

El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino

Resumen: Este trabajo intenta explicar los principios doctrinales por los que santo Tomás a la vez que afirma la imposibilidad humana de conocer a Dios, reconoce una vía por la que se puede alcanzar cierto conocimiento de lo divino. Explicitar la naturaleza y los márgenes de cada una de estas tesis permite ponderar la doctrina tomasiana sobre el acceso racional a Dios y echar luz sobre algunos malentendidos contemporáneos y del pasado reciente.

En relación al conocimiento que la teología alcanza de su sujeto, santo Tomás escribe: «Conocido que algo es, queda por investigar cómo es, para llegar a saber qué es. Pero como de Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es, no podemos considerar cómo es Dios, sino más bien cómo no es¹». En este pasaje se aprecia inicialmente la articulación de las cuestiones *an sit* y *quid sit* que, desde Aristóteles, caracterizan el proceso investigativo de cualquier ciencia y que santo Tomás observa fielmente².

En la q. 2, a. 3, de la *prima pars* de la *Summa theologiae*, el Aquinate probó que Dios es. Ahora, disponiéndose a investigar "qué es Dios", no puede avanzar debido a la imposibilidad del intelecto humano de conocer la esencia divina en sí misma. El modo de conocimiento conceptual, que hace a la definición de una cosa, se ve clausurado frente a Dios. La vía negativa indicada inmediatamente como solución equivale a una vuelta al mismo modo de tratar las co-

¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 3, prol.: «Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit»; cf. C.G., I, c. 14.

² Cf. S. TOMÁS, *In I Post. Anal.*, lec. 2 (v. 63-67); *II*, lec. 1 (v. 102-110); ARISTÓTELES (lat.), *Anal. Post.*, II, c. 1 (p. 321, v. 11-14; Bk 89 b 32-35); J. A. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, Brill, 1988, p. 20-33.

sas divinas que en el *an sit Deus*, es decir, a través de la demostración que parte de los entes sensibles. Ese giro encierra importantes aspectos cuya explicitación permitirá esclarecer la perspectiva desde la cual el intelecto humano puede conocer los atributos divinos y valorar la naturaleza de ese conocimiento.

1. La imposibilidad de conocer la esencia divina

En el prólogo de la q. 3, santo Tomás afirma que no podemos conocer lo que Dios es: *de Deo scire non possumus quid sit*³. Esta tesis, que atraviesa toda la obra del Aquinate sin ningún tipo de atenuación, señala la imposibilidad para el ser humano de conocer durante el tiempo de su vida mortal la esencia divina tal cual es⁴. Para saber lo que Dios es, es necesario contemplar su esencia, lo cual es propio solamente de los bienaventurados⁵.

En orden a explicar el motivo de esa limitación, conviene recordar un principio fundamental de la gnoseología tomista que reza así: *modus cognitionis*

³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 3, prol.; cf. C.G., I, c. 14, n. 117-118; c. 30, n. 278. En *S.Th.*, I, q. 2, a. 2, obi. 2, santo Tomás atribuye al Damasceno la expresión: «de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est», cf. JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, I, c. 4 (Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2003, p. 39-41).

⁴ Cf. S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7 (p. 501); *De Ver.*, q. 10, a. 11 (v. 157-175); C.G., III, c. 47; *S.Th.*, I, q. 12, a. 11; *In Rom.*, c. 1, lec. 6, n. 114; véase también J. F. WIPPEL, "Quidditative Knowledge of God According to Thomas Aquinas", en L. P. GERTON (ed.), *Graceful Reason*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983, p. 273-299; ID., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, The Catholic University of America Press, 2000, p. 502-543; G. P. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God, Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2004, p. 27-48. Según Rocca, las razones por las que santo Tomás sostiene la incomprehensibilidad de la esencia divina continúan tanto la tradición iniciada por Gregorio de Nisa, que destaca la infinitud divina, como la tradición dionisiana, que acentúa la trascendencia de Dios.

⁵ Cf. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique, Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Romae, École Française de Rome, 1995, p. 194-197. También puede consultarse H.-F. DONDAINE, "Cognoscere de Deo 'quid est'", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 22 (1955) 72-78, donde se muestra cómo santo Tomás se distingue tanto de la corriente agustiniana representada por san Buenaventura, que sostenía que el *quid est* podía ser conocido por los santos incluso durante su vida mortal, como de la corriente dionisiana representada por san Alberto, que sostenía que el *quid est* no podía ser conocido ni siquiera en el estado de bienaventuranza. Para un estudio histórico-doctrinal más completo de la posición tomasiana, cf. J.-P. TORRELL, "La vision de Dieu 'per essentiam' selon saint Thomas d'Aquin", *Micrologus* 5 (1997) 43-68.

*sequitur modum naturae rei cognoscentis*⁶. El intelecto humano es una potencia del alma espiritual, la cual es forma y motor de la materia corporal. En sí misma considerada el alma no es acto puro sino que se compone con el ser, ni tampoco es substancia separada sino inherente en la materia. Esta determinación natural del alma se refleja en el intelecto, que ejerce su acto propio de conocer a partir de los datos que le aportan los sentidos, cuyos objetos propios son los accidentes exteriores del ente material⁷. En efecto, el intelecto humano accede a su objeto proporcionado, que es la esencia de la cosa material⁸, desde lo exterior de ella misma⁹. Ahora bien, a esa esencia o quiddidad, que es material, se la resuelve en el singular: *natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens*¹⁰. Esto implica que la operación intelectual de simple aprehensión sea ineficaz para captar las esencias puramente inmateriales. De hecho, toda substancia inmaterial escapa a su visión natural propia¹¹, pero -como tendremos oportunidad de comprobar-, no a la extensión noética natural por analogía. Si el intelecto humano no puede ver las substancias separadas, *multo minus* puede ver a Dios que las trasciende¹².

⁶ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 11; cf. C.G., III, c. 52, n. 2295.

⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 12.

⁸ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 4 et 11; q. 84, a. 7; q. 85, a. 1; a. 5 et ad 3; a. 8; q. 87, a. 2, ad 2; q. 88, a. 3; E. GILSON, *Le Thomisme*, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1972⁶, p. 263-280.

⁹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 18, a. 2: «intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei»; cf. *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, q1a 1, sol. (p. 1198); *S.Th.*, I, q. 77, a. 1, ad 7; *In I Post. Anal.*, lec. 4 (v. 285-289).

¹⁰ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 84, a. 7.

¹¹ Cf. S. TOMÁS, *Quodl.*, III, q. 3, a. 2 (v. 18-23); *In II Metaphys.*, lec. 1, n. 285. En *In De causis*, pr. 9 (p. 59, v. 10-15), santo Tomás menciona la simplicidad de las substancias separadas como la causa de la imposibilidad humana de conocerlas: «non possunt attingere ad cognoscendum intelligentiae substantiam propter excessum simplicitatis ipsius, per quam etiam rationem sensus corporeus deficit a cognitione rei intelligibilis». En *S.Th.*, I, q. 88, a. 1, el Aquinate se opone a los *platonici* para quienes las substancias inmateriales podían ser conocidas directamente por el hombre, y también se opone a Averroes para quien dicho conocimiento podía ser alcanzado al final de la vida al unirse el alma humana al intelecto agente.

¹² S. TOMÁS, C.G., III, c. 47, n. 2238; *S.Th.*, I, q. 88, a. 3. Para Tomás de Aquino hay más distancia entre Dios y el orden creado que entre las substancias puramente espirituales y las corporales.

Por otra parte, utilizando expresiones metafísicas precisas, santo Tomás enseña que el hombre conoce por captación directa solamente aquello que participa del ser, el *ens finitum*¹³. Es imposible, entonces, que alcance cognitivamente el *esse* en su pureza, es decir, tal como se encuentra en Dios¹⁴. Hay que recordar que todo participante del ser es directamente conocido por el hombre en la medida que se trate de una substancia material, porque de acuerdo a lo que ya se dijo todas las formas inteligibles del intelecto humano son de cosas materialmente determinadas.

Los bienaventurados, por su parte, contemplan directamente a Dios, conocen lo que Dios es, pero no por una forma inteligible creada. Una semejanza creada no puede representar al mismo ser subsistente tal cual es¹⁵. La esencia divina es vista por sí misma, lo cual se produce por la unión directa de Dios con el intelecto creado¹⁶. A su vez el intelecto, que no puede ver a Dios por su capacidad natural, es dispuesto sobrenaturalmente por la gracia divina que lo eleva y acrecienta su poder intelectual¹⁷.

Aunque los bienaventurados gozan de un conocimiento quiditativo de Dios, sin embargo, dicho conocimiento no es comprensivo¹⁸ (*quamvis cognoscat eam [essentiam divinam], non tamen comprehendit*¹⁹). En efecto, el Aquinate enseña que en la gloria el hombre ve toda la esencia divina pero no

¹³ Cf. S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, c. 1, lec. 2, n. 75; c. 2, lec. 4, n. 180; *In Col.*, c. 1, lec. 4, n. 30.

¹⁴ S. TOMÁS, *In De causis*, pr. 6 (p. 47, v. 13-18): «ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est ut dicitur in *III^o De anima*, unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum».

¹⁵ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 2.

¹⁶ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 5: «Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus»; cf. *Ibid.*, a. 4 et ad 3; *C.G.*, III, c. 51.

¹⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 6: «Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit»; cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 4-5. Todo esto hace ver el defecto de nuestro intelecto en relación a la visión beatífica y la perfección que en tanto fin último del hombre ella representa, cf. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 302-320.

¹⁸ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 7. En relación a algunos textos bíblicos, tales como *Ct* 3, 4; *I Co* 9, 24.26; *Flp* 3, 12, santo Tomás señala que allí *comprehensio* debe interpretarse como lo opuesto a prosecución, y no como *inclusio*, pues lo que está incluido en una cosa está contenido en ella *totum et totaliter*, lo cual no puede aplicarse a Dios que es infinito, cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 7, ad 1; *Comp. Theol.*, I, c. 164; II, c. 9.

¹⁹ S. TOMÁS, *In Ioan.*, c. 1, lec. 11, n. 213; cf. c. 14, lec. 2, n. 1879.

totalmente²⁰. Lo primero ocurre en virtud de la simplicidad divina, que impide que Dios pueda ser conocido sólo en parte; lo segundo, en cambio, porque no lo conocemos con toda la perfección con que es cognoscible²¹; para ello es necesario poseer un intelecto infinito. Solamente Dios se contempla a sí mismo *totaliter*, pues su intelecto es infinito y se identifica con su esencia²².

