

## TOMÁS DE AQUINO Y LA TEOLOGÍA POSITIVA<sup>1,2</sup>

Julio Antonio Castello Dubra (Universidad de Buenos Aires)<sup>3</sup>

[jcdubra@gmail.com](mailto:jcdubra@gmail.com)

**Resumo:** A lo largo de su obra Tomás es coherente en sostener que no conocemos acerca de Dios qué es, sino más bien qué no es. No tenemos un conocimiento directo de la esencia divina en esta vida. Sin embargo, a partir del *De potentia* y en la *Suma teológica*, Tomás argumenta que los nombres que designan las perfecciones divinas –ser, bondad, sabiduría, etc.– no son términos meramente negativos o relacionales, sino que se dicen *substantialiter* de Dios, esto es, que significan la sustancia divina misma, aunque imperfectamente. El trabajo intenta analizar cuál es el status del tipo de conocimiento que presupone esa atribución, y qué implicancias tiene para la evaluación del carácter negativo o positivo de la teología natural de Tomás.

**Palavras-Chave:** Tomás de Aquino, teología, atributos divinos, Pseudo Dionisio.

A lo largo de toda su obra, Tomás de Aquino es coherente en sostener que no conocemos acerca de Dios qué es, sino más bien qué no es (Cf. *Summa Theologiae* [ST] I q. 2, a. 2, arg. 2; I q. 3, proem.; *Summa contra gentiles* [SCG] I 14, § 2; I

---

<sup>1</sup> Recibido: 02.12.2010/Aprovado em 28.02.2010/Publicado on-line: 07-09-2011.

<sup>2</sup> Trabajo originado en el VIIº Colóquio de História da Filosofia Medieval: "Argumentação e interpretação na Filosofia Medieval", organizado en 2009 en Brasilia por el Grupo de Trabalho em Filosofia: "História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga" (ANPOF).

<sup>3</sup> Julio Antonio Castello Dubra é Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

30, § 4). No podemos tener un conocimiento directo de la esencia divina en esta vida. Tal tipo de intuición o aprehensión intelectual sólo es posible en la otra vida -por cierto, sólo para los bienaventurados-, y en ningún caso podrá ser *comprehensiva*, esto es, podrá alcanzar a abarcar o penetrar la totalidad de la infinitud divina. Sin embargo, también desde sus primeras obras Tomás de Aquino defiende la posibilidad de predicar de Dios ciertos nombres positivos, básicamente aquellos relativos a los trascendentales -ser, bien, verdad-, y los referidos a las potencias o a las operaciones -inteligencia, voluntad- y sus atributos -sabiduría, justicia-, etc. Los nombres que significan estas perfecciones puras se dicen en sentido propio (*proprie*) de Dios, a diferencia de aquellos nombres que en su significación comportan materialidad e imperfección -v.g., cuando se dice de Dios que es león o que está enfurecido-, los cuales se dicen impropia o metafóricamente. Aunque todos los nombres que se predicán en común de Dios y de las creaturas los tomamos de las creaturas y los trasladamos a Dios, los nombres metafóricos se dicen *per prius* de las creaturas y *per posterius* de Dios, mientras que los nombres que designan las perfecciones, por el contrario, se dicen *per prius* de Dios y *per posterius* de las creaturas (Cf. *Scriptum super libros Sententiarum* [Sent] I d. 22, q. 1, a. 2; q. 4, a. 1, ad 10<sup>um</sup>; *Quaestiones disputatae de potentia Dei* [De pot.] q. 7 a. 5, ad 8<sup>um</sup>; ST I q. 13, a. 3). Dios es propiamente bueno, o el sumo bien, y las creaturas son buenas por participación en su suma bondad. Tomás de Aquino parece avanzar un paso más a medida en que en su obra profundiza la crítica a aquellos que entienden que todos los nombres que atribuimos a Dios son de naturaleza meramente negativa o relacional. Tomás se resiste a aceptar que los nombres que designan

