

EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN LA EXPOSICION
DE TOMAS DE AQUINO SOBRE EL "DE DIVINIS NOMINIBUS"
DE DIONISIO AREOPAGITA

I. *Presentación*

No sabemos exactamente cuál haya sido la reacción del joven Tomás de Aquino en Colonia, a orillas del Rin, cuando escuchó comentar de la boca del gran maestro Alberto las obras del Beato Dionisio Areopagita. Conocemos en cambio el clima interior con el que se realizó el contacto espiritual con el místico ignoto: "Cum autem frater Thomas miro modo taciturnus, orationi et studio, propter quod venerat, sollicitus esset intentus, coepit magister Albertus librum *De Divinis Nominibus* legere".¹ De la gravedad con la que Tomás recibía la enseñanza de Alberto, surgió su primer comentario al *De Divinis Nominibus* en la feliz ocasión de la incompetencia de aquel compañero de estudios que se ofreció a repetirle, por compasión, las lecciones de Alberto. Tomás suplió no sólo las carencias de su buen amigo, sino que agregó a la explicación del texto de Dionisio tantas cosas que el Maestro no había dicho.²

¿Pero quién había podido escribir tal texto que produjese tan maravilloso resultado en aquel ánimo taciturno? Un discípulo del grande Apóstol Pablo, el Areopagita, sin duda. Así pensaban los medievales, y con ellos el hermano Tomás. La autoridad del Beato Dionisio, el más antiguo de los Padres de la Iglesia, era inmensa para aquellos contemplativos sedientos de Dios. Su breve y misteriosa obra fascinaba los espíritus con una eficacia superada sólo, para muchos de ellos, por la de la autoridad de la Sagrada Escritura. Nosotros no tenemos la fortuna de creer que ese místico oscuro era el convertido de San Pablo en el rocoso Areópago de Atenas. Nuestra crítica implacable no alcanzó, sin embargo, a descubrir su identidad. Pero si Dionisio perdió el encanto de su autoridad apostólica, ganó en cambio la autoridad de su propia envergadura, capaz, sin nombre, de atraer fuertemente los espíritus más profundos.³

¹ Cfr. PEDRO DE PRUSIA, *Vita Beati Alberti* c.7; cfr. c.42, citado por M. D. CHENU en *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1950, 196-197, n. 5. Cfr. *ibidem*: "La *Hierarchie Céleste* aurait été enseignée à Paris avant 1248, les autres (oeuvres de Denys) à Cologne, entre 48 et 52". Cfr. también GUILLELMUS DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, en *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* (D. Prümmer, ed.), Tolosae, 1913, 77-78.

² Cfr. GUILLELMUS DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*... 78: "Cumque sit taciturnus proficeret, eius profectum opinio humana nesciret, coepit Magister Albertus librum *De Divinis Nominibus* B. Dionysii legere, et praedictus iuvenis attentius lectionem audire Cui cum quidam studens, ignorans quanta virtus intelligentiae in ipso lateret, ex compassione ad repetendam ei lectionem se voluisset exhibere, ipse ut humillimus grates referens, accepit. Qui studens cum coepisset repetere, et tamen deficeret, praedictus frater Thomas, quasi iam a Deo loquendi accepta licentia lectionem distincte repetiit et multa, quae magister non dixerat, repetendo supplevit: de quo studens admirans, rogavit, ut deinceps Fr. Thomas ei lectiones repeteret".

