

LA IMPUGNACIÓN DE LA METAFÍSICA MEDIANTE EL RECURSO AL CONOCIMIENTO APOFÁTICO DE DIOS

1. LA POSTULACIÓN DE UN CONOCIMIENTO NEGATIVO DE DIOS EN REEMPLAZO DE LA INTELECCIÓN METAFÍSICA DEL MISMO SER SUBSISTENTE

La larga campaña de denostación de la metafísica iniciada por el nominalismo del crepúsculo de la Edad Media, luego prolongada sistemáticamente por los lineamientos preponderantes del pensamiento moderno, ha tenido una de sus últimas manifestaciones en los escritos de Martin Heidegger. Este autor ha propugnado la superación lisa y llana de la filosofía primera persuadido del fracaso de la constitución ontoteológica que le ha endilgado después de aceptar su condena agnóstica a manos de Kant y su disolución en la pseudológica a la cual Hegel la había equiparado desnaturalizando la índole propia de nuestra ciencia¹. Según Heidegger, en cuanto ontoteología, la metafísica sería una disciplina instituida a la manera de un λόγος concentrado en la teorización sobre el ὄν que culminaría en la incorporación del θεός a título de ente supremo y *causa sui*².

Según Heidegger, la ontoteología habría surgido y crecido merced al ocultamiento del ser en el ente sumiéndolo en un olvido que no se podría aventar ni siquiera recurriendo al concepto filosófico de Dios, ya que el ser, de acuerdo a este pensador, no sería la esencia de la deidad. Así, no siendo divino, el ser tampoco sería infinito, pues el *Sein* considerado por el filósofo friburguense no excedería los límites de las cosas de este mundo de la finitud, un mundo repleto de entes que mantendrían una «diferencia ontológica» con el mismo ser que no son. Como se sabe, el pensamiento del ser bosquejado por Heidegger se funda en su convicción de que el *Sein* estaría determinado por una extraonticidad radical.

Sin embargo, puesto que el pensamiento del ser recabaría develar su verdad remontando su ocultamiento en el ente, del cual diferiría ontológicamente, en la medida en que Dios no sea el ser esencialmente finito de las cosas del universo circundante, tal pensamiento del ser, en el sentir de Heidegger, tampoco consistiría en una especulación acerca de Dios. El auténtico pensamiento del ser, por ende, no sería ontoteo-

¹ Cfr. M. HEIDEGGER, «Überwindung der Metaphysik», en ID., *Vorträge und Aufsätze*, 2. Aufl., Pfullingen 1967, Band I, S. 63-91.

² Cfr. M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 35-73.

logía, de donde necesitaría cristalizarse en otro tipo de pensamiento. ¿En qué tipo de pensamiento? En un pensamiento extrametafísico que deje definitivamente atrás la decepción devengada del olvido al cual el ser habría sido confinado durante la azarosa historia de la filosofía de Occidente, sobre todo desde que Platón y Aristóteles, en quienes Heidegger ha sindicado a los padres de la ontoteología, habrían inaugurado un estilo de filosofar que, a estar de su juicio, no daría cabida para pensar el ser como puro ser, o sea, emancipado de sus compromisos gravosos con el ente³.

Después de la muerte de Heidegger, acaecida en 1976, el meollo de su crítica de la ciencia del ente común en nombre de las falencias ontoteológicas achacadas a su naturaleza ha sido adoptado por algunos autores que le han impreso un giro novedoso al someterla a una compulsión con la metafísica de Santo Tomás de Aquino. En general, estos filósofos concuerdan en que la impugnación heideggeriana de nuestra ciencia alcanzaría plena y justamente al conjunto de la metafísica desarrollada tanto con antelación cuanto con posterioridad al Aquinate, sin excluir aquélla elaborada en el seno de la misma escuela tomista, mas tal impugnación no afectaría a la doctrina personal del Doctor Angélico. El pensamiento de Santo Tomás emergería indemne frente a la confutación heideggeriana de la filosofía primera porque no estaría impregnado de los ingredientes ontoteológicos que viciarían el resto de los aportes a la ciencia del ente en cuanto ente coleccionados a lo largo de su tumultuosa trayectoria en la historia de la cultura occidental.

La ontoteología, se nos dice, se habría enderezado a una exploración del concepto de ente univocado en una predicación que incluiría tanto a las creaturas cuanto al mismo Dios, mas resaltando el hecho de que la aprehensión del ente, el objeto formal del intelecto, garantiza un conocimiento del ser fundado en la inteligibilidad de aquello que es, del ente predicado comúnmente de Dios y de sus efectos, en cuya noción se resuelven todas las nociones mentales. Este enderezamiento de la metafísica a la exploración del ente en cuanto ente confirmaría la tesis predilecta de Heidegger: el ser se hallaría encubierto en el ente, siendo por ello que la filosofía primera, la ciencia del ente en común, habría olvidado pensarlo como puro ser a causa de su pertinaz ocultamiento en las cosas que son. Pero la metafísica aquiniana, como se dijo, estaría eximida de esta falencia típica del pensamiento ontoteológico.

Ciertamente, nadie discute que Santo Tomás ha colocado el ser en el vértice de su especulación metafísica. El Aquinate ha demostrado que el *esse* es el acto primero del ente por participación y, al unísono, la naturaleza de Dios, la causa incausada del ser de todo aquello que no es en virtud de su propia esencia. El ente compuesto de esencia y ser es efecto de la causalidad del mismo ser subsistente, a cuyo conocimiento se ordena nuestra ciencia partiendo de la intelección de las cosas creadas, pero el ente no se predica unívocamente de éstas y del ente divino. El ente finito recibe el ser dentro de los límites coartantes de su esencia, en tanto Dios es el ser irrecepto cuya quiddidad desborda por completo la entidad predicada comúnmente de las creaturas que

³ Nuestra posición sobre el pensamiento heideggeriano del ser, enunciado al modo de un sustituto filosófico de la metafísica, está consignada en el libro *El apocalipsis del ser. La gnosis esotérica de Martin Heidegger*, Buenos Aires 1999, cuyas conclusiones fueron anticipadas en el artículo «La metafísica a pesar de Heidegger»: *Sapientia* 54 (1999) 263-296.

no son su ser. Tal la apretada síntesis de la célebre tesis tomista de la distinción real del ser y de la esencia de todo ente finito y compuesto y, al mismo tiempo, de la identidad plena del ser y de la substancia divina⁴.

Ante estas cláusulas liminares de la metafísica de Santo Tomás, los filósofos que aceptan la recusación de la ontoteología escogitada por Heidegger se preguntan hasta qué punto, habida cuenta que Dios trasciende el *ens commune* predicado de todos sus efectos, el concepto de ente también se predicaría de la causa universal de todas las cosas entendidas bajo la razón común de lo que es. En todo caso, si la metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente, y si Dios se relaciona con los entes que finitamente son participando el acto de-ser que no se encuentra entre los atributos de sus esencias, la filosofía primera no sólo no estibaría en un conocimiento de Dios, sino que tampoco se podría acceder a la inteligencia de la deidad a través del discurso metafísico en tanto el mismo ser subsistente se identifique con su propia quiddidad, la cual excede abismalmente la entidad predicada de los cosas cuyas naturalezas se distinguen realmente del ser que participan. Pero dado que la metafísica ventila todas sus argumentaciones a la luz del concepto comunísimo de ente, en la medida en que Dios exceda el ente común, la verdad del ser divino quedaría marginada de la intelección ontoteológica del filósofo primero.

Consta que Santo Tomás siempre ha insistido en que no podemos conocer naturalmente la esencia de Dios *en sí misma* a causa de la enorme desproporción que reina entre su deslumbrante inteligibilidad *quoad se* y las débiles fuerzas de nuestra razón natural para abordar un objeto infinitamente distante de nuestra entidad rebajada de efectos suyos. A la vista de esta teoría tomista, algunos de sus intérpretes recientes piensan que, si nuestro entendimiento reduce todas sus aprehensiones a la noción de ente, y si Dios trasciende el ente común, la metafísica, la ciencia del ente en cuanto ente, debería llamarse a silencio ante el *misterio* del ser de una deidad que se resiste a quedar atrapada dentro de tal concepto. Mas, si esto es así, cabe preguntar desde el vamos: ¿cómo evitar la incursión en el agnosticismo? ¿Estaría la razón humana conminada a claudicar ni bien el *horizonte* del ser, el acto del ente, le obstruya el conocimiento de la misteriosa esencia de la causa incausada que desborda las fronteras objetivas del ente común?

Interpongamos una breve anotación sobre la hoy usual aunque intempestiva alusión a un *horizonte* del ser. La mención de un *horizonte* del ser ha sido vulgarizada por Heidegger y acogida sin ninguna precaución por algunos autores que han aceptado su crítica de la metafísica como ontoteología. Se trata, sin duda, de una expresión metafórica cargada de una significación aciaga, pues el ser excluye por completo todo *horizonte* que constriña o acote su virtud supereminente de acto supremo. El significado de *horizonte* envía siempre a un límite, a una frontera o a un confín, nada de lo cual conviene propiamente al ser desde el momento en que éste, por sí mismo, subsiste divinamente en la plenitud de su identidad con la esencia que es acto puro. El ser es la esencia de Dios, cuya infinidad no permite en absoluto la reducción del mismo ser subsistente a los términos coartantes implícitos en la referencia a un horizonte

⁴ La exposición magistral de esta tesis tomista se halla en el tratado de N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum 1911.

cualquiera. Estrictamente hablando, la pretensión de un *horizonte* del ser choca sin remedio contra la certeza metafísica adquirida a resultas de la demostración de la infinitud en acto del ser que se identifica con la naturaleza del ente sumo. La afirmación de un *horizonte* del ser, por tanto, supone su rebajamiento al ámbito de las cosas de este mundo de la finitud, a la manera en que ha sido descrito en las obras de Heidegger —ser sería no más que *in-der-Welt-sein*—, lo cual está reñido frontalmente con las conclusiones apodícticas de la filosofía primera, sobre todo con aquéllas ofrecidas por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.

Los filósofos que suscriben la crítica lanzada por Heidegger contra la metafísica estiman que Santo Tomás habría aventado los interrogantes transcritos renglones arriba gracias a que el doctor escolástico no habría atado su especulación sobre Dios a los cánones ontoteológicos que se quieren entrever en la organización teorematizada de la metafísica de Occidente. Mientras a partir de Platón y de Aristóteles —opinan tales autores— la ontoteología habría reducido el ser de Dios al concepto comunísimo de ente, el Aquinate, en cambio, habría propulsado su pensamiento a una instancia en la cual la incognoscibilidad de la esencia divina sería compensada por un procedimiento de carácter *apofático*: Dios podría ser alcanzado por la intelección del hombre, pero no ya como ente ni tampoco como el ser de una teología filosófica impedida de trascender la objetividad de su sujeto, el ente en cuanto ente, sino más bien como algo *desconocido* e inefable que se descubriría en una penumbra transóptica, allí donde su *misterio* rebasaría toda entidad y aun el *esse* que le atribuimos a falta de un nombre más adecuado que no se halle contaminado con las imperfecciones del ser participado por las creaturas. Consiguientemente, el supuesto pensamiento apofático de Santo Tomás estaría exceptuado de haber incurrido en el engaño ontoteológico que reduce a Dios al concepto de ente.

