib. 1 l. 2.

32 En Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores*, lib. 2 l. 6, donde se distingue un tipo de definición que solo hace referencia a explicar cómo está formada a la palabra, sin referencia a la realidad.

33 Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon)*, tomo II, 2.7, (92b4-12).

34 Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores*, lib. 2 l. 6.

designando lo que Dios es, esto es, su esencia o especie³⁵. En la *Suma contra Gentiles*, hablando de los nombres divinos, Tomás afirma que todo nombre designa la esencia y la naturaleza de algo³⁶. Ahora bien, en la *Suma Teológica*, Tomás asume este método al afirmar que se debe utilizar lo que su nombre significa, y no lo que realmente es, como término medio para probar que algo existe, distinguiendo entre definición nominal y definición real de Dios³⁷.

Continuando con el corpus de la *Exposición del "de Trinitate"*, Tomás niega la posibilidad de que este conocimiento confuso de Dios se dé por género ni próximo ni remoto, ni tampoco por algún accidente. Dios no pertenece a ningún género ni tampoco posee ningún accidente³⁸, además de que tampoco se lo puede conocer directamente, como probó al principio de la respuesta.

Luego postula que, en vez de género, se puede utilizar el conocimiento por negación ("per negationes"³⁹) para conocer tanto a Dios como a las realidades inmateriales. Y, además, se lo puede conocer por su relación con las cosas sensibles por medio de la comparación causa y efecto, y de la eminencia ("excessus"⁴⁰), a modo de accidente⁴¹. Tomás concluye que se puede conocer la existencia ("an sit") de Dios, sin llegar a conocer su esencia ("quid sit"). Por lo que se puede conocer algo de Dios, pero solo por estos tres medios: negación, causalidad y eminencia.

Tomás toma estos tres modos de conocer a Dios de Dionisio de Aeropagita, y los comenta conjuntamente en numerosas partes de sus obras⁴². También lo sigue a Dionisio en esta concepción de la teología negativa, donde prima esta vía debido a la incomprehensibilidad de la esencia divina, haciendo de la teología algo de índole cercano a lo místico⁴³. Hay dos lugares en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* donde Tomás, comentando a Dionisio, parece afirmar que este es el fin de todo conocimiento teológico, ya que su objeto se halla en un ámbito fuera de todo lo cognoscible racionalmente⁴⁴. Y aparte,

35 David B. Twetten, "To which "God" must a proof of God's existence conclude for Aquinas?", 162-163.

36 Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, 1, cap. 22.

37 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 2 a. 2 ad. 2.

38 Tomás de Aquino, *Exposición del "de Trinitate" de Boecio*, q. 6 a. 3 co. 1 (259).

39 Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 6, a. 3, co. 5.

40 Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 6, a. 3, co. 5.

41 David B. Twetten, "To which "God" must a proof of God's existence conclude for Aquinas?", 160.

42 Gregory P. Rocca OP, *Speaking the incomprehensible God, Thomas Aquinas on the interplay of Positive and Negative Philosophy* (Washington D.C.: Catholic University of America Press 2004), 49-50.

43 Gregory P. Rocca OP, *Speaking the incomprehensible God, Thomas Aquinas on the interplay of Positive and Negative Philosophy*, 57.

44 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, 4, d. 49 q. 2 a. 1 ad. 3, y también en 1, d. 8 q. 1 a. 1 ad. 4.

en la *Suma contra Gentiles*, afirma que por medio de las negaciones conocemos lo que algo no es, pero sin conocer lo que eso es⁴⁵.

Sin embargo, Tomás postula que, a menos que la inteligencia pueda conocer algo afirmativamente con respecto a Dios, no sería posible negar nada respecto de Dios, porque entonces no se podría conocer nada de Él⁴⁶. Según Rocca, existen tres proposiciones negativas: las negaciones cualitativas y las negaciones modales objetivas y subjetivas. La primera niega completamente alguna realidad con respecto a Dios y las dos últimas niegan solo el modo en que esa realidad se predica de Dios con respecto a cómo están predicadas en las cosas (objetiva) o con respecto a cómo esa realidad es comprendida en el intelecto humano (subjetiva)⁴⁷. A diferencia de las dos negaciones modales, la negación cualitativa no parece estar predicando nada de Dios. Pero al ir negando atributos logra especificar cada vez más el conocimiento de Dios sin conocer su esencia.

