

# LA PRUEBA DE LA INFINIDAD DE DIOS A TRAVÉS DE UN ARGUMENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

## 1. *La problemática de un pasaje de la Summa contra Gentiles*

Una lectura superficial de los textos de Santo Tomás de Aquino puede redundar en la confusión y en el desconcierto de quien renuncie a tomar las precauciones reclamadas por la inteligencia de una especulación tan densa y sintética como la testada en la literatura del Doctor Angélico. Este riesgo se acrecienta en aquellas circunstancias en que los textos analizados encierran una dosis elevada de complejidad, sobre todo cuando se trata de pasajes donde convergen múltiples ingredientes teóricos cuya suposición está tácita en las argumentaciones de Santo Tomás, mas cuya explicitación requiere la memoria de un vasto arsenal de doctrinas desarrolladas en muchos otros lugares de la obra aquiniana. Es lo que acontece con un breve párrafo del primer libro de la *Summa contra Gentiles* capaz de llenar de desazón al más avezado estudioso del legado tomista, pues dicho párrafo, a primera vista, parece desentonar muy fuertemente con algunas de las más renombradas sentencias del maestro dominicano del siglo XIII.

El párrafo en cuestión integra el trámite discursivo de un capítulo dedicado a probar que Dios es infinito. En él, Santo Tomás expresa que el entendimiento humano está habilitado a extender su intelección al infinito, hecho que se pone al descubierto al verificarse que la virtud de nuestra potencia intelectual excede la magnitud cuantitativa de las cosas inteligibles finitas, ya que podemos conocer un objeto cuantitativamente mayor que cualquier objeto cuya magnitud sea finita; así, el intelecto del hombre puede arribar a la intelección de una cantidad siempre superior a cualquier cantidad determinada en su finitud. Por tal motivo, dice Santo Tomás, es menester que haya alguna cosa inteligible infinita; de lo contrario, el orden del entendimiento a un objeto infinito quedaría obstruido por la frustración palmaria que se seguiría de su referencia potencial a algo desprovisto de una entidad verdaderamente infinita. Por tanto, debe

haber alguna cosa inteligible infinita a la que corresponda ser la entidad máxima entre todas las cosas. Y esta entidad suprema es lo que llamamos *Dios*. Dios, en consecuencia, es infinito<sup>1</sup>.

Obviamente, nos hallamos frente a un texto plagado de dificultades. Todas las cláusulas que lo componen encubren sendas y frondosas problemáticas que, a su turno, demandaron de Santo Tomás ingentes esfuerzos para resolverlas. Por si ello no bastara, también es digno de puntualizarse que las soluciones aportadas por el Doctor Común al respecto le exigieron el desbaratamiento de diversos errores entremezclados con las opiniones que acerca de estos asuntos le cupo revisar. Pero no hemos de negar que el párrafo de la *Summa contra Gentiles* recién reseñado, no obstante su encuadramiento dentro de un esquema científico cuyos fundamentos se encuentran esparcidos a lo largo de numerosas obras de Santo Tomás, es proclive a suscitar la impresión de habernos topado con un raciocinio aparentemente incompatible con ciertas tesis capitales del Aquinatense.

En efecto: el texto que acabamos de recordar presenta al menos tres rasgos que suenan discordantes con otras tantas teorías de Santo Tomás. En primer lugar, la afirmación del orden del intelecto humano hacia un inteligible infinito podría dar a entender que nuestro doctor habría dejado a un lado su doctrina permanente del objeto formal de la potencia aprehensiva inmaterial del alma del hombre, sea este objeto la esencia de las cosas materiales, a la cual se remite a la manera de su objeto formal propio, sea el ente en su más universal razón de ente, que es el objeto formal adecuado a todo intelecto. En segundo lugar, el texto aludido hace sospechar que, a partir de la afirmación de un objeto infinito puesto ante la mirada de nuestro entendimiento, surgiría la posibilidad de deducir apodócticamente que hay algo infinito a lo cual le concernería ser la máxima entidad, de donde cabe preguntarnos si este proceder raciocinante no implica una demostración de Dios adicional a las célebres cinco vías. En tercer lugar, por fin, no nos es fácil sustraernos a la reminiscencia del famoso argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury cuando observamos el recurso de Santo Tomás a un objeto inteligible infinito del

<sup>1</sup>“Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. Et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus” (*Summ. c. Gent.* I 43 n. 10).

cual se desprendería la necesidad de un infinito actual *in rerum natura*, lo que no sería congruente con la consabida crítica tomista al planteo del arzobispo benedictino.

Apretado y escueto, el parágrafo de la *Summa contra Gentiles* no permite despegar desde sí mismo las incógnitas que trae aparejadas. Su comprensión nos impele a interpretarlo a la luz del contexto general de las especulaciones de Santo Tomás donde se vinculan entre sí sus concepciones del intelecto humano, del infinito, de las pruebas de Dios y de la formulación anselmiana del argumento ontológico. Es lo que intentaremos llevar a cabo a renglón seguido.

## 2. *Intellectus noster cognoscit quodammodo infinitum*

Está fuera de toda discusión que Santo Tomás estableció la índole del objeto de nuestro entendimiento en función de dos principios abundantemente encarecidos en el conjunto de sus versaciones gnoseológicas: por una parte, el enderezamiento del intelecto hacia su objeto depende de su condición actual de capacidad intelectual de un alma sustancialmente unida al cuerpo material; por otra, los objetos que nuestra mente puede aprehender en las cosas a cuyo conocimiento naturalmente se ordena no son inteligibles en acto, sino en potencia. Pero el entender, que es el acto del inteligente en cuanto tal, es igualmente un acto del todo inmaterial, de donde el ejercicio humano de este acto recaba paralelamente una doble superación de la materia. Desde el punto de vista subjetivo, nuestro intelecto se ordena al conocimiento de sus objetos sin que su inteligencia emerja como acto de ninguna potencia orgánica. Al mismo tiempo, desde el punto de vista objetivo, el acto de captación de sus inteligibles le obliga a abstraerlos de las condiciones materiales individuantes con las que se hallan comprometidos fuera de nuestra alma, que es la misión reservada al entendimiento agente<sup>2</sup>.

La superación intelectual de la materia, sin embargo, no significa que, al entender, la substancia de nuestro entendimiento abrogue su pertenencia óptica a un alma que es la forma del cuerpo humano, ni que sus operaciones se emancipen por completo de la vitalidad sensitiva enraizada en nuestro organismo animado. De ahí que la noética de Santo Tomás no guarde ningún parentesco con ese *ange-*

<sup>2</sup>Para todo esto, consúltese S. ADAMCZYK, *De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam Sancti Thomae Aquinatis*, Romae 1933 (= *Analecta Gregoriana* II).