perfecciones divinas no expresen más que una negación o remoción de las perfecciones que conocemos en las creaturas o el mero hecho de que Dios es causa de esas perfecciones. En particular, en dos de sus obras más maduras, las cuestiones disputadas *De potentia Dei* y la *Suma teológica*, Tomás de Aquino llega a afirmar que este tipo de nombres se dice *substantialiter* de Dios, esto es, que significan la sustancia divina misma, aunque lo hagan imperfectamente (Cf. *De pot.* q. 7, a. 5; *ST I* q. 13, a. 2)<sup>4</sup>.

Cabe recordar que, conforme la tradición boeciana en la interpretación del “triángulo semántico” del *De interpretatione* de Aristóteles -la relación entre cosas, conceptos y palabras- Tomás entiende que los nombres significan las cosas mediante las concepciones del intelecto, las cuales son semejanzas de las cosas externas al alma. En otras palabras, nombramos las cosas en conformidad con el conocimiento conceptual que nos forjamos de ellas (cf. *ST I* q. 13, a. 1; *Expositio libri Peryermeneias I* lect. 2). En estas condiciones, es legítimo preguntarse si no es contradictorio afirmar que no conocemos acerca de Dios qué es, y, al mismo tiempo, reclamar la atribución en sentido propio de ciertos nombres positivos que designarían la sustancia divina misma. ¿No implica esto de alguna manera adentrarse, aunque sea en forma imperfecta, en el conocimiento de qué es Dios? O en todo caso, ¿qué *status* tiene ese conocimiento de Dios, un conocimiento que no sería del qué es, pero que tampoco es meramente negativo o relacional, y que permite construir una serie de proposiciones afirmativas acerca de la naturale-

---

<sup>4</sup> Wippel ha observado que sólo a partir del *De potentia* y en la *Suma teológica* se expresa en esta forma, y lo atribuye, en parte, al contexto de la polémica con el negativismo extremo de Maimónides: cf. Wippel (1984); Wippel (2000, 501-543).

za divina?

Para responder estas preguntas vamos a repasar, en primer lugar, las razones que explican la imposibilidad de conocer qué es Dios (I). A continuación, examinaremos los fundamentos con los que Tomás justifica la atribución de estos nombres positivos a Dios (II). Por último, intentaremos señalar en qué sentido esta atribución deja aún sin conocer qué es Dios y qué implicancias puede tener para el carácter negativo o positivo de la teología de Tomás de Aquino (III).

## I

Existen razones ontológicas para la imposibilidad de un conocimiento definicional de Dios. Cuando tratamos con las cosas accesibles a nuestro modo de conocimiento humano, las cosas sensibles y materiales, podemos definir las precisamente porque tienen una esencia, porque son algo, un esto o un aquello. Su ser está delimitado o circunscrito a una determinada esencia. En el caso de Dios, estamos precisamente ante una realidad que no puede ser definida porque no tiene una esencia que delimite o circunscriba su ser a un ser determinado, vale decir, no tiene una esencia *distinta* de su ser. Dios es sólo ser (*tantum esse*), el ser mismo, el ser subsistente (*ipsum esse subsistens*) en el cual coinciden o se identifican la esencia y el ser. Como consecuencia de ello, Dios no se encuentra en un género, porque el ser mismo no es un género -como lo demostró Aristóteles en la *Metafísica*, y porque ni siquiera puede ser ubicado en un género común con aquellas cosas de las cuales es causa en el sentido de aquellas cosas que son reducidas a su principio. En tanto, absolutamente simple, Dios no tiene accidentes ni

cualidades distintas de su propia esencia. Por tanto, Dios no puede ser ubicado en ningún género común, ni puede ser distinguido mediante alguna diferencia específica, no puede ser objeto de definición (cf. *ST I q. 3, aa. 5-6; SCG I 25*).