³ La bibliografía reciente de estudios históricos o doctrinales sobre las obras dionisianas y su influencia posterior, especialmente en el Medioevo, incluye centenares de títulos, entre

Cuando Dios creó el mundo, dice la Biblia, dio al hombre el poder de dar nombre a las cosas. Pues el nombre era para las culturas antiguas algo mucho más importante que lo que es para nuestra época de inflación de la palabra. El Medioevo, en su continuidad profunda con el pensamiento bíblico, heredó esa sensibilidad no sólo en el desarrollo de las grandes especulaciones teóricas, sino también en la cultura popular. Y si no debemos despreciar ésta para la comprensión del significado de las grandes síntesis de aquel tiempo, no podemos entonces dejar de ver con ojos interesados un hecho como el de la presencia de temas del *De Divinis Nominibus*, de Dionisio, en los Cantares de Gesta.⁴ Esto puede indicarnos algo de la importancia de las resonancias afectivas que despertaba un tema como el de los nombres de Dios, y que nosotros hemos perdido. Por otra parte la capacidad de incisividad de la obra del Areopagita en la cultura y en la vida concreta encuentra pruebas no sólo en occidente, sino que está también atestiguada en oriente,⁵ y en la misma Rusia.⁶

Pero es sobre todo la increíble capacidad de la obra de Dionisio de guiar el espíritu hacia Dios mismo la que hace expresar al biógrafo medieval de Santo Tomás estas palabras de consolación: "Et bene congruit providentiae divini consilii, ut a lectione libri *De Divinis Nominibus* praedictus frater Thomas acciperet a Deo loquendi et se manifestandi licentiam, cui Deus concessurus erat sui nominis manifestare doctrinam; et ut a Dei nominibus divinae notitiae lectionem inciperet, quam usque ad finem vitae legendo perficerat, quam scribendo etiam morens non careret".⁷

libros y artículos, abarcando, además de los idiomas europeos occidentales, lenguas como el ruso, georgiano, rumano, húngaro, polaco y japonés. Este solo hecho nos da la pauta del enorme interés filosófico y teológico suscitado en muchos estudiosos modernos por la obra areopagítica; interés que no disminuyó, al contrario, a pesar de la aceptación casi universal a partir de los estudios de Koch y Stilgmayr a fines del siglo pasado, de la tesis de la inautenticidad de las obras del Corpus Dionysianum en cuanto atribuidas al discípulo de San Pablo citadas en los Hechos de los Apóstoles (17,34). Para una bibliografía muy completa de los estudios sobre la identidad, la cronología y la doctrina de Dionisio cfr. R. ROQUES, *L'univers dionysien, structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, París, 1983⁴ 7-28 y S. LILLA, "Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l'Areopagita", *Augustinianum*, 22 (1982), 568-577.

⁴ Cfr. R. LOUIS, "L'invocation des noms de Dieu dans les Chansons de geste", *Revue Internationale d'onomastique* VI (1954) 255-256: "Dans 'Girart de Roussillon', à la bataille de Vanbeton, au moment où les deux armées adverses vont se heurter, le roi Charles dit aux siens: "Levez les mains, louez et récitez les noms de Dieu, qu'il nous donne de vaincre l'orgueil dont vous avez le spectacle!"... "Ces noms, écrit Joseph Bédier, ont une force propitiatoire qui leur est propre, et c'est pourquoi on inscrivait les plus hauts d'entre eux sur la lame des épées. Chacun d'eux est, par lui-même, une *virtus*" (Commentaires sur Roland, p. 317). Cette croyance populaire en la vertu des 72 (ou 100) noms dérivait des spéculations théologiques du pseudo Denys l'Areopagite dans son traité Des noms de Dieu".

⁵ Cfr. A. RAYEZ, "Utilisation du corpus dionysien en Orient", *Dictionnaire de Spiritualité* 3 art. *Denys l'Areopagite (La Pseudo-)* 300-318.

⁶ Cfr. D. TSHIZIEWSKI, *Hegel in Russland*, en Idem (ed.), *Hegel bei den Slaven* Darmstadt 1961, 147. El autor hace notar —con razón o no— la importancia de la difusión del pensamiento de Dionisio para la aceptación de Hegel sobre la base de la influencia de Proclo en ambos. Cfr. también H. GOLTZ, *Ivan der Schreckliche zittert Dionysios Areopagita. Ein Baustein zur Theorie der Autokratie. Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andresen zum 70 Geburtstag*, 214-235.

⁷ GUILLELMO DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*... 79.