*lismo* justicieramente enrostrado a Descartes por Maritain, con el cual no sólo se introdujo una grave crisis histórica en la teoría del conocimiento intelectual, sino que, además, se inició la tendencia a ver en el hombre un ente radicalmente resquebrajado en su ser<sup>3</sup>. Para el Aquinate, a la inversa, la inmaterialidad positiva de la substancia espiritual del intelecto humano y de su acto aprehensivo no desmiente en modo alguno dos datos de los que no es lícito prescindir en ningún examen de la percepción intelectual del hombre: uno, que nuestra intelección, teniendo su origen en el conocimiento sensorial, siempre ha de conservar una atadura extrínseca a la información empírica; el otro, que la abstracción de las especies impresas por la acción del entendimiento agente nunca implica una remoción de la composición hilemórfica de las cosas del mundo natural. Por lo incumbente al objeto de nuestro intelecto, esto quiere decir que, si bien la materia se yergue como el reducto de la incognoscibilidad, y particularmente de la ininteligibilidad, la existencia de esta materia en los entes corpóreos y en la misma naturaleza humana marca un condicionamiento constante de la intelección del hombre, a tal grado que todo nuestro entender, a la postre, es una suerte de obrar esquivando la materia o, si gusta, remontando su impenetrable oscuridad.

El modo humano de entender las cosas, por ende, denota que nuestro conocimiento intelectual está situado al nivel ínfimo de la intelectualidad, pues no es el entender esencialmente subsistente de un intelecto cuyo acto es eternamente idéntico a su substancia, lo que sólo conviene a Dios, ni tampoco es el acto absolutamente independizado de todo nexo con una sensación precedente, como ocurre con la inteligencia de las creaturas espirituales separadas. Es por ello que Santo Tomás debió encarar una aporía inevitable en la inspección de la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano: ¿puede nuestro intelecto conocer el infinito? La respuesta a esta pregunta es intrincada, porque a nadie escapa que a un entendimiento colocado en el plano más bajo de la intelectualidad no ha de serle nada sencillo alcanzar la inteligencia de un infinito que se brinda de antemano como algo inabordable.

Es indudable que la prevención inicial de Santo Tomás con respecto al conocimiento humano del infinito estuvo signada por la actitud de Aristóteles relativa a nuestra capacidad de aprehender una cosa en sí misma infinita. Según el Filósofo, lo infinito, en cuan-

<sup>3</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Trois réformateurs. Luther. Descartes. Rousseau*, Paris 1925 (= Le Roseau d'Or. Oeuvres et Chroniques I), pp. 75-128; et ID. *Le songe de Descartes*, ibi 1932, passim.

to infinito, nos es desconocido<sup>4</sup>. ¿Por qué? Porque nuestro intelecto no puede entender algo carente de toda determinación, ya sea en el campo de la cantidad como en el de la cualidad. Esto equivaldría a la sinrazón de un conocimiento de algo que no existe en modo alguno entre las cosas de nuestra experiencia, lo que es imposible, dice Santo Tomás, en la medida en que todo lo que nuestro intelecto aprehende es una cosa dotada de un *quid* al cual no son ajenas sus determinaciones propias en el orden de su dimensión cuantitativa o en el de su naturaleza específica<sup>5</sup>. Si podemos conocer alguna cosa que se evada de estas determinaciones predicamentales, tal conocimiento deberá sostenerse en el conocimiento de algo de suyo coartado por la finitud inherente a las entidades que se dividen en los diez predicamentos o categorías de la metafísica aristotélica.

Ahora bien: todas las cosas del mundo de nuestra experiencia — más aún, todas las cosas creadas —, son finitas. Ya desde los comienzos de su carrera universitaria, Santo Tomás aseveraba esto mismo bajo el amparo de una de sus tesis metafísicas predilectas. Puesto que la virtud y la potencia de cualquier cosa se siguen de los atributos de su esencia, es imposible que de una esencia finita se sigan virtudes y potencias infinitas, toda vez que es imposible que una esencia creada sea infinita, “eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo”<sup>6</sup>. Más enfáticamente todavía, Santo Tomás proclama que toda creatura es *simpliciter finita*<sup>7</sup>. Si alguna razón avala la mención de una cierta infinidad en las cosas creadas, estamos obligados a detectar en ello un *infinitum secundum quid*, como sucede en las creaturas corpóreas, “[quae] habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam

<sup>4</sup>Cfr. *Phys.* A 4: 187 b 7-13.

<sup>5</sup>“Omne infinitum est ignotum, secundum quod est infinitum. Et [Aristoteles] exponit quare dicit *secundum quod est infinitum*; quia si est infinitum secundum multitudinem vel magnitudinem, erit ignotum secundum quantitatem; si autem est infinitum secundum speciem, puta quod constituatur ex infinitis secundum speciem diversis, tunc erit ignotum secundum qualitatem. Et huius ratio est, quia id quod est notum apud intellectum, comprehenditur ab ipso quantum ad omnia quae ipsius sunt; quod non potest contingere in aliquo infinito” (*In I Phys.*, lect. 9, n. 7). Cfr. *In IV Sent.* dist. 49 q. 2 a. 1 obi. 12a; *Quodlib. III* q. 2 a. 1 resp.; *De verit.* q. 2 a. 9 obi. 8a; *Summ. c. Gent.* II 38 nn. 6-7; *Summ. theol.* I q. 12 a. 1 obi. 2a et ad 2um, I q. 14 a. 12 obi. 1a, I q. 86 a. 2 sed contra. Vide etiam *Summ. theol.* Suppl. q. 92 a. 1 ad 12um.

<sup>6</sup>*In I Sent.* dist. 43 q. 1 a. 2 resp.

<sup>7</sup>“Omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit” (*Summ. theol.* I q. 50 a. 2 ad 4um). Cfr. *In II Sent.* dist. 2 q. 1 a. 1 obi. 6a; *De verit.* q. 20 a. 4 obi. 3a et ad lum, q. 29 a. 3 sed contra 1; et *Summ. c. Gent.* I 43 n. 12.

in qua recipitur<sup>8</sup>. Conforme a esta posición, el entendimiento humano, aun siendo lo más perfecto entre todas las cosas de este mundo creadas por Dios, también es finito según su esencia, habida cuenta que toda substancia creada lo es sin ninguna excepción<sup>9</sup>.