Los filósofos que han acogido la crítica heideggeriana de la ontoteología aseguran que el camino apofático trazado por Santo Tomás habilitaría al intelecto humano a conocer a Dios como algo *desconocido*, mas a condición de que nuestra mente se arme del coraje de ingresar a la *tiniebla de la ignorancia* y a meditar inmerso en la *noche oscura* de la inteligencia, allí donde la excelencia de la deidad luce el esplendor de su lejanía infinita con respecto al ser especulado por una metafísica impregnada de cadencias ontoteológicas. Esto sería así porque el ser, a fuer de haber sido teorizado secularmente como el acto del ente común, comprimiría todas las demás cosas al nivel luminoso de una concepción unívoca, aunque sin poder esquivar con ello el cercenamiento de aquella vía negativa que nos franquearía —sólo ella— el conocimiento del ἄγνωτος Θεός (cfr. *Act.* 17,23) en su eminente trascendencia supraentitativa. En consecuencia, el hombre no podría obtener ningún conocimiento de Dios en la medida en que continúe preso de la ilusión de las cuestionables bondades de la estructura ontoteológica de metafísica occidental. A la inversa, solamente podríamos conocerle colocándonos bajo los auspicios del referido pensamiento apofático, el único tipo de pensamiento apto para abordar el *misterio* de una deidad ignota que se rehusa a quedar encasillada dentro de los esquemas de la ciencia del ente en cuanto ente⁵.

⁵ En nuestros días, Jean-Luc Marion se destaca entre quienes sostienen esta teoría del conocimiento apofático de Dios: cfr. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris 1982, 2e. éd. ibi 1991 (=Quadrige 129); e

2. LA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO PONDERADA COMO APOFATISMO

Una exposición concisa del apofatismo que se quiere vislumbrar en la filosofía primera de Santo Tomás se encuentra en el artículo «Apophatisme et ontologie» de Géry Prouvost, quien ha deseado compendiar en cuatro tesis el «proyecto tomista de la metafísica»⁶. Helas aquí:

1^a) «La metafísica está enteramente ordenada al conocimiento de Dios, pues su sujeto, el ser común a los entes, jamás se deja considerar como tal sin [la] consideración de su causa»⁷. A renglón seguido Prouvost asegura que Santo Tomás habría incluido en la definición de la metafísica tanto su sujeto formal —«l'être en tant que tel»— cuanto su principio y su fin —Dios—. No obstante, estas apreciaciones encierran un serio defecto: el maestro dominicano nunca ha dicho que el sujeto de la metafísica sea «l'être commun aux étants», ni mucho menos «l'être en tant que tel», pues tal sujeto es el *ens in quantum ens* o el *ens commune*. Un texto del comentario de Santo Tomás sobre el tratado *De generatione et corruptione* de Aristóteles, oportunamente colacionado por Prouvost, pone al descubierto el defecto citado: «En la *Metafísica* el Filósofo determina simultáneamente acerca del ente en común y del primer ente, que está separado de la materia»⁸. En el fondo, Prouvost ha reiterado un viejo trastorno ampliamente detectable en la lexicografía empleada por casi todos los pensadores que han redactado sus trabajos filosóficos en lengua francesa: el uso ambiguo del vocablo *être* para significar indistintamente el *ens* y el *esse*. Pero el examen de este asunto semántico, cuya importancia es innegable, escapa a nuestras actuales preocupaciones⁹.

2^a) La diferencia del sujeto y del fin de la metafísica, dice Prouvost, «prohíbe pensar que Dios dependa de la *ratio entis* o del *ens commune* del cual es causa». Esta aseveración antecede a otra de mayor importancia todavía: «Lejos de que la primera concepción de nuestro entendimiento, que es el ser del ente, nos provea un primer nombre de Dios, se debe admitir el estallido metafísico de nuestro concepto de ser: el *Esse* divino no se piensa a partir del ente sino negativamente, y esta negatividad, que prohíbe formar un concepto indeterminado del ente que convendría a las creaturas y a Dios, abre la dimensión apofática de la metafísica»¹⁰. Frente a estas opiniones, señalemos, ante todo, que la primera concepción de nuestro intelecto no recae en el *ser* del ente, sino en el ente en cuanto ente. Prouvost comete un serio error que la metafísica no puede pasar por alto, pues la afirmación de que la primera concepción del entendimiento sería el *ser* del ente implica la alteración de todo el orden noemático de la vi-

ID., «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie»: *Revue Thomiste* 95 (1995) 31-66, donde, empero, rectifica parcialmente alguna posición asumida en la obra anterior (cfr. 65 note 82).

⁶ Cfr. G. PROUVOST, «Apophatisme et ontologie»: *Revue Thomiste* 95 (1995) 67-84.

⁷ *Ibid.*, 75. El autor apoya su afirmación en la famosa declaración aquiniana «Prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur» (*Summ. c. Gent.* III 25).

⁸ *In De generat. et corrupt.*, prooem., n. 2.

⁹ El uso ambivalente del nombre francés *être* para significar tanto el ente como el ser también se verifica en otras lenguas, como sucede con nuestro *ser*, el italiano *essere* y el inglés *being*. A este problema semántico hemos aludido en otra ocasión: cfr. M. E. SACCHI, *La sed metafísica*, Buenos Aires 1996, pp. 24-34. Vide etiam G. E. PONFERRADA, «Los nombres del ser»: *Sapientia* 25 (1970) 21-52.

¹⁰ G. PROUVOST, «Apophatisme et ontologie», loc. cit., *ibid.*

da intelectual y, consecuentemente, la ruina de los fundamentos gnoseológicos en que descansa el conocimiento metafísico. Al respecto, el propio Santo Tomás ha sentido invariablemente que el objeto captable primeramente mediante la acción aprehensiva del intelecto es el ente, mas no su acto de ser¹¹. Pero también por otra causa la tesis de Prouvost se manifiesta defectuosa, por cuanto Dios, sin la menor duda, no depende de nada; ni del ente comúnmente predicado de sus efectos, ni de una *ratio entis* desde la cual se pretendiera deducirle a partir el contenido inteligible de un concepto. En verdad, la verdadera aporía que inquieta al filósofo primero no concierne a ninguna «dependencia» de Dios, sino al modo en que *ente* se dice de todo lo que es —ya de lo que es en virtud de su misma esencia, ya de aquellas cosas que son por participación— a los fines de afianzar la intelección metafísica en la unidad de una noción analógica que permita relacionar el ser de los efectos con la causa incausada de todo ente que no sea su ser. La solución de esta aporética metafísica, entonces, reclama dirigir la mirada del intelecto a la *predicación* del ente; no a una inexistente «dependencia» de Dios con respecto al ente, ni tampoco en la «entrada» de Dios dentro de la ontoteología, como quería Heidegger bajo el influjo de la lógica de Hegel¹², o en su «pertenencia» al concepto de ente, según prefiere decirlo Jean-Luc Marion con no menos impropiedad¹³. Anotemos, además, que no hay motivos metafísicos atendibles para afirmar que el ser del ente no nos suministraría «un primer nombre de Dios», toda vez que la cuestión *de divinis nominibus* es del todo ajena a la ciencia del ente en común. Desde el punto de vista metafísico, los nombres impuestos a Dios por los filósofos —primer motor inmóvil, ente por esencia, primer ente, ente divino, ente sumo, acto puro, causa incausada, fin último, *ipsum esse subsistens*, *ipsum intelligere subsistens*, etc.— no presentan ninguna complejidad peculiar. Empero, la filosofía no puede expedirse sobre su validez por referencia a algún otro nombre que pudiera significarle paradigmáticamente o por antonomasia a la luz de la revelación divina de su vida íntima. En rigor, la cuestión de los nombres divinos, analizada circunspectamente por Santo Tomás y por casi todos los teólogos medievales, deriva inmediatamente de las denominaciones aplicadas a Dios en las Sagradas Escrituras, principalmente en aquellos pasajes bíblicos donde Él se nombra a sí mismo. No por acaso se trata de una

¹¹ «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens» (*De verit.* q. 1 a. 1 resp.). Esta enseñanza constante del Aquinate, quien aquí sigue a Avicena (cfr. *Metaphys.* 1 6, Venetiis 1508, fol. 72bA), ha sido tergiversada por Heidegger de un modo inaudito (cfr. *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen 1967, S. 3), según lo hemos anotado en el artículo «Santo Tomás de Aquino interpretado por Heidegger. Las referencias explícitas al Doctor Angélico en “Sein und Zeit”»: *Aquinas* 19 (1976) 66-70 y 73-79, y más tarde en *La sed metafísica*, pp. 16-17 nota 7. Heidegger, y ahora Prouvost, no han reparado en que la atribución a Santo Tomás de la teoría que hace del ser del ente el *primum cognitum* de nuestro entendimiento comporta endilgarle gratuitamente la suscripción lisa y llana de la tesis clave del ontologismo, algo del todo contrapuesto a los principios más caros de la metafísica tomista.

¹² «Die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie? können wir nur dann sachgerecht durchdenken, wenn sich dabei dasjenige genügend aufgehelt hat, wohin denn der Gott kommen soll — die Philosophie selbst» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en *ID., Identität und Differenz*, S. 52).

¹³ «Pour Thomas d'Aquin, Dieu, en tant que tel, n'appartient ni à la métaphysique, ni à sa théologie, ni à l'*ens commune*, ni à l'*ens in quantum ens*» (J.-L. MARION, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie», 39).

cuestión que siempre ha sido ventilada en el ámbito de la *sacra doctrina*, como lo prueba el tratamiento que se le ha dispensado en la obra cumbre en esta materia —el libro *De los nombres divinos* del Pseudo Dionisio Areopagita—, cuya raigambre cabalmente teológica ha sido subrayada con vehemencia por Santo Tomás¹⁴. Finalmente, al juzgar que la metafísica tomista «pensaría» el ser divino de una manera negativa y con prescindencia de una concepción indeterminada del ente común a Dios y las creaturas, sugiriendo que con ello se inauguraría la etapa apofática de la filosofía primera, Prouvost admite expresamente que tal apófasis sería compatible con el régimen apodíctico de nuestra ciencia, mas sin brindar ninguna prueba de su afirmación. Por otro lado, si estuviese verdaderamente «prohibido» que en nuestra mente se forme una noción de ente que convenga a las creaturas y a Dios, según lo ansía Prouvost, la concepción analógica del ente sería absolutamente imposible, pues en tal caso el ente se predicaría solamente de las cosas mundanas de un modo del todo unívoco, lo cual, entre otras implicancias, conllevaría la imposibilidad más absoluta de todo conocimiento racional del ente divino, pues así *ente* se diría equívocamente de las cosas finitas y de Dios.

3^a) «Es gracias al apofatismo que Santo Tomás puede incluir en la metafísica lo que trasciende su propio sujeto, el ser del ente. Dado que la metafísica adviene como apofatismo, ella incluye en su misma definición la *causa prima supra ens*»¹⁵. Con estas palabras, además de volver a aseverar erróneamente que el ser del ente sería el sujeto de la metafísica, Prouvost incurre en una incongruencia notoria: ¿cómo es que una cosa que trasciende el sujeto propio de una ciencia pueda hallarse incluida en su misma definición? En adición a ello, si la primera causa transóntica estuviese incluida dentro de la definición de la metafísica, y si el conocimiento de la causa primera incausada se obtuviese por vía apofática, ¿cómo entender que formaría parte de la definición de nuestra ciencia desde el momento en que una de las leyes de toda buena definición estatuye que ésta no debe ser negativa? Nunca estará de más recordar esta señera precisión de Aristóteles sobre la naturaleza esencialmente afirmativa de cualquier buena definición: «La definición es de lo que es y siempre es universal y afirmativa»¹⁶.