Para toda creatura, cualquiera sea el estado de su existir, es imposible tener un conocimiento comprensivo de la esencia divina. "Comprender" significa conocer perfectamente una realidad en cuanto es inteligible²³. Entre el que comprende y lo comprendido debe haber una relación similar a la que hay entre el continente y lo contenido, esto es, que lo comprendido permanezca conocido bajo el acto de una potencia cognitiva sin excederla²⁴. Por su parte, el exceso se mide siempre según la cantidad. En el orden del conocimiento sensible, el sentido puede verse excedido tanto por la cantidad dimensiva del sensible como por su cantidad virtual. Así, por ejemplo, le es imposible al tacto comprender toda la tierra o a la vista comprender la luz solar. Pero el objeto del conocimiento inteligible, al no poseer materia individual, se compara al intelecto solamente según la razón de cantidad virtual, pues lo propiamente entendido es la *quidditas rei*. En este caso, el exceso se produce cuando el inteligible es más cognoscible que lo que el intelecto conoce o puede conocer²⁵.

Ahora bien, Dios es máximamente inteligible²⁶, por lo cual excede infinitamente la capacidad de todo intelecto creado²⁷. Esta es la otra razón de la im-

²⁰ Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 8, a. 2 et ad 6; q. 20, a. 5 (v. 155-164); *De Pot.*, q. 7, a. 1, ad 2; *S.Th.*, I, q. 12, a. 7, ad 3. J.-P. Torrell señala que las distinciones entre *visio* y *comprehensio*, por un lado, y *totus* y *totaliter*, por otro, son herencias que santo Tomás recibe de la tradición patristica, cf. ID., "La vision de Dieu 'per essentiam' selon saint Thomas d'Aquin", p. 62-64.

²¹ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 7, ad 3.

²² Cf. S. TOMÁS, *C.G.*, III, c. 55, n. 2321; *In De Div. Nom.*, c. 1, lec. 1, n. 13; *Comp. Theol.*, II, c. 9; *S.Th.*, I, q. 12, a. 7.

²³ Cf. S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 3 (p. 490); *C.G.*, III, c. 55, n. 2319; *S.Th.*, I, q. 12, a. 7; *In Ioan.*, c. 1, lec. 11, n. 213.

²⁴ S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 3 (p. 490): «aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum stat sub actu virtutis cognoscitivæ, et non excedit ipsam».

²⁵ S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 1, a. 3, ad 2 (v. 171-173): «quamuis Deus sit in ordine intelligibilium primum simpliciter, non tamen est primum in ordine intelligibilium nobis».

²⁶ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 1: «unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est».

²⁷ Cf. S. TOMÁS, *C.G.*, III, c. 54, n. 2312; *S.Th.*, I, q. 12, a. 7; I-II, q. 4, a. 3, ad 1. H. A. Wolfson considera que fue Filón de Alejandría el primero en afirmar que la esencia

posibilidad cognoscitiva que se apoya en la naturaleza misma de la realidad cognoscible. El trasfondo metafísico de ese exceso puede ser explicado de la siguiente manera: una cosa es cognoscible en la medida en que está en acto y no en potencia²⁸. Esa actualidad, que desde una perspectiva neoplatónica santo Tomás la considera como cierta luz de la cosa²⁹, tiene su principio en el acto de ser, que es el acto de todos los actos. El *esse* es el fundamento último de la inteligibilidad³⁰. Luego, en una escala entitativa ascendente, debe considerarse que algo es más inteligible cuanto más despojado esté de potencia. En Dios nos encontramos con el acto puro sin mezcla alguna de potencia, con el *ipsum esse subsistens*, por lo cual su inteligibilidad es absoluta, él es pura luz³¹. A la hora de ejemplificar el exceso que la divinidad representa para el hombre, santo Tomás sigue a Aristóteles, comparando la visión del intelecto humano a la del murciélago, que no puede ver el sol, que es lo más visible, por el exceso de luz³².

Hay que tener en cuenta que el hombre no puede conocer la esencia de las cosas inmateriales ni por conocimiento natural ni por revelación, ya que la luz de la revelación divina le llega a modo humano. Aunque mediante la revelación el hombre se eleve a conocer algo que de otra manera no podría

divina es incomprehensible para la mente, mientras que Platón y Aristóteles pensaban que Dios era incomprehensible solo a los sentidos, cf. *Id., Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (vol. 2), Cambridge – Massachusetts, Harvard University Press, 1968⁴, p. 111-112, 118-121, 124-125.

²⁸ Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 2, a. 4, ad 7 (v. 281-284); *In De Trin.*, q. 4, a. 2 (v. 100-102); *C.G.*, II, c. 98, n. 1828; *In IX Metaphys.*, lec. 10, n. 1894. En esto santo Tomás adopta la doctrina del Estagirita, cf. ARISTÓTELES (lat.), *Metaphysica*, IX (v. 372-376; Bk 1051 a 29-32).

²⁹ S. TOMÁS, *In De causis*, pr. 6 (p. 45, v. 13-14): «ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius».

³⁰ Cf. S. TOMÁS, *C.G.*, I, c. 71, n. 616; II, c. 98; n. 1835.

³¹ Por eso mismo, Dios es más inteligible que las sustancias separadas, cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 9 (p. 485): «divina essentia [...] plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admiscetur aliquid de potentia, quod non contingit in aliis substantiis separatis». El *Liber de Causis*, c. 5 (ed. A. Fidora – A. Niederberger, 2001, p. 52), sostiene que la causa primera, que es luz pura y suprema, no deja de iluminar a su efecto: «causa prima non cessat illuminare causatum suum et ipsa non illuminatur a lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum supra quod non est lumen».

³² Cf. ARISTÓTELES (lat.), *Metaphysica*, II (v. 12-14; Bk 993 b 9-11). Entre los textos tomasianos, cf. *In De Trin.*, q. 5, a. 4 (v. 150-152); *C.G.*, I, c. 3, n. 19; III, c. 54, n. 2312; *S.Th.*, I, q. 1, a. 5; q. 12, a. 1; *In II Metaphys.*, lec. 1, n. 282. En *In De Div. Nom.*, c. 1, lec. 3, n. 82, leemos: «Non enim est ignota propter obscuritatem, sed propter abundantiam claritatis»; y en *S.Th.*, II-II, q. 5, a. 1, ad 2, el Aquinate escribe: «Inerat tamen intellectui hominis et Angeli quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis».

acceder, sin embargo, no llega a conocerlo de modo diverso al de la mediación de los sentidos³³. Una vez más hay que decirlo, el conocimiento comprensivo de la esencia divina es exclusivo del mismo Dios³⁴.

Antes de pasar al segundo apartado es importante señalar la relación que existe entre conocer lo que algo es, comprenderlo y definirlo. En el orden de las cosas naturales, esas categorías están íntimamente relacionadas pues comprender equivale a conocer lo que la cosa es³⁵, y el intelecto sabe lo que algo es cuando lo define³⁶. Toda definición se debe a un conocimiento comprensivo de la quiddidad substancial o de alguno de los accidentes de la cosa³⁷. Sin embargo, en el orden de las realidades divinas, comprender está disociado de conocer lo que algo es. Como vimos, el bienaventurado puede conocer lo que Dios es, pero no puede comprenderlo y, por tanto, tampoco definirlo. El hombre comprendería la esencia divina si por una especie inteligible se asemejara a ella perfectamente, en ese caso dicha concepción del intelecto sería la definición propia de Dios³⁸, pero eso es absolutamente imposible. El intelecto humano está capacitado para contemplar la esencia divina, pero no para comprenderla.

2. El modo racional de acceder a Dios

El *homo viator* tiene capacidad natural para conocer las esencias de los entes materiales pero no las de los inmateriales, por eso ninguna ciencia espe-

³³ Cf. S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 6, a. 3 (v. 97-103).

³⁴ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 3; en la q. 12, a. 4 leemos: «cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est sum esse, sed habet esse participatum»; cf. *In De Trin.*, q. 6, a. 1, q. 3, ad 2 (v. 402-405).

³⁵ Cf. S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 3, ad 5 (p. 491); *De Pot.*, q. 7, a. 3, ad 5.

³⁶ Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 2, a. 1, ad 9 (v. 321-325).

³⁷ A causa de la debilidad de su intelecto, que no llega a intuir las esencias substanciales, el hombre define las cosas desde la comprensión de algunas propiedades accidentales, *In I De An.*, lec.1, n. 15: «Sed quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium»; cf. *C.G.*, IV, c. 1, n. 3340; infra nota 113. Sin embargo, es posible una investigación plenamente abarcativa, aunque imperfecta, de las esencias de las cosas, dado que, como dice el mismo Aquinate en *S.Th.*, I-II, q. 31, a. 5: «intellectus penetrat usque rei essentialiam», capacidad que le permite al metafísico realizar sutiles y relevantes distinciones *in re*.

³⁸ S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 7, a. 5: «Si autem huiusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentialiam adaequaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis».

culativa puede proporcionar un conocimiento de las quiddidades de las substancias separadas³⁹. Esto haría pensar en la imposibilidad de un conocimiento científico de tales substancias y, por consiguiente, en la imposibilidad de elaborar una doctrina sobre ellas⁴⁰. Pero santo Tomás indica que es otro el modo de indagar acerca de las formas subsistentes (*alter est modus quaestionis talium*⁴¹): hay que partir de los entes sensibles de los que los inteligibles son de algún modo causas. En este sentido, el Aquinate alienta a que el hombre avance en el conocimiento de Dios según su modalidad propia, es decir, *per sensibilia*⁴².

Según el teólogo medieval, *per sensibilia* se puede conocer no solamente que Dios es sino también algunas de sus propiedades, determinando lo que no es o lo que es, según la semejanza encontrada en las cosas inferiores. En consecuencia, la doctrina y las cuestiones sobre lo divino implican de suyo una argumentación que parta de los efectos⁴³. El conocimiento obtenido será propio pero imperfecto⁴⁴.

En el comentario al *De Trinitate*, santo Tomás distingue dos clases de conocimiento propios de la ciencia especulativa, uno que se alcanza por la demostración de una proposición (*per viam demonstrationis*), y otro al que se llega por medio de la definición (*per viam deffinitionis*)⁴⁵. Detrás de estos procedimientos se encuentran dos actos diferentes de la razón. Uno es la inteligencia de los indivisibles, por el que se concibe la naturaleza de la cosa⁴⁶; el otro es

³⁹ Cf. S. TOMÁS, *In I Post. Anal.*, lec. 41 (v. 168-173).

⁴⁰ Cf. S. TOMÁS, *In VII Metaphys.*, lec. 17, n. 1669-1670.

⁴¹ S. TOMÁS, *In VII Metaphys.*, lec. 17, n. 1671; cf. J. AERTSEN, *Nature and Creature*, p. 46-47; P. AUBENQUE, "La pensée du simple dans la *Métaphysique* (Z 17 et Q 10)", en Id. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1979, p. 69-80.

⁴² S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 2, a. 1, ad 7 (v. 169-171): «humana mens semper debet moveri ad cognoscendum de deo plus et plus secundum modum suum». Al inicio de la *Summa theologiae* (I, q. 1, a. 7, ad 1), santo Tomás aclara que el método teológico en algo se parece al filosófico, pues debido al desconocimiento de lo que Dios es, la teología procede a partir del conocimiento de los efectos tanto naturales como de gracia, análogamente a como la filosofía considera solamente los efectos naturales, para considerar todas las cuestiones divinas propias de la sagrada doctrina.