Finito según su substancia, el intelecto del hombre, empero, es infinito *secundum quid*. ¿En qué sentido? En tanto su *virtus essendi*, que es finita por hallarse recibida en un sujeto causado y compuesto, no puede impedir que su *virtus agendi* preserve una limitación proporcionada a la potencia pasiva de la esencia realmente distinta del acto por el cual el ente humano tiene ser; mas esto no excluye que la capacidad cognoscitiva de nuestro entendimiento se extienda de alguna manera hacia un objeto infinito. Santo Tomás ha indicado esta extensión al infinito de la potencia aprehensiva de la mente humana interponiendo invariablemente el atenuante consignado por el adverbio *quodammodo* para marcar la intangibilidad de la finitud de su substancia: "Intellectus quodammodo cognoscit infinita"<sup>10</sup>. De hecho, el entendimiento del hombre no puede tener un conocimiento actual ni habitual de un objeto infinito. Su extensión a un inteligible infinito se da sólo potencialmente<sup>11</sup>. Esto también puede exponerse diciendo que el intelecto, al conocer de un modo inmaterial, puede conocer lo infinito, pero no según el modo de ser del objeto infinito, sino *quasi finite*, en cuanto lo que en sí mismo es infinito es cognoscible finitamente por el entendimiento del cognoscente creado<sup>12</sup>.

Santo Tomás admitió que el enderezamiento relativo y potencial de nuestro intelecto a un objeto infinito no comporta que podamos comprender lo infinito en tanto infinito: "Infinitum non comprehendi-

<sup>8</sup>*Summ. theol.* I q. 50 a. 2 ad 4um. Sobre la distinción entre el infinito *simpliciter* y *secundum quid*, vide *In I Sent.* dist. 39 q. 1 a. 3 ad 3um; dist. 43 q. 1 a. 1 resp. et a. 2 ad 4um; *In De causis*, prop. 16a.; *Quodlib. III* q. 2 a. 1 resp.; *Resp. ad mag. Io. Vercell. de art. CVIII*, ad 8lum et 10lum; *Summ. c. Gent.* II 16 n. 8; *Summ. theol.* I q. 7 a. 2 resp. et ad lum et 3um, q. 12 a. 1 ad 2um, III q. 10 a. 3 ad 2um et 3um.

<sup>9</sup>"Intellectus noster [est] finitus secundum suam naturam" (*De verit.* q. 2 a. 2 ad 6um). "Omnis autem substantia intellectualis creata est finita" (*In Evang. Ioannis*, cap. 1, lect. 11).

<sup>10</sup>*De verit.* q. 2 a. 9 resp. "Intellectus noster potest quodammodo intelligere infinita [...] Quodammodo [intellectus] est virtutis infinitae" (*In I Sent.* dist. 39 q. 1 a. 3 resp.). Cfr. *In I Sent.* dist. 43 q. 1 a. 2 ad 4um, et *In De causis*, prop. 16a.

<sup>11</sup>"Nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum" (*Summ. theol.* I q. 86 a. 2 resp.). Cfr. *Comp. theol.* I 133 et *Summ. theol.*, loc. cit., ad 4um.

<sup>12</sup>"Sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter, et multa unite, ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finite, ut sic ea quae sunt in seipsis infinita, sint intellectui cognoscentis finita" (*Summ. theol.* III q. 10 a. 3 ad lum).

tur a finito"<sup>13</sup>. En el fondo, el orden del entendimiento humano al infinito es aquello que Fabro denominó "amplitud formal infinita", a saber: su capacidad de recibir intencionalmente la semejanza representativa de todas las cosas inteligibles, como si en el *speculum* de nuestra alma pudiera reflejarse la pintura del universo en su totalidad, que es el modo por el cual el conocimiento del hombre se aproxima al conocimiento infinito de Dios, bien que de una manera debilísima y enormemente distante de la perfección imparangonable del acto intelectual del *ipsum intelligere subsistens*<sup>14</sup>. Pero es evidente que nuestro conocimiento intelectual del infinito no solamente es finito por acaecer *ad modum recipientis*, cual la esencia finita del entendimiento humano, sino también porque recae sobre un objeto infinito en potencia. En la respuesta a una consulta arrimada por Juan de Vercelli, Santo Tomás resume su enseñanza escribiendo que la *habitus ad infinitum* de la potencia pasiva creada no involucra la reducción de tal potencia a un término que sea en sí mismo *simpliciter* infinito<sup>15</sup>. De ahí una consecuencia inexorable: "Intellectus creatus potest cognoscere infinita in potentia"<sup>16</sup>. Por más que nuestro entendimiento se halle en potencia con respecto a un número infinito de especies inteligibles, el número de especies inteligibles inmanentes al intelecto actualizado por la recepción intencional de sus objetos conocidos en acto siempre es limitado y finito<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> *Summ. theol.* III q. 10 a. 1 resp. "Intellectus discurrens per rem, non potest comprehendere rem infinitam" (*In I Sent.* dist. 39 q. 1 a. 3 ad 5um). "Virtus finita non potest adaequare in sua operatione obiectum infinitum" (*Summ. c. Gent.* III 55 n. 3). "Infinitas singularium non potest ratione humana comprehendere" (*Summ. theol.* II-II q. 47 a. 3 ad 2um).

<sup>14</sup> Cfr. C. FABRO C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 3a. ed., Torino 1963 (= *Studi Superiori*), pp. 299. Acerca de esta teoría de Fabro nos hemos ocupado en el artículo *Peregrinatio intellectus in mundo: "Divus Thomas" (Placentiae) LXXX (1977) 13-16*.

<sup>15</sup> "Potentia importat respectum ad possibile: unde potentia passiva creaturae dicitur infinita, secundum quod ad infinita se habet: sicut potentia materiae primae se habet ad infinitas formas et figuras, et continuum est divisibile in infinitum; et similiter intellectus possibilis se habet ad infinitas species intelligibiles. Nec propter hoc sequitur quod aliquid creatum sit infinitum simpliciter, sed infinitum in potentia tantum" (*Resp. ad mag. Io. Vercell. de art. CVIII*, ad 8lum).

<sup>16</sup> *De verit.*, q. 2 a. 9 sed contra 3.

<sup>17</sup> "Species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, et non infinitas species esse in intellectu nostro" (*Summ. theol.* I q. 86 a. 2 ad 3um). "Id ad quod est in potentia intellectus noster est eius perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. Species autem huiusmodi sunt infinitae" (*Summ. c. Gent.* I 69 n. 9). "Intellectus noster [est] cognoscitivus infinitorum in potentia" (*Ibid.* n. 10).

Nuestro orden intelectual hacia un objeto infinito se aprecia con claridad en la dirección de la mente a la intelección de los universales. Santo Tomás nos dejó un florilegio de enunciados donde se patentiza dicho orden al ser en potencia que las cosas inteligibles poseen en el *universale in praedicando* o *in essendo*. Así, la capacidad aprehensiva del entendimiento o de la razón es infinita *secundum quid* al poder percibir la infinidad potencial plasmada en un objeto constituido por la predicabilidad universal de infinitos inferiores<sup>18</sup>. Esta precisión del infinito en potencia involucrado en el *universale in praedicando* corrobora el distanciamiento de Santo Tomás en relación con el nominalismo y con el conceptualismo, que no aceptan la existencia de ningún universal *in rebus*, ni siquiera potencial, no menos que con todo realismo exagerado que pretenda hacer del *universale in essendo* algo actualmente existente fuera del alma y, por tanto, empujado a poner también un infinito en acto en las cosas que nuestro intelecto tiene por objeto<sup>19</sup>.