II. Conocimiento y nominación divina en Dionisio y Tomás de Aquino

Vayamos a buscar a los textos mismos del Areopagita el significado de la búsqueda del sentido de los nombres de Dios que apasionó a Santo Tomás. Nuestra capacidad de nombrar a Dios supone que podemos afirmar de El todo y sólo lo que nos es revelado en las Sagradas Escrituras,⁸ y antes, que El es absolutamente más allá de todos los entes, y que no es nada de ellos,⁹ y que así "trasciende todo lenguaje y todo conocimiento",¹⁰ pero que, sin embargo, debe ser alabado a partir de las cosas causadas por El en cuanto su Providencia participó los bienes divinos.¹¹

La coincidencia en Dios de la nombrabilidad con la innombrabilidad implica un determinada ontología,¹² una gnoseología, y una concepción de la naturaleza del "nombre" como tal. Digamos algo sobre estos dos últimos aspectos. La naturaleza escondida de Dios se manifiesta como Bondad en los dones dados a todas las creaturas, y en las revelaciones, tal como, por ejemplo, nos las transmiten las Sagradas Escrituras.¹³ Estos dones y revelaciones hacen conocer a Dios, aunque no adecuadamente. Este conocimiento es el punto de partida de los nombres con los que Dios es *alabado*: *ymneitai*.¹⁴

Se crea así un movimiento según el cual todo conocimiento de Dios es conocimiento de *Dios como aquello hacia lo cual se tiende*. Esta tendencia constituye el aspecto afectivo y práctico en el que el conocimiento se despliega, y da el fundamento y el ámbito específico del "nombre", el cual no sólo nos hace conocer, a su vez, lo que vino desde Dios como don o revelación, sino que con él nos *lanzamos* hacia Dios después de haber abandonado todo nombre.¹⁵

Esa tendencia hacia Dios da testimonio de que estructuralmente en todo conocimiento de Dios existe el sello de la creaturalidad, y entonces, al mismo tiempo, de la finalidad. Un movimiento continuo (helicoidal),¹⁶ entre conocimiento y nombre divino, nos hace así entrar en la procesión divina ad extra en cuanto tal. Y su sentido último es teológico: supone la gracia (de la que Dionisio habla explícitamente)¹⁷ o la divinización como elevación y fuerza de atracción hacia Dios, cuya meta es la mística o colocación real en Dios.¹⁸

⁸ DN 1,2 PG 3 583C Pera 8: "De esta supersubstancial y oculta divinidad no se ha de tener, pues, la presunción, como hemos dicho, no ya sólo de decir, pero ni de pensar siquiera algo fuera de lo que por disposición divina se nos ha declarado en la Sagrada Escritura" (Trad. de C. FERNÁNDEZ, en *Los Filósofos Medioevales*, Madrid, 1979, 497-498).

⁹ Cfr. DN 1,5 PG 3 593C Pera 23.

¹⁰ DN 1,5 PG 3 593A Pera 20.

¹¹ Cfr. DN 1, 6-7 PG 3 596A-597A Pera 25-26.

¹² Trataremos de profundizar en su sentido en otra oportunidad.

¹³ Cfr. DN 1,8 PG 3 597A Pera 27.

¹⁴ En el CD este verbo es utilizado 108 veces, lo que significa un promedio aproximado de una vez cada 222 palabras. Cfr. la lista de A. VAN DEN DAELE, *Índices Pseudo Dionysiani*, Louvain/Leuven, 1941, 137-138.

¹⁵ En efecto, con los nombres "*entendemos*" sólo las *virtudes* o donaciones divinas. Cfr. DN 2,7 PG 3 645A-B; Pera 56.

¹⁶ Cfr. DN 4,9 PG 3 705A-B Pera 149.

¹⁷ Cfr. CH 3,3 PG 3 168A; EH 3,15 PG 3 445C.