Por esto, la vía negativa, a pesar de que sirva independientemente, se complementa tanto con la causalidad como con la eminencia⁴⁸. Para poder afirmar algo de Dios, se debe partir de alguna realidad que se le pueda atribuir. La vía de la causalidad supone relacionar las realidades sensibles con Dios, como los efectos a su causa. Pero esa relación supone una negación ya que la causa no puede definirse a partir de su efecto. Y debido a que la causa excede al efecto, debe negarse toda atribución propia de los efectos⁴⁹. Esto se condice con los *sed contras* del artículo de la *Exposición del "de Trinitate"*: podemos conocer de alguna forma, aunque no del todo, algo de Dios a partir de sus efectos, como se dice en *Romanos* 1, 20, y elevar así la mente a las realidades supramundanas. Por tanto, los tres modos de conocer a Dios sirven para concebir una definición nominal de Dios.

Tomás no da una definición nominal explícita o detallada que haga referencia a la esencia de Dios porque, justamente, no podemos conocer su esencia. Pero sí da unos criterios para una definición, como afirma David Twetten. Dichos criterios permiten realizar más de un camino cognoscitivo para probar la existencia de Dios, y también ayuda a discernir vías erradas para

45 Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, 3, cap. 39.

46 Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q. 7, art. 5 co.

47 Gregory P. Rocca OP, *Speaking the incomprehensible God, Thomas Aquinas on the interplay of Positive and Negative Philosophy*, 58.

48 Gregory P. Rocca OP, *Speaking the incomprehensible God, Thomas Aquinas on the interplay of Positive and Negative Philosophy*, 51.

49 David B. Twetten, "To which "God" must a proof of God's existence conclude for Aquinas?", 159-160.

probarla. En última instancia, nunca se va a comprender algo de la esencia de Dios, sino que se va a tener una definición nominal más compleja para distinguir la naturaleza divina⁵⁰.

Por tanto, Tomás aplica el método aristotélico al conocimiento de Dios. Para conocer la definición de la esencia de algo, el “quid sit”, se debe conocer primero si es, el “an sit”. En el caso de que el “an sit” sea dudoso y deba probarse, basta con una definición de lo que el nombre significa como medio. Esta definición nominal está fundamentada en un conocimiento confuso de la esencia de lo que se intenta probar. En el caso de Dios, cuyo “an sit” necesita probarse, este conocimiento previo solo es posible por medio de la negación, la causalidad y la eminencia, lo cual implica partir de la realidad sensible y negar todo lo que no es Dios, para poder ir aproximándose a un conocimiento de Dios, sin conocer su esencia.

La definición en el argumento de Anselmo

Mucho se ha discutido sobre la cuestión de cómo se debería entender la identificación entre Dios y “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”⁵¹ en la primera premisa del “único argumento”⁵² en el *Proslogion* de Anselmo de Canterbury. Este problema incluye otro: si se le puede o no llamar “argumento ontológico” y así poder ser catalogado junto al resto de los argumentos del mismo tipo, como el de Descartes⁵³. Si el argumento del *Proslogion* parte de una definición de Dios, se estaría probando su existencia a través de un concepto de su esencia y, por tanto, sería mercedor del nombre que le puso Kant⁵⁴.

50 David B. Twetten, “To which “God” must a proof of God’s existence conclude for Aquinas?”, 159-160.

51 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 2. Texto latino: “aliquid quo nichil maius cogitari possit” P 2.3.

52 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, proemio. Texto latino: “unum argumentum” P 0.2.

53 A pesar de todas estas discusiones, el argumento de Anselmo en el *Proslogion* es el primero que aparece cuando se hace el recuento histórico de las distintas formulaciones de los diccionarios filosóficos, por ejemplo, en Ignacio Garay, “Argumento ontológico”: http://dia.austral.edu.ar/Argumento_ontológico. Igualmente, hay otros que modifican la definición de argumento ontológico para poder incluir a formulaciones tan diversas. En la entrada de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* de “Ontological Arguments”, por ejemplo, lo definen como todo argumento que prueben la existencia de Dios a partir de otro fundamento que no sea la observación del mundo, en Oppy, Graham, Joshua Rasmussen, and Joseph Schmid, “Ontological Arguments”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ontological-arguments/>.

54 Jean-Luc Marion, “¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant”, 183. Kant lo llama por primera vez de ese modo en: Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi (Buenos Aires: Colihue, 2007), A590-591.

En cambio, no sería así en el caso de que se estuviese probando su existencia a partir de una descripción del mismo⁵⁵.

El origen de dicha identificación también está en disputa. Algunos autores afirman que Anselmo parte de un dato que le provee la fe⁵⁶, apoyándose principalmente en la primera frase donde aparece la formulación: “Y, sin duda, creemos que tú eres algo mayor que lo cual nada puede pensarse”⁵⁷. También se considera la afirmación que aparece en el *Proslogion* que dice: “Porque tampoco busco entender para creer, sino que creo para entender. Pues también creo esto: que si no creo, no entenderé”⁵⁸, citando *Isaías* 7, 9, aunque sin referenciarlo explícitamente, como era usual en la época⁵⁹. Algunos de estos mismos autores, fundamentándose en la influencia que tiene Agustín de Hipona en la obra de Anselmo, vinculan la idea de Dios a un planteo platónico⁶⁰ o “esencialista”, donde la existencia es una función de la esencia⁶¹.