⁴³ Cf. B. DAVIES, "Aquinas on What God is not", *Revue Internationale de Philosophie* 52 (1998) 207-225 [p. 213-218].

⁴⁴ Esta última afirmación está presente en la tradición tomista, cf. S.-Th. BONINO, "Le concept d'étant et la connaissance de Dieu d'après Jean Cabrol (Capreolus)", *Revue Thomiste* 95 (1995) 109-136 [p. 133-135].

⁴⁵ Cf. S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 6, a. 4 (v. 96-122).

⁴⁶ S. TOMÁS, *In I Post. Anal.*, proem. (v. 35-40): «una enim actio intellectus est intelligentia indiuisibilem, siue incomplexorum, secundum quam concipit quid

el raciocinio, por el cual la razón va de uno a otro como de lo más a lo menos conocido⁴⁷. En el medio ha quedado otra operación por la que el intelecto compone y divide, y en la que conoce la verdad o la falsedad⁴⁸.

En su comentario a los *Posteriores analíticos*, el Aquinate señala que: «es diferente expresar lo que algo es y que algo es, [...] la definición muestra de una cosa lo que es, la demostración, en cambio, muestra afirmativa o negativamente algo que es de una cosa o que no lo es⁴⁹». Como ya lo anunciamos, este segundo modo será el que entre en juego en el conocimiento teológico de Dios. De esta manera, se apela a los efectos como medio para investigar la esencia divina, cuya quiddidad se ignora⁵⁰.

An Deus sit

Lo primero que hay que averiguar sobre una cosa es "si es" (*an sit*⁵¹). En la *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3, santo Tomás prueba de un modo completo y sistemático que Dios es *aliquid in natura rerum*⁵². En ese contexto, el Aquinate destaca que la proposición "Dios es", siendo en sí misma evidente, no lo es para el ser humano. Para que una proposición sea en sí misma evidente, el predicado debe estar incluido en la razón del sujeto⁵³. Eso es lo que ocurre con la proposición "Dios es", pues, como demuestra más adelante, Dios es su ser⁵⁴. Pero para que una proposición sea evidente *quoad nos* se requiere el conocimiento

est res, et hec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus siue ymaginatio per intellectum».

⁴⁷ S. TOMÁS, *In I Post. Anal.*, proem. (v. 46-49): «Tertius uero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deueniat in cognitionem ignoti».

⁴⁸ S. TOMÁS, *In I Post. Anal.*, proem. (v. 42-44): «secunda uero operatio intellectus est compositio uel diuisio intellectuum, in qua est iam uerum et falsum».

⁴⁹ S. TOMÁS, *In II Post. Anal.*, lec. 2 (v. 178-183): «alterum est manifestare quod quid est et quia est, [...]. Set deffinitio ostendit de aliquo quid est, demonstratio autem ostendit affirmatiue uel negatiue aliquid esse de aliquo uel non esse»; véase en *In II Post. Anal.*, lec. 15, cómo se constituye lógicamente una definición.

⁵⁰ El efecto a veces es más conocido para nosotros que la causa, aunque la causa sea más conocida en sentido absoluto y según su naturaleza, cf. *In I Post. Anal.*, lec. 23 (v. 48-50).

⁵¹ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 2, a. 2, s.c.

⁵² Con esta expresión se quiere indicar que algo es real oponiéndolo al ser *in intellectu tantum*, cf. *C.G.*, I, c. 26, n. 241.

⁵³ Cf. S. TOMÁS, *In I Post. Anal.*, lec. 5 (v. 116-119).

⁵⁴ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 3, a. 4.

de la naturaleza del sujeto y del predicado, lo que el intelecto humano no posee cuando se trata de proposiciones sobre lo divino. Ese desconocimiento de la esencia divina, hace que la proposición *Deus est* tenga que ser demostrada⁵⁵.

Santo Tomás menciona dos tipos de demostración⁵⁶: la *propter quid* que parte de aquello que es absolutamente anterior, es decir desde la causa y que, por eso mismo, procede deductivamente; y la demostración *quia*, que parte de aquello que es anterior en relación al conocimiento humano, o sea desde el efecto, y que por ello procede inductivamente. Como ya vimos, para las realidades divinas la primera modalidad es humanamente imposible, por lo cual hay que proceder por la demostración *quia*⁵⁷. De esta manera, el planteo directriz se apoya en la relación de dependencia entitativa del efecto a la causa. Santo Tomás lo expresa del siguiente modo: *cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere*⁵⁸. El conocimiento del efecto del cual parte este tipo de demostración consiste fundamentalmente en cinco propiedades de todo ente real finito: ser móvil, causado, contingente, participadamente perfecto y ordenado a un fin. Consecuentemente, las conclusiones de los razonamientos son la afirmación de un primer motor, que no es movido por otro; una primera causa eficiente; un ente necesario por sí, que no tiene en otro la causa de su necesidad; un máximo ente, que es causa del ser de todos los entes; un inteligente al cual todas las cosas se ordenan como a su fin⁵⁹.

⁵⁵ Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 12 (v. 147-149); *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 11; *S.Th.*, I, q. 2, a. 1. En *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, ad 2 (p. 94), santo Tomás escribe: «visus noster est proportionatus ad videndum lucem corporalem per seipsam; sed intellectus noster non est proportionatus ad cognoscendum naturali cognitione aliquid nisi per sensibilia; et ideo in intelligibilia pura devenire non potest nisi argumentando».

⁵⁶ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 2, a. 2.

⁵⁷ Sobre las múltiples maneras de conocer la causa a partir de los efectos, cf. C.G., III, c. 49, n. 2265.

⁵⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 2, a. 2. El alcance de la demostración *quia* depende de la proporción entre los efectos y sus causas. De cualquier efecto se puede concluir con certeza que su causa existe o existió. Ahora bien, si el efecto es adecuado a la causa, se puede tomar la naturaleza del efecto como medio para investigar la esencia de la causa y sus propiedades; pero si el efecto no es proporcionado a la causa, el efecto es sólo principio para demostrar que algo es, que eso es causa y que tiene ciertas propiedades o atributos, pero su esencia permanece desconocida.

⁵⁹ Dentro de la abundante bibliografía acerca de este tema considerado en su conjunto, cf. M. Guérard DES LAURIERS, *La preuve de Dieu et les cinq voies*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1966; E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 67-97; ID., "Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu", *Divinitas* 5 (1961) 23-87; L. CHARLIER, "Les cinq voies de saint Thomas. Leur structure métaphysique", en H.

Ahora bien, puesto que la cuestión *quid sit* es posterior a la *an sit*, en la demostración *quia* no se requiere que el término medio contenga la definición de la causa, pero como la definición es el principio de la demostración, hay que conocer al menos la definición nominal de aquello cuyo ser en acto se quiere demostrar⁶⁰. Por eso, el medio probativo de la demostración *quia* de la q. 2, a. 3, es: *quid significet hoc nomen Deus*⁶¹, de modo que la conclusión de cada una de las vías puede considerarse como el contenido o *ratio* del término "Dios". De allí que al final de las vías santo Tomás concluya: *hoc omnes intelligunt Deum; quam omnes Deum nominant; quod omnes dicunt Deum; hoc dicimus Deum*. Todo este recorrido permite que el hombre, aun sin conocer la esencia divina, pueda conocer que Dios es.

Conocimiento de los atributos divinos

Las primeras cuestiones de la *Summa theologiae* conforman una sección en la que se describe aquella realidad cuyo ser en acto se ha demostrado en la q. 2. Fiel al procedimiento de la demostración *quia*, santo Tomás está convencido de que: *ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum*⁶². Fuera de las

Birault et al. (ed.), *L'existence de Dieu*, Tournai, Casterman, 1963², p. 181-227; L. ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden (etc.), Brill, 1990, p. 83-132; M.-D. PHILIPPE, *De l'être à Dieu*, Topique historique II: Philosophie et foi, Paris, Téqui, 1978, p. 506-529; S.-M. BARBELLION, *Les «preuves» de l'existence de Dieu*, Pour une relecture des cinq voies de saint Thomas d'Aquin, Paris, Cerf, 1999, p. 187-300; J. F. WIPPEL, *Metaphysical Thought*, p. 379-500. Para una lectura crítica de la doctrina tomasiana, cf. F. Van STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain-La-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980, p. 155-244.

⁶⁰ Cf. S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 6, a. 3 (v. 114-132); en *In I Post. Anal.*, lec. 2 (v. 66-69), leemos: «questio "an est" precedit questionem "quid est"; set non potest ostendi de aliquo an sit nisi prius intelligatur quid significatur per nomen»; y santo Tomás escribe en *In I Post. Anal.*, lec. 4 (v. 111-116): «diffinitio enim est ratio quam significat nomen, ut dicitur in IV Metaphisice; significatio autem nominis accipienda est ab eo quod intendunt communiter loquentes per illud nomen significare, unde et in II Topicorum dicitur quod nominibus utendum est ut plures utuntur».

⁶¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 2; cf. *De Ver.*, q. 10, a. 12, ad 4 in contr. (v. 280-283).

⁶² S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 39, a. 7; cf. PROCLUS (lat.), *Elementatio theologica*, pr. 123 (ed. H. Boese, 1987, p. 62, v. 12-13); DIONISIO (lat.), *De divinis nominibus*, c. 5 (en S. ALBERTO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, 1972, p. 324, v. 69). Todos los textos y referencias del Dionisio latino de nuestro trabajo han sido tomados de la edición crítica de los comentarios de san Alberto Magno.

cuestiones consagradas al estudio de Dios en la unidad de su esencia, el Aquinate reconoce que el método investigativo de los atributos divinos consiste en establecer desde las creaturas y por la razón natural las propiedades que le competen necesariamente a Dios en cuanto principio de todos los entes⁶³. Pero este método presenta ciertos matices según el efecto desde el cual se parta. Acerquémonos, primero, a la noción de atributo divino.

Qué se entiende por atributo divino

Según H.-A. Wolfson, los términos *attributa* o *proprietates* penetraron en el Medioevo a través de las traducciones latinas de la *Metafísica* de Avicena y de la *Guía de perplejos*. En la *Metafísica* el término árabe *ṣifah* es traducido por *proprietates*⁶⁴. La obra maimonidea, más influyente que la aviceniana por transmitir las diferentes posiciones de la teología árabe, es la que introduce el término *attributa*⁶⁵.

En el siglo XIII, Alberto Magno sostiene que "propiedad" es aquello que pertenece al ser divino en cuanto divino y, por consiguiente, no es algo que pertenezca a otro ser⁶⁶. Santo Tomás, por su parte, al tratar del conocimiento que una ciencia tiene de su sujeto, señala que tal saber comprende aquello que pertenece al sujeto. Como Dios es el sujeto de la teología, dicha ciencia debe estudiar también las propiedades de su sujeto.