Al compulsar esta doctrina con el párrafo del primer libro de la *Summa contra Gentiles* colacionado al comienzo de nuestro artículo, nos percatamos que en ningún momento tal párrafo insinúa la intelección humana de un infinito en acto, sino que allí tan sólo se defiende la capacidad o potencia del entendimiento del hombre para adecuarse a un objeto excedente de la finitud cuantitativa de las cosas inteligibles. Por eso no hay motivos para ver en dicho texto un conflicto teórico con las constantes gnoseológicas de la filosofía tomista. La extensión de la potencia intelectual a un objeto infinito no significa que el infinito en acto se convierta en la forma actualizante del entendimiento posible, pues la información de este cognoscente finito por las especies expresas no elimina la distinción real entre su potencia cognoscitiva y el acto intelectual, ni las semejanzas entendidas en acto son en sí mismas infinitas según su *esse intentionale* de representaciones formales de las cosas conocidas.

<sup>18</sup> "Ratio quodammodo est virtutis infinitae, in quantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Vnde infinitum aliquo modo sumptum, est proportionatum rationi. Nam et universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, in quantum in potentia continet infinita singularia" (*Summ. theol.* I-II q. 30 a. 4 ad 2um). Cfr. *In I Sent.* dist. 39 q. 1 a. 3 resp.; *De verit.* q. 2 a. 9 resp.; *Summ. theol.* I q. 7 a. 2 obi. 2a et ad 2um, I q. 14 a. 12 resp., I q. 86 a. 2 resp. et III q. 10 a. 3 ad 2um.

<sup>19</sup> Sobre la tesis tomista de los universales y su discrepancia con todas las formas de nominalismo, conceptualismo y realismo exagerado, véase la monografía de J. A. CASAUBON, *Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales*, Buenos Aires 1984, de la cual dimos una recensión en "Sapientia" XLVI (1991) 79-80.



### 3. ¿Sexta vía?

La segunda cuestión campeante en el párrafo de la *Summa contra Gentiles* que reclama nuestra atención estriba en su presunto tenor de demostración de Dios, lo que propendería a otorgar al argumento de ese texto el carácter de una sexta vía añadible a aquéllas cinco donde Santo Tomás comprimió su renombrada apodíctica *ad probandum Deum esse*. Debemos pasar revista a esta argumentación, entonces, para cerciorarnos si hay derecho a tenerla por una vía distinta de los cinco procedimientos demostrativos resumidos en la *Suma de teología*<sup>20</sup>.

Santo Tomás parte de la premisa de la extensión al infinito en la actividad intelectual de nuestro entendimiento. Acabamos de ver que el intelecto humano conoce en cierta manera (*quodammodo*) lo infinito, pero la infinidad de la capacidad intelectual para extenderse hacia un objeto infinito es relativa (*secundum quid*) y, a la postre, no lo conocemos ni actual ni habitualmente, sino sólo en un sentido potencial (*in potentia tantum*). La intelección de los *universalia in praedicando* es un ejemplo cabal de este orden del entendimiento del hombre hacia el infinito. Por este costado, la inteligencia potencialmente infinita de nuestro intelecto está suficientemente garantizada: no hay de antemano ninguna limitación objetiva que cercene la capacidad de la mente del hombre para adecuarse a la inteligibilidad de todo lo inteligible. No es otra cosa lo que propugna el Doctor Angélico al decir que nuestro entendimiento siempre puede entender algo mayor a cualquier cantidad finita: cualquiera sea una cantidad finita sobre la cual volquemos nuestra intelección, ningún obstáculo sofrena nuestra capacidad de pensar una cantidad aun superior. La inteligencia de las entidades algebraicas denuncia la posibilidad intelectual de esta extensión al infinito, pues si bien la especie de cada número es finita en razón de hallarse medida por la unidad, las especies de los números son infinitas<sup>21</sup>. Una locución de San Agustín

<sup>20</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 2 a. 3 resp.

<sup>21</sup> "Nulla autem species numeri est infinita: quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum" (*Summ. theol.* I q. 7 a. 4 resp.). Attamen: "Numerorum species infinitae sunt" (*Summ. c. Gent.* I 69 n. 9). Cfr. *In I Sent.* dist. 19 q. 3 a. 1 ad 2um; dist. 39 q. 1 a. 3 obi. 2a, resp. et ad 2um; dist. 43 q. 1 a. 1 obi. 2a et ad 2um; *In II Sent.* dist. 37 q. 4 a. 2 ad 5um; *Quodlib. III* q. 2 a. 1 resp.; *Quodlib. IX* q. 1 a. 1 resp.; *De verit.* q. 2 a. 9 sed contra 1; *De potent.* q. 1 a. 2 resp.; *Summ. c. Gent.* I 20 n. 3, I 43 n. 3, I 69 nn. 12 et 15, III 60 n. 4; *Summ. theol.* I q. 7 a. 3 obi. 1a et ad lum; I q. 7 a. 4 obi. 1a-2a, resp. et ad lum-2um; I q. 10 a. 3 ad 3um; I q. 14 a. 12 sed contra et ad 3um; I q. 53 a. 2 resp.; I q. 86 a. 2 obi. 2a et ad 2um; I-II q. 1 a. 4 obi. 2a et ad 2um, et passim.

de Hipona describe con exactitud la infinidad de las especies de los números que en sí mismos son específicamente finitos: "Infinitorum numerorum nullus sit numerus"<sup>22</sup>. No existe, consecuentemente, un número respecto del cual no pueda pensarse otro mayor.

Fijado este principio, Santo Tomás emite un juicio donde reposa la clave de todo su argumento: en virtud de su potencia cognoscitiva, nuestro entendimiento se extiende al infinito, mas el orden intelectual a tal infinito se frustraría de no haber alguna cosa inteligible infinita. ¿Cómo podría el intelecto humano apuntar al infinito si de ningún modo hubiese algo en sí mismo infinito? De no haber una cosa inteligible infinita, la capacidad de ordenarse a la intelección de lo infinito sería un dechado de inutilidad en la mente del hombre, porque ello delataría que le ha sido suministrada una virtud superflua y jamás coronable en su perfección propia, que es la inteligencia o el acto de entender aquellos objetos a los cuales debe su especificación como potencia. Pero la naturaleza no solamente no produce nada en vano, sino que tampoco instituye cosas anticipadamente condenadas a fracasar en el obrar para el que fueron hechas. Santo Tomás desechó de cuajo toda connivencia con el ocasionalismo<sup>23</sup>.