Sin embargo, hay que observar que Tomás de Aquino se cuida de decir que Dios “no tiene esencia”. En una discrepancia terminológica con Avicena, prefiere decir que Dios no tiene una esencia distinta de su ser, o que no tiene más esencia que su ser (cf. *SCG I 25, § 10*). Aun cuando Dios sea un ser subsistente infinito, Tomás de Aquino tampoco se priva de llamarlo forma. En cuanto esencia o forma simple, Dios es en sí mismo inteligible; más aún, es el supremo objeto inteligible (cf. *SCG III 25; Quaestiones disputatae de anima a. 16, ad 3<sup>um</sup>; Compendium theologiae, I 80*). De modo que si Dios no puede ser circunscrito en una fórmula definicional, eso no significa que no sea en sí mismo cognoscible, por lo pronto, para sí mismo, y en la medida de sus posibilidades, para los intelectos infinitos creados.

Por otra parte, existen también razones de orden gnoseológico que explican la imposibilidad de un conocimiento de qué es Dios. Desde una perspectiva teológica, el conocimiento intelectual directo de la esencia divina es la visión beatífica que está reservada como premio para los bienaventurados en la otra vida, por lo cual no es posible admitirla en esta vida. Desde una perspectiva gnoseológico-antropológica, la imposibilidad de un conocimiento intelectual directo de la esencia divina está en el marco de una concepción de la índole abstractiva del intelecto humano. El hombre, como ser intelectual, ciertamente está orientado naturalmente hacia los inteli-

bles, pero por su naturaleza no puede conocer sino es por abstracción de las imágenes sensibles que provienen de las cosas exteriores. Por tanto, el hombre no sólo no puede conocer de manera inmediata la esencia divina, sino que tampoco puede conocer las esencias de las sustancias separadas. Al respecto, Tomás de Aquino entabla una larga polémica con una serie de autores paganos que pretendieron que tal tipo de conocimiento era posible para el hombre en esta vida (cf. SCG III 61-64).

Lo sorprendente del caso es que Tomás extiende la imposibilidad de conocer las esencias o quiddidades al caso de las sustancias materiales, que se suponen más manifiestas y accesibles a nosotros (cf. *Sent II 2, d. 3, q. 1, a. 6*; *De ente et essentia* cap. 5; *Quaestiones disputatae [De ver.] q. 4, a. 1, ad 8<sup>um</sup>*; *De ver. q. 10, a. 1, ad 6<sup>um</sup>*; *De pot. q. 9 a. 2 ad 5<sup>um</sup>*; *Sentencia libri De anima I lect. 1, § 15*; *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio [In Metaph.] VII lect. 12, § 16*; *In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio [In De gen. et corr.] I lect. 8, § 5*). La multiplicidad de los pasajes indica que no se trata de un *lapsus* o de una concesión excepcional: según refiere Tomás de Aquino, las más de las veces no llegamos a conocer los principios esenciales que nos permiten llegar a una definición adecuada de las cosas. En la medida en que las diferencias esenciales nos son desconocidas, en su reemplazo las significamos por medio de algunas diferencias accidentales derivadas de las esenciales, al modo en que la causa es designada por el efecto. Al menos en un pasaje del *De potentia*, Tomás de Aquino se expresa diciendo que “con frecuencia” ignoramos las diferencias esenciales (cf. *De pot. q. 9 a. 2 ad 5<sup>um</sup>*), y, en el comentario a la *Metafísica*, que “la necesidad nos obliga” a

usar las diferencias accidentales en lugar de las esenciales (cf. *In Metaph.* VII lect. 12, § 16). En el resto de los pasajes la negación no se ve acompañada por ninguna modalización.