¹⁴ «Ad intellectum librorum beati Dionysii considerandum est quod ea quae de Deo in Sacris Scripturis continentur, artificialiter quadrifariam dividit [...] Quae vero dicuntur de Deo in Scripturis, quarum aliqua similitudo in creaturis invenitur, dupliciter se habent. Nam huiusmodi similitudo in quibusdam quidem attenditur secundum aliquid quod a Deo in creaturas derivatur. Sicut a primo bono sunt omnia bona et a primo vivo sunt omnia viventia, et sic de aliis similibus. Et talia pertractat Dionysius in libro «*de divinis Nominibus*», quem prae manibus habemus» (*In De div. nomin.*, proem.). «Innititur enim, in sua doctrina, Dionysius auctoritate sacrae Scripturae, quae robor habet et virtutem secundum quod Apostoli et Prophetarum moti sunt ad loquendum a Spiritu Sancto eis revelante et in eis loquente» (*In 1 De div. nomin.*, lect. 1, n. 6). «Est igitur sensus praemissorum, quod desistamus a perscrutatione divinarum secundum rationem nostram, sed inhaereamus sacrae Scripturae, in qua traduntur nobis nomina divina, per quae manifestantur nobis dona Dei et donorum principium» (*Ibid.*, lect. 2, n. 45). «[Dionysius] Dicit ergo, primo, quod *nunc* procedendum est, in hoc libro, ad manifestationem divinarum Nominum *intelligibilium*, id est quae non sumuntur a rebus sensibilibus symbolice, sed ex intelligibilibus perfectionibus procedentibus ab Eo in creaturas, sicut sunt esse, vivere et huiusmodi, ita quod congregentur quaecumque nomina ad praesens negotium pertinent, ex sacris Scripturis» (*Ibid.*, lect. 3, n. 104).

¹⁵ G. PROUVOST, «Apothatisme et ontologie», loc. cit., *ibid.*

¹⁶ *Analyt. post.* B3: 90 b 3-4. Comenta Santo Tomás: «Definitio est indicativa eius *quod quid est*; omne autem quod pertinet ad quod quid est, praedicatur et affirmative et universaliter; ergo definitio est so-

Esto es lógico, pues una definición negativa no sirve para puntualizar qué es una cosa en sí misma; e. gr., si defino el roble diciendo «El roble no es un cedro», no estoy declarando cuál es su verdadera naturaleza, por más que sea verdad que el roble no es un cedro.

4ª) Según Prouvost, el apofatismo del método de la metafísica estaría impulsado por nuestro conocimiento forzosamente negativo de Dios: «Santo Tomás extraerá las consecuencias últimas de esta paradójica denominación apofática que nombra a Dios sin significar lo que es repitiendo en muchos lugares que nuestra inteligencia debe sobrepasar este nombre *ser* [...] Después de haberse amparado en *Ex* 3,14 para afirmar que el nombre propio de Dios por excelencia es aquél de *ser*, Santo Tomás mostrará que el Tetragrama sagrado le es todavía más propio (*magis proprium*) en tanto significa la substancia incomunicable»¹⁷. Probablemente el autor no ha reparado en el desacierto que, conforme a sus propias dicciones, comporta creer que, «en muchos lugares» de sus obras, el Aquinate habría afirmado que «nuestra inteligencia debe sobrepasar este nombre *ser*» para nombrar a Dios. Al contrario, a cualquier lector atento de los escritos del Aquinate consta que el nombre *esse* y sus equivalentes metafísicos han sido expresamente privilegiados por Santo Tomás en tales circunstancias, a pesar de hallarse plenamente cerciorado de las deficiencias de todos los sustantivos empleados por los hombres para significar la majestuosa superexcelencia de la substancia divina. Pues bien, esta cuarta tesis de Prouvost nos mueve a inquirirle: ¿qué tiene que ver todo esto con la metafísica? ¿Es lícito injertar en la ciencia del ente en cuanto ente, tal cual la ha cultivado el Doctor Angélico en pos de Aristóteles, las especulaciones desplegadas por el doctor en *sacra doctrina* Tomás de Aquino con la intención de explicar el misterio del Dios que ha comunicado su vida íntima al género humano diciendo «Yo soy el que soy», el mismo Dios significado nominalmente por la palabra de cuatro letras —*Yavé*— que el pueblo hebreo ha comenzado a pronunciar una vez anoticiado de la revelación veterotestamentaria de la vida íntima de la divinidad?¹⁸.

lum eorum contentiva sive significativa, quae praedicantur affirmative et universaliter» (*In II Post. analyt.*, lect. 2, n. 4).

¹⁷ G. PROUVOST, «Apothatisme et ontologie», 77-78

¹⁸ La teología contemporánea ha atenuado la relevancia que Santo Tomás, junto al consenso de los doctores medievales, había otorgado al nombre *Yavé* en comparación con el nombre *El que es*. Por cierto, la presencia descollante del nombre *Yavé* en el lenguaje del pueblo de Israel no requiere mayores aclaraciones. Réginald Garrigou-Lagrange ha expuesto así este giro de la apreciación teológica de la cuestión: «Sanctus Thomas distinguit tetragrammaton a nomine *Qui est*, nunc autem omnes identificant haec duo nomina» (R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *De Deo Uno. Commentarium in Primam Partem S. Thomae*, Parisiis s. d. [1938], p. 326). La actual identificación de los significados teológicos de los nombres *Yavé* y *El que es* fue explicada por Garrigou-Lagrange con estas otras palabras: «Absque dubio scholastici sciebant nomen hebraicum *Yavéh* esse tetragrammaton seu quadruplici littera constitutum, sed ignorabant veram pronuntiationem eius. Pronuntiatio hybrida *Jehovah* est recens, non occurrit ante saec. XV. Probabiliter ex hac ignorantia provenit error plurium scholasticorum qui immerito distinxerunt tetragrammaton a nomine *Qui est*» (*Ibid.*, nota 1). Ott afirma coincidentemente: «El nombre propio del Dios verdadero es *Yavé*. Se deriva lingüísticamente de *baya*, variante del antiguo *hawa* = *ser*; significa «él es». Los Setenta lo traducen aquí etimológicamente con justeza por $\delta\ \acute{\omicron}\ \nu\ \acute{\omega}\ \nu$ = «el que es», pero luego lo sustituyen generalmente por $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ = el Señor» (L. OTT, *Grundriß der katholischen Dogmatik*, 7. Aufl., Freiburg im Breisgau 1965, trad. de C. Ruiz Garrido y M. Roca Cabanellas: *Manual de teología dogmática*, 6a. ed., Barcelona 1969 [=Biblioteca Herder. Sección de Teología y Filosofía 29], p. 61).

Estas proposiciones de Prouvost, junto a otras similares difundidas en nuestro tiempo, inducen a sospechar que a la metafísica tomista se le viene asignando un tenor apofático sin vigilarse debidamente las necesarias discriminaciones en torno de la *via negationis* que Santo Tomás, acatando un parámetro descollante de la teología del Pseudo Dionisio Areopagita, ha incluido en cierta etapa del conocimiento humano de Dios. Quizás ello esté acaeciendo porque el punto de partida de las nuevas corrientes adeptas a enfatizar esta apófasis no afina en un estudio sistemático de la naturaleza de la filosofía primera, sobrellevado conforme al método analítico propio de su misión epistémica, sino más bien porque se ha absorbido de un modo inconsulto la acusación de Heidegger contra todas las manifestaciones de la ciencia del ente en cuanto ente de haber incurrido en los vicios de una ontoteología injustamente equiparada a nuestra ciencia.

En función de este prejuicio historicista, que campea abundantemente en las obras de Heidegger —un prejuicio, por otra parte, mellado por la magra y precaria documentación exhibida por el filósofo germano acerca de la historia de la filosofía occidental—, se pretende exceptuar a la metafísica de Santo Tomás de la imputación heideggeriana acudiendo a argumentos inoperantes en el campo específico de la filosofía primera, ya que no son argumentos de índole formalmente metafísica, sino razones extraídas de la teología sagrada y luego transpoladas arbitrariamente al ámbito de la ciencia del ente común y, por tanto, ineficaces para arribar al fin perseguido. Por otro lado, tal procedimiento tampoco es asimilable al método apropiado para establecer los verdaderos alcances del conocimiento metafísico, pues nuestra ciencia se basta a sí sola en orden a la definición de su propia naturaleza sin necesidad de acogerse a los análisis de ningún otro saber epistémico; ni siquiera a aquéllos de la teología sagrada, la cual supone la inteligencia metafísica de los principios determinantes de las definiciones de las diversas disciplinas que integran la filosofía especulativa y práctica.

Ni la filosofía ni la teología sagrada pueden mirar con buenos ojos la avalancha de ensayos sobre los denominaciones de Dios que en el siglo XX han pretendido infiltrar la cuestión *de divinis nominibus* dentro de las versaciones metafísicas, pues, según se dijo, se trata de una cuestión reservada formalmente a la competencia de la ciencia que se ocupa de las cosas de la fe. Las cavilaciones de los filósofos, en tanto filósofos, en torno del *nombre propio* de la deidad, aunque muchos no lo adviertan, encubren un teologismo acreedor de la reprobación más enérgica.

3. LA PRIMACÍA ABSOLUTA DE LA INTELECCIÓN METAFÍSICA AFIRMATIVA

El conocimiento intelectual es un acto esencialmente afirmativo. Conozco el caballo afirmando que es tal cual es. En cambio, cuando digo «El caballo no es un león», mi juicio no es falso, pero con sólo negar que el caballo sea un león no termino de saber qué es el caballo. ¿Qué suerte correría la ciencia humana si el conocimiento intelectual consistiera *primo et per se* en enunciaciones negativas? Observemos, para el caso, a qué quedaría reducida la astronomía si el conocimiento de los astrónomos estribara en proposiciones como «El Sol no es un planeta», «Júpiter no es Saturno», «Marte no es contiguo a Venus», «La forma geométrica de Alfa Centauro no es cúbica», etc. En verdad, la naturaleza misma de la negación prescribe que ésta, como de-

cía Tomás de Aquino, siempre sea posterior a la afirmación o, si gusta, que sea precedida invariablemente por una afirmación: *Affirmatio naturaliter est prior negatione*¹⁹. Más enérgicamente todavía, el Aquinate ha expresado que el conocimiento afirmativo es más digno que aquel conocimiento supeditado a las demostraciones negativas. El fundamento de este aserto tomista se encuentra en la misma relación de nuestras afirmaciones con el ente que es por el ser, mientras las negaciones, a la inversa, remiten tanto al ser cuanto al no ser, si bien remitiendo también al ser —pues el no ser, absolutamente considerado, es incognoscible— en cierto modo participan algo de las enunciaciones afirmativas²⁰.