¹⁸ Cfr. DN 2,9 PG 3 648A-B Pera 60; MT 1,1 PG 3 997A-1000A; DN 7,3 PG 3 913C Pera 320-324.

Así, pues, la negación absoluta no es la última palabra, como algunos tienden a ver en el pensamiento areopagítico.¹⁹ Es verdad que la vía negativa es más alta que la afirmativa, pues se *adequa* a lo que Dios es en Sí, y la afirmativa lo alcanza sólo parcial e imperfectamente; y así según Dionisio las negaciones son verdaderas en el ámbito de las realidades divinas, mientras que las afirmaciones no se adaptan al misterio de las realidades arcanas, de lo cual se sigue que el método de describir por medio de cosas desemejantes (Teología Simbólica) es el más conveniente a las realidades invisibles.²⁰ Pero en realidad, "Dionisio le da mucha importancia a la teología afirmativa, aunque elogia casi únicamente la negativa".²¹ Para él es entonces posible un conocimiento de Dios, al lado y en unidad al más importante no-conocimiento. Su fundamento es la "analogía".²² Este término no tiene el sentido preciso que adquiere en la escolástica, sino que significa aquella relación o proporción de todas las cosas creadas a Dios, según la cual El es alabado:

"Y (Dios) es todo en todas las cosas, y nada en ninguna, y es conocido a todos a partir de todas las cosas, y a ninguno a partir de ninguna.

"Y podemos decir acerca de Dios, rectamente, esto; y es alabado (ymneitai) a partir de todos los entes según la proporción (kata... analogian) de todas las cosas de las cuales es causa".²³

El fundamento del conocimiento positivo de Dios nos lleva a aquella tendencia práctica y afectiva a la unión con El que hemos visto también como fundamento del "nombre" en cuanto tal:

"Y hay todavía un conocimiento de Dios más divino, conocido por ignorancia según la unión que supera la mente, cuando la mente, retirándose de todos los entes, y abandonándose todavía a sí misma, es unida a los rayos divinos, y luego, allí, iluminada por el abismo inescrutable de la Sabiduría".²⁴

Y la razón última de la posibilidad del conocimiento positivo de Dios es la Superpositividad divina, que funda este modo de conocimiento al mismo tiempo que el negativo.²⁵ "Pero estamos aquí en otro plano, más allá del conocimiento y no-conocimiento".²⁶ El problema de la relación entre *katafatismo* y *apofatismo* es entonces más delicado que lo que suponen algunas presentaciones del tema. En realidad el texto de San Pablo en Rom. 1,20 juega un papel capital

¹⁹ Cfr. M. CORBIN, "Négation et transcendance dans l'oeuvre de Denys", *R. Sc. Ph. Th.*, 69 (1985), 59.

²⁰ Cfr. CH 2,3 PG 3 141A. MT 1,2 PG 3 1000B; DN 13, 3 PG 3 981A Pera 452.

²¹ C. HALLET, "El modo filosófico de conocer a Dios según el Pseudo Dionisio Areopagita, su valor y sus límites", *Teología y Vida*, 27 (1986), 289.

²² Cfr. V. LOSSKY-C. PUJ., "La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo Aréopagite", *ADHDMA*, 5 (1930), 288.

²³ DN 7,3 PG 3 872A Pera 322-323; cfr. Lossky, *ibidem*, 289.

²⁴ DN 7,3 PG 3 872-B Pera 323 (es la continuación del texto citado anteriormente). Cfr. Lossky, *ibidem* 292: "L'analogie chez le pseudo-Denys signifie la capacité proportionnelle des créatures à participer aux vertus créatrices de Dieu, qui leur confèrent leur être et toutes leurs perfections". *Ibidem* 295: "(Les analogies) ne sont pas des facultés passives, mais des désirs actifs des créatures, des amours différents en vigueur et en ordre". *Ibidem*, 309: "Ce mot se rapporte presque toujours, chez le pseudo-Aréopagite, à la relation entre Dieu et la créature et à la connaissance positive de Dieu".