Sea como fuere, Tomás parece admitir, por lo menos, algún tipo de conocimiento indirecto de la esencia de la cosa, a partir de los “accidentes propios” o propiedades *per se*, que no forman parte propiamente de la esencia de la cosa, pero que se derivan o son consecuencia de la esencia, son causados por la esencia o por los principios esenciales de la cosa. Así, da a entender que estos accidentes “dan a conocer” (*notificant*) la esencia (cf. *De ver.* q. 10, a. 1, ad 6<sup>um</sup>), o “manifiestan” (*manifestantur*) aquellas diferencias esenciales (cf. *In De gen. et corr.* I lect. 8, § 5). Se trataría, pues, de un tipo de conocimiento quiditativo impropio, por indirecto o extrínseco, pues de alguna manera nos permite delinear el qué es, y obtener así alguna definición, aunque sin llegar a aprehender de manera directa los constitutivos intrínsecos de la esencia de la cosa.

Sería tentador querer aplicar este tipo de conocimiento a aquel presupuesto en la atribución a Dios de los nombres que designan perfecciones positivas. Sin embargo, Wippel (2000, p. 542-543) observa con razón que ello no es posible, porque en virtud de la absoluta simplicidad divina, Dios no tiene accidentes o propiedades que se distingan de su ser. Por lo demás, como veremos de inmediato, a diferencia de lo que ocurre con los efectos que manifiestan las cosas creadas, los efectos de la causalidad divina no se adecuan a su virtud infinita.

## II

Corresponde, entonces, que pasemos a considerar los fundamentos que justifican la atribución de estos nombres a Dios. La clave reside en establecer un vínculo de semejanza de las creaturas hacia Dios, el cual está fundado, a su vez, en el vínculo de causalidad que podemos establecer entre Dios y las creaturas. Ello permite proyectar o trasladar a Dios las perfecciones que hallamos en las creaturas, con la salvedad fundamental de que esas perfecciones, que en las creaturas se dan en forma dividida y múltiple, en Dios se dan de manera indistinta y en la absoluta unidad de su esencia. Así, quedamos habilitados a considerar las perfecciones que se dan en las creaturas como semejanzas parciales e imperfectas de la perfección universal y absoluta de la esencia divina. Ahora bien, el conocimiento es una suerte de asimilación, la asimilación del intelecto a la cosa conocida. Pero el intelecto humano conoce a Dios sólo a partir de sus efectos, de modo que no lo conoce a través de una especie inteligible que fuera una semejanza perfecta de la cosa conocida -como sí le ocurre cuando conoce los objetos que están a su alcance-, sino que es informado por las especies inteligibles de aquellas perfecciones que son semejanzas de la esencia divina. Tomás de Aquino liga entonces las dos relaciones de semejanza: la asimilación ontológica, en virtud de la cual las perfecciones que poseen las cosas son una semejanza parcial e imperfecta de la perfección de su causa, y la asimilación gnoseológica, en virtud de la cual el intelecto humano conoce a Dios a través de esas semejanzas imperfectas que halla distribuidas en las creaturas, y que, sin embargo, atribuye con verdad a aquel principio del cual proceden.



Veamos cómo se despliega esta solución en las obras de Tomás de Aquino<sup>5</sup>. En el temprano comentario a las *Sentencias*, la semejanza aparece fundada más bien en la causalidad ejemplar, y explicada en términos de grados de participación. Toda perfección que se encuentra en las creaturas desciende ejemplarmente de Dios como del principio que precontiene en sí todas las perfecciones. Sin embargo, ninguna creatura puede recibir esa perfección según el modo de ser que tiene en Dios. Por ello, según cuál sea el modo en que la recibe resultará deficiente respecto de la representación perfecta del ejemplar. De allí que haya grados en las creaturas, en cuanto algunas consiguen más y más nobles perfecciones y participan de ellas más plenamente (cf. *Sent I d. 22, q. 1, a. 2*).