«en la ciencia, por "partes del sujeto" no se entienden solamente las partes subjetivas o integrales, sino que se denominan "partes del sujeto" a todas aquellas cosas cuyo conocimien-

⁶³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 32, a. 1: «homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium, et hoc fundamento uti sumus supra in consideratione Dei»; cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 12.

⁶⁴ Cf. H.-A. WOLFSON, "Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes", en Id., *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1, ed. I. Twersky - G. H. Williams, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979², p. 143-169 [p. 148-150].

⁶⁵ Cf. H.-A. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976, p. 350-351.

⁶⁶ S. ALBERTO, *In I Sententiarum*, d. 8, a. 1 (ed. A. Borgnet, t. 25, p. 222 b): «proprietas autem est secundum quod est consequens esse divinum, et in quantum divinum est, et non est consequens aliud esse».

to se requiere para conocer al sujeto, puesto que todas las cosas de este tipo no son tratadas en la ciencia sino en cuanto tienen orden al sujeto. Así, se dicen "propiedades" a cualquier cosa que pueda probarse acerca de algo, ya sean negaciones o relaciones con algunas cosas. Y muchas de estas [propiedades] pueden probarse de Dios, tanto desde los principios naturalmente conocidos como desde los principios de la fe⁶⁷».

Puede decirse, entonces, que atributo divino es una perfección divina conocida racionalmente por demostración *quia* (o por la fe) y predicada analógicamente de Dios. M.-D. Philippe piensa que el término "atributo" está unido más al conocimiento humano de Dios y al discurso teológico, que al modo de ser divino⁶⁸, por eso, lo primero que hay que determinar no son los atributos, sino el modo de ser de Dios⁶⁹. Consecuente con esa observación, Philippe distingue entre atributo y propiedad: «El atributo viene a determinar al sujeto desde el exterior, mientras que la propiedad manifiesta la riqueza de lo cual es propiedad, ella es como la "gloria"⁷⁰». Sin embargo, en la doctrina de santo Tomás no encontramos semejante distinción. El Aquinate llega incluso a decir que los atributos están en la naturaleza divina, lo cual, como veremos, implica la identidad real con la esencia de Dios⁷¹. En la obra tomasiana, los

⁶⁷ S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 2, a. 2, ad 3 (v. 118-128): «partes subiecti in scientia non solum sunt intelligende partes subiectiue uel integrales, set partes subiecti dicuntur omnia illa quorum cognitio requiritur ad cognitionem subiecti, cum omnia huiusmodi non tractentur in scientia nisi in quantum habent ordinem ad subiectum. Passiones etiam dicuntur quecumque de aliquo probari possunt, siue negationes, siue habitudines ad aliquas res; et talia multa de Deo probari possunt, et ex principiis naturaliter notis, et ex principiis fidei». Para el rol que Aristóteles atribuye a las propiedades en la constitución del saber científico, cf. G. VERBEKE, "La notion de Propriété dans les Topiques", en G. E. L. Owen (ed.), *Aristotle on Dialectic: The Topics*, Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum (Oxford, 1963), Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 257-276 [p. 270-275].

⁶⁸ Cf. M.-D. PHILIPPE, *De l'être à Dieu*, De la Philosophie première à la Sagesse, Paris, Téqui, 1977, p. 420-429.

⁶⁹ M.-D. PHILIPPE, *De l'être à Dieu*, p. 382, nota 2: «Il s'agit donc bien de sa manière d'exister et non pas en premier lieu d'"attributs", comme l'a dit la scolastique. Car la recherche des attributs suppose la connaissance de la nature de la réalité, de *ce qu'elle est* – ce qui ne peut avoir lieu quand il s'agit de Dieu».

⁷⁰ M.-D. PHILIPPE, *De l'être à Dieu*, p. 420.

⁷¹ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2 (p. 62).

términos *proprietates*⁷², *conditiones*⁷³ y *attributa*⁷⁴, son equivalentes. Si se busca un término que los reúna y sintetice, puede hablarse de *perfectiones*, término utilizado sobre todo en el campo de los nombres divinos, para dar cuenta de que lo que predicamos propiamente de Dios tiene un fundamento real en él.

La noción de atributo divino que Garrigou-Lagrange expone en su comentario a la *prima pars* de la *Summa theologiae*, satisface considerablemente: *Attributum divinum est perfectio absoluta simpliciter simplex, necessario et formaliter in Deo existens, et ad essentiam constitutam modo nostro concipiendi consequens*⁷⁵. El mismo autor se encarga de explicar su noción. En este caso se habla de atributo divino propiamente dicho, pues a veces el término "atributo" se toma en sentido general significando todo aquello que se predica de Dios, incluso lo que no reviste necesidad (como el acto divino libre) o lo que es relativo (como las relaciones de paternidad, filiación, espiración pasiva, que constituyen las personas divinas).

Al afirmar que se trata de una "perfección absoluta", no se busca con ello excluir las perfecciones implicadas en la relación de Dios con las creaturas, como la providencia, la misericordia, la justicia o la omnipotencia, sino exceptuar las relaciones divinas que, como no son comunes a las tres personas, no tienen razón de atributo. En efecto, atributo divino es una propiedad de la naturaleza divina y es común a las tres personas divinas.

Con la expresión "perfección totalmente simple", se intenta excluir la perfección relativa o mixta, que en sí misma encierra imperfección, como es el caso de la racionalidad. En sentido estricto, la perfección totalmente simple es aquella que ninguna imperfección encierra en su razón formal y que es mejor tener que no tener. Para entender esto último, se puede recurrir al acto divino libre y a las relaciones divinas subsistentes, los cuales aunque no encierren ninguna imperfección, sin embargo no son perfecciones totalmente simples en sentido estricto. En efecto, para Dios no es mejor tener el acto libre de crear que no tenerlo, pues ninguna imperfección habría en Dios si no creara, y Dios no sería mejor por el hecho de querer libremente crear el universo. Asimismo, el Padre a quien no le conviene la relación opuesta de filiación, carecería de una perfección totalmente simple si la relación de filiación

⁷² Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, prol. (p. 193).

⁷³ Cf. S. TOMÁS, *C.G.*, I, c. 14, n. 116.

⁷⁴ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 39, a. 7.

⁷⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno*, Commentarium in primam partem S. Thomae, Paris, Bibliothèqe de la Revue Thomiste - Desclée de Brouwer et Cie, 1938, p. 131.

fuese una perfección totalmente simple, como sobreañadida a la perfección de la infinita naturaleza divina, que es común a las tres personas. Por eso, ni las relaciones divinas subsistentes, ni el acto divino libre son perfecciones totalmente simples, al menos en sentido estricto o como aquí se las entiende. Por el contrario, la libertad y la omnipotencia lo son, pues incluso si Dios nada hubiese creado lo mismo sería libre y omnipotente.

En la noción de Garrigou-Lagrange también se dice que el atributo divino "existe necesariamente en Dios", con lo que se quiere dar a entender que existe a modo de propiedad de la naturaleza divina, excluyendo así el acto libre de Dios, como la creación. Por su parte, la expresión "existe formalmente en Dios", excluye las perfecciones mixtas que están en Dios sólo virtualmente, en cuanto que Dios las puede producir en las creaturas. Así, Dios es formalmente viviente, pero no formalmente animal, ni racional. Por último, se dice que "sigue [lógicamente] a la esencia", para excluir de la noción de atributo a la misma naturaleza divina, que es concebida en primer lugar.

Via remotionis

Ahora bien, frente a la imposibilidad de conocer la esencia divina, se apela a la *via remotionis* como método más apropiado que conduce al intelecto humano a conocer de alguna manera la substancia divina⁷⁶. En el *In Sententiarum* encontramos un texto que muestra cómo se pone en marcha la *via remotionis*:

«cuando avanzamos hacia Dios por vía de remoción, primero negamos de él lo corporal; luego, negamos también lo intelectual, como la bondad y la sabiduría, tal como se encuentran en las creaturas; entonces, en nuestro intelecto sólo queda que es y

⁷⁶ En *In I Sent.*, d. 8, q. 2, a. 1, ad 1 (p. 202), santo Tomás escribía: «simplicia, et præcipue divina, nullo modo melius manifestantur quam per remotionem, ut dicit Dionysius. Cujus ratio est, quia ipsorum esse intellectus perfecte non potest comprehendere; et ideo ex negationibus eorum quæ ab ipso removentur, manuducitur intellectus ad ea aliquantulum cognoscenda»; C.G., I, c. 14, n. 117: «via remotionis utendum præcipue in consideratione divinæ substantiæ»; cf. el prólogo de la q. 3 de la *prima pars*, que siendo tan breve, cumple prácticamente el mismo rol que el c. 14 del primer libro de la *Summa contra gentiles*. Dentro de este contexto, hay que tener en cuenta una de las conclusiones de Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, p. 778: «En toute rigueur, ce n'est pas la théologie qui est négative, mais une de ses modalités. La négation est une voie», cf. *ibid.*, p. 43.

nada más, por lo cual está como en una cierta confusión. Por último, también removemos de él el mismo ser, tal como se encuentra en las creaturas⁷⁷».

En este texto la remoción no tiene la misma densidad cuando se niega de Dios lo corporal, que cuando se niega lo intelectual o el ser, pues en estos dos casos la remoción recae sobre el modo determinado que dichas perfecciones tienen en los entes finitos, pero no en las perfecciones como tales; mientras que en la primera remoción la negación es total. Por consiguiente, hay que distinguir dos modos de negación. Una negación absoluta, cuando se remueve de Dios lo que es incompatible con su perfección como, por ejemplo, la corporeidad; y una negación relativa, cuando se remueve de Dios el aspecto participado con el que una perfección es conocida por el intelecto humano, cuyo resultado es la afirmación *in divinis* de dicha perfección en grado eminente⁷⁸.

El papel de la negación en el proceso cognitivo de los atributos divinos dependerá de cuál sea el punto de partida, es decir, si se trata de un efecto

⁷⁷ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4 (p. 196): «Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus». Para un comentario de este texto, cf. J. OWENS, "«Darkness of Ignorance» in the Most Refined Notion of God", en Id., *Towards a Christian Philosophy*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1990, p. 207-224; Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, p. 513-518. Véase el proceso de remoción de los *Platonici* para alcanzar la noción de Dios referido por S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, VIII, c. 6 (CChrSL 47, 1955, p. 222, v. 83 - p. 223, v. 9). También puede consultarse MAIMÓNIDES, *Doctor perplexorum*, c. 55 (trad. J. Buxtorfio, 1629, reimpresión: 1969, p. 91).