Como todo otro conocimiento intelectual del hombre, la inteligencia metafísica obedece igualmente a estos mismos cánones gnoseológicos. El saber del filósofo primero es un conocimiento afirmativo del ente en cuanto ente, pues su intelección comienza y se mantiene constantemente sujeta a la afirmación capital del intelecto: el ente es lo que es. No en vano lo primero que conocemos es que las cosas *son*. Así, a medida que progresa la intelección metafísica, todos los juicios emitidos en el proceso discursivo de nuestra razón apodíctica, sean afirmativos o negativos, se fundan necesariamente en la afirmación mencionada. Pero cuando la ciencia del ente común debe afrontar la máxima aporética que se le plantea en su investigación de las causas del ente causado, la etiología implícita en los teoremas de la filosofía primera, antes que nada, concluye afirmativamente que las cosas causadas dependen según su propio ser de una primera causa incausada.

En efecto, así como la filosofía de la naturaleza prueba de un modo afirmativo que hay un primer motor inmóvil que mueve todas las cosas movibles, así también, de un modo no menos afirmativo, la metafísica demuestra que hay una primera causa eficiente, algo por sí mismo necesario que no tiene una causa extrínseca de su necesidad y que es causa de la necesidad de todos los otros entes, un ser que es causa del ser y de todas las perfecciones de aquello que no es su ser y un intelecto perpetuamente en acto que ordena todas las cosas de este mundo a su fin. Por tanto, la primera sección de la teología filosófica que forma parte de la ciencia del ente en común infiere conclusiones taxativamente afirmativas que se pueden resumir de una manera compen-

¹⁹ *In I Peri hermen.*, lect. 1, n. 10. «Si enunciatio sit una, aut est affirmativa aut negativa. Enunciatio autem affirmativa prior est negativa, triplici ratione [...] *Ex parte igitur vocis*, affirmativa enunciatio est prior negativa, quia est simplicior: negativa enim enunciatio addit supra affirmativam particulam negativam. *Ex parte enim intellectus*, affirmativa enunciatio, quae significat compositionem intellectus, est prior negativa, quae significat divisionem eiusdem: divisio enim naturaliter posterior est compositione, nam non est divisio nisi compositorum, sicut non est corruptio nisi generatorum. *Ex parte etiam rei*, affirmativa enunciatio, quae significat esse, prior est negativa, quae significat non esse: sicut habitus naturaliter prior est privatione» (*Ibid.*, lect. 8, n. 3). «Affirmatio praecedat naturaliter negationem» (*In I Post. analyt.*, lect. 39, n. 8). Et passim.

²⁰ «Demonstratio affirmativa accipit solum ens, idest procedit ex solis propositionibus affirmativis: demonstratio vero negativa accipit esse et non esse, idest assumit affirmativam et negativam simul. Ergo dignior est affirmativa quam negativa» (*In I Post. analyt.*, lect. 39, n. 5). «Nobilioris principii nobilior est effectum. Ergo secundum proportionem propositionis affirmativae ad negativam, est proportio demonstrationis affirmativae ad negativam. Sed affirmativa propositio est potior quam negativa [...] Quamvis enim in uno et eodem, quod de non esse in esse procedit, non esse sit prius tempore, esse tamen est prius natura, et simpliciter prius etiam tempore; quia non entia non producuntur in esse, nisi ab aliquo ente. Ergo patet quod affirmativa demonstratio est potior quam negativa» (*Ibid.*, n. 8).

diosa en esta sentencia: la causa del ente causado es el ente incausado *quod omnes dicunt Deum*.

Al emprender la demostración de la causa incausada, entonces, el metafísico responde la cuestión *an est* ejerciendo un raciocinio apodáctico cuyas conclusiones son alcanzadas a través de sucesivas afirmaciones. Es verdad que tal raciocinio también contiene negaciones, como ocurre en todo proceso intelectual presidido y comandado por los primeros principios de la inteligencia, sobre todo por el principio de no contradicción, mas la presencia de estas negaciones en el trámite de dicha demostración no impide que la conclusión resultante del discurso teológico consista en un verdadero conocimiento afirmativo: *quod Deus sit*. Con todo, la razón humana no satisface su deseo natural de saber con la sola afirmación de la causa incausada. Santo Tomás ha establecido que, una vez conocida la causa de las cosas investigadas por nuestro entendimiento, éste no se contenta con la simple determinación de la existencia de dicha causa, ya que aquel deseo natural de saber le impele a procurar el conocimiento de la misma esencia de la causa afirmada²¹. Ahora bien, ¿significa ello que la ciencia del ente en cuanto ente, habiendo inferido afirmativamente que Dios es, puede avanzar en orden a la adquisición de un conocimiento igualmente afirmativo de su esencia, o sea, procurando averiguar *quid est*?

Aquí anida el nudo gordiano del problema. Los filósofos que perseveran en la crítica de la metafísica esbozada por aquel Heidegger que ha litigado contra su aparente constitución ontoteológica suelen encasillar el problema en una antítesis perentoria: por un lado, la teología filosófica probaría que Dios es y, a partir de esta conclusión, ciñéndose siempre a la objetividad del concepto de ente en común, se embarca en una demostración ulterior de los atributos de la naturaleza divina, mas, por otro, tales filósofos esgrimen con insistencia distintas declaraciones de Santo Tomás que negarían a la razón del hombre la capacidad de conocer la esencia de Dios. El conflicto sería inevitable: la verdad del ser de Dios, que es su misma quiddidad, es el mayor de los misterios *quoad nos*, de donde no podría ser conocido mediante ningún expediente argumentativo de la razón natural. Empero, a despecho de la impenetrabilidad de este misterio por la razón natural librada sus propias fuerzas, es incesante la intromisión de los metafísicos en los secretos de la naturaleza de la deidad, a tal grado que ansían coronar sus discursos epistémicos en una especulación explícitamente afirmativa sobre el mismo ser subsistente en que consiste la esencia propia de Dios.

La cuestión, luego, está enucleada en el desengaño de ciertos filósofos con respecto al conocimiento afirmativo de la esencia divina. Estos filósofos estiman que, si tal conocimiento fuese posible, como lo sostienen los autores que habrían organizado el aparato argumentativo de la metafísica a la manera de una ontoteología empecinada en deducir los atributos de la naturaleza de Dios desde la luminosidad garantizada por la inteligibilidad universalísima del ente común, la distancia infinita que le separa

²¹ «Semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis. Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum [...] Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium quousque eius essentiam cognoscamus, non quocumque modo, sed per eius essentiam» (*Comp. theol.* I 104). Cfr. M. E. SACCHI, *La sed metafísica*, pp. 101-107; e ID., *La epifanía objetiva del ser*, Buenos Aires 1996, p. 105.

de las creaturas sería abrogada por una soberbia racional que no se detendría ante los límites trazados por la finitud de sus actos aprehensivos y aun por la lejanía y la inefabilidad de la substancia incommunicable del Creador. Con ello, el misterio insondable de la vida íntima de Dios se desplomaría fatalmente.

A expensas de esta actitud, la antítesis arriba aludida adquiere una tensión extrema al suponerse que un conocimiento afirmativo de Dios obrable por el discurso del filósofo primero implicaría el avasallamiento de su misteriosa substancia. Por eso la incognoscibilidad *quoad nos* de su quiddidad nos conduciría ante una disyuntiva ineludible: o bien se ha de descartar la solvencia teológica de la metafísica a raíz de sus pretensiones descomedidas de exhibirse como un conocimiento afirmativo de la esencia de la deidad, tal cual lo demandaría su constitución ontoteológica, o bien se la debería sustituir por un conocimiento apofático de la causa incausada que sofrenese aquellas pretensiones vanidosas constriñéndose a pronunciarse sobre Dios solamente de un modo negativo. En otras palabras: sería absolutamente necesario que nuestro conocimiento de Dios sea alcanzado por un saber distinto de la ciencia del ente común de la tradición metafísica occidental, i. e., por un saber que nos transporte a una inteligencia de otra índole, pero ya liberada de los compromisos ontoteológicos con una deidad subsumida en el concepto de ente en cuanto ente y, por tanto, deteriorada por su rebajamiento al plano óntico de las cosas infradivinas desde las cuales se lo predica.

Ahora bien, por el sólo hecho de que algunos filósofos se avengan a tratar este problema en cuanto filósofos, *in quantum huiusmodi*, ponen en evidencia el estar invadiendo el terreno propio de la teología sagrada, esto es, un terreno que no pueden transitar en cuanto meros filósofos. Es más, la metafísica no puede dirimir el problema que se acaba de plantear. Después de haber resuelto la cuestión *an est*, demostrando afirmativamente que hay una primera causa incausada *quod omnes Deum nominant*, la ciencia del ente en cuanto ente avanza en aras de la deducción de los atributos de la esencia divina tomando como principios las mismas conclusiones de los argumentos a través de los cuales se ha inferido que Dios es. En tal sentido, toda la especulación sobre la causa incausada sobrellevada por la teología filosófica, conforme al método analítico propio de la metafísica, se halla regida por el célebre trío de vías propuestas originalmente por el Pseudo Dionisio Areopagita y más tarde propulsadas por Santo Tomás a su máxima expresión científica: la *via causalitatis*, por la cual se asciende al conocimiento de Dios como causa incausada a partir del conocimiento de sus efectos; la *via negationis*, que remueve de su naturaleza las imperfecciones palpables en la inspección de las creaturas, y la *via eminentiae*, cuya labor estriba en atribuirle en grado sumo las perfecciones percibidas en las cosas que ha producido *ad extra*. Entonces, ¿por qué la metafísica no puede dirimir el problema de la cognoscibilidad de la quiddidad divina? ¿Por qué a nuestra ciencia le está vedada la posibilidad de averiguar si la razón filosofante puede o no puede conocer la esencia de Dios?

Estos interrogantes son cruciales, pero sería impropio pensar que su solución se evadiría de la filosofía primera en virtud de una supuesta impotencia para medir los alcances de su propia intelección epistémica. De ninguna manera. Lo que complica toda esta problemática es el número abultado de cogitaciones provenientes de pensadores cristianos que la afrontan creyendo que con ello cumplirían una tarea inherente al oficio de los metafísicos, cuando, en verdad, no hacen otra cosa que desnu-

dar, quizás inconsciente o ingenuamente, su apropiación de una función apologética que concierne solamente a la teología sagrada. Obran como peritos en *sacra doctrina* abocados a teorizar, comparándolos entre sí, en torno de los diversos modos por los cuales el hombre conoce a Dios, ya a través de su razón librada a sus propias fuerzas naturales, ya mediante la misma potencia intelectual, ahora sobrelevada por la gracia de la fe, que se introduce en los misterios divinos revelados por el propio Dios a su hechura amada —*fides quaerens intellectum*—. Pero nadie ignora que la investigación científica de estos misterios de ningún modo se halla alcance de la argumentación de las ciencias filosóficas.

La metafísica determina los alcances de su apodíctica con una competencia exenta de todo reparo. Más todavía, es la única ciencia filosófica que versa sobre sus propios principios, pues no sólo es un hábito epistémico, sino incluso una genuina sabiduría. Pero la filosofía primera versa sobre sí misma, sobre sus principios y sobre su proceso analítico sin exceder el conocimiento que la razón humana es capaz de lograr en derredor de su mismo acto cognoscitivo merced a la eficacia de su sola pujanza natural. De ahí que, en la medida en que nuestro entendimiento se encuentre en potencia en relación con un objeto sobrenatural que no pueda ser aprehendido naturalmente por la mente del hombre, en esa misma medida a la ciencia del ente en cuanto ente le está interdicto establecer si y cómo tal objeto es humanamente captable. Mucho menos, por ende, podrá saber en qué estriba *en sí misma* la esencia de algo cuya sobrenaturalidad la priva de la potestad de enfocarlo dentro del sujeto de sus consideraciones: el ente comunísimamente predicado de todo lo que es.