En el *De potentia*, la semejanza aparece fundada ya en la causalidad eficiente. Tomás de Aquino apela al principio de que “todo agente obra lo semejante a sí” (*omne agens agit sibi simile*). Conforme este principio, hay que reconocer que la forma de lo producido está en el agente. Cuando el efecto se adecua o es proporcionado a su causa, la forma está según la misma noción (*ratio*)<sup>6</sup>, como en el caso de los agentes unívocos; cuando el efecto no se adecua a la virtud de la causa, la forma se halla en el agente de un modo eminente, como es el caso de los agentes equívocos como el sol. Como ningún efecto se adecua a la virtud infinita de la causalidad divina, ninguna forma de algún efecto divino está en Dios

---

<sup>5</sup> Un análisis con conclusiones similares puede verse en Hart Weed (2009).

<sup>6</sup> El término *ratio* tiene un significado muy amplio. Cf. Schütz (1895), *ad locum*. En los textos que tratamos está tomado en el sentido de “aquello que el intelecto aprehende acerca de la significación del nombre” (cf. *Sent. I d. 2, q. 1, a. 3*), y en tal sentido viene a significar la noción o el concepto, pero siempre teniendo presente que no se refiere sólo al aspecto subjetivo, en tanto representación conceptual, sino también a su contenido objetivo, la naturaleza o esencia de la cosa concebida (cf. *Responsio de 108 articulis, q. 1*).

con la misma noción con la que está en el efecto. Sin embargo, es preciso que se encuentre en Dios en un modo más alto. Ahora bien, el intelecto humano, cuando conoce, es informado por las semejanzas de las perfecciones que se hallan en las creaturas, perfecciones que son semejanzas imperfectas o deficientes de Dios. De allí que lo que nuestro intelecto piensa o enuncia acerca de Dios al ser informado por esas perfecciones tiene que existir verdaderamente en Dios, en cuanto el principio al cual ellas se asimilan. Si la especie inteligible que es principio de nuestro conocimiento intelectual pudiera adecuarse a la esencia divina en su asimilación, tendría un conocimiento comprensivo de la esencia divina, y se formaría de ella una noción tal que podría ser definida. Pero como esa asimilación es imperfecta, los nombres que el intelecto atribuye a Dios a partir de tales nociones significan ciertamente aquello que es la sustancia divina, pero no la significan perfectamente como lo que es en sí, sino conforme al modo que tenemos de concebirlas (cf. *De pot.* q. 7, a. 5; cf. *De ver.* q. 2, a. 1).

La importancia de la noción de causalidad eficiente se confirma en el tratamiento de la *Suma teológica*. Hacia la cuestión cuarta, Tomás demuestra que Dios es perfecto, y que en él se hallan las perfecciones de todas las cosas. En tanto causa eficiente primera, en Dios preexisten de modo eminente las perfecciones que se hallan en sus efectos (cf. *ST I* q. 4, a. 2). Ello permite entender la semejanza, que no es otra cosa que una conveniencia en la forma. Como todo agente obra lo semejante a sí, y cada cosa actúa según su forma, es preciso que en el efecto haya una similitud de la forma del agente. Una vez más, si el agente está contenido en la misma especie que el efecto, la similitud entre lo que

produce y lo producido se dará según la misma noción (*ratio*), como en el caso de los agentes unívocos; si el agente no está contenido en la misma especie, habrá igualmente una cierta similitud, pero no ya según la misma noción, como en el caso de los agentes no unívocos. Pero Dios es un agente no contenido en ningún género. Por ello, sus efectos alcanzan más remotamente la semejanza con el agente, no según la especie o el género, sino según una cierta analogía (cf. *ST I q. 4, a. 3*).