El punto que se defenderá en este apartado es que dicha identificación en la primera premisa del argumento de Anselmo en su *Proslogion* es una definición nominal de Dios que hace referencia a su esencia sin ser, propiamente, una definición real. Además, se sostendrá que dicha definición se basa en un conocimiento por negación, causalidad y eminencia, como es evidente por la fórmula específica que utiliza Anselmo y por las contestaciones que él da a las objeciones de Gaunilo en su *Responsio* al *Pro insipiente*. Estos dos escritos contribuyen a una interpretación más integral del argumento dado que Anselmo mandó él mismo a que se publicasen siempre junto con el *Proslogion*⁶².

La identificación entre Dios y “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado” está insertado en un argumento dialéctico en el que se prueba la existencia de Dios sin necesidad de otros, como dice Anselmo en el proemio del *Proslogion*. Anselmo utiliza una metodología inspirada por los textos de

55 Elizabeth Anscombe, “Por qué la prueba de Anselmo en el” *Proslogion*” no es un argumento ontológico”, 18.

56 Véase en Mauricio Beuchot, “El argumento “ontológico” de San Anselmo”, *Medievalia*, N° 15 (1993), 27; Jean-Luc Marion, “¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant”, 188-189; Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, trads. Arsenio Pacios y Salvador Caballero (Madrid: Gredos 1976), 231.

57 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 2. “Et quidem credimus te e[ss]e aliquid quo nichil maius cogitari possit” P 2. 3.

58 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 1. “Neq[ue] eni[m] qu[a]ero intelligere ut credam; sed credo ut intelliga[m]. Nam & hoc credo; quia n[isi] credidero n[on] intelligam” P 1. 34.

59 Ian Logan, *Rereading Anselm’s Proslogion*, 5.

60 Mauricio Beuchot, “El argumento “ontológico” de San Anselmo”, 29.

61 Étienne Gilson, *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 80.

62 Eadmer, *The life of St. Anselm*, ed. y trad. Richard William Southern (London: Thomas Nelson and Sons 1962), 31. Edición bilingüe: latín e inglés.

lógica de Aristóteles y de Boecio, y por su educación en las artes liberales⁶³. La dialéctica buscaba discernir temas en duda intentando encontrar argumentos convincentes. Para que pueda convencer, un argumento debe primero intentar ser aceptable para el oponente, como argumento probable, y, segundo, debe establecer su fuerza demostrativa, como argumento necesario. Para esto se debe utilizar un término medio cuya aplicación sea aprobada por el oponente⁶⁴.

Para demostrar que Dios existe, Anselmo lo identifica en la primera premisa con el término medio de su argumento, "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado". El oponente, que en este caso es el "insensato" ("insipientes"⁶⁵), acepta dicha premisa porque entiende que Dios es eso. Luego, en la segunda premisa establece que el término medio debe existir en la realidad y no solo en la mente. Después pasa a defender que Dios no puede no identificarse con el término medio, porque habría algo mejor que Dios, lo cual sería un absurdo^{66 67}.

El argumento se apoya en la proposición de que Dios es "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado", y en que esto se fundamenta en el conocimiento que un hombre tiene de lo que es Dios⁶⁸. Pero para que sea efectivo, es condición necesaria que dicha premisa sea concedida incluso por el insensato, aquel que dijo "en su corazón: no hay Dios" (Sal 13, 1 y 52, 1)⁶⁹. Anselmo incluso distingue al insensato del católico en su *Respuesta a Gaunilo*⁷⁰. Por tanto, si bien su pensamiento esta permeado por la fe, Anselmo entiende que hay un uso propio de la razón en el arte de la dialéctica. No hay contradicción entre fe y razón, entre la autoridad de la Iglesia, incluyendo a los Padres como Agustín, y la dialéctica. Pero la razón sigue teniendo un uso propio⁷¹.

Anselmo usa un término medio específico para la argumentación dialéctica y que no toma de ninguna autoridad, ya sean las *Sagradas Escrituras* o alguno de los Padres de la Iglesia. Se podría rastrear su inspiración, igualmente, a

63 Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 9-10, 12-13.

64 Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 17 y 127.

65 P 2.4.

66 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 2.

67 Para consultar por la estructura lógica del argumento, véase Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 125-126.