Sin embargo, los límites naturales de la inteligencia metafísica no clausuran completamente la posibilidad de acceder a un cierto conocimiento de la esencia de la causa incausada de todas las cosas causadas, por más que sea un conocimiento cuya justipreciación, como a nadie se le oculta, es a todas luces intrincada. No es menester acudir a la idoneidad superior de la teología sagrada para saberlo, dado que la propia metafísica es dúctil para exhibir esta aptitud propia de su ministerio científico. Así, habiendo demostrado que hay un Dios, resolviendo la aporética inserta en la cuestión *an est*, la filosofía primera se extiende de inmediato a la consideración de la cuestión *quid est* prohijada por la solución de la cuestión anterior. En esta nueva etapa, la ciencia del ente en cuanto ente concluye que la afirmación del primer motor inmóvil, de la primera causa incausada, del ente absolutamente necesario, del primer principio del ser y de las perfecciones de las creaturas y del gobernador del universo permite ulteriormente predicar de su naturaleza ciertos atributos cognoscibles con certeza por la razón epistémica. El intelecto filosofante lleva a cabo esta especulación ateniéndose a la ductilidad de las vías encarecidas por el Pseudo Dionisio Areopagita y por Santo Tomás, todas las cuales facultan a la mente del hombre para adquirir naturalmente un cierto conocimiento de la esencia de Dios.

Por la *via causalitatis* advenimos a una inteligencia afirmativa de los atributos de la naturaleza divina que encontramos participados y disminuidos en sus efectos. La *via negationis* esclarece tal inteligencia *per remotionem*, esto es, negando que a la substancia de la deidad inmanezcan las impurezas e imperfecciones percibidas en la esencia de las cosas causadas. Por fin, la *via eminentiae* lleva a afirmar *per excessum* la suma perfección de los atributos de Dios al inferir que su quiddidad los posee supera-

bundantemente o *excellentiori modo* en comparación con las perfecciones de las cosas de este mundo. La metafísica, por tanto, cuenta en su patrimonio epistémico con un cierto conocimiento afirmativo de la esencia de Dios, bien que pobrísimo comparado con la verdad de su naturaleza tal cual Él la ha revelado al género humano y tal como la especula el perito en doctrina sagrada a partir del asentimiento a dicha revelación por el acto de la fe. Este conocimiento metafísico afirmativo de Dios es conseguido merced al conocimiento antecedente de la naturaleza de sus efectos, pues éstos, en cuanto tales, se asemejan a su causa representándola al modo de un espejo, ya que toda causa, de alguna manera, está presente en aquellas cosas por ella causadas, así como todos los efectos están precontenidos en el principio causal del cual proceden y al cual imitan.

El conocimiento metafísico de Dios es primordialmente afirmativo en la medida en que el *momentum* y la clave de su intelección filosófica descansan en esta proposición: Dios *es*. A partir de esta afirmación, la filosofía primera, también afirmativamente, asciende a la inteligencia de los atributos de su esencia, infiriendo que Dios es uno, simple, inmutable, verdadero, bueno, etc. No obstante, la primacía de la afirmación metafísica de Dios se halla amenguada por la debilidad de la razón humana para conocer apropiadamente un ente de naturaleza absolutamente simple; de ahí que la *via negationis* se yerga como un recurso imprescindible para completar concomitantemente la humana pequeñez del conocimiento afirmativo de su esencia. He aquí un testimonio de las flaquezas del raciocinio filosófico en su ordenación a la consumación sapiencial de la ciencia del ente común mediante la unión aprehensiva de nuestro entendimiento a la primera y suma verdad.

Esta debilidad del intelecto del hombre, la substancia intelectual ínfima, y las limitaciones de la apodíctica metafísica ante la inteligibilidad refulgente y encandilante de la esencia divina ha incentivado el surgimiento de opiniones que buscan reducir nuestro conocimiento de Dios a una aprehensión de carácter negativo o apofático. A tal fin se aduce que la teología cristiana cuenta con una rancia tradición histórica que habría subrayado la función de la apófasis a la manera de la única vía para entender humanamente a Dios. Pero adviértase que el cristianismo no ha elaborado la doctrina del conocimiento apofático de Dios a través de una teorización metafísica, ya que la filosofía primera no tiene ninguna potestad para comparar sus afirmaciones sobre el ente divino con un conocimiento teológico de otro género. En efecto, la verificación de que nuestro conocimiento de la deidad es de un carácter más bien negativo, como lo asevera comúnmente la tradición cristiana, corresponde exclusivamente a la teología sagrada, ya que sólo la ciencia que toma sus principios de la revelación está en condiciones de comparar la índole y la extensión de la teología filosófica con todos los restantes conocimientos de Dios aseguibles a la creatura racional.

Sin embargo, la primacía absoluta del conocimiento metafísico afirmativo contempla la necesidad de acudir a los juicios negativos al modo de un complemento del proceso racional enfilado a la demostración de los atributos de la esencia divina. Tal primacía del conocimiento afirmativo fue convenientemente enunciada por Santo Tomás cuando ha interpretado la dimensión de la teología apofática del Pseudo Dionisio Areopagita exceptuándola de haber arrastrado el significado agnóstico que tantas veces se le ha otorgado injustamente y que, por si fuera poco, también ha sido introducido

clandestina y desafortunadamente en pensamientos que se deseaban a sí mismos de índole metafísica, pero que no han detectado la grave confusión que implica adosar a la filosofía primera un procedimiento analítico que solamente atañe al conocimiento de Dios dependiente de la fe en las verdades que Él mismo nos ha revelado. Para el caso, dice el Aquinate que nada podríamos negar de Dios si previamente no tuviésemos algún conocimiento afirmativo de su naturaleza, siendo ésta la razón por la cual el autor del *Corpus dionysianum* ha expresado que los nombres divinos la significan positivamente, aunque sin poder disimular las deficiencias y las imperfecciones de las voces del lenguaje humano aplicadas al Creador²². Dios no es nombrado por los hombres a partir de la inteligencia de su esencia tal cual la poseen *in patria* los bienaventurados, sino a partir del conocimiento de las cosas creadas con las cuales compartimos nuestro tránsito por este mundo²³.

Jean-Hervé Nicolas ha puntualizado el triste infortunio que amenazaría a la razón del hombre si no se situara el conocimiento negativo de Dios dentro de los cauces prioritariamente afirmativos de toda intelección humana²⁴. En apariencia, esta proposición indicaría que en el interior de la escuela neotomista reinaría una fuerte discrepancia acerca de la condición afirmativa o negativa de nuestro conocimiento de Dios, pues mientras algunos de sus voceros privilegiarían el conocimiento afirmativo, como sucedería con el mismo Nicolas, otros, en cambio, sugerirían que su contrario, el conocimiento negativo, predominaría abiertamente en este capítulo saliente del saber teológico, según se podría colegir, por ejemplo, del parecer expuesto por Cornelio Fabro²⁵. Mas no hay tal discrepancia, pues el neotomismo sostiene unánimemente la primacía absoluta del conocimiento afirmativo sin dejar de admitir la necesidad del conocimiento negativo a la manera de una añadidura reclamada por la dialéctica de nuestra intelección analógica. En efecto, la analogía abraza en una unidad nocional a todos los analogados del concepto comunísimo de ente predicado universalmente de

²² Texto capital del Aquinate: «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, nisi de Deo posset negare, non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative. Et ideo, secundum sententiam Dionysii, dicendum est, quod huiusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte» (*De potent.* q. 7 a. 5 resp.). Cfr. *In I Sent.* d. 4 q. 2 a. 1 per totum, d. 22 q. 1 a. 2 ad Ium; *De potent.* q. 7 a. 5 per totum; *Summ. c. Gent.* 136; *Summ. theol.* 1 q. 13 a. 12 per totum.

²³ «Considerandum est quod nomina, cum sint a nobis imposita, sic significant secundum quod res in cognitionem nostram cadunt. Cum igitur hoc ipsum quod Deus est, sit supra cognitionem nostram, ut ostensum est, cognitio autem nostra commensuretur rebus creatis, nomina a nobis imposita non sic significant secundum quod congruit divinae excellentiae, sed secundum quod convenit existentiae rerum creaturarum» (*In I De div. nomin.*, lect. 1, n. 29).

²⁴ «C'est pour s'être tenu sur ce plan de la représentation conceptuelle, que tant d'excellents esprits ont interprété la voie de négation comme une voie de non-savoir, aboutissant à confesser notre impuissance à rien connaître de Dieu. Il est indéniable que tous nos concepts sont des concepts de créature, incapables par conséquent à représenter celui qui est au dessus de toutes les catégories» (J.-H. NICOLAS O. P., *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique*, Paris 1966 [=Bibliothèque Française de Philosophie], pp. 145-146).

²⁵ «La concezione tomista e cattolica, pur riconoscendo che la nostra conoscenza di Dio è più di natura negativa (*quid Deus non sit*) che positiva (*quid sit*), afferma che si tratta di una conoscenza nel senso esplicito e di significato schiettamente umano» (C. FABRO C. P. S., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967 [=Cultura 32], p. 156).

cuantas cosas sean y en tanto difieran según el modo de ser que a cada una le compete. Nicolas ha emitido su opinión a la vista del orden natural de nuestro conocimiento intelectual. Fabro, por su parte, dando por sobrentendido tal orden aprehensivo, le ha agregado el dictamen de la teología sagrada una vez compulsada la inteligencia metafísica de Dios con otros géneros de conocimiento teológico; de ahí su invocación a la «concepción tomista y católica», una concepción cuya extensión, por cierto, desborda el ámbito epistémico de la filosofía primera. De hecho, el propio Fabro ha consignado complacientemente su coincidencia con la posición asumida por Nicolas²⁶.

4. LA CONCEPCIÓN TOMISTA DEL CONOCIMIENTO METAFÍSICO DE DIOS

La metafísica demuestra que Dios es y que de su esencia se predicán ciertos atributos a cuyo conocimiento podemos acceder a partir de nuestra inteligencia de las perfecciones presentes en los entes creados²⁷. Para la adquisición de este conocimiento la filosofía primera emplea las vías de la causalidad, de la negación y de la eminencia en el marco de un proceso raciocinante que exige indefectiblemente la predicación analógica del ente. Gracias a la analogía, nuestro intelecto, cuyo objeto formal propio *in statu unionis* es la esencia de las cosas materiales, puede elevarse a la consideración de la causa incausada de todo aquello que es por participación, pero esto implica que la razón de ente no sea extraña a Dios. Si así no fuese, la analogía quedaría suprimida dando paso a una reducción unívoca de tal noción a las cosas infradivinas y, en consecuencia, la verdad de Dios escaparía por completo a la capacidad aprehensiva del alma humana condenando a su potencia cognoscitiva superior a la imposibilidad de distinguir al Creador de las creaturas y, en última instancia, a naufragar en el panteísmo. Con ello también sucumbiría la metafísica, pues nuestra ciencia no se podría erigir como un verdadero conocimiento epistémico en el intelecto posible de los filósofos si

²⁶ «Un esposizione completa, secondo questa linea, nell'intero ambito dei problemi teologici —alla quale rimandiamo con profondo consenso— è ora la trattazione magistrale di J.-H. Nicolas [=op. cit.]» (C. FABRO C. P. S., *L'uomo e il rischio di Dio*, pp. 161-162 nota 43). El libro de Fabro, una compilación de varios artículos publicados con antelación, fue editado pocos meses después de la aparición de la obra de Nicolas.