²⁵ Cfr. DN 4,3 PG 3 697A Pera 111.

²⁶ G. HALLET, *El modo filosófico de conocer a Dios...* 287.

en la arquitectura de la teología dionisiana: "A partir del mundo creado, entendidas las obras, se comprenden las realidades invisibles de Dios, es decir, su potencia y divinidad eterna".²⁷ La posición de los que subrayan exclusivamente el aspecto negativo resulta ser así simplista y no adecuada al impulso profundo de la mística areopagítica.²⁸

Algunos, suponiendo en un Dionisio demasiado neoplatónico una "superación de la metafísica", concluyen en una total discontinuidad entre el pensamiento areopagítico y el de Santo Tomás de Aquino en cuanto se refiere a la nominación y el conocimiento divino.²⁹ Más aún, suponen que las posiciones teológicas de los dos autores son opuestas e irreductibles,³⁰ exponentes de correspondientes caminos teológicos que no pueden seguirse al mismo tiempo,³¹ y que exigen una "dialéctica concreta" entre ellos, en la que hay que buscar para el futuro el eje hesitante y más seguro del pensamiento teológico.³²

Ciertamente el Aquinate no entiende todos los temas tratados por Dionisio de la misma manera que éste. Pero una posición como la apenas descrita no parece tener fundamentos históricos sólidos. En primer lugar por el papel real en la obra del Areopagita del conocimiento y la nominación positiva de Dios. Y en segundo lugar, porque si hay alguna discontinuidad entre el pensamiento dionisiano y el tomista, ella parece tener el sentido opuesto, o por lo menos distinto, al de un pasaje de la negación absoluta, en el conocimiento de Dios, a la afirmación por vía analógica, como veremos poco más adelante.

La doctrina dionisiana ha permitido a lo largo de la historia de su interpretación distintas captaciones de los problemas fundamentales de la filosofía y la teología inspirados en ella, en las cuales se desarrollan, según acentuaciones diversas y coherentes, aspectos encerrados en su riqueza. Sucede así con el desarrollo teológico de Gregorio Palamas († 1359) gran pensador bizantino del Medioevo, seguidor de Dionisio, quien acentúa el aspecto de superación

²⁷ DN 4,4 PG 3 700C; Pera 124; cfr. *Exp.* IX, 2 PG 3 1108B.

²⁸ Por eso no convence una afirmación como la siguiente de J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles, 1959, 181: "comme l'influence théologique de saint Paul, dans les écrits dionysiens, se réduit à quelques remarques périphériques, ce sera probablement à seule fin de nous présenter cette "inconnissance" de Dieu — clé de tout son système — que l'auteur aura choisi son pseudonyme". Sobre el sentido de la mística dionisiana, cfr. el excelente artículo de CH. A. BERNARD, "La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite", *Gregorianum*, 68 (1987), 523-566.

²⁹ Cfr. G. LAFONT, *Le "Parménide" de Platon et Saint Thomas d'Aquin l'analogie des noms divins et son arrière-plan néoplatonicien*, en: *Analogie et dialectique*, Labor et Fides, 1982, P. GISEL y PH. SECRETAN (edd.) 56: "Son traité des attributs divins dans la Somme de théologie et la question sur les noms divins qui lui est annexée concluent autrement que Proclus et le Liber de Causis, mais même et surtout autrement que Denys, sur la question du sens et de la portée de la nomination divine". *Ibidem* 74: "De ce que (selon Denys) la création renvoie à la face manifeste, en ne peut conclure que les noms divins pris à partir de cette création disent quoi que ce soit de la face caché. Si Saint Thomas reprend les termes de Denys pour exprimer la préexistence en Dieu de toutes choses, il ne les entend pas de la même manière; il les affecte d'une note de réalité effective, qui est absent chez Denys".

³⁰ Cfr. *ibidem*, 80.

³¹ Cfr. *ibidem*, 80.