El problema de la extensión de nuestro intelecto a un objeto inteligible infinito emerge cuando nos interrogamos acerca del estatuto óntico de este objeto. No sería extraño que muchos piensen que bastaría la mera posibilidad lógica de un inteligible para satisfacer la objetividad requerida por el entendimiento humano. Mas no es así, y esto por dos razones. Una, porque algo puramente posible instalado en una dimensión lógica no tiene la fuerza necesaria para fundar el orden del intelecto hacia sus objetos, como que el *possibile logicum* es algo objetivamente posterior y subsidiario de aquello que constituye *proprie et per se* el inteligible primario de nuestra potencia cognoscitiva inmaterial. La otra razón reside en que la mente del hombre puede ordenarse a la inteligencia de un inteligible infinito que no

<sup>22</sup> *De civ. Dei* XII 18: PL XLI 368. Santo Tomás cita esta ingeniosa declaración agustiniana en las cuestiones ordinarias *De verit.* q. 2 a. 9 sed contra 1, y en la *Summ. theol.* I q. 14 a. 12 sed contra.

<sup>23</sup> El rechazo tomista del ocasionalismo es indudable: "Virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per esas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur: cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius: sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae" (*Summ. theol.* I q. 105 a. 5 resp.). Cfr. J. DE FINANCE S. I., *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, 2e. éd., Rome 1960, pp. 217-230.

reviste un carácter formalmente lógico, cual el infinito matemático, cuya entidad no coincide con la del ente de razón de segunda intención, pudiendo ordenarse aun a la aprehensión de un objeto infinito que no es ni lógico ni matemático, ya que nuestro entendimiento, aunque no conozca ni actual ni habitualmente un infinito en acto, conserva intacta su condición de potencia ordenada a la intelección de un objeto tal. La cuestión, luego, nos conmina a plantear esta disyuntiva: ¿hay o no hay un infinito en acto *in rerum natura* que sea en sí mismo inteligible?

En el texto de la *Summa contra Gentiles*, Santo Tomás dice que, en efecto, debe haber alguna cosa inteligible infinita. Esta cosa ha de ser igualmente el ente supremo. Ambas afirmaciones se apoyan en dos datos: la imposibilidad de la frustración esencial de una potencia intelectual virtualmente infinita, que no puede estar despojada de objeto, y la identidad del infinito en acto y la *res maxima*. El primer dato ya fue oportunamente iluminado por las explicaciones precedentes. El segundo, en cambio, merece una elucidación que devele por qué el infinito en acto es el ente supremo y, además, por qué esta cosa es substancialmente inteligible.

El Aquinate abrigaba la certeza de que la infinidad en acto, no pudiendo predicarse de ninguna cosa cuyo ser esté realmente compuesto con su esencia o recibido en un sujeto, sólo conviene a un ente absolutamente simple en el cual la perfección suma de su naturaleza implique su identidad con el mismo ser subsistente. De ahí que un ente tal sea considerado como la *res maxima*: nada hay mayor *in linea entis* que una cosa cuya esencia sea el ser y, si su infinidad se toma de su *esse non receptum in aliquo*, tampoco puede haber nada mayor que su propia infinidad. En pocas palabras: es imposible que haya algo mayor que el infinito en acto de un ente que subsiste en razón de su esencia, pues su infinidad substancial no puede ser superada por ninguna otra cosa infinita. Que esta infinidad esencial es propia del ente supremo, se infiere sin trañas de la imposibilidad de un infinito mayor que el mismo infinito absoluto: *Infinito enim non est aliquid maius in illo ordine quo est infinitum*, anuncia Santo Tomás<sup>24</sup>. Pero ésta es la infinidad de Dios, porque de ninguna creatura no es dable predicar infinidad alguna equiparable a la de una esencia que es acto puro<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> *Quodlib. IX* q. 1 a. 1 ad obi. un.

<sup>25</sup> Cfr. *In I Sent.* dist. 43 q. 1 a. 1 resp. et a. 2 resp.; *In II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 5 sed contra 6 et ad 4um in contr.; *Comp. theol.* I 3; *Quodlib. III* q. 2 a. 1 resp.; *Quodlib. X* q. 2 a. 1 resp.; *De verit.* q. 2 a. 9 resp. et q. 20 a. 4 sed contra 2; *De potent.* q. 1 a. 2 resp.; *Summ. c. Gent.* I 43 nn. 3 et 8, I 69 nn. 6-7, II 26 n. 3, III 54 n. 13; *Summ. theol.* I q. 7 a. 2 sed contra, III q. 10 a. 3 ad 2um et 3um.

Dios, *res maxima*, es infinito según su esencia, lo que no conviene a ningún otro ente. Su infinidad, con todo, no es considerada privativamente, a la manera de toda infinidad tomada en un sentido cuantitativo. Inversamente, la infinidad divina se toma en un sentido enteramente negativo, pues Dios es infinito en cuanto su naturaleza no es ningún término limitativo, potencial o coartante del ser que ella es en plena identidad con su acto eterno e inmutable. En esto Santo Tomás fue asaz enérgico: "Illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia eius infinita est, et bonitas eius, et quidquid aliud de eo dicitur"<sup>26</sup>. Mas el infinito divino así concebido no es solamente la *res maxima*, el ente supremo, sino también la cosa máximamente inteligible *quoad se*. Santo Tomás lo afirma por razón de la infinidad *negative sumpta* de Dios: mientras el infinito *privative sumptum* se funda en la infinidad potencial de la materia, el infinito *negative acceptum*, abismalmente distanciado de tal materia, es intrínseca y esencialmente inteligible en virtud de la inteligibilidad perfectísima de su inmaterialidad<sup>27</sup>. En la *Summa contra Gentiles* hay un texto donde la inteligibilidad esencial de Dios es directamente aparejada a su infinidad *negative sumpta*, toda vez que le cabe ser *quasi forma per se subsistens*, esto es, un ente al que es completamente ajena toda limitación dependiente de un principio material, y que, en consonancia con ello, forzosamente es el ente en sí mismo máximamente inteligible<sup>28</sup>.

El infinito en acto máximamente inteligible *quoad se* es Dios. ¿Quiere decir esto que podemos deducir apodicticamente que hay un Dios mediante el argumento *ex extensione intellectus humani in infinitum*? Santo Tomás no incluyó este argumento entre las demostraciones de Dios compendiadas en la *Suma de teología*. Pero la ausencia

<sup>26</sup> *In I Sent.* dist. 43 q. 1 a. 1 resp.

<sup>27</sup> "Infinitum privative dictum, est ignotum, in quantum est huiusmodi: quia dicitur per remotionem complementi, a quo est cognitio rei; unde infinitum reducitur ad materiam subiectam privationi [...] Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiae terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam; unde infinitum hoc modo de se maxime est cognoscibile; et hoc modo infinitus est Deus" (*In IV Sent.* dist. 49 q. 2 a. 1 ad 12um). "Sicut autem [Deus] secundum suam naturam est maxime ens; ita et secundum se est maxime intelligibilis" (*Ibid.* ad 13um).