²⁷ No todas las demostraciones filosóficas de Dios son conseguidas a través del razonamiento metafísico. Concretamente, la demostración del primer motor inmóvil pertenece al acervo epistémico de la filosofía de la naturaleza, siendo, por ende, de índole formalmente física; no metafísica. Esto indica que el metafísico inicia su especulación presuponiendo que todas las cosas sujetas al movimiento tienen su primer principio motriz en algo absolutamente inmóvil, el cual no es una cosa de este mundo, pues la inmutabilidad absoluta es un atributo privativo de la esencia del ente divino. No obstante, la demostración física del primer motor inmóvil no habilita al filósofo de la naturaleza a avanzar en la consideración de tal atributo de la deidad. Las razones de esta limitación del análisis físico del primer motor inmóvil han sido expuestas en su momento por Santo Tomás: «De primo motore non agitur in scientia naturali tamquam de subiecto vel de parte subiecti, sed tamquam de termino ad quem scientia naturalis perducit. Terminus autem non est de natura rei, cuius est terminus, sed habet aliquam habitudinem ad rem illam, sicut terminus lineae non est linea, sed habet ad eam aliquam habitudinem, ita etiam et primus motor est alterius naturae a rebus naturalibus, habet tamen ad eas aliquam habitudinem, in quantum influit eis motum, et sic cadit in consideratione naturalis, scilicet non secundum ipsum, sed in quantum est motor» (*In Boeth. De Trinit. q. 5 a. 2 ad 3um*).

el concepto de ente no se predicara analógicamente de la causa incausada y de sus efectos. Toda vez que la ciencia es el conocimiento cierto por las causas, y dado que la causa incausada no es del mismo modo en que son sus efectos, la concepción analógica del ente garantiza a la razón humana su asociación intencional, o su unión intelectual, a la causa que hace ser a todas las cosas que son por participación y cuyo conocimiento consume la intelección de la filosofía primera implantándola en el alma como la *domina scientiarum*, pues ninguna otra ciencia inventada por el esfuerzo natural de nuestro entendimiento posee su dignidad de auténtica sabiduría.

En su brega científica en pos del conocimiento de la primera causa del ente causado, la metafísica demuestra que tal causa es el ser; no el acto primero inmanente a las cosas que lo reciben compositivamente dentro de los términos coartantes de sus naturalezas finitas, sino el ser que es el acto puro de la quiddidad del primer ente: el *ipsum esse subsistens*. Este conocimiento es alcanzado mediante la observancia del procedimiento raciocinante propio de la filosofía primera, que todo lo especula *sub ratione entis*. Por eso, sin apartarse de este método, la ciencia del ente en cuanto ente concluye que el ser es la esencia de Dios. Tal resultado de la teorización de los metafísicos señala, por tanto, que Dios *es* el ser, mientras las cosas que ejercen participadamente este acto no son en virtud de sus naturalezas, sino que *tienen* el acto de ser como un principio recibido a tenor de los términos en que sus naturalezas lo acogen finitamente como un principio activo realmente distinto de sus quiddidades. De esta manera, el filósofo primero conoce algo del mismo ser subsistente en la misma medida en que conozca algo de la esencia de Dios dentro del ámbito nocional de nuestra concepción analógica del ente, es decir, en tanto la especulación metafísica, siempre dependiente del discurso argumentativo de la razón humana librada a sus solas fuerzas naturales, alcance *sub ratione entis* la verdad de la causa incausada.

Esta teoría es contestada por los críticos que, tras los pasos de Kant, Heidegger y el conjunto del pensamiento protestante, endilgan a la metafísica una constitución ontoteológica cuya médula agnóstica es patente. En líneas generales, tal crítica se condensa en las dos párrafos siguientes:

1^a) La concepción del ser se habría insertado en la metafísica a la vera de su consagración al estudio del ente predicado comúnmente de las cosas creadas, de las cuales aquél es el acto por el cual son. Pero Dios trasciende el *ens commune* y aun el ser participado por las cosas que lo ejercen de un modo finito, tal cual lo ha probado exhaustivamente Santo Tomás de Aquino. Esto daría pábulo a pensar que Dios no sería un ente, que el ser no le convendría propiamente en tanto acto del ente que Él no es y que, si de alguna manera le conviniera, ello significaría que la simplicidad absoluta de su ser excluiría el que la deidad posea una esencia, ya que toda su quiddidad no sería sino el mismo ser y nada más que su ser. Este criterio se apoya en la denostación de la metafísica como ontoteología: los conceptos de ente, de esencia y de ser habrían sido pergeñados por la filosofía primera en su obstinado enfrascamiento en la exploración del *ens commune* infinitamente excedido por el ser de Dios²⁸.

²⁸ Opuestamente, Santo Tomás ha enseñado que Dios no sólo es su ser, sino también su propia esencia, y ello, simplemente, porque la quiddidad divina *es*, o, si gusta, porque no es otra cosa que el *ipsum esse subsistens*: «Deus est idem quod sua essentia vel natura» (*Summ. theol.* I q. 3 a. 3 resp.). «Deus non

2ª) La esterilidad ontoteológica de la metafísica para conocer a Dios no comportaría ninguna caída en el escepticismo ni en posiciones irracionales o agnósticas. Sería inútil pedir a la filosofía primera que concluya algo sobre Dios que no retrate a la divinidad como una de las tantas cosas involucradas dentro del concepto de ente, mas el fracaso de la ciencia del ente en cuanto ente en su frustrado empeño en conocer aquello que trasciende el *ens commune* no obstruiría la posibilidad de que Dios pueda ser alcanzado por otro género de conocimiento. Desde luego, no ya por el conocimiento optimista de la metafísica, la cual todo lo resuelve en la inteligibilidad luminosa del concepto de ente en cuanto ente, un concepto ineficaz para representar al Dios que trasciende todos los entes, sino por un conocimiento apofático que nos transportaría a su ininteligibilidad transóntica conociéndole como *desconocido* en las tinieblas de su *misterio* impenetrable. El riesgo del agnosticismo quedaría aventado por la apófasis que nos habilitaría conocer el *misterio* de Dios sin incurrir en la arrogancia de una metafísica cuya constitución ontoteológica llevaría, sin más, a poner a la deidad en dependencia del presunto concepto unívoco de ente en común. Por consiguiente, en tanto exceda infinitamente el ente en cuanto ente, Dios no «pertenece» al reino ontoteológico del ser, de donde la metafísica debería reconocer su insolvencia en orden a la especulación acerca de la divinidad, ya que fenecería en la exaltación *idolátrica* de una noción de ente impredicable de Dios. En pos de Heidegger, Jean-Luc Marion es hoy el vocero más entusiasta de esta tesis acerca de la estructura ontoteológica asignada arbitrariamente a la metafísica²⁹.

La posición mencionada es inaceptable. La teología sagrada, la ciencia de Dios considerado *sub ratione ipsae divinitatis*, demuestra que, una vez reducido el conocimiento humano de la deidad a una percepción de carácter apofático, no hay modo alguno de esquivar la incursión en el agnosticismo, por más que para ello se invoquen las teorizaciones sobre la apófasis registradas en el *Corpus areopagiticum* y en la especulación tomista. Es más, la contraposición del conocimiento apofático y de la intelección científica y sapiencial de la metafísica, además de poner al descubierto una apreciación errónea de la naturaleza de la filosofía primera y de la índole atribuida por el Pseudo Dionisio y por Santo Tomás al conocimiento negativo de la divinidad, choca abiertamente contra los pronunciamientos teológicos y filosóficos testados por ambos maestros. A la larga, la actitud agnóstica que tal contraposición trasunta continúa adherida a la desinteligencia nominalista y protestante de la solución de las cuestiones relativas a la aprehensión de la esencia de Dios por parte de la razón natural tal cual ha sido brindada por el Aquinate en el siglo XIII y perpetuada hasta nuestros mismos días por su escuela e incluso, como pronto se indicará, por otras corrientes escolásticas.

solum est sua essentia [...], sed etiam suum esse [...] Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud sua essentia [...] Sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse [...] Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia» (*Ibid.*, a. 4 resp.). Cfr. *In Boeth. De hebdom.*, lect. 2; *In I Sent.* d. 8 q. 4 aa.1-2, q. 5 a. 2 resp.; d. 34 q. 1 a. 1 resp.; *In II Sent.* d. 1 q. 1 a. 1 resp.; *De ente et essentia* 5; *Comp. theol.* 111; *De potent.* q. 7 a. 2 resp., et passim.

²⁹ Cfr. los escritos de Marion colacionados supra 516 nota 5. Nuestra disidencia con la doctrina de este autor fue expuesta en el artículo «La fabulación del horizonte del ser y la condena de la metafísica en nombre de la ontoteología. Réplica a Jean-Luc Marion»: *Philosophia* (1997) 134-171.

Quienes insisten en el rechazo del conocimiento metafísico de Dios e intentan suplirlo por una captación apofática —diferente del saber en que consiste la ciencia del ente en cuanto ente— afianzan sus doctrinas en la negación terminante de la capacidad de la razón natural para aprehender el ente divino. Por más que no acepten o desconfíen de la significación metafísica de los nombres *ser* y *esencia* para atribuirlos a Dios, dichos autores perseveran en el viejo engaño de aquéllos que han creído que a la mente humana librada a su solas fuerzas naturales le estaría interdicto todo conocimiento de la verdad divina, como si ello implicara una invasión blasfema de la intimidad misteriosa del autor de todas las cosas de este mundo. Vale la pena repetir, pues, que se trata del mismo engaño del pensamiento protestante que desechaba de cuajo cualquier tentativa de conocer la esencia de Dios a través del ejercicio de la razón filosofante. De este modo, se vuelve a proclamar una vez más, aunque ahora sin mayor originalidad, que la esencia, la naturaleza o la quiddidad de Dios, que es su mismo ser subsistente, de ninguna manera podría ser conocida en el trámite de la analítica de la metafísica. A pesar de haber sido defenestrado constantemente por la filosofía primera y por la teología sagrada, el agnosticismo todavía parece dispuesto a seguir librandose con pertinacia su ya tediosa batalla en pos de la ruptura radical del hombre con su Creador. El arma principal empleada en esta contienda por el pensamiento agnóstico siempre ha sido y sigue siendo la negación de la metafísica.