³² Cfr. *ibidem*, 68-69.

de la teología negativa *natural* por parte de la revelación personal de Dios.³³ Para él la unión mística es algo positivo, por sobre la teología negativa, y en la que ésta desaparece por el primado de la gracia.³⁴ Acentúa la unión con Dios que se da ya en esta vida³⁵ con una facultad propia, que está por encima del entendimiento.³⁶

Santo Tomás acentúa en cambio un aspecto diferente de las potencialidades de la obra dionisiana por cuanto se refiere al conocimiento y la nominación divina. Vayamos enseguida a buscar su pensamiento en la *Exposición sobre el libro de los nombres de Dios*, en la que, en su primer capítulo, el Aquinate, siguiendo a Dionisio, nos presenta los principios epistemológicos y consecuentemente metodológicos que comandan el desarrollo de la filosofía y teología de la nominación divina.³⁷ En primer lugar, hay que decir que tratándose del conocimiento divino, es necesario seguir en todo a las Sagradas Escrituras:

“Est igitur sensus praemisorum³⁸ quod desistamus a perscrutatione divinorum secundum rationem nostram, sed inhaereamus sacrae Scripturae, in qua traduntur nobis nomina divina, per quae manifestantur nobis dona Dei et donorum Principium. Per divina igitur nomina, quae nobis in sacris Scripturis traduntur, duo cognovimus, scilicet: diffusionem sancti luminis et cuiuscumque bonitatis seu perfectionis, et ipsum principium huius diffusionis, utpote cum dicimus Deum viventem, cognoscimus diffusionem vitae in creaturis et principium huius diffusionis esse Deum, et hoc quidem non cognoscimus per divina nomina scuti est, hoc enim est indicibile et inscrutabile, sed cognoscimus Eum ut principium et ut causam”.³⁹

Que no podemos conocer a Dios *como* es en Sí es un hecho claro e indiscutible para Santo Tomás. Con una firmeza notable interpreta el pensamiento dionisiano como una invitación a desistir de la investigación de la realidad divina según la razón humana, para confiar en la revelación de la Sagrada Escritura, o sea: como una invitación al ejercicio prioritario de la teología. Con ésta podemos conocer dos cosas: la difusión de la luz santa que ilumina los ángeles y los hombres y las perfecciones repartidas a la creación por un lado, y por otro Dios *como principio* de esta doble difusión. Así cuando nombramos a Dios Viviente, conocemos *la difusión de la vida en las creaturas* como tal, y *que el principio de esta difusión es Dios*. Pero a este principio no lo conocemos por los nombres divinos tal *como* es en Sí, pues es inescrutable e inefable, sino que lo conocemos como *principio* y *causa*. Ahora bien, esto significa que el peso mayor del conocimiento de Dios queda del lado de la creatura aun

³³ Cfr. J. KUHLMANN, *Thomas von Aquin und Gregor Palamas als Dionysius-Erklärer; theologiegeschichtlicher Vergleich*, Würzburg, 1968, 7.

³⁴ Cfr. *ibidem*, 7.

³⁵ Cfr. *ibidem*, 9.

³⁶ Cfr. *ibidem*, 87.

³⁷ En cuanto al nombre como “nombre” cfr. *S. Th.*, I, q. 13 a.1: “Secundum Philosophum (*Perihermeneias*, 1 cl n. 2, Becker, 16 a. 2), voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari”. *S. Th.*, I, q. 13 a. 4: Ratio enim quam significat nomen est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptions proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas”.

³⁸ DN 1,3 PG 3 589A-D Para 11-13.

³⁹ In DN, c. I, 1.2 n. 45.

cuando se trate directamente de El. La supremacía del conocimiento negativo no puede ser más evidente según esta específica captación de la cuestión en la *Expositio*. Esto, sin embargo, no es sino la consecuencia de la posición dionisiana asumida.