⁷⁸ G. P. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God*, p. 58-62, distingue tres tipos de negaciones teológicas que se encuentran en la doctrina de santo Tomás: a) la negación cualitativa, es la negación total y absoluta de una cualidad, propiedad o característica de Dios. De modo que un predicado negado por negación cualitativa, ni siquiera eminentemente puede ser afirmado de Dios; b) la negación objetiva modal, que niega el modo creaturalmente objetivo de una perfección en Dios. Pero la perfección como tal puede ser afirmada eminentemente de Dios; c) la negación subjetiva modal, que niega de Dios la manera humana habitual de pensar y de expresar los atributos divinos, es decir, el modo cómo los hombres los comprenden y significan a través de proposiciones. Según nuestra opinión, la negación cualitativa es propia de la *via remotionis*, mientras que las negaciones modales objetiva y subjetiva tienen que ver con el momento negativo de la triple *via* dionisiana, aplicada en el orden metafísico de las perfecciones entitativas o en el campo gnoseológico y del discurso teológico.

conveniente o no con la naturaleza divina. Conocer que "Dios es simple" y que "Dios es sabio" equivale a conocer dos atributos divinos a los que el Aquinate llega mediante dos métodos que es preciso distinguir. En ambos está presente la negación, pero no de la misma manera⁷⁹.

Entre los autores que no captaron esta distinción en el modo tomasiano de conocer a Dios se encuentra el destacado Vladimir Lossky, quien acusa a santo Tomás de no haber respetado la distinción dionisiana entre la teología catafática o afirmativa (conocimiento imperfecto) y la teología apofática o negativa (conocimiento perfecto). Puestas en un plano dialéctico dichas vías generan obviamente una antinomia que debe ser superada. Según Lossky, esa superación es alcanzada por el Aquinate mediante una síntesis en la que la teología negativa queda integrada (subordinada), en cuanto correctora del *modus significandi*, a la teología afirmativa, de modo que aquella se ve reducida a un momento de ésta⁸⁰.

El prólogo de la q. 3, establece que las propiedades divinas se determinan a partir de un peculiar proceso de remoción: «Puede, sin embargo, mostrarse de Dios cómo no es, removiendo de él aquello que no le conviene, como la composición, el movimiento y cosas por el estilo⁸¹». Cuando santo Tomás habla de remoción, no hay que pensar que se trata de la simple negación de algo, como si se dijera sencillamente que Dios no es material, sino que lo que está en juego es la profundización, a través de nuevos argumentos, de los términos atributivos de las vías de la q. 2, a. 3⁸². La *Summa* cuenta, de hecho, con un verdadero proceso demostrativo de que Dios no es material.

⁷⁹ Una perspectiva evolutiva –no del todo adecuada–, del uso de los términos *remotio* y *negatio* por parte de santo Tomás al tratar del conocimiento humano de Dios y de la predicación de nombres divinos afirmativos, ha sido puesta de relieve por Y. DE ANDIA, "Remotio-negatio: L'évolution du vocabulaire de saint Thomas touchant la voie négative", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 68 (2001) 45-71. Para un anticipo de esta perspectiva, véase de la misma autora el libro titulado: *Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden (etc.), Brill, 1996, p. 380, nota 8.

⁸⁰ Cf. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 2005, p. 23-24; ID., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Cerf, 2006, p. 20 et 47.

⁸¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 3, prol.: «Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi»; cf. *In De Trin.*, q. 6, a. 3 (v. 168-176); *S.Th.*, I, q. 88, a. 2, ad 2, donde se cita el ejemplo de Aristóteles, que describe los cuerpos celestes negándoles las propiedades de los cuerpos inferiores.

⁸² Cf. M. JOHNSON, "Apothatic Theology's Cataphatic Dependencies", *The Thomist* 62 (1998) 519-531.

La *via remotionis*, como se denomina el método aplicado por el Aquinate en el tratado de los atributos divinos, consiste en una serie de negaciones que dan a conocer a Dios como distinto de todo lo creado. Para precisar el concepto de este procedimiento, es imprescindible consultar un importante conjunto de capítulos del tercer libro de la *Summa contra gentiles*, en el que aun reconociendo una progresiva perfección cognoscitiva, se descarta que la felicidad humana consista en el conocimiento general que los hombres tienen de Dios, en el que se alcanza por demostración o en el que aporta la fe⁸³. Al tratar del conocimiento demostrativo, encontramos un pasaje en el que se pone de relieve el papel de dicho proceder racional en el campo de la *via remotionis*. Allí santo Tomás afirma que por demostración puede conocerse que Dios es inmóvil, eterno, incorpóreo, completamente simple, uno.

Es necesario advertir que al conocimiento propio de una cosa no solamente se llega por medio de afirmaciones sino también por negaciones. Esta tesis es ilustrada con la definición de "hombre", que lo da a conocer como "animal racional". Sin embargo, negar que el hombre sea inanimado o irracional, también proporciona cierto conocimiento de él. Ambos modos de conocer al hombre son propios (*cognitiones propriae*), pero hay una diferencia muy importante entre ellos: al conocer una cosa por vía de afirmación se sabe qué es y en qué se distingue de las otras; en cambio, en el conocimiento por vía de remoción, se sabe en qué se diferencia de las otras cosas, pero se desconoce qué es⁸⁴. Sin embargo, hay que reconocer que quien conoce algo como distinto de lo demás se acerca al conocimiento de su esencia⁸⁵. El conocimiento de Dios alcanzado por *via remotionis* es propio pero imperfecto, en cuanto que se conoce verdaderamente a Dios sabiendo lo que no es e ignorando lo que es.

La dinámica de la *via remotionis* implica un verdadero progreso en el conocimiento negativo de la esencia divina, pues cuantas más negaciones se establezcan en relación a Dios, menos confuso será el conocimiento que se tenga de él. En efecto, mediante sucesivas negaciones se contrae y se determina la negación anterior, al modo como el género remoto se contrae por las

⁸³ Cf. S. TOMÁS, C.G., III, c. 38-40.

⁸⁴ Cf. S. TOMÁS, C.G., III, c. 39, n. 2167.

⁸⁵ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 12, ad 7 in contr. (v. 303-311): «sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscatur Deum esse, sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est, quod quidem in statu viae cognoscere non possumus nisi quantum de eo cognoscimus quid non est: qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est».

diferencias, lo cual permite que se obtenga una idea más precisa⁸⁶. En este sentido, santo Tomás habla de un ascender al conocimiento de Dios a través de negaciones⁸⁷.

Un aspecto muy importante que ha quedado pendiente y que completa lo que venimos diciendo se desprende de una pregunta ¿cómo saber qué es aquello que no conviene a Dios? El hombre puede negar algo de Dios solamente apoyándose en un conocimiento positivo de él. Santo Tomás enseña explícitamente que cualquier negación de una cosa se funda en algo positivo, es decir, en algo existente en la cosa⁸⁸. El *In Sententiarum* pone como ejemplo la negación de que el hombre sea asno. Esa negación es verdadera porque se funda en la naturaleza del hombre que no es compatible con la naturaleza negada. Llevando este principio al estudio de Dios, debemos decir que si el intelecto humano nada conociera positivamente de Dios, nada podría negar de él⁸⁹. Y a su vez aquello sería imposible sin un conocimiento previo del ente y la inquisición por su causa primera, o sin la disposición del dato revelado. La precedencia de la afirmación respecto de la negación es, en el fondo, una precedencia de natu-

⁸⁶ S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 6, a. 3 (v. 163-168): «quanto plures negationes de eis [substantiae immateriales] cognoscimus, tanto minus confusa est earum cognitio in nobis, eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias»; cf. una idea similar en MAIMÓNIDES, *Doctor perplexorum*, c. 59 (p. 98-99); véase E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 114.

⁸⁷ Cf. S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, c. 13, lec. 3, n. 995-996.

⁸⁸ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2 (p. 810): «omnis negatio de re aliqua fundatur super aliquid in re existens, ut cum dicitur, homo non est asinus, veritas negationis fundatur supra hominis naturam, quæ naturam negatam non compatitur. Unde si de Deo negatur ignorantia, oportet quod hoc sit ratione alicujus quod in ipso est: et ita oppositum ignorantiae oportet in ipso ponere»; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 1 (p. 488): «veritas negative fundatur super veritatem affirmative, cujus signum est quod nulla negativa probatur nisi per aliquam affirmationem»; cf. *De Pot.*, q. 7, a. 5; q. 10, a. 5; *S.Th.*, I-II, q. 72, a. 6; q. 75, a. 1; *De Malo*, q. 2, a. 1, ad 9. En realidad, la idea parece confirmarse por la enseñanza aristotélica, como puede verse en *In I Periherm.*, lec. 8 (v. 17-43). En *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 4, ad 2 (p. 541), la simplicidad del ser divino aparece como el atributo positivo, sobre el cual se apoya uno negativo: «negatio quælibet causatur ex aliqua affirmatione. Et sic etiam in divinis ratio negativorum nominum fundatur supra rationem affirmativorum: sicut hoc quod dicitur incorporeus, fundatur super hoc quod est esse simplex».

⁸⁹ S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 7, a. 5: «intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative».

raleza, donde subyace un fundamento metafísico puesto que *ens* es anterior por naturaleza y absolutamente anterior también en el tiempo al *non ens*.

Los datos positivos pertinentes a Dios, que generalmente aparecen como término medio en las argumentaciones de las cuestiones que tratan sobre los atributos divinos, provienen directamente de las vías de la q. 2, a. 3⁹⁰. Así, por ejemplo, los razonamientos que en la q. 3 niegan toda clase de composición divina se apoyan principalmente sobre los atributos de Dios como primer ente y primera causa eficiente⁹¹. Esto obedece a que, como ya dijimos, toda negación es negación de algo positivo que está en un sujeto que es.

Las argumentaciones que dan a conocer la simplicidad divina contienen los datos que provienen inductivamente de las creaturas y los atributos primarios, que pueden no constar como tales en las vías, pero que santo Tomás los considera probados⁹². Así, la expresión *primum ens* mencionada repetidas veces a lo largo de la q. 3, parece referir las conclusiones tanto de la primera⁹³ como de la cuarta⁹⁴ vía, seguramente porque dicha expresión implica pura actualidad y, por ello, la primacía máxima en el orden de la perfección⁹⁵.

Sin embargo, mientras que la simplicidad manifiesta en su demostración una estrecha dependencia de las vías, a medida que se avanza en las cuestiones relativas a los otros atributos, se percibe un alejamiento de los contenidos primarios emergentes de la q. 2, a. 3, poniendo en juego aquellos que se van estableciendo a partir de la q. 3, los cuales proporcionan un conocimiento más preciso y rico de la naturaleza divina.

⁹⁰ Cf. J. R. WILCOX, "Our Knowledge of God in *Summa Theologiae*, *Prima Pars*, *Quaestiones 3-6: Positive or Negative?*", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 72 (1998) 201-211.

⁹¹ En relación a esto, G. LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1996, p. 44, observa que: «Dans la question 3, consacrée à la simplicité, le processus de négation est extrêmement précis, méthodique et concluant. [...] Au point de vue de la méthode, on peut remarquer que les points d'appui de la négation sont justement l'actualité parfaite de Dieu, affirmée dès l'article premier et la causalité efficiente universelle, qui situe Dieu en dehors de toute efficience causale et retire par avance tout principe de composition».