El tomismo ha zanjado la querrela del conocimiento metafísico de Dios contra todas las variantes del racionalismo y del agnosticismo difundidos en el transcurso de la Edad Moderna. Al primero le ha respondido que el conocimiento de la vida íntima de la divinidad, tal cual es en sí misma, o en la plenitud de su más profunda inteligibilidad *quoad se*, no puede ser obtenido por nosotros mientras vivamos en este mundo porque está reservado a los santos que gozan *in patria* de la visión beatífica³⁰. También le ha señalado que aquí abajo los misterios de Dios solamente son cognoscibles gracias a la fe en las verdades que Él mismo ha revelado a todos los hombres para su salvación eterna³¹. A su turno, la respuesta tomista a la posición agnóstica no ofrece ninguna duda: Dios puede ser conocido por la razón natural a partir del conocimiento de las cosas creadas en tanto entendido como el primer principio y la causa incau-

³⁰ La síntesis de esta doctrina de boca del mismo Santo Tomás reza: «Ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cuius ratio est quia [...], modus cognitivus sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quando in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali: unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest: ostensum est enim [...] quod cognitio Dei per quaecumque similitudinem creatam, non est visio essentiae ipsius. Vnde impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis, essentiam Dei videre. Et huius signum est, quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capaxior. Vnde in somnis et alienationibus a sensibus corporibus, magis divinae revelationis percipiuntur, et praevisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilem, quod est essentia divina, esse non potest quando hac mortali vita utitur» (*Summ. theol.* I q. 12 a. 11 resp.). Cfr. *In Secundam Epist. ad Corinth.*, cap. 12, lect. 1; *In III Sent.* d. 27 q. 3 a. 1, d. 35 q. 2 a. 2 q. 2a per totum; *In IV Sent.* d. 49 q. 2 a. 7 resp.; *Quodlib.* I q. 1 a. 1 per totum; *De verit.* q. 10 a. 11 per totum; *Summ. c. Gent.* III 47; *Summ. theol.* II-II q. 180 a. 5 resp., et passim.

³¹ Decía el aquinate: «Necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt» (*Summ. theol.* I q. 1 a. 1 resp.). Cfr. *In I Sent.* prol. a. 1 resp.; *De verit.* q. 14 a. 10 resp.; *Summ. c. Gent.* I 4-5; *Summ. theol.* II-II q. 2 aa. 3-4, et passim.

sada de todo cuanto participe el acto ser, o sea, como el mismo ser subsistente que conviene en la razón analógica de ente, aun cuando el ente por esencia trascienda absoluta e infinitamente el ente comúnmente predicado de todos sus efectos, esto es, de las cosas terrenales desde cuya inteligencia el metafísico asciende al conocimiento del acto puro sin apartarse de la argumentación analítica de la ciencia del ente en cuanto ente.

El nuevo apofatismo se rehusa a admitir el conocimiento metafísico de Dios en virtud de su complicidad con el escepticismo nominalista inaugurado por Guillermo de Ockham, el mismo escepticismo absorbido y exaltado por Lutero para justificar el furor de su arrebatado antipelagiano. Desde el siglo XIV hasta la época presente, el pensamiento agnóstico ha circulado profusamente aferrado a una fórmula propalada sin los discernimientos teológicos necesarios. Tal fórmula reza: en este mundo la razón humana no puede conocer la esencia de Dios. Pero la escolástica ha probado que esta fórmula se halla averiada por una infelicidad indisimulable, toda vez que, expuesta con tamaña ligereza, queda despojada de las precisiones indispensables para estipular si su contenido noemático es verdadero o falso, pues, por una parte, es verdad que en este mundo la razón humana no puede conocer *en sí misma* la esencia divina de un modo inmediato, mas, por otra, también es verdad que algo de la esencia de Dios nos es cognoscible de un modo mediato, si bien no *en sí misma*, sino a través de sus semejanzas reflejadas en las entidades de las cosas creadas en cuanto imiten la naturaleza de la causa incausada, a la cual deben todo el ser que participan.

La alcurmia del discurso científico de los grandes doctores escolásticos había dejado completamente atrás la endeblez de la fórmula citada —en este mundo la razón humana no puede conocer la esencia de Dios—. Sin embargo, contra los anhelos de los patrocinadores de la flamante corriente apofática, la confutación escolástica del agnosticismo encerrado en la impugnación del conocimiento metafísico de Dios ha sido llevada a cabo, por un lado, a través de la defensa de la deducción natural de ciertos atributos esenciales de la deidad, sucedánea a la solución de la cuestión *an est*, y, por otro, determinando la índole extrafilosófica del conocimiento apofático descrito por el Pseudo Dionisio, por Santo Tomás y por numerosos autores que han acogido la famosa teoría teológica del acceso negativo al *Deus ignotus*, quien ha revelado el misterio de su vida íntima invitando a todos los hombres a asentir a su verdad por el acto de la fe.

La escolástica ha ofrecido respuestas divergentes a la delicada cuestión *utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus*, pero una de ellas ha prevalecido de un manera sobresaliente en la ciencia católica, al punto tal que en el siglo XIX el Concilio Ecu­ménico Vaticano I la ha consagrado como la auténtica doctrina de la Iglesia³². Los tres mayores escolarcas católicos de los últimos siete siglos —Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Francisco Suárez— y el consenso compacto de sus discípulos han propulsado concordantemente la solución que nuestro problema me-

³² «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse» (Denz/Sch 3004). «Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit» (Denz/Sch 3026).

recía: en este mundo la esencia de Dios no puede ser conocida *en sí misma* por la razón natural librada al ejercicio de sus solas fuerzas naturales, la cual, en cambio, puede conocer algo de la quiddidad divina en tanto participada por vía de semejanza en las entidades de los efectos que le deben el ser e imitan su naturaleza.

Por lo que concierne a este asunto, recordemos que el cardenal Tomás de Vio Cayetano se complacía en apuntar la coincidencia de la posición de Escoto con el tomismo, pues las diferencias entre ambos, cuando menos en esta materia, no van más allá de las palabras empleadas en sus respectivas explicaciones de la teoría que concita nuestra atención³³. En efecto, además de las anotaciones intercaladas en su comentario sobre la *Suma de teología* de Santo Tomás, Cayetano también expuso la solución tomista en su recensión del opúsculo *De ente et essentia* del Aquinate en términos que afines a la teología escotista: una cosa puede ser conocida en su misma esencia (*cognitio quidditatis*) sin que por ello sea conocida quidditativamente (*cognitio quidditativa*). La diferencia estriba en que el conocimiento de la esencia de una cosa se sigue de cualquier aprehensión de algunos de sus predicados esenciales, mientras el conocimiento quidditativo de dicha esencia exige el que sea percibida hasta en sus últimas diferencias. Pues bien, el hombre puede conocer naturalmente algo de la esencia de las substancias inmatereales separadas —Dios es una ellas— conociendo tan sólo uno o algunos pocos de sus predicados esenciales —e. gr., que son substancias y entes de naturaleza intelectual—, mas ello no implica conocerlas quidditativamente, ya que este conocimiento se halla impedido por la enorme desproporción existente entre nuestra capacidad intelectual y la inteligibilidad *quoad se* de aquellas substancias³⁴.

El neotomismo ha resuelto el problema varias décadas atrás, aunque no sin sumergirse en las acostumbradas polémicas donde el uso de vocablos y giros inapropiados ha demorado las respuestas más expeditivas. Esto viene al caso a raíz de una declaración inoportuna, o por lo menos ambigua, de Antonin-Dalmace Sertillanges, quien

³³ «Adverte, novitié, quod inter nos et Scotum non est in re hac differentia nisi forte in verbis. Convenimus enim quod pro statu isto non cognoscimus cognitione perfecta, usque ad ultimas differentias, substantias immateriales; et quod cognoscimus de eis multa praedicata communia substantialia tam affirmativa quam negativa, etc., puta quod sunt substantiae immateriales, actus, etc. Sed nos, Peripatetico sermone utentes, dicimus quod tota quae habemus cognitio est *quia est*, et *quid non est*, etc., et quod non cognoscimus de eis *quid sunt*: quoniam cognitio per communia cognitio *quia est* Secundo *Posteriorum* appellatur. Illi vero, quia cognoscimus praedicata pertinentia ad quaestionem *quid est*, Topica lingua utentes, dicunt quod cognoscimus *quid sunt*, imperfecte tamen» (*Comment. in Summam theologiae Sancti Thomae Aquinatis*, in I q. 88 a. 2 n. IV, en *Saucti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Romae 1882ss., vol. V, p. 368ab). Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, 6e. éd., Paris 1936 (=Bibliothèque Française de Philosophie), trad. de J. San Román Villasante: *Dios. Solución tomista de las antinomias agnósticas. La existencia de Dios. La naturaleza de Dios*, Buenos Aires 1950 (=Sophia), t. I, pp. 186-189.

³⁴ «Nota quod aliud est cognoscere quidditatem, seu cognitio quidditatis, et aliud est cognitio quidditativa seu cognoscere quidditative. Cognoscit enim leonis quidditatem quicumque novit aliquod eius praedicatum essentialia. Cognoscit autem quidditative non nisi ille qui omnia praedicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit, etc. Cum autem cognoscamus intelligentias esse substantias et esse intellectuales, etc., liquet quod earum quidditates cognoscimus, unde hoc in dubium non vertitur, sed quaestio est an quidditative cognoscere eas possimus, ut penetremus scilicet usque ad ultimas earum differentias» (*In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, cap. 6 q. 15 n. 124, cura et studio M.-H. Laurent O. P., Taurini 1934, p. 196).

había declarado que la imposibilidad humana actual de conocer inmediata y positivamente a Dios mediante las fuerzas naturales de nuestra razón debería entenderse de una manera tan radical y absoluta que los peligros del agnosticismo volvieron a recrudecer. Sertillanges había asegurado que «de ningún modo, para nada ni en ningún grado sabemos lo que es Dios»³⁵. Jacques Maritain ha observado que, tomada literalmente, sería harto difícil eximir a esta oración del bagaje agnóstico palpable en la radicalidad vehemente de sus palabras, no obstante abrigar la seguridad de la repulsa personal de Sertillanges contra todo agnosticismo³⁶. Representando el sentir común de la escuela neotomista, Maritain ha acertado al decir que en este mundo, librado al ejercicio de las solas fuerzas naturales intrínsecas a su intelecto, el hombre no puede conocer *en sí misma* la esencia de Dios. No puede, entonces, *scire de Deo quid est*; pero este término, de empleo constante en las obras teológicas de Santo Tomás, posee una precisión noemática estricta y rigurosa que no puede convertirse así como así en una negación agnóstica de todo conocimiento de Dios. Maritain ha visto con claridad que en el lenguaje teológico aquiniano, *scire de Deo quid est* significa, ni más ni menos, que la visión facial de Dios con la cual los bienaventurados son agraciados en el cielo. Así, luego, el metafísico no puede pretender *scire de Deo quid est* en esta vida, ni siquiera al amparo del arsenal silogístico de su poderosa ciencia. Sin embargo, dice Maritain, esto no impide que la filosofía primera pueda suministrar otro tipo de conocimiento de Dios, i. e., valiéndose de razonamientos que habilitan a la mente humana a aprehender algo de la naturaleza divina a partir de la inteligencia de las cosas creadas, mas siempre atenta al procedimiento analógico que nos permite ascender a una cierta intelección de los atributos de la deidad, aunque por esta vía no lleguemos a percibirla *en sí misma*, sino sólo en cuanto su causalidad se refleja en las entidades de sus efectos, que a ella se asemejan y a la cual imitan deficientemente³⁷.

³⁵ A.-D. SERTILLANGES O. P., «Renseignements techniques» agregados a la versión latino-francesa del tratado *De Deo Uno* (cfr. *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique*, éd. de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome 1925ssq.), t. II, p. 383. Vide etiam ID., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, s. l. (Paris) 1928 (=Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses), pp. 41-80.