Es que conocer a Dios *secundum quod in Se est* es una expresión cuyo significado es muy claro en el elaborado y técnico lenguaje tomista. No se trata, en efecto, sólo de un modo cualquiera de llegar a Dios con la inteligencia, sino de conocer su *Esencia*, lo que El es en cuanto Dios, absoluto y perfecto, con una capacidad cognoscitiva proporcionada, absoluta y perfecta.⁴⁰ Y esto evidentemente está fuera del alcance de toda creatura, y no puede por lo tanto ser expresado con ningún nombre. Lo que está en juego no es principalmente el hecho de alcanzar a Dios con la inteligencia, sino el *modo* de ese alcance. Por eso, el conocer a Dios *como* Principio, aunque no sea conocerlo *como* El es totalmente, es sin embargo un verdadero conocimiento capaz de enriquecer positivamente al sujeto:

“Manifestum est quod quaecumque in creaturis sunt, in Deo praeexistunt eminentius. Sed creaturae quidem manifestae sunt nobis, Deus autem occultus. Sic igitur, secundum quod rerum perfectiones a Deo per quandam participationem derivantur in creaturas, fit traditio in manifestum eius quod era occultum”.⁴¹

Lo que estaba oculto en Dios se hizo manifiesto en las creaturas, y aunque no sea *todo* lo que Dios es ni *como* es —y por lo tanto *lo que* Dios es—, sin embargo, nos hace conocer verdaderamente algo *de El*:

“Ne tamen omnino simus in Dei ignorantia constituti, subiungit: nos, dico, convenit rationem *respicientes*, per spiritualem contemplationem, *ad superius*, id est ad id quod supra nos est, scilicet Deum, tendere, *quantum radius thearchicorum eloquiorum seipsum immittit*, id est se extendit, *ad superiores splendores*, id est ad veritates *intelligibiles divinarum*”.⁴²

Se trata, como en Dionisio, de un conocimiento positivo, como *tendencia*, que implica una praxis afectiva, hacia Dios. Prácticamente toda la fuerza de este conocimiento está puesta en la luz revelada a través de las Sagradas Escrituras. Pero aun en el conocimiento teológico revelado está el signo de la negatividad que proviene de la condición de la creatura en cuanto tal, y que exige de ésta la *templanza* de no querer pasar más allá de los propios límites:

“Veritas enim sacrae Scripturae est quoddam lumen per modum radii derivatum a prima Veritate, quod quidem lumen non se extendit ad hoc quod per ipsum possumus videre Dei essentiam aut cognoscere omnia quae Deus in seipso cognoscit aut angeli aut beati eius essentiam videntes, sed usque ad aliquem certum terminum vel mensuram, intelligibilia divinarum, lumine sacrae Scripturae manifestantur. Et sic, dum nos non plus extendimus ad agnoscendum divina quam lumen sacrae Scripturae se extendit, *simus per hoc constricti*, quasi certis limitibus coarctati, *circa divina*, quadam temperantia et sanctitate: *sanctitate quidem dum sacrae Scripturae veritatem mundam ab omni errore conservamus; temperantia vero, dum ad eas non magis nos ingerimus, quam nobis est datum*”.⁴³

⁴⁰ Cfr. *In DN*, c. I 1.1 n. 14: “Semper enim oportet obiectum cognitivae virtutis, virtuti cognoscenti proportionatum esse”. Cfr. también *In DN*, c.I 1.1 n. 72.

⁴¹ *In DN*, c.I 1.2 n.51.

⁴² *In DN*, c.I 1.1 n.15

⁴³ *In DN*, c.I, 1.1 nos 15-16.