⁹² Como observa W. J. HANKEY, *God in Himself*, Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the *Summa Theologiae*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 73, las vías contienen y dicen más que simplemente la demostración que Dios es.

⁹³ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 3, a. 1, (2^a ratio).

⁹⁴ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 3, a. 4, (3^a ratio).

⁹⁵ Siempre en la q. 3, la expresión *actus purus* apunta a las conclusiones de la 1^a y 2^a vías; *primum agens* a la 2^a vía; *primum bonum et optimum* a la 4^a vía.

Conocimiento de Dios ex effectibus convenientes

Entre los que conocen que Dios es, algunos pueden alcanzar un conocimiento más perfecto que otros, pues la causa puede ser más conocida cuanto más se aprehende, a partir del efecto, la proporción (*habitud*) de la causa al efecto. En el efecto que no llega a igualarse a su causa, la proporción puede analizarse desde una triple perspectiva: *a)* según la progresión del efecto desde la causa; *b)* según la semejanza que el efecto posee de la causa; *c)* según lo que le falte al efecto para una semejanza perfecta⁹⁶. Es sobre esta base que debemos situar el conocimiento de Dios mediante la triple vía dionisiana de causalidad, remoción y eminencia, un triple modo en el que la mente humana avanza hacia el conocimiento de Dios, aunque no alcance una captación quiditativa de su esencia⁹⁷.

Cabe señalar aquí la importancia que el Aquinate concede al texto de *Rm* 1, 20: «lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad⁹⁸».

⁹⁶ Cf. S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 1, a. 2 (v. 96-105).

⁹⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 12: «Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit». En el *Liber de causis*, c. 5 (p. 52), leemos: «quod est causatum est causae iterum, verumtamen per modum sublimiorem et meliorem et nobiliorem». Entre los textos tomasianos sobre la triple vía puede verse: *In I Sent.*, d. 3, div. text. (p. 88-89); d. 3, q. 1, a. 3; d. 35, q. 1, a. 1: *In De Trin.*, q. 1, a. 2 (v. 105-117); q. 6, a. 2 (v. 123-130); *De Pot.*, q. 9, a. 7; *In De Div. Nom.*, c. 7, lec.4, n. 729; *In Rom.*, c. 1, lec. 6, n. 115; *S.Th.*, I, q. 13, a. 1; a. 8 ad 2; a. 10, ad 5; q. 84, a. 7, ad 3; *De malo*, q. 16, a. 8, ad 3. Véase también F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden (etc.), Brill, 1992, p. 31-58; G. P. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God*, p. 49-74. El análisis de los diferentes órdenes con que la triple vía es mencionada en el *corpus thomisticum* corresponde originalmente a M. B. EW BANK, "Diverse orderings of Dionysius's *Triplex Via* by St. Thomas Aquinas", *Mediaeval Studies* 52 (1990) 82-109.

⁹⁸ Cf. S. TOMÁS, *In Rom.*, c. 1, lec. 6, n. 114-122. En el n. 117 santo Tomás hace corresponder las perfecciones invisibles de Dios, su eterno poder y su divinidad con cada una de las tres vías dionisianas: «Haec autem tria referuntur ad tres modos cognoscendi supradictos. Nam invisibilia Dei cognoscuntur per viam negationis; sempiterna virtus, per viam causalitatis; divinitas, per viam excellentiae». Es interesante recordar el antagonismo en la posición de Martín Lutero, quien en 1518 rompe explícitamente con la tradición medieval negando el poder de la razón y sostiene que la teología de la cruz es la única posibilidad de conocimiento de Dios, *Controversia de Heidelberg*, pr. 19 (ed. T. Egido, 2001, p. 82): «No puede llamarse en justicia "teólogo" al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado»; pr. 20 (p. 82):

Por consiguiente, de lo que se trata ahora es de saber si en Dios están las perfecciones que se encuentran en las creaturas, es decir, *utrum Deus sit bonus, sapiens, iustus*, etc.

Para acceder al primer momento de la triple vía, que es el de la causalidad, conviene considerar ciertos principios de carácter metafísico: todo agente cuando obra produce algo semejante a sí (*omne agens agit sibi simile*⁹⁹), para lo cual es necesario que la forma producida esté de alguna manera en él¹⁰⁰. Si Dios es la primera causa eficiente de todo lo que existe, debe ser también causa ejemplar trascendente, es decir, poseedor en plenitud de toda perfección que comunica.

Por otro lado, la semejanza es una propiedad del efecto, la cual se funda en la participación de alguna perfección. En este sentido, cabe distinguir dos clases de efectos: los que se adecuan y los que no se adecuan al poder de su causa¹⁰¹. Cuando el efecto se adecua al poder del agente, corresponde que la forma esté según la misma razón tanto en el agente como en el efecto. En ese caso el que produce y lo producido coinciden en la misma especie, de modo que se está frente a una causalidad unívoca, como el hombre que genera al hombre. Pero cuando el efecto no se adecua al poder del agente, el modo en el que la forma está en el agente excede el modo en el que ella está en el efecto¹⁰²,

«Sino, mejor, a quien aprehende las cosas visibles e inferiores de Dios a partir de la pasión y de la cruz».

⁹⁹ Para una justificación de este principio desde los mismos textos de santo Tomás, cf. J. F. WIPPEL, "Thomas Aquinas on our Knowledge of God and the Axiom that Every Agent Produces Something like Itself", en ID., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, p. 152-171. Algunos antecedentes históricos de este principio pueden verse en los siete primeros capítulos de Ph. W. ROSEMANN, *Omne agens agit sibi simile: A «Repetition» of Scholastic Metaphysics*, Leuven, Leuven University Press, 1996.

¹⁰⁰ Todo eficiente es ejemplar de lo producido y todo efecto guarda una semejanza con su causa. No se puede considerar una causalidad ejemplar sin que resida en un eficiente, como tampoco un efecto sin semejanza. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 4, a. 3: «Cum enim omne agens agit sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis»; *S.Th.*, I, q. 19, a. 4: «effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeexistunt in ea: quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae»; cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 2. En su noción, *agere* incluye un comunicar aquello por lo que el agente está en acto, cf. *C.G.*, I, c. 23; *De Pot.*, q. 2, a. 1; *S.Th.*, I, q. 115, a. 1.

¹⁰¹ Cf. S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 1, a. 2 (v. 82-89); *De Pot.*, q. 7, a. 5; *S.Th.*, I, q. 12, a. 12; q. 25, a. 2, ad 2.

¹⁰² S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 13, a. 5, ad 1: «in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedat agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius

la causa posee la forma de manera eminente. En ese caso estamos frente a una causalidad equívoca o análoga¹⁰³.

En un segundo momento, se puede plantear la cuestión del conocimiento humano de la causa. El hombre puede conocer algo de dos modos: por su forma propia, como conoce la piedra por la forma intencional de la piedra; o por la forma de otro semejante, como conoce la causa por su semejanza en el efecto¹⁰⁴. Ya sabemos que por conocer abstractivamente a partir de lo sensible, el intelecto humano no puede conocer lo inmaterial en cuanto tal, sino sólo a partir de la forma de sus efectos. En el caso de los efectos proporcionados, el hombre puede conocer perfectamente *quid sit causa*, pero eso no ocurre cuando se trata de efectos desproporcionados¹⁰⁵. Las creaturas son efectos desproporcionados en relación a la primera causa eficiente, pues no representan perfectamente la naturaleza divina¹⁰⁶.

Toda perfección causada, por el hecho de serlo, es una perfección inherente o recibida, y, por tanto, determinada, limitada. Es así como el hombre conoce dichas perfecciones. Para usar una terminología técnica podemos decir que, en las creaturas, el hombre conoce las perfecciones en tanto participadas. Pero sabiendo de la desproporción que hay entre el Creador y las creaturas (q.

speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur), sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari».

¹⁰³ Santo Tomás habla de Dios como agente equívoco (*De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 7) o agente análogo (*S.Th.*, I, q. 13, a. 5, ad 1). En *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2 (p. 62), leemos: «ipse non est causa rerum omnino æquivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice». Ambos adjetivos, equívoco y análogo, se utilizan indistintamente en la calificación de la primera causa eficiente en cuanto que, según Aristóteles, en sentido amplio el primero incluye al segundo, cf. *S.Th.*, I, q. 13, a. 10, ad 4.

¹⁰⁴ Cf. S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 1, a. 2 (v. 47-52).

¹⁰⁵ Cf. S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 1, a. 2 (v. 82-99); q. 6, a. 4, ad 2 (v. 159-175); *De Pot.*, q. 7, a. 5; *S.Th.*, I, q. 12, a. 12. En *In De Trin.*, q. 6, a. 4 (v. 148-153); *C.G.*, III, c. 41 n. 2182; *S.Th.*, I, q. 88, a. 2, santo Tomás critica la opinión de Avempace, que creía que las quididades de las cosas sensibles expresaban suficientemente las de las realidades inmateriales. Los límites de la interpretación tomista de Avempace ha sido puesta de manifiesto por D. WIRMER, "Avempace - *ratio de quiditate*. Thomas Aquinas's Critique of an Argument for the Natural Knowability of Separate Substances", *Miscellanea Mediaevalia* 33 (2006) 569-590.

¹⁰⁶ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3, ad 5 (p. 97); *In De Trin.*, q. 6, a. 3 (v. 77-93); *C.G.*, I, c. 1, n. 2; *S.Th.*, I, q. 12, a. 12.

2, a. 3), sería erróneo que el intelecto humano pensara que aquellas perfecciones se encuentran en Dios según el mismo grado que en las creaturas. Eso impone la necesidad de una depuración al momento de considerarlas en Dios¹⁰⁷.

Ahora bien, la negación no es de la perfección en sí misma sino de su modalidad participada. Por eso es importante aclarar que el momento negativo de la triple vía no se debe a una deficiencia de la esencia divina, a que la esencia divina carezca de tal o cual perfección, sino a que ellas se encuentran en Dios en grado eminente¹⁰⁸. Es la eminencia de la perfección misma de la causa la que funda la negación¹⁰⁹. En consecuencia, el hombre sabe que Dios es bueno, pero no a la manera en que las creaturas son buenas, sino de acuerdo al modo que le corresponde al *primum ens*, es decir, como una perfección subsistente, pura, infinita.

En cuanto al conocimiento analógico que se cristaliza en la *triplex via* como expresión judicativa, el P. Congar sostiene lo siguiente:

« El conocimiento por analogía no surge primeramente de conceptos, sino de juicios; él responde al modo según el cual es verdadera una proposición afirmativa dirigida a Dios como a esta Realidad que fundamenta una relación verdadera de la que alcanzamos, concebimos y definimos el término creado. [...] [La atribución] designa una perfección que existe formalmente en Dios, pero de la que el modo sobreeminente de existencia se nos esca-

¹⁰⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 14, a. 1, ad 1: «quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, [...] oportet quod, quandocumque aliquod nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus»; cf. J.-H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu*, Essai d'une critique de la connaissance théologique, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 143, 173, nota 27. Es interesante el análisis de la triple vía que hace Nicolas como crítica del juicio en el conocimiento de Dios, cf. *Ibid.*, p. 142-148.