³⁶ Cfr. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 4e. éd., Paris 1946 (=Bibliothèque Française de Philosophie), p. 834. «C'est à contre-cœur que nous avons dû critiquer ici certaines expressions du R. P. Sertillanges. Notre intention n'est point de l'accuser de "semi-agnosticisme", comme le faisait récemment le R. P. [Blaise] Romeyer» (*Ibid.*, p. 842). Las críticas de Romeyer a Sertillanges aparecen en *Archives de Philosophie* 6 (1928) 254-258 y 267, y 7 (1929) 11-15.

³⁷ «C'est ainsi qu'il faut traduire *scire de aliqua re quid est*. Rendre cette expression rigoureusement technique et didactique par la pure et simple locution "savoir ce que la chose est" serait tout à fait équivoque, car cette locution française ne désigne pas, comme la locution latine qu'elle prétend traduire, un type spécial de connaissance passant par la raison d'être et la définition quidditative. *Scire de Deo quid est* ne peut consister qu'à voir Dieu face à face. En revanche saint Thomas dira que nous connaissons d'une certaine façon (par analogie) l'essence de Dieu sans savoir *de Deo quid est*» (J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, p. 828). Páginas atrás Maritain ya había expuesto el mismo parecer: «Quand nous connaissons Dieu par les perfections créées, qui dans leur essence même, par ce qu'il y a en elles de plus intime et de plus foncier, scellent au cœur des choses la ressemblance de Dieu, connaissons-nous l'essence divine, non sans doute en elle-même, *sicuti est*, ni par une définition réelle qui est bien impossible, mas très véritablement et très certainement, en vertu d'une analogie qui, tout en étant incircscriptive, atteint ce qui se trouve d'une manière propre et intrinsèque en cette même essence, et nous permet ainsi d'assigner — à la place d'une impossible définition réelle — ce qui est, selon notre manière de concevoir, le constitutif formel de l'essence divine. L'inviolable secret de la déité n'empê-

La historia prueba con prodigalidad que la metafísica incluye una cierta inteligencia de algo de la esencia de Dios. El más imponente de todos los ejemplos se encuentra en la *Metafísica* de Aristóteles, donde el Estagirita ha demostrado de un modo magistral y definitivo que Dios es uno, simple, inmutable, eterno, bueno, sabio, máximamente feliz y trascendente a todas las cosas mundanas que le deben el ser por el cual son entes. Se comprende perfectamente, entonces, por qué el teólogo Tomás de Aquino, con admiración y gratitud, hizo suya la filosofía de Aristóteles, a saber: porque los atributos de la quiddidad divina demostrados por el maestro macedonio son exactamente los mismos que el cristianismo encarece en su prédica de la verdad del Dios que ha revelado su vida íntima para la salvación de todos los hombres. Las escuelas agustinizantes de la escolástica medieval, el protestantismo de Lutero y el agnosticismo moderno reniegan porfiadamente de la armonía que reina entre las grandes tesis metafísicas de Aristóteles y la teología cristiana, siendo éste, a la postre, el motivo saliente de la extensa aversión desatada, ya desde sus propios días hasta los nuestros, contra la concepción de la metafísica testada por el Doctor Angélico.

4. ¿APÓFASIS O MISTICISMO?

La filosofía primera concluye diversas verdades acerca de la quiddidad de Dios. La especulación metafísica en torno de sus atributos esenciales implica un genuino conocimiento de algo de la naturaleza divina, pero no corresponde a la misma ciencia del ente en común la comparación de su propio conocimiento de la causa incausada de todas las cosas causadas con aquél obtenido gracias a la revelación de la vida íntima del Dios vivo y verdadero. Esta tarea concierne exclusivamente a la teología sagrada. Por tanto, la determinación de los alcances del análisis apodíctico de la teorización del metafísico en comparación con la verdad de Dios divinamente revelada cae por completo fuera de su aptitud científica. Mas, si esto es así, la propuesta de una vía apofática que permita advenir a una inteligencia del *Dios desconocido* dentro de los cauces naturales de la saber metafísico se presenta como una pretensión tan inconsumable cuan incompatible con el método de la investigación filosófica.

La propuesta contemporánea de un conocimiento apofático de Dios obliga a preguntar por la relación de tal conocimiento con el saber filosófico, particularmente con la especulación metafísica. ¿Se trata de un conocimiento sustitutivo del conocimiento filosófico de la causa incausada, cual el conocimiento propio de la ciencia del ente en cuanto ente, o bien de un conocimiento que se lo pretende integrado en cuanto tal al caudal epistémico de la filosofía primera? Si la respuesta a esta inquisitoria consistiera

che donc pas que l'essence divine puisse être connue de nous, non en elle-même, mais parce qu'elle communique une participation créée d'elle-même à ce qui n'est pas elle, — ce mot "participation" exprimant dans l'ordre ontologique cela même qu'exprime dans l'ordre noétique le mot "analogie". Et plus la connaissance est rigoureuse, plus la transcendance est attestée. Telle formule d'une réaction endothermique que le chimiste écrit sur le papier et manie avec sa plume annonce une conflagration vertigineuse; en disant "l'Être même subsistant", ou "en lui pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence", le métaphysicien désigne sans le voir l'abîme sacré qui fait trembler les anges d'amour ou de terreur" (*Ibid.*, p. 456).

en la afirmación del segundo término de la alternativa, debe ser desestimada sin dilación, ya que la metafísica no contempla ningún proceso estrictamente apofático en el trámite de su analítica demostrativa. Las negaciones que forman parte del discurso del filósofo primero, complementarias de las aserciones afirmativas en que primordialmente estriba todo conocimiento intelectual —de ahí la presencia constante del *λόγος ἀποφατικός* junto al *λόγος καταφατικός* en el raciocinio judicativo humano—, no pueden equipararse a aquello que en la antigüedad los teólogos cristianos orientales, sobre todo el Pseudo Dionisio Areopagita, han denominado *conocimiento negativo*. Este conocimiento negativo nunca fue entendido entonces como un saber filosófico obtenido mediante la exploración de las cosas que el hombre aprehende ejerciendo su capacidad intelectual natural. En la otra alternativa, si se afirmara, en cambio, que el conocimiento apofático sería la única vía que permitiría acceder a la verdad de Dios en sustitución de los esfuerzos inútiles de la metafísica en orden a tal propósito, la caída en el agnosticismo sería irremediable. Esta alternativa contiene, pues, una respuesta aún peor que la precedente, porque comporta decir que solamente el conocimiento apofático —que corresponde a un género de conocimiento diferente de la filosofía— estaría en condiciones de remontar la declamada imposibilidad de conocer a Dios con arreglo al razonamiento metafísico. Pero la gravedad de estos recursos al conocimiento apofático se incrementa más todavía a la vista del objeto que se le asigna: el *Dios desconocido*.

Es necesario afirmar con la mayor energía posible que el conocimiento apofático invocado por la tradición teológica del cristianismo para unirse a la verdad del *Dios desconocido* no es el conocimiento filosófico, o, mejor, metafísico, del primer principio y de la primera causa de las cosas de nuestro mundo. De ningún modo la metafísica puede aspirar a conocer al *Dios desconocido* porque este término designa expresamente a la divinidad cuyo misterio ha sido revelado por ella misma, mas la ciencia del ente en cuanto ente no es la ciencia de los misterios que desbordan la potencia perceptiva natural de la razón humana. Tanto es así, que la *ἀπόφασις* descrita por la teología cristiana en aras del conocimiento del *ἄγνωστος Θεός* (*Act 17,23*) es, indudablemente, un conocimiento ordenado a la inteligencia del Dios vivo y verdadero tal cual se ha revelado a sí mismo, según lo ha declarado San Pablo a los atenienses en ocasión de su prédica apostólica en el Areópago: «Lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar» (*Ibid.*). Pero el conocimiento apofático enderezado a conocer a Dios como *desconocido* no es el mero conocimiento de la fe ni tampoco el conocimiento científico de la teología sagrada. Es un conocimiento que, ciertamente, supone la revelación divina de los misterios de Dios y la fe en su Palabra, pero se corona en la elevación del alma cristiana al cenit de una contemplación por la cual el *homo viator* se une experimental y afectivamente al *Dios desconocido* merced a la *remotio* o a la apófasis ejercida intelectivamente por alguien enriquecido con los dones del Espíritu Santo, según nos enseñan los teólogos. Brevemente: el conocimiento apofático por el cual Dios es conocido como *desconocido* no es otra cosa que el conocimiento propio de la teología mística. Santo Tomás de Aquino lo entendió asimismo de esta manera³⁸. Por eso incurren

³⁸ «Et ideo procedere per istam altiore[m] viam remotio[n]is attribuitur Mysticae theologiae a S. Thoma» (I. M. RAMÍREZ O. P., *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica. In II P. Summae theologiae Divi*

inexorablemente en el agnosticismo quienes opinan que nuestra inteligencia terrenal de Dios estaría restrictivamente comprimida a las bondades del método apofático, por cuanto ello implica reducir a la experiencia mística toda posibilidad humana de conocerle. Es obvio que, si así aconteciera, la metafísica penaría la tragedia de no poder arribar a la especulación del primer principio y de la primera causa de cuantas cosas son.

Existen razones de fuste, pues, para juzgar que las recientes invocaciones a un conocimiento apofático de Dios esconden una abultada carga de ingredientes misticistas. A esta impresión se llega sobre todo cuando es dable apreciar que con tal conocimiento se procura reemplazar una metafísica ficticiamente aparejada a la ontoteología que Kant y Heidegger han anatematizado impetuosamente. Quizás no sea justo equiparar *tout court* este misticismo a la trivialidad de las fruslerías paganizantes que hoy abarrotan la literatura destilada por las sectas florecientes y prósperas instaladas en medio de la vorágine ensombrecedora de la cultura contemporánea, pero la confusión de los pensadores que buscan incorporar el procedimiento apofático de la teología mística a la teorización filosófica suena como una irreverencia cuya calificación de misticismo es difícilmente eludible.

Por si lo dicho fuese poco, el reemplazo de la intelección metafísica de la causa in-causada de todas las cosas causadas por la apófasis inherente a la experiencia mística, si bien ahora sometida a un rebajamiento secularizante notorio, comporta igualmente una reiteración ulterior del núcleo del pensamiento modernista —reproducción, a su vez, de la clave de bóveda del protestantismo liberal—: la reclusión del conocimiento humano de Dios en el despliegue afectivo del sentimiento religioso. De ahí que, desde la óptica teológica, el desbaratamiento católico del modernismo también haya involucrado la confutación anticipada del apofatismo que sorpresiva y anacrónicamente está siendo reexhumado en los umbrales del tercer milenio.

MARIO ENRIQUE SACCHI

Thomae expositio, ed. V. Rodríguez O. P., *Matrii* 1974, en ID., *Opera omnia*, t. VII, p. 251; cfr. pp. 250-253). Vide etiam J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, § «Voie de savoir et de non-savoir», pp. 468-478; A. GARCÍA VIEYRA O. P., *Los dones del Espíritu Santo*, Buenos Aires 1954, p. 202; M.-M. PHILIPON O. P., *Les dons du Saint-Esprit*, Paris 1964 (=Textes et Études Théologiques), pp. 175-176; y V. RODRÍGUEZ O. P. «El conocimiento que el hombre tiene de Dios», en A. PIOLANTI (Ed.), *S. Tommaso teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Città del Vaticano 1995 (=Studi Tomistici 59), pp. 127-137.