La conciencia de la negatividad de la teología puede considerarse así en cierta manera acrecentada, a pesar de la primera impresión, de Dionisio a Santo Tomás, pues en éste el papel específico de la teología negativa se aclara con ayuda de la distinción, refleja entre conocimiento filosófico y conocimiento teológico de Dios,⁴⁴ sobre todo con la ayuda del análisis metafísico de la estructura de la realidad (y, por lo tanto, del conocimiento).⁴⁵ La atención consciente a la constitución de la creatura como tal (essentia y esse) y de su capacidad cognoscitiva permite una consideración teórica (estática) de la distancia entre creatura y Creador a partir de una base con la que no contaba Dionisio.⁴⁶

Así, sin negar el papel específico del conocimiento de Dios, determina la posición de la teología negativa como adecuada a lo que Dios es en Sí.⁴⁷ Y entonces, como superior a la teología afirmativa en cuanto al modo con el que se alcanza a Dios. Esta última entiende de modo adecuado sólo las participaciones o procesiones divinas que, sin embargo, manifiestan, o hacen conocer de algún modo al mismo Dios.⁴⁸

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN

⁴⁴ Cfr. *In DN*, c. VII 1.1 n. 705; *In DN*, c. IV 1.9 n. 414; KUHLMANN, *Thomas von Aquin...*, 85-86 y 90.

⁴⁵ Debe recordarse que para Santo Tomás no conocemos adecuadamente ni siquiera la esencia de las cosas temporales. Cfr. *In Symbolum Apostolorum Expositio*. Prólogo (ed. Marietti, *Opuscula Theologica*, II, n. 864, p. 194): "Cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae: unde legitur, quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine, ut cognosceret naturam apis".

⁴⁶ Este hecho debe admirar menos desde el momento que ya San Alberto Magno había desarrollado una perspectiva semejante en su especulación sobre la naturaleza de la nominación divina. Cfr. F. RUELLO, *Les "noms divins" et leurs "raisons" selon Saint Albert le grand commentateur du "De divinis nominibus"*, Paris, 1963, 90: "Nous ne connaissons donc pas Dieu par sa nature (per sui naturam); la quiddité d'une chose est sa nature et nous ignorons ce qu'est Dieu (quid est), mais nous parvenons a connaître sa nature (revenimus in naturam eius) et le nommons en conséquence, puisqu'il est, selon sa substance (secundum substantiam), ce que nous en disons".

⁴⁷ Se trata hasta aquí en gran medida del desarrollo de la doctrina explícita e implícita en la captación dionisiana. En Santo Tomás hay sin embargo también otra distinción, más propia de él, referente al modo del conocimiento de Dios, y que enriquece la doctrina areopagítica. Surge de una consideración escatológica: el conocimiento de Dios por vía negativa es el único y más alto *en esta vida*: "Hoc enim est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hac vita, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest, et ideo nominatio Dei quae est per remotionem est maxime propria" *In DN*, c. I 1.3 n. 83. Cfr. KUHLMANN, *Thomas von Aquin...*, 7.

⁴⁸ Cfr. *In DN*, c. XI 1.2 n. 897: "Huiusmodi ergo, cum sint inefabilia et ignota nobis, oportet attribueri soli Deo qui per se perfecte cognoscit eo quod Ipse existit *super* omnes participaciones Eius, quae intelligi et quae dici possunt ab intellectu creato: Deus enim est supra omne esse et supra omnem vitam et supra omnia huiusmodi quae a creaturis participantur; et ita, cum connaturale sit intellectui creato quod intelligat et dicat Dei participaciones, ipsum Deum, qui *super* omnia huiusmodi est, neque perfecte intelligere neque perfecte dicere potest", *In DN* s. I 1.3 n. 90: "Sic igitur, quia similitudo omnium rerum praeexistit in divina Essentia non per eandem rationem, sed eminentius, sequitur quod *providentiam* deitatis, sicut *principem* totius boni, idest, *principaliter* in se totum bonum habentem et aliis diffundentem, *convenit laudare ex omnibus causatis*; non tamen univoce sed supereminenter, quod contingit propter convenientiam creaturarum cum ipsa; quam quidem convenientiam designat cum subdit: *quoniam et circa ipsam sunt omnia*. Effectus enim dicuntur circa causam consistere, inquantum accedunt ad similitudinem ipsius, secundum similitudinem qua lineae egredientes e centro circumstant ipsum, secundum quamdam similitudinem, ab ipso derivatae".