¹⁰⁸ Cf. S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, c. 7, lec. 4, n. 729.

¹⁰⁹ Cf. C.-J. GEFFRÉ, "Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu un", en H. Birault et al. (ed.), *L'existence de Dieu*, p. 297-317 (p. 314); G. P. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God*, p. 66-68. Algunos autores han interpretado incorrectamente el momento negativo de la triple vía para acceder al conocimiento de Dios en la obra de santo Tomás. Gunton, por ejemplo, ve en él un reflejo de la dialéctica contemporánea, según la cual la afirmación de Dios es el resultado de la negación del mundo, cf. C. E. GUNTON, *The One, the Three and the Many, God, Creation and the Culture of Modernity*, The Bampton Lectures 1992, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 139.

pa, pues él ES Dios, de modo que la atribución no es verdadera más que de manera dialéctica, es decir, sólo si en la afirmación (*formaliter*), incluimos la negación del modo imperfecto según el cual este atributo es alcanzado, concebido y definido por nosotros en el orden creado. Un juicio, no un concepto, puede tener esta estructura dialéctica. [...] si no es afortunado hablar de conceptos analógicos, se puede, se debe hablar de conceptos susceptibles de ser atribuidos según analogía en un juicio donde se unan indisolublemente un contenido positivo de afirmación y una negación: Dios es sabio o poderoso, pero no como un hombre¹¹⁰».

Es importante señalar que aunque este proceso nos permita acceder a un conocimiento análogo, propio y positivo de lo que Dios es, sin embargo, dicho conocimiento es muy imperfecto¹¹¹. Santo Tomás explica que tal imperfección se debe fundamentalmente a dos motivos: uno de orden metafísico: las creaturas no representan perfectamente la naturaleza divina, la cual puede ser considerada como una deficiencia¹¹²; y otro de orden más bien

¹¹⁰ M.-J. CONGAR, *La foi et la théologie*, Tournai, Desclée, 1962, p. 36. También puede verse H. BOUILLARD, *Connaissance de Dieu*, Foi chrétienne et théologie naturelle, Aubier, Éditions Montaigne, 1967, p. 149-160; J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, p. 543-572. J.-H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu*, p. 109, dice lo siguiente: «C'est le rapport réel de similitude ontologique, fondé sur la causalité créatrice, entre la perfection créée qu'il représente et la perfection divine, son exemplaire transcendant, qui fonde et légitime la sublimation du concept par le jugement, grâce à laquelle celui-ci peut atteindre l'être même de Dieu, sans que pour autant la raison soit capable de se le représenter». A partir de la enseñanza de santo Tomás sobre los nombres divinos, Th. A. FAY, "Analogy: The Key to Man's Knowledge of God in the Metaphysics of Thomas Aquinas", *Divus Thomas* 76 (1973) 343-364 [p. 355-364], destaca el papel esencial que la analogía cumple en el conocimiento filosófico de las propiedades de Dios. Del mismo autor véase "Participation: The Transformation of Platonic and Neoplatonic Thought in the Metaphysics of Thomas Aquinas", *Divus Thomas* 76 (1973) 50-64.

¹¹¹ S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 1, a. 2, ad 3 (v. 163-167): «propter infinitum excessum creatoris super creaturam non est proportio creaturae ad creatorem, ut recipiat influentiam ipsius secundum totam virtutem eius, neque ut ipsum perfecte cognoscat, sicut ipse se ipsum perfecte cognoscit».

¹¹² S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 13, a. 5: «omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter». Deficiente puede ser tomado en sentido privativo o negativo. En el primer sentido, es deficiente aquello que carece de algo que debería tener; pero, en el segundo sentido, es deficiente aquello que poseyendo la perfección de su especie, no tiene la excelencia

gnoseológico: el hombre no conoce perfectamente la esencia de las creaturas¹¹³. Pero a la vez el Aquinate sostiene que lo poco que se puede conocer de las cosas altísimas es más amado y deseado que todo el conocimiento que tenemos de las substancias inferiores¹¹⁴.

3. Unirse a Dios como desconocido

El ser humano conoce verdaderamente a Dios tanto por vía de remoción como a través de la *triplex via* dionisiana, pero en ninguno de los dos casos alcanza a comprender *quid est Deus*. Lo que Dios en sí mismo es, permanece oculto al intelecto humano¹¹⁵. El hombre es consciente de que su saber es a la vez un no-saber, sin implicar contradicción, justamente por el acceso analógico y la distancia infinita de la referencia o habitud entre los analogados¹¹⁶. Comentando a Dionisio, santo Tomás habla de un conocer que ignora, de un saber que no se sabe, de conocer a Dios como desconocido¹¹⁷. Ese conocimiento ignorante es considerado como el más noble que el hombre puede alcanzar

que se encuentra en Dios. Por consiguiente, hay que decir que todas las cosas cuando se las compara a Dios son deficientes en sentido negativo, cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 4, ad 2.

¹¹³ S. TOMÁS, *Comp. Theol.*, II, c. 8: «Ista tamen cognitio imperfecta est, quia nec ipsa creatura perfecte ab homine conspici potest, et etiam creatura deficit a perfecta dei repraesentatione, quia virtus huius causae in infinitum excedit effectum». Para poner de manifiesto la modesta capacidad de conocer de la razón humana reconocida por el Aquinate, los autores generalmente refieren el elocuente pasaje de *In Symb.*, prol., n. 864: «cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae». También puede leerse *De Ver.*, q. 10, a. 1 (v. 112-113); *De Spir. Creat.*, a. 11, ad 3. En relación a esta temática, véase la profunda reflexión de J. PIEPER en su trabajo: "De l'élément négatif dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin", *Dieu vivant* 20 (1951) 33-50 [p. 45-50].

¹¹⁴ Cf. S. TOMÁS, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3 (p. 92); *C.G.*, I, c. 5 n. 32; c. 8, n. 49; III, c. 25, n. 2061; *S.Th.*, I, q. 1, a. 5, ad 1. La idea viene de ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, I, c. 5 (644 b 32-35); cf. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII, c. 2, n. 3 (ed. W. J. Mountain, *CChrSL* 50, 1968, p. 270, v. 14-16).

¹¹⁵ S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, c. 2, lec. 2, n. 135: «intantum Deus potest a nobis cognosci, inquantum participationes suae bonitatis cognoscimus; secundum autem quod est in se, est nobis occultus».

¹¹⁶ En efecto, ese no saber no suprime el conocimiento de Dios por analogía, cf. Y. DE ANDIA, *Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, p. 275-277, 418-419.

¹¹⁷ S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, c. 7, lec. 4, n. 731: «et iterum cognoscitur per ignorantiam nostram, inquantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit»; cf. DIONISIO, *De divinis nominibus*, c.7 (p. 359 v. 75-76); *Epistula prima* (p. 479 v. 65).

durante su vida terrena, « tanto más perfectamente conocemos a Dios en esta vida, cuanto más entendemos que él excede todo lo que es comprendido por el intelecto¹¹⁸ ». Se trata sin duda del conocimiento "más divino" en la tierra, que es desconocimiento, y que redundante en la perfección de la unión -más allá de la intelección-, del *homo viator* con Dios¹¹⁹. Es la unión mística¹²⁰.

Lo expuesto en la primera parte de este capítulo explica por qué el Aquinate cita repetidamente la tesis dionisiana presente en *De Mystica theologia* acerca de la unión del hombre peregrino con Dios como desconocido¹²¹. La ignorancia de la que habla santo Tomás es ciertamente la de no conocer lo que Dios es, la de no tener un conocimiento intuitivo de su esencia, un concepto de la misma. Podría decirse que se tiene la certeza de la demostración del *an est*, de la identidad del ser y de la esencia, de la simplicidad, sin poder formular un concepto de esa esencia. A esta idea se encuentra unida la imagen bíblica de la nube en la que Dios habita, que fue bastante aprovechada por Dionisio como

¹¹⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 8, a. 7: «tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur». En *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 14, leemos: «ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere»; cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 3 (p. 484); *De Ver.*, q. 2, a. 1, ad 9 (v. 326-332); q. 8, a. 1, ad 8; *In De Trin.*, q. 1, a. 2, ad 1 (v. 132-138); *C.G.*, III, c. 49, n. 2270; *In De Div. Nom.*, c. 1, lec. 3, n. 83; c. 7, lec. 4, nn. 730-731.

¹¹⁹ Cf. S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, c. 13, lec. 3, n. 996.

¹²⁰ Y. DE ANDIA, *Henosis*, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite, p. 420: «Mais l'union mystique ne se réalise qu'au moment où l'intellect se sépare de lui-même, en entrant dans la Ténèbre. Il ne s'agit plus de cime de l'intellect, mais d'extase de l'intellect (ce en quoi Denys est plus proche de Plotin que de Proclus) et c'est cette extase, c'est-à-dire cette sortie de soi et cette entrée en Dieu, qui lui permet de connaître Dieu non selon lui-même, mais selon l'union elle-même, de connaître Dieu en Dieu et selon Dieu. Telle est la "connaissance la plus divine" comme "inconnaissance"; cf. *Ibid.*, p. 270 et 421.

¹²¹ El texto de DIONISIO, *De mystica theologia*, c. 1, se encuentra referido en: *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 3 (p. 484); *In De Trin.*, q. 1, a. 2, obi. 1 (v. 5-7); *C.G.*, III, c. 49, n. 2270; *S.Th.*, I, q. 12, a. 13, obi. 1 et ad 1; q. 84, a. 5, obi. 1; I-II, q. 3, a. 8, obi. 1; *In De causis*, pr. 6 (p. 43, v. 6-10). Y. DE ANDIA, *Henosis*. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite, p. 352: «L'intuition centrale de la *Théologie mystique* est là: l'union à Dieu est une union avec un inconnu ou avec l'Inconnu, "Celui qui est totalement inconnu" (τὸ παντελῶς ἀγνώστῳ). C'est cette intuition que saint Thomas reprend en disant que l'on s'unit à Dieu non seulement comme avec un inconnu, mais en tant qu'il est inconnu: "*tanquam incognito*". Il ne s'agit pas seulement de *ἀγνώσια*, mais de ὁ παντελῶς ἀγνώστος. Ce Dieu inconnu est celui dont parle saint Paul dans le discours sur l'Aréopage», cf. *Ibid.*, p. 435.

expresión de su mística apofática¹²². La *Summa contra gentiles* se hace eco de todo eso y señala que:

«por los efectos conocemos que Dios es y que es causa de otros, supereminente y separado de todos. Eso es lo último y lo más perfecto de nuestro conocimiento en esta vida, como dice Dionisio en el libro *De mystica theologia*, que nos unimos a Dios como desconocido, lo que ciertamente acontece porque conocemos de él lo que no es, mientras que lo que es permanece totalmente ignorado. De allí también la ignorancia de este sublime conocimiento es demostrada, cuando en *Exodo* 20, 21 se dice de Moisés, que *entró en la nube en la que Dios habita*¹²³».