<sup>28</sup> "Non enim [Deus] dicitur infinitus privative, sicut quantitas. Huiusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum: quia est quasi materia carens forma, quae est cognitionis principium. Sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens non limitatam per materiam recipientem. Vnde quod sic infinitum est, maxime cognoscibile est secundum se" (*Summ. c. Gent.* III 54 n. 13).

de tal razonamiento en su obra maestra no se debió a un olvido ni tampoco a una elección arbitraria de otros expedientes probatorios excluyentes del que venimos de reseñar. ¿Qué valor tiene, pues, el mentado argumento de la *Summa contra Gentiles*?

Desde ya, el argumento que estamos estudiando no puede tenerse por una sexta vía. Dos razones nos mueven a descartar su adscripción a un trámite apodíctico asimilable a los procedimientos de los cuales derivan las auténticas cinco vías explícitamente desenvueltas por Santo Tomás. La primera razón estriba en que el argumento de la *Summa contra Gentiles* supone una verdad que no nos es inmediatamente evidente y que, por eso mismo, pide ser demostrada, i. e., que en Dios se identifican realmente su esencia y su ser. En efecto: Santo Tomás ha demostrado que la infinidad se atribuye a Dios en virtud de la subsistencia de su ser. Cuando el Aquinatense se aplicó a probar que Dios es infinito, el recurso a la identidad de su ser y de su esencia se le exhibió como algo irremisible: "Puesto que el ser divino no es un ser recibido en algo [= en un sujeto], sino que él mismo es su ser subsistente, como arriba se ha esclarecido [= *Summ. theol.* I q. 3 a. 4 resp.], es manifiesto que el mismo Dios es infinito y perfecto"<sup>29</sup>. De ahí que la referencia a algo infinito, en cuanto sea *maxime ens*, importe suponer el atributo de la simplicidad divina. Pero los atributos de Dios nos remiten a su esencia o quiddidad: un *quid* cuyo conocimiento, hasta donde nos sea posible obtenerlo, preexige saber *utrum Deus sit*<sup>30</sup>. Consiguientemente, la deducción de la infinidad de Dios solicita la demostración antecedente de la identidad del ser y la naturaleza de la deidad y ésta, a su vez, la prueba de que Dios es. La segunda razón por la cual desestimamos que el argumento de la *Summa contra Gentiles* sea una genuina vía *ad probandum Deum esse* la extraemos de otra verdad supuesta en ese razonamiento: que a un ente le cabe ser *maxime ens*; mas la prueba de tal entidad suprema, que todos llaman *Dios*, no es otra cosa que lo demostrado en la cuarta vía tomista: "Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia"<sup>31</sup>. Estas dos razones nos disuaden de sindicarse al argumento de

<sup>29</sup> *Summ. theol.* I q. 7 a. 1 resp.

<sup>30</sup> "Primum enim quod oportet intelligi de aliquo est an sit" (*Summ. theol.* I q. 2 a. 2 sed contra). "Quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est" (*Ibid.* ad 2um).

<sup>31</sup> *Summ. theol.* I q. 2 a. 3 resp. Cfr. C. FABRO C. P. S., *Il fondamento metafisico della "IV Via"*: "Doctor Communis" XVIII (1965) 49-70, reproducido más tarde en ID. *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967 (= Cultura XXXII), pp. 255-271.

la *Summa contra Gentiles* como una vía adicional a las cinco indicadas como tales por Santo Tomás<sup>32</sup>.

#### 4. Anselmo y Tomás

Tal como se adelantó, el raciocinio de la *Summa contra Gentiles* parece trasuntar una cierta proximidad con el argumento rotulado *ontológico* que heredamos de San Anselmo. La aproximación del esquema tomista al argumento anselmiano estaría alentada por la afirmación de algo máximamente ente *in rebus* que se seguiría de la afirmación previa de un inteligible infinito, como si Santo Tomás hubiera concluido que debe haber un ente divino por el hecho mismo de que haya un objeto inteligible infinito por encima del cual no hay ningún otro inteligible mayor, ya que nada puede ser mayor que el mismo infinito. La vecindad del razonamiento aquiniano con el argumento de San Anselmo se confirmaría en el párrafo inmediatamente posterior del texto de la *Summa contra Gentiles* donde Santo Tomás dice que no podemos conocer nada mayor que Dios, de modo que, al poder conocer algo mayor que todo ente finito, podemos conocer que Dios es infinito<sup>33</sup>.

Todos quienes están al tanto del trámite histórico de la filosofía y de la teología de la Edad Media consentirán que estas inflexiones de la *Summa contra Gentiles* invitan a retrotraer la memoria al argumento de San Anselmo. Cada vez que un autor acude a los auspicios de un razonamiento sustentado en el portento inteligible de *aliquid quo maius nihil cogitari potest*, la evocación de la tesis anselmiana se ofrece impostergable, sobre todo cuando la objetividad de dicho inteligible es usufructuada para inferir la existencia *in rerum natura* de lo máximamente pensable. San Anselmo no titubeó al afirmar con firmeza la logicidad de tal inferencia: "Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari

<sup>32</sup>No está de más recordar que el Ferrariense, el comentador por excelencia de la *Summa contra Gentiles*, tampoco vio en el argumento analizado un razonamiento formalmente judicativo o resolutorio: "Veruntamen ista rationem persuasivam puto, non demonstrativam" (*In I Summ. c. Gent.*, cap. 43 n. VIII, ed. Leonina, t. XIII, p. 127b).

<sup>33</sup>"Effectus non potest extendi ultra suam causam. Intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa. Non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius Deo. Si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur Deum finitum non esse" (*Summ. c. Gent.* I 43 n. 11).

non valet, et in intellectu et in re"<sup>34</sup>. Pero, por otra parte, consta que Santo Tomás ha sido uno de los críticos más severos de la transposición de los órdenes lógico y entitativo imbricada en el argumento anselmiano. ¿Cómo entender, pues, el texto de la *Summa contra Gentiles* que destila una sugestiva familiaridad con este argumento?

No sin razón, los contactos de la especulación tomista con el argumento de San Anselmo han promovido el interés de los investigadores del legado teológico y filosófico de la escolástica medieval<sup>35</sup>. En ese particular, contamos con siete textos de Santo Tomás que nos ilustran acerca de su hermenéutica de la tesis anselmiana.