68 Rogelio Rovira, *La fuga del no ser* (Madrid: Encuentro, 1991), 28.

69 Algunos argumentan que recurre a esta figura porque no había ateos en ese tiempo, porque la Iglesia había permeado todos los ámbitos socioculturales. Y esto se ve más en la vida de los monasterios. Véase Julio Raúl Méndez, "Tomás de Aquino y el insensato", 561.

70 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 1.

71 Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 19.

alguna idea de Agustín de Hipona o incluso a Platón⁷². Pero sigue siendo cierto que la fórmula no es una cita literal y que Anselmo no haya admitido en ningún escrito haberlo apropiado de alguna autoridad.

Anselmo utiliza un término medio preciso para el argumento y que no admite equivalentes, “algo mayor que lo cual no puede ser pensado”. Algunos autores reemplazan esta formulación por otra expresión más breve pero claramente distinta. Por ejemplo, el Ser necesario, el Ser sumamente perfecto⁷³, o el Ser⁷⁴. Pero Anselmo critica que se utilice otra fórmula distinta que la suya cuando, en su *Respuesta*, no admite como equivalente la expresión, bastante similar en apariencia, que utiliza Gaunilo: “lo que es mayor que todas las cosas”⁷⁵. Si cambia el término medio, cambia también el argumento⁷⁶. Además, cabe resaltar la numerosa cantidad de veces que repite la formulación, con apenas algunas variaciones, tanto en el *Proslogion* como en su *Respuesta*.

Ahora bien, la fórmula del argumento de Anselmo es una definición de lo que se entiende qué es Dios⁷⁷. Anselmo descarta, en el capítulo 4 del *Proslogion*, que esta definición sea solo sobre lo que la palabra significa. Si fuese así, podría pensarse que no es, como hace el insensato⁷⁸. Por tanto, parecería ser una definición real o de la esencia de Dios, ya que se entiende lo que la cosa, en este caso Dios, es⁷⁹. La imposibilidad de pensar a Dios como no existiendo no sería lógica, sino ontológica, porque está impuesta no por el pensamiento a la cosa sino por la cosa al pensamiento⁸⁰. La definición real de Dios supondría un conocimiento directo de la esencia divina, aunque no necesariamente un conocimiento perfecto⁸¹. Por eso él insiste en afirmar que: “si ciertamente puede al menos pensarse, es necesario que sea”⁸².

Sin embargo, Anselmo no admite explícitamente que sea posible tener una definición real de Dios. Esto se ve en su *Respuesta*, cuando haciendo referencia a cuando Gaunilo, en un momento de su crítica, niega dicha posibilidad ya que

72 Rogelio Rovira, *La fuga del no ser*, 36-37.

73 José María Barrio Maestre, “¿Es evidente a priori la existencia de Dios? La crítica tomista al argumento ontológico”, 6.

74 Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp S.A. 2009), 66.

75 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 5. Texto latino: “q[ui]d est maius om[ni]b[us]” R 5.3.

76 Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 122-123.

77 Rogelio Rovira, *La fuga del no ser*, 35.

78 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 4.

79 Como afirma Rogelio Rovira en *La fuga del no ser*, 37 y 43-44.

80 Rogelio Rovira, *La fuga del no ser*, 50. Esto lo haría equiparable al argumento “ontológico” de Descartes.

81 Rogelio Rovira, *La fuga del no ser*, 136.

82 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 1. Texto latino: “Si utiq[ue] v[e]l cogitari potest; necesse est illud e[ss]e.” R 1.12.

no se puede conocer a Dios ni por género y diferencia específica, ni a partir de semejanza alguna. Ante esto, Anselmo argumenta que, si no se lo puede pensar perfectamente, tiene que al menos poder pensarse de alguna forma, porque si no fuese eso posible, no se podría conocer a Dios. Y da el ejemplo del sol: aunque no lo podamos ver directamente, podemos ver la luz del día⁸³.

Por tanto, la definición de Anselmo es una definición nominal que hace referencia a la esencia de Dios, pero sin conocerla directamente. No es ni una definición de lo que el nombre "Dios" significa, ni una definición real, porque implicaría un conocimiento directo de la esencia divina⁸⁴.

Dicha definición nominal está fundamentada en un conocimiento de lo que Dios es, el cual, como lo dice la fórmula, se encuentra más allá de nuestro pensamiento. Por tanto, es un conocimiento por eminencia. Anselmo, además, explica que hay otros tipos de conocimientos que pueden servir también para conocer a Dios pero de forma indirecta. En el capítulo 8 de su *Respuesta*, vuelve a abordar la crítica de que no se puede conocer a Dios ni por género ni por diferencia específica. Plantea que es posible conocer el bien mayor a partir de los bienes menores, ya que ambos son bienes. Anselmo concluye que "Hay, pues, de dónde puede conjeturarse sobre «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse»"⁸⁵. Y este tipo de conocimiento es por causalidad⁸⁶. Al final del capítulo también cita a *Romanos* 1, 20 como autoridad frente a los católicos que nieguen que tal conocimiento sea posible.