Entre las diferentes fórmulas que santo Tomás utiliza para afirmar que la esencia divina permanece desconocida para el hombre, la expresión *penitus ignotum*, presente en C.G., III, c. 49, ha sido objeto de una atención particular. Según Anton C. Pegis¹²⁴, *penitus ignotum* no aparece en ninguna traducción latina de la obra dionisiana anterior al siglo XV, pero sí se encuentra en la traducción de Στοιχείωσις θεολογικη de Proclo, llevada a cabo por Guillermo de Moerbeke en 1268. Ahora bien, teniendo en cuenta que el tercer libro de la *Summa contra gentiles* fue concluido hacia 1265, Pegis se pregunta si santo Tomás cono-

¹²² DIONISIO, *De mystica theologia*, c. 1 (p. 459, v. 84): «ad caliginem introeunt [aliquis], ubi vere est, sicut eloquia dicunt, qui est super omnia»; c. 1 (p. 461, v. 84-85): «ad caliginem ignorantiae intrat [Moyses], quae caligo vere est mystica, in qua claudit omnes cognitivas susceptiones»; c. 2 (p. 465, v. 67-68): «In hac superlucenti caligine nos fieri precamur et per non-videre et per ignorare videre et cognoscere eum qui est super visionem et cognitionem»; c. 2 (p. 465, v. 74): «supersubstantialem illam videamus caliginem ab omni lumine in existentibus occultatam»; ID., *Epistula quinta* (p. 493, v. 72): «Divina caligo est inaccessible lumen, in qua habitare deus dicitur». Cf. Y. DE ANDIA, *Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, p. 341-355. Para Gregorio de Nisa la nube representa la incomprehensibilidad de la esencia divina, cf. ID., *Sobre la vida de Moisés*, II, n. 163 (Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1993, p. 171).

¹²³ S. TOMÁS, C.G., III, c. 49, n. 2270: «per effectus enim de Deo cognoscimus quia est et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro *de Mystica Theologia*, cum Deo quasi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, *Exodi* 20, 21, quod accessit ad caliginem in qua est Deus».

¹²⁴ A. C. PEGIS, "Penitus Manet Ignotum", *Medieval Studies* 27 (1965) 212-226 [p. 222-225].

ció previamente el *penitus ignotum* del trabajo de Guillermo o si es una expresión inventada por él que equivale a *omnino ignotum* presente en el Dionisio latino. La respuesta se esclarece gracias a la lectura de la pr. 6 del *In De causis*, donde santo Tomás muestra la diferencia entre la concepción neoplatónica pagana y la cristiana de la incognoscibilidad de Dios. Allí encontramos mencionadas ambas fórmulas, el *omnino ignotum* de Dionisio¹²⁵ y el *penitus ignotum* de Proclo¹²⁶, siendo rechazada la posición de éste último, pues al concebir al Uno más allá del Ser, vuelve a Dios absolutamente incognoscible. Lo inteligible para el hombre es precisamente lo que tiene razón de ente¹²⁷. En cambio, santo Tomás estima que Dios es incognoscible para el hombre por ser *ipsum esse subsistens*, por ser absolutamente trascendente, lo cual coincide con la teoría dionisiana. Para Proclo Dios es en sí mismo incognoscible, mientras que para santo Tomás Dios es en sí mismo máximamente cognoscible, aunque no lo sea *quoad nos*. Por consiguiente, según Pegis, entre el *penitus ignotum* de C.G., III, c. 49, y el *penitus ignotum* de Proclo mencionado en *In De causis*, pr.6, hay una diferencia doctrinal considerable, pues en el primer caso la expresión *penitus ignotum* equivale a *omnino ignotum* de Dionisio.

Por su parte Fran O'Rourke, refiriéndose también a C.G., III, c. 49, ha señalado que si bien en las traducciones de Scoto Eriugena y de Juan Sarraceno consta la expresión *omnino autem ignoto*, santo Tomás ha modificado ese tono negativo escribiendo *quasi ignoto coniungimur*. El mismo cambio se observa en *S.Th.*, I, q. 12, a. 13, ad 1. El interés del autor es mostrar que en la teología tomasiana hay una atenuación del apofatismo dionisiano indicada por la partícula *quasi*¹²⁸. Según esta observación, habría que traducir "casi desconocido" y no "totalmente desconocido". Sin embargo, cuando santo Tomás cita el texto de Dionisio parece utilizar el *quasi* no en sentido adverbial sino

¹²⁵ Cf. S. TOMÁS, *In De causis*, pr. 6 (p. 43, v. 6-11); DIONISIO, *De mystica theologia*, c. 1 (p. 461, v. 84-87).

¹²⁶ Cf. S. TOMÁS, *In De Causis*, pr. 6 (p. 43, v. 19 - p. 44 v. 1); PROCLO (lat.), *Elementatio theologica*, pr. 123 (p. 62, v. 1-4).

¹²⁷ Para los autores neoplatónicos la causa primera era indescriptible debido a la incognoscibilidad humana del mismo. El único modo de formarse una idea de la causa primera era describiendo su efecto más elevado que es el Intelecto. Este es una substancia simple e inteligente que gobierna el alma y a través de ella el mundo visible. Todo lo que es verdadero respecto del Intelecto también lo es de la causa primera pero de un modo más alto y sublime.

¹²⁸ Cf. F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, p. 55. De la misma opinión parece ser Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, p. 474.

como conjunción¹²⁹, por lo cual habría que traducirlo como un "como" y no como un "casi"¹³⁰. Siguiendo la intuición cierta de que en la obra de santo Tomás hay una teología positiva, O'Rourke ha querido encontrarla justamente en el lugar donde santo Tomás subraya la imposibilidad humana de captar directamente la esencia divina. De hecho, en C.G., III, c. 49, el Aquinate refuerza su tesis transcribiendo inmediatamente la expresión *penitus manet ignotum*. En relación a esa fórmula, Gilson ha señalado que el adverbio *penitus* no significa poco, insuficiente o mal conocido, sino totalmente desconocido¹³¹.

Ahora bien, ¿por qué después de haber establecido un número considerable de propiedades divinas, Dios sigue siendo desconocido? En razón de la absoluta simplicidad de Dios, los atributos se identifican realmente con la esencia divina, gozando de la misma incomprehensibilidad que ella¹³². Por eso, hablando de los atributos, santo Tomás afirma que *in statu uie de nullo eorum possumus cognoscere quid est, set solum an est*¹³³. No se trata, como sostiene Geffré¹³⁴, de una nueva negación al término de la eminencia, sino de la persistencia de una tesis ya establecida por santo Tomás acerca de la imposibilidad de conocer *quid Deus est*, negación que afecta tanto a los atributos positivos como negativos. Podemos conocer que Dios es bueno, sabio, justo, etc., verdades todas ellas sobre la esencia divina, sin que podamos comprender cómo dichos atributos son *in divinis*. Se comprueba acabadamente lo que escribió Joseph Rassam: «hay en nosotros un poder de afirmar que excede nuestro poder de concebir¹³⁵».

¹²⁹ Como se puede ver en los siguientes textos: *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 3 (p. 484): «sic ei quasi ignoto coniungimur»; *In De Trin.*, q. 1, a. 2, obi. 1 (v. 5-7): «Set in perfectissimo gradu nostre cognitionis Deo non coniungimur nisi quasi ignoto»; C.G., III, c. 49, n. 2270: «cum Deo quasi ignoto coniungimur»; *S.Th.*, I, q. 12, a. 13, ad 1: «et sic ei quasi ignoto coniungimur». En otros textos, santo Tomás utiliza *sicut*, *S.Th.*, I, q. 12, a. 13, obi.1: «unitur ei sicut omnino ignoto»; q. 84, a. 5, obi. 1: «sed ei sicut ignoto coniungitur»; I-II, q. 3, a. 8, obi.1: «homo Deo coniungitur sicut omnino ignoto»; *In De causis*, pr. 6 (p. 43, v. 7-8): «homo secundum melius suae cognitionis unitur Deo sicut omnino ignoto».

¹³⁰ Como al decir, por ejemplo: «quia igitur Deus est bonus, non quidem bonus quasi bonitatem participans, sed sicut ipsa essentia bonitatis» (*In De Div. Nom.*, c. 1, lec. 3, n. 88).

¹³¹ Cf. E. GILSON, "De la notion d'Être divin dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin", *Doctor Communis* 18 (1965) 113-129 [p. 127].

¹³² Cf. B. DAVIES, "Aquinas on What God Is Not", p. 209-210.

¹³³ S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 1, a. 4, ad 10 (v. 194-195).

¹³⁴ Cf. C.-J. GEFFRÉ, "Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu un", p. 316.

¹³⁵ J. RASSAM, *La métaphysique de saint Thomas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 77; cf. C.-J. GEFFRÉ, "Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu un", p. 309.

4. A modo de conclusión

Si bien la esencia divina permanece desconocida para el *homo viator* desde el punto de vista conceptual, sin embargo, eso no equivale a un total desconocimiento de Dios. Esta posición de santo Tomás permite eludir dos tendencias extremas: por un lado, la de la idolatría, que reduce a Dios a la representación de una cosa finita y que termina por comprenderlo en las categorías del lenguaje; por otro, la de la distancia infinita, que pone a Dios totalmente fuera del alcance de toda capacidad noética humana, y que concluye en un apofatismo radical que menoscaba hasta su destrucción a la misma teología negativa en cuanto a la posibilidad de un discurso sobre lo divino¹³⁶.

Para conocer la esencia divina, santo Tomás advierte que hay "otra manera de proceder", pues ella sobrepasa infinitamente la capacidad conceptual del entendimiento humano. No se puede acceder racionalmente a Dios como se accede a las cosas materiales que nos rodean. Ese otro procedimiento tiene que ver con la vía de remoción y la *triplex via*, pero ambos caminos parten *ex creaturibus* y se apoyan principalmente en la teoría de la causalidad eficiente. Ésta es el eje metafísico sobre el cual giran las respuestas tanto del *an sit* como del *quid sit Deus*. Para eso hay que asumir, según una vía inventiva, que dado el efecto es necesario que preexista la causa, y que dada tal perfección del efecto es necesario que también preexista en la causa, en la medida en que sea compatible con ella en cuanto primera causa eficiente de todo lo que de algún modo existe. En este marco, hay que reconocer que el aporte de la filosofía primera como sabiduría acerca de las causas constituye un soporte insustituible en el ascenso de nuestro entendimiento a Dios y que ella justifica sólidamente, contra cierta tendencia contemporánea, por qué el conocimiento racional de lo divino no es conjetural en el pensamiento tomasiano.

Juan José HERRERA

¹³⁶ Cf. Y. DE ANDIA, *Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, p. 382.