En su comentario al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Santo Tomás propone una interpretación del argumento de San Anselmo concentrada en la organización lógica del pensamiento del arzobispo de Canterbury. Según el Doctor Angélico, el raciocinio de San Anselmo debe concebirse en estos términos: una vez entendido Dios, no es posible saber qué es negándose simultáneamente que es, por cuanto el conocimiento de su naturaleza supone dar por averiguado que Dios es; pero esta verdad no implica que alguien no pueda negar o pensar que Dios no es, como que puede pensar que no hay nada en torno de lo cual no pueda pensarse algo mayor. Por eso, dice Santo Tomás, el argumento anselmiano fue construido a partir de una suposición: "quod supponatur aliquid esse quo maius cogitari non potest"<sup>36</sup>. La importancia de esta interpretación de Santo Tomás consiste, entonces, en recalcar que la existencia de un *maximum cogitabile* es un supuesto; mas un supuesto, al fin y al cabo, que, de no

<sup>34</sup> *Proslog. 2: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, ed. iter. a F. S. Schmitt O. S. B., Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, t. I, vol. I, p. 102. Cfr. F. S. SCHMITT O. S. B., *Der ontologische Gottesbeweis Anselms*: "Theologische Revue" XXXII (1933) 217-223; ID. *Der ontologische Gottesbeweis und Anselm*, apud *Analecta Anselmiana*, hrsg. von F. S. Schmitt O. S. B., Frankfurt am Main 1972, Band III, S. 81-94; E. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*: "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge" IX (1934) 5-51; M. CAPPUYNS O. S. B., *L'argument de saint Anselme*: "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" VI (1934) 313-330; A. KOLPING, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes*, Bonn 1939 (= Grenzfagen zwischen Theologie und Philosophie 7); et D. P. HENRY, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford 1967, pp. 142-150.

<sup>35</sup> Descuellan en tal aspecto H. DEGL'INNOCENTI O. P., *Argumentum S. Anselmi pro Dei existentia iudicatum a S. Thoma*: "Aquinas" V (1962) 149-169; E. L. MASCALL, *Faith and Reason: Anselm and Aquinas*: "Journal of Theological Studies" XIV (1963) 67-90; y K. FLASCH, *Die Beurteilung des anselmianischen Arguments bei Thomas von Aquin*, apud *Analecta Anselmiana*, hrsg. von H. Kohlenberger, Frankfurt am Main 1975, Band IV/1, S. 111-125.

<sup>36</sup> *In I Sent.* dist. 3 q. 1 a. 2 ad 4um.

ser evidente, debe demostrarse en una instancia teórica anterior al argumento en debate.

La exposición de Santo Tomás sobre el tratado *De Trinitate* de Boecio transita por otro camino. Aquí Santo Tomás no examina la coherencia lógica del argumento de San Anselmo, sino que se empeña en la defensa de una enseñanza metafísica y teológica del maestro benedictino a la cual adhiere complacientemente: es evidentísimo en sí mismo que Dios es, porque en El su esencia es su ser, por más que esto no sea evidente para nosotros; no obstante, decimos que tenemos un conocimiento innato de Dios en la medida en que podemos percibir fácilmente que Dios es si nos consagramos a sacar las conclusiones virtualmente precontenidas en los principios de la inteligencia ínsitos en la naturaleza de nuestra potencia intelectual<sup>37</sup>. En este texto, Santo Tomás no incursiona en el argumento anselmiano que supone un *maximum cogitabile*, ya que solamente enfoca la cuestión de si Dios es inmediatamente evidente *quoad nos* o si necesitamos probar que es. Por cierto, la necesidad de esta demostración excluye lo primero, en lo cual el Aquinate no hubiera disentido con San Anselmo si éste hubiese restringido su pronunciamiento a la evidencia de Dios *quoad se*.

Una objeción inserta en la redacción de las disputas *De veritate* reza así: “Dios es aquello de lo cual no puede pensarse algo mayor, como dice Anselmo. Pero aquello de lo cual no puede pensarse que no es, es mayor que aquello que puede pensarse que no es. Luego, no puede pensarse que Dios no es”<sup>38</sup>. A ello Santo Tomás responde diciendo que la objeción sería procedente “si esset ex parte ipsius [= Dei]”, que no es *per se notum quoad nos*; mas, si tenemos a la vista que el hombre es deficiente en el conocimiento de lo evidentísimo *quoad se*, comprenderemos por qué puede pensarse que Dios no es. Empero, expresa Santo Tomás, si bien puede pensarse que Dios no es, esto no quita que El sea el *maximum cogitabile*<sup>39</sup>. El nudo gordiano de la respuesta tomista, por ende, es éste: aunque Dios sea algo de lo cual

<sup>37</sup> “Deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est suum esse —et hoc modo loquitur Anselmus— non autem nobis qui eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus” (*In Boeth. De Trinit. q. 1 a. 3 ad 6um*).

<sup>38</sup> *De verit.*, q. 10 a. 12 obi. 2a.

<sup>39</sup> “Ratio illa procederet, si esset ex parte ipsius, quod non est per se notum; nunc autem quod potest cogitari non esse, est ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quae sunt in se notissima. Vnde hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit id quo maius cogitari non possit” (*De verit.* q. 10 a. 12 ad 2um).



no pueda pensarse nada mayor, puede pensarse que no es, pues el argumento anselmiano no prueba que el *maximum cogitabile* se dé *in re* como un correlato indispensable del ser pensable que podría poseer en el intelecto de un cogitante finito.

En el cuerpo del mismo artículo de las cuestiones *De veritate*, Santo Tomás había encarado el problema planteado por San Anselmo al decir que, en la intimidad de su mente, nadie puede pensar que no hay un Dios, por lo que el ente divino sería evidente para nosotros. Conocido es que este problema deviene de la significación de los nombres y de las nociones intelectuales, lo que sobrepujaría la evidencia de las cosas significadas por los conceptos inmanentes al entendimiento humano. Pero, en este caso, Santo Tomás distingue nuevamente entre la evidencia *quoad se* y la evidencia *quoad nos*. Concede a San Anselmo que su doctrina es parcialmente verdadera (*quantum ad aliquid*) si se la constriñe a la evidencia de algo *per se notum quoad se*: "Para que algo sea evidente en sí mismo no se requiere otra cosa que la pertenencia del predicado a la razón del sujeto, de manera que el sujeto no pueda ser pensado sin que aparezca el predicado a él inherente. Mas, para que eso sea evidente con respecto a nosotros, debe sernos conocida la razón del sujeto en la cual se incluye el predicado". Ahora bien: puesto que la quiddidad de Dios no nos es evidente, el ser de Dios, que es su quiddidad o su esencia, tampoco lo es. En este punto, Santo Tomás se mantiene vigilante de las condiciones terrenales de nuestro entender actual, porque en otro sentido sí cabe decir que Dios es evidentísimo ante el intelecto humano, a saber: en la visión gloriosa de los bienaventurados, donde la esencia divina posee más evidencia que la poseída por el principio de contradicción en nuestra inteligencia de peregrinos y viadores<sup>40</sup>.