En el capítulo 9, Anselmo afirma que es posible entender "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" a pesar de que sea verdad de que no se lo pueda pensar. Así como lo inefable, que es lo que no se puede decir, se puede nombrar como "inefable", y lo "impensable" se puede pensar y entender como tal, también se puede entender qué es "algo mayor que lo cual nada puede pensarse". Incluso si se lo niega, se está entendiendo lo que se niega⁸⁷. Y así es como, de manera semejante, se puede entender "aquello mayor que

83 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 1. R 1.35-38

84 Logan niega que Anselmo esté utilizando una definición, pero en el sentido boeciano, esto es, con género y diferencia específica. Por lo que vendría a ser, según Boecio, más bien una descripción, la cual se fundamenta en un entendimiento del objeto (Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 18). En este contexto, la definición boeciana se corresponde con la definición real y la descripción boeciana con la definición nominal con referencia a la cosa.

85 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 8. "Est [i]l[ig]itur unde possit conici quo maius cogitari nequeat." R 8.8.

86 Y similar a la cuarta vía de Tomás de Aquino.

87 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 9.

lo cual nada puede pensarse” como “lo que no puede no ser”⁸⁸. Y esto se logra a través de un conocimiento negativo.

Por tanto, Anselmo utiliza, de manera dialéctica, una definición nominal, y no real, de lo que es Dios en su argumento único para probar la existencia de Dios. Dicha definición es concreta y se fundamenta en un conocimiento por eminencia y también por causalidad y por negación.

Comparación de los planteos de Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino

Cuando se comparan los pensamientos de Anselmo de Canterbury y los de Tomás de Aquino, con respecto a las pruebas de la existencia de Dios, estos suelen ser mostrados como planteos opuestos, tanto en los métodos como en los supuestos de sus respectivas argumentaciones⁸⁹. Además, dichos análisis se centran, generalmente, en las distintas críticas que hace Tomás al argumento único de Anselmo en distintas partes de su obra⁹⁰. Estas son las únicas menciones que hace Tomás de Anselmo en esta cuestión. También se duda si Tomás leyó siquiera el *Proslogion* o si, en realidad, estaba contestando a la cuestión de si la existencia de Dios es evidente por sí misma, lo cual era defendido por un grupo de teólogos, quienes utilizaban el argumento de Anselmo⁹¹.

No obstante, el uso de la definición nominal de la esencia de Dios en el argumento “único” de Anselmo de Canterbury, desarrollado en su *Proslogion* y su *Respuesta*, presenta varias similitudes con el modo de conocer a Dios de Tomás de Aquino, expuesto en el tercer artículo de la sexta cuestión de su *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*. Estas semejanzas se encuentran no solo en los supuestos teóricos sino también, en parte, en los métodos. Aun así,

88 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 9. “...q[uo]d non potest n[on] e[ss]e” R 9.9. Esta es una explicitación de la definición nominal que utiliza Anselmo en su argumento y no una prueba a parte de la existencia a partir de la esencia de Dios.

89 En Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp S.A. 2009), 66-68; Étienne Gilson, *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 78-80; Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 231-232.

90 Julio Raúl Méndez, “Tomás de Aquino y el insensato”, 560-565; Ignacio Garay, “Argumento ontológico”: http://dia.austral.edu.ar/Argumento_ontológico; José María Barrio Maestre, “¿Es evidente a priori la existencia de Dios? La crítica tomista al argumento ontológico”, 2.

91 Étienne Gilson, *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 73-74; y en Ian Logan, *Reading Anselm's Proslogion*, 137-138.

sigue habiendo diferencias en sus planteamientos, sobre todo en el papel que ocupa la definición de Dios en las pruebas de su existencia.

La primera de las similitudes es que, tanto en el argumento de Anselmo como en el método de Tomás, la definición nominal de lo que entendemos qué es la esencia de Dios es el punto de partida para conocer su existencia. En Tomás, si bien el “an sit” o el estudio de la existencia precede al de la esencia, en el caso de que el “an sit” sea dudoso y necesite ser comprobada antes, dicha demostración debe partir de lo que se entiende que es ese algo, de su “quid sit”. Para Anselmo, para probarle al insensato que Dios es, ya que él lo niega, se debe partir de lo que el insensato puede aceptar: lo que se entiende que es Dios, su definición.

Ambos admiten que esta definición no puede ser nominal en el sentido que meramente clarifique el significado de un término. En la *Exposición del “de Trinitate”*, Tomás no explicita esto, pero lo distingue en su *Comentario a los Analíticos posteriores*, en el que sigue claramente Aristóteles y distingue una definición nominal que hace referencia a una realidad y otra que solo se refiere a un vocablo. Si se tomase la definición nominal de manera semántica, no se podría conocer si eso existe o no⁹². Esto mismo afirma Anselmo en el capítulo 4 del *Proslogion* cuando comenta que el insensato solo puede negar que Dios es cuando piensa en “Dios” como se piensa en una palabra.

Por tanto, dicha definición nominal está fundamentada en un conocimiento de lo que es Dios, a lo que ambos autores agregan que no es un conocimiento directo de su esencia⁹³. Tomás afirma que Dios está por encima de todo género, por lo que no se lo puede conocer ni por género próximo ni por diferencia específica, ni tampoco por alguna semejanza⁹⁴. Anselmo concede esto mismo cuando contesta la crítica de Gaunilo que alega este punto, pero agrega que debe ser posible conocer algo de Dios de algún otro modo⁹⁵.

Tomás y Anselmo defienden que es posible un conocimiento natural de lo que es Dios por negación, por causalidad y por eminencia. Tomás lo afirma explícitamente en el final del corpus del artículo de la *Exposición*. La fórmula concreta que utiliza Anselmo para definir a Dios es la expresión de un modo

92 Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores*, lib. 2, l. 6.

93 Tomás incluso afirma en otro lado que, en esta vida, se lo puede entender mejor a Dios cuando se lo conoce como trascendiendo a todo pensamiento que podamos tener de él. Similar a la fórmula/definición de Anselmo: Tomás de Aquino, *Sriptum super Sententiis*, 4, d. 49, q. 2, a. 1, ad. 3.

94 Tomás de Aquino, *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*, q. 6 a. 3 co. 3.

95 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 1.

de conocimiento por eminencia. Además, sostiene que el conocimiento por causalidad y negativo, en los capítulos 8 y 9 de su *Respuesta* a Gaunilo, son otros modos de conocer a Dios.

Ahora bien, para Anselmo es posible servirse de una definición particular de este tipo para elaborar un argumento que pruebe la existencia de Dios, sin necesitar de otros para lograrlo. Supone un conocimiento previo de lo que es Dios, pero este es de negación, causalidad y eminencia. En cambio, Tomás utiliza este tipo de definición nominal como medio para probar la existencia de Dios, pero no como fundamento de alguna prueba en sí. Tampoco da una definición específica sino unos criterios para llegar a ella, que luego aplica en las pruebas que parten de las realidades sensibles y llevan a Dios como a su causa.

La razón de la diferencia de estos planteos es la evidencia o no evidencia del conocimiento previo de la esencia de Dios que fundamenta la definición nominal. Para Anselmo el conocimiento previo de lo que es Dios es evidente. Mientras que, para Tomás, este conocimiento es confuso y no evidente para nosotros, aunque al mismo tiempo sea real. Esto se debe a que Dios está fuera de todo género y no lo podemos conocer directamente, por lo que se debe partir de lo sensible, que es más evidente para nosotros por nuestro modo natural de conocer. Este sería el correcto proceder según la metodología aristotélica: partir de lo más evidente para nosotros a lo más evidente en sí mismo. En el caso de Dios, como no se puede conocer directamente su esencia, este conocimiento nunca llega a ser completamente evidente porque permanece en potencia, pero sí se puede aumentar dicha evidencia.

Esta comparación aclara las críticas de Tomás al argumento de Anselmo. Primero está la objeción sobre el paso indebido desde lo lógico a lo real⁹⁶, la cual solo es válida en cuanto se toma la definición de Anselmo como una definición del significado del nombre. Segundo, Tomás objeta que se puede no aceptar la primera premisa que afirma que Dios es "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado" y así el argumento quedaría invalidado⁹⁷. Ante la dicotomía propuesta por Anselmo, de que o se entiende lo que es Dios y por tanto existe, o no se entiende lo que es y por tanto no se está entendiendo realmente a Dios, Tomás propone una opción intermedia: entender algo de Dios, pero de forma confusa y no evidente. Por lo que se estaría haciendo referencia real a Dios de alguna manera, pero seguiría siendo necesario probar

96 En Tomás de Aquino, *Suma contra Gentes*, 1, cap. 11, y en *Suma Teológica*, I. q. 2, a. 1, ad. 2.

97 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, 1, dist. 3, q. 1, a. 2, ad. 4.

su existencia a través de lo que es más evidente en un principio para nosotros. Y en esto se basa la última crítica, que propone la diferencia entre evidente en sí (“quoad se”) y evidente para nosotros (“quoad nos”), afirmando que Dios es lo más evidente en sí pero no para nosotros⁹⁸.