Uno de los textos más elocuentes de Santo Tomás en relación con el argumento de San Anselmo se halla registrado en la *Summa contra Gentiles*. Según el Doctor Común, algunos han creído que con este nombre *Dios* entendemos algo acerca de lo cual no puede pensarse nada mayor. El concepto de esto que no admite nada mayor en el orden de lo pensable se forma en el intelecto de quien oye y entiende el nombre *Dios*, con lo que en su mente ya se inscribe la noticia de que Dios es. Aquéllos que así opinan suponen que hay ahí algo más que una *intentio intellecta*, algo más que una notificación intelectual; suponen que a este concepto debe corresponder un ente fuera del

<sup>40</sup>"In patria, ubi essentiam eius [= Dei] videbimus, multo erit nobis amplius per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul vera" (*De verit.*, q. 10 a. 12 resp.).

alma, de lo cual seguiríase que “[id] quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est”. Sin embargo, en la concepción de algo divino va implícito que no pueda haber nada mayor que Dios, de donde habría necesidad de concluir la evidencia inmediata de que Dios es<sup>41</sup>. Pero esta opinión es refutada sin demora. La base de la crítica de Santo Tomás es la misma que había esgrimido en las cuestiones disputadas *De veritate*: el conocimiento de la significación nominal de la voz *Dios* no comporta para nosotros la evidencia de que Dios sea. No todos dan por evidente que Dios sea aquello pensable como lo máximo, por más que entre éstos haya quienes admiten que Dios es, como ocurre con los partidarios del panteísmo, para los cuales la deidad es una cosa mundana. Mas, aun en el caso en que unánimemente se admitiera que no puede pensarse nada mayor que Dios, esto pensable no tiene por qué darse *in rerum natura*, pues lo pensable, en tanto pensable, existe sólo en la mente pensante. De ahí también que aquello de lo cual no pueda pensarse nada mayor no pase de ser una intención mental: “Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconueniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura”<sup>42</sup>. Tal vez ésta sea la más contundente de todas las confutaciones que Santo Tomás dirigió contra el argumento de San Anselmo.

El último de los textos que hemos de mencionar es vastamente conocido. Santo Tomás lo ha reportado en la *Suma de teología*. En el fondo, no es más que una forma más abreviada del precedente: “Aquél que oye este nombre *Dios* quizás no entienda que signifique algo de lo cual no pueda pensarse nada mayor, ya que algunos creyeron que Dios es cuerpo. Pero, dado que alguien entienda que con este nombre *Dios* se signifique lo dicho, o sea, algo de lo cual no puede pensarse nada mayor, de ahí no se sigue, no obstante, que entienda que lo significado por ese nombre sea en la naturaleza de las cosas, sino sólo en la aprehensión del intelecto. Tampoco puede argüirse que sea en las cosas, a no ser que en las cosas haya algo de lo cual no pueda pensarse nada mayor, lo que no es admitido por quienes niegan a Dios”<sup>43</sup>.

Estos siete textos de Santo Tomás nos conducen a una conclusión que estimamos justificada: el párrafo de la *Summa contra Gentiles* que busca probar la infinidad de Dios por el orden del entendimiento humano hacia un infinito inteligible no es desautorizado por la

<sup>41</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.* I 10 n. 2.

<sup>42</sup> *Summ. c. Gent.* I 11 n. 2.

<sup>43</sup> *Summ. theol.* I q. 2 a. 1 ad 2um.

refutación tomista del argumento de San Anselmo. Por la misma causa, también es preciso descartar que la cercanía lexicográfica de aquel parágrafo con las oraciones de este argumento deba ser considerada como una reivindicación más o menos velada de la doctrina anselmiana.

Al margen del carácter persuasivo y no demostrativo del razonamiento de la *Summa contra Gentiles*, oportunamente señalado por el Ferrariense, existe una diferencia medular entre el *maximum cogitabile* del argumento de San Anselmo y el recurso de Santo Tomás a la extensión de nuestro entendimiento a un objeto inteligible infinito: mientras aquello concebible como *aliquid quo maius nihil cogitari potest* redundaría, según Anselmo, en la evidencia inmediata de Dios, el razonamiento de Santo Tomás no está destinado a probar que Dios es, sino a probar que Dios es infinito, lo cual presupone que Dios sea, y esto, que Dios es, necesita ser demostrado con prelación a la afirmación de la infinitud divina.

En la *Summa contra Gentiles*, además, el Doctor Angélico no echó mano a ninguna transpolación entre el orden lógico de lo pensable y el orden entitativo de lo que es *in rerum natura*, por cuanto la extensión de la potencia intelectual del hombre a un inteligible infinito está efectivamente fundada en una verdad metafísica que merece subrayarse: la substancia infinita de Dios es tanto el agente de nuestro entendimiento cuanto la causa final de toda intelección humana, como que es la verdad suma y primera en cuya inteligencia anhela vacar imperecederamente toda creatura intelectual<sup>44</sup>.

### 5. Breve colofón

El estudio del parágrafo de la *Summa contra Gentiles* que nos ha ocupado a lo largo de estas páginas nos estimula a concluir lo siguiente: 1º) Santo Tomás arribó a la afirmación de la infinitud de Dios a través de un raciocinio justamente calificado como *persuasivo* por el Ferrariense, pudiendo advertirse que este procedimiento no ha

<sup>44</sup>De ahí la solemnidad con que Santo Tomás amalgamó el orden del intelecto a la verdad infinita, la inteligibilidad absoluta de la esencia de Dios y el misterio de la encarnación del Verbo: "Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina sapientia carne inducta se venisse in mundum testatur, dicens, Ioan. XVIII 37: *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*" (*Summ. c. Gent. I 1 n. 4*).

sido utilizado en los textos paralelos donde el Doctor Angélico demostró resolutoriamente que el ente divino es infinito en su esencia. 2º) El razonamiento de Santo Tomás no implica ninguna modificación de su teoría acerca del conocimiento del infinito por parte del intelecto humano: nuestro entendimiento no conoce ni actual ni habitualmente lo infinito, sino sólo en potencia. 3º) El argumento de la *Summa contra Gentiles* no es una vía adicional que pruebe que Dios es, sino que supone su demostración mediante otros trámites racionantes, suponiendo también que la esencia de Dios es su ser. Y 4º) En ese lugar no solamente no hay mudanza alguna del criterio tomista con respecto al argumento del *Proslogion* de San Anselmo, sino que se reitera la oposición de Santo Tomás a todo ontologismo que proponga la evidencia inmediata de Dios ante el intelecto del hombre.

Como ocurre con muchos otros pasajes de la literatura de Santo Tomás, y muy especialmente con los libros de la *Summa contra Gentiles* —una obra cuya redacción estuvo condicionada por el afán apostólico que la inspiró: la predicación de la fe cristiana entre los musulmanes—, la necesidad de interpretarlos dentro de la unidad del contexto de la especulación aquiniana es inexcusable.

*Mario Enrique Sacchi*