Por su parte, Anselmo confía en que el conocimiento previo que se tiene de lo que es Dios, aunque sea indirecto y parta de la causalidad, negación y eminencia, es suficiente para probar su existencia. Existe una doble inspiración en este planteo: por un lado, la boeciana-aristotélica y por el otro la platónica-agustiniana. Esta última suministra la certidumbre en la evidencia del conocimiento de lo que es Dios como “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”, aunque no necesariamente se base en un conocimiento de ideas innatas o por fuera de la experiencia sensible. Tomás de Aquino argumenta también, a este respecto, que la costumbre o educación cristiana puede hacer parecer evidente para nosotros algo que no es así⁹⁹.

Por tanto, el argumento de Anselmo en su *Proslogion* y en el modo de conocer a Dios que Tomás desarrolla en la *Exposición del “de Trinitate” de Boecio* poseen bastantes similitudes en cuanto a la definición nominal de Dios, puesto que entienden que no es una definición semántica y que supone un cierto conocimiento de lo que es Dios que es necesario para poder probar su existencia. Dicho conocimiento no es directo de la esencia divina, como ambos admiten, sino que surge por la vía de causalidad, de negación y de eminencia. Sin embargo, para Anselmo esta “intuición” es suficiente para probar la existencia de Dios, mientras que para Tomás es confusa y solo sirve como medio para probarla a través de las pruebas que partan de lo sensible, que es en principio más evidente para nosotros.

Conclusión

En este trabajo se defendió la similitud poco remarcada que existe entre los planteos de Tomás de Aquino y Anselmo de Canterbury a través del análisis de la noción y el uso de la definición nominal en la teología natural o filosófica en sus escritos. Esto no es sorprendente si se tiene en cuenta de que ambos son autores escolásticos que buscaban entender lo que creían

98 Tomás de Aquino, *Exposición del de “Trinitate” de Boecio*, q. 1, a. 3, ad. 6, y en *Cuestiones disputadas sobre la Verdad*, q. 12, a.10, ad. 2.

99 En Tomás de Aquino, *Suma contra Gentes*, 1, cap. 11.

y que, además, poseen varias fuentes comunes, como Boecio, Aristóteles y Agustín de Hipona.

Se vio cómo Tomás, en el tercer artículo de la sexta cuestión de su *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*, explica la metodología aristotélica, que luego aplica en la *Suma Teológica*. Para conocer qué es algo primero se debe determinar si existe, pero en caso de que se dude de esto, se debe probar su existencia partiendo de lo que se entiende que es eso, o sea, su definición nominal. Dicha definición nominal no es meramente semántica sino que hace referencia a la esencia de la cosa, pero de manera confusa y no evidente. Y este es el caso del conocimiento de Dios, el cual no se puede conocer directamente ni su esencia ni su existencia, por estar fuera de todo género. Pero, a través de las vías cognoscitivas de las negaciones, de la causalidad y de la eminencia se puede llegar a entender qué es Dios de alguna forma partiendo de las cosas sensibles. Este planteo salvaguardaría la crítica, de inspiración kantiana, de que las vías de Tomás no pueden probar la existencia de Dios porque parten de una noción de Dios y no de una realidad.

Por otra parte, se mostró que la primera premisa del argumento único que Anselmo escribió en su *Proslogion*, es una definición nominal específica de lo que se entiende que es Dios. Si bien no es una definición real, porque Anselmo admite que no se lo puede conocer por género ni diferencia específica, está fundamentada en lo que se entiende que es Dios, incluso para alguien que rechaza su existencia. Dicha definición hace referencia a Él y no a la palabra “Dios”, como aclara en el capítulo 4 del *Proslogion*, y está fundamentada en el conocimiento por eminencia que tenemos de la divinidad, ya que es “algo mayor de lo cual nada puede ser pensado”. Además, en su *Respuesta* a las críticas de Gaunilo, agrega que se puede conocer a Dios por vía de causalidad y de negación. Estas ideas destacarían la diferencia entre el argumento de Anselmo y otros argumentos “ontológicos” como el de Descartes.

Cuando se compararon ambos planteos se vieron las coincidencias en los supuestos teóricos y, en parte, en los métodos que Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino utilizan para conocer la existencia de Dios. La definición nominal sirve como principio de conocimiento de la existencia divina ya que no se lo puede conocer directamente y se debe partir de lo que se entiende que es Dios. Este es un conocimiento real porque parte de lo que el hombre puede conocer naturalmente por medio de la negación, la causalidad y la eminencia.

Pero también se vio su gran diferencia: el conocimiento previo que se tiene de lo que es Dios es lo suficientemente evidente para probar su existencia en

el caso de Anselmo, mientras que para Tomás dicho conocimiento previo no es evidente para nosotros, sino que es confuso. Este sirve, igualmente, como principio de las otras pruebas de la existencia divina las cuales parten de las cosas sensibles que son, en un principio, más evidentes para los hombres.

Referencias bibliográficas

- Anscombe, Elizabeth. "Por qué la prueba de Anselmo en el «Proslogion» no es un argumento ontológico". *Anuario Filosófico* XV, n°2 (1982): 9-18
- Anselmo de Canterbury. *Proslogion*. Traducido por Julián Velarde Lombrana. Madrid: Tecnos, 2009.
- Aristóteles. *Física*. Traducido por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon), tomo II*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 2008.
- Barrio Maestre, José María. "¿Es evidente a priori la existencia de Dios? La crítica tomista al argumento ontológico". *Revista de Filosofía* 11, n° 20, (1994): 1-22.
- Beuchot, Mauricio. "El argumento "ontológico" de San Anselmo". *Medievalia*, n° 15 (1993): 24-31.
- Eadmer. *The life of St. Anselm*. Editado y traducido por Richard William Southern. London: Thomas Nelson and Sons, 1962.
- Fabro, Cornelio. *Drama del hombre y misterio de Dios*. Rialp: Madrid, 1977.
- Ferro, Luis Santiago. *La Sabiduría Filosófica, siguiendo las huellas de Santo Tomás: segunda parte*. San Miguel de Tucumán: UNSTA, 2015.
- Garay, Ignacio. "Argumento Ontológico". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Juan F. Franck y Claudia E. Vanney, 2017: http://dia.austral.edu.ar/Argumento_ontológico
- Garay, Ignacio. "Santo Tomás y Crusius, frente a Kant y a los racionalistas. El trasfondo metafísico de sus objeciones contra el argumento ontológico". *Espíritu*. LXXI, n° 164 (2022): 303-323.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp S.A., 2009.

- Gilson, Étienne. *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Traducido por Fernando Múgica. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1989.
- Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Traducido por Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos, 1976.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*, traducido por Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Logan, Ian. *Reading Anselm's Proslogion: The history of Anselm's argument and its significance today*. New York: Routledge, 2016.
- Marion, Jean-Luc. "¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant". Traducido por Oscar Figueroa. *Tópicos*, n°32 (2007): 179-205.
- Méndez, Julio Raúl. "Santo Tomás y el insensato". En *Dios es espíritu, luz y amor - homenaje a Ricardo Ferrara*, editado por Carlos M. Galli y Víctor M. Fernández. Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2005: 560-578.
- Oppy, Graham, Rasmussen, Joshua y Schmid, Joseph. "Ontological Arguments". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2024 <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ontological-arguments/>
- Rocca, Gregory P. OP. *Speaking the incomprehensible God, Thomas Aquinas on the interplay of Positive and Negative Philosophy*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2004.
- Rovira, Rogelio. *La fuga del no ser*. Madrid: Encuentro, 1991.
- Tomás de Aquino. *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Traducido por Ana Maella y Marta Daneri-Rebok. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra S.A. 2002.
- Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre la verdad: tomo I*. Editado por Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y M^a Idoya Zorroza. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra S.A., 2016.
- Tomás de Aquino. *Exposición del "de Trinitate" de Boecio*. Editado y traducido por Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A., 1987.

Tomás de Aquino. *Expositio super Librum Boethii de Trinitate*. Editado por Bruno Decker. Lieden: E. J. Brill, 1955.

Tomás de Aquino. *Opera omnia*. Revisado y editado por Enrique Alarcón. Pamplona: Universidad de Estudios de Navarra, 2000: <https://www.corpusthomicum.org/>.

Tomás de Aquino. *Suma contra Gentiles*. Edición dirigida por Laureano Robles Carcedo OP y Adolfo Robles Sierra OP. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2007.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica, Tomo I*. Editado por Fr. Francisco Barbado Viejo OP. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

Torrel, Jean-Pierre OP. *Saint Thomas Aquinas Vol.1: the person and his works*. Traducido por Robert Royal y Matthew K. Miner. Washington DC: Catholic University of America, 2023.

Twetten, David B. “To which “God” must a proof of God’s existence conclude for Aquinas?”. En *Laudeamus viros gloriosos: Essays in honor of Armand Maurer CSB*, editado por Rollen Edward Houser, 146-183. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 2007.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.
A.B.P. ha contribuido en: 1, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 14; S.M.B. en: 1, 5, 6, 8, 13, 14 y M.N.S. en: 1, 5, 13, 14.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable Daniel Contreras: danielcontrerasrios@gmail.com