Con estos elementos, Tomás de Aquino puede explicar, hacia la cuestión décimo tercera, que los nombres de los atributos divinos significan la sustancia divina y se predicán de Dios *substantialiter*, aunque son deficientes para representarla. Pues los nombres significan a Dios según el modo en que nuestro intelecto lo conoce. Pero nuestro intelecto conoce a Dios a partir de las creaturas, por lo que lo conoce en cuanto las creaturas lo representan. Pues bien, en Dios están precontenidas todas las perfecciones de las cosas, en cuanto es absoluta y universalmente perfecto. Por ello, toda creatura le representa y es semejante a él, en cuanto tiene alguna perfección, pero no le representa como algo de la misma especie o del mismo género, sino como un principio que la excede y respecto del cual es deficiente, y respecto del cual, sin embargo, alcanza alguna semejanza. En consecuencia, los nombres de los atributos significan la sustancia divina, aunque imperfectamente, tal como las creaturas mismas la representan imperfectamente (cf. *ST I q. 13, a. 2*).

Sin embargo, esta solución presenta, ante todo, dos problemas. En primer lugar, pareciera impropio trasladar a Dios los nombres de las perfecciones que hallamos dispersas en las creaturas. ¿Cómo se justifica la atribución a Dios

de esas perfecciones que hemos tomado de los entes envueltos en la composición, la imperfección o la materialidad? En segundo lugar, si, después de todo, atribuimos esos nombres porque las perfecciones semejantes en las creaturas son efectos de la causalidad divina, ¿por qué la crítica a quienes interpretan el significado de estos nombres en un sentido causal? ¿No confirma ello que nombramos a Dios como bueno sólo porque es causa de la bondad?

Tomás de Aquino responde a estos problemas apelando a un par de distinciones clásicas pertenecientes al repertorio floreciente de la gramática: por una parte, la distinción entre el significado o la cosa significada (*res significata*) y el modo de significación (*modus significandi*), y, por la otra, la distinción entre el origen de un nombre o “aquello a partir de lo cual ha sido impuesto” (*id a quo imponitur*) y su aplicación o “aquello a lo cual ha sido impuesto” (*id ad quod imponitur*)<sup>7</sup>. Según la primera distinción, puede decirse que en el caso de aquellos nombres cuyo significado no comporta en sí mismo materialidad o imperfección la cosa significada se predica con propiedad de Dios, aunque el modo de significación resulte impropio, precisamente porque está derivado de las cosas sensibles que son nuestro objeto de conocimiento inmediato. Así, por ejemplo, disponemos de expresiones *in concreto*, como cuando decimos de algo que es “blanco”, o de expresiones *in abstracto*, como cuando nos referimos directamente a la “blancura”. En el primer caso nos referimos a algo que es subsistente -la cosa que es blanca-, pero compuesto -una sustancia que tiene una determinada cualidad-; en el segundo, designamos a la forma

---

<sup>7</sup> Sobre los antecedentes y desarrollo de este tipo de distinciones, cf. Ashworth (1991).

simple -la cualidad misma de ser blanco-, la cual no tiene un ser subsistente -sólo existen cosas blancas. Nuestro lenguaje no está preparado, por tanto, para poder expresar una realidad como Dios, un ser absolutamente simple y subsistente. Y así, vacilamos en decir que “Dios es bueno” para señalar su subsistencia, o “Dios es la bondad” para señalar su simplicidad, sin poder aunar ambas (cf. SCG I 30, § 3; ST I q. 13 a. 1 ad 2<sup>um</sup>).

La segunda distinción nos permite ir más allá del origen del nombre. Así, el nombre “piedra” (*lapis*) ha sido impuesto a partir de que “lastima el pie” (*laedit pedem*); sin embargo, el nombre piedra no *significa* esta propiedad externa y accidental, sino que lo aplicamos para designar una cierta especie de cuerpo (cf. ST I q. 13, a. 2 ad 2<sup>um</sup>). Del mismo modo, los nombres de los atributos divinos se toman de los efectos de Dios, y, en tal medida, han sido impuestos a partir del hecho de que Dios es causa; pero no significan sólo esa capacidad causal de Dios. Nombramos a Dios como bueno a partir de que encontramos semejanzas de bondad en sus efectos, pero que Dios es bueno no significa solamente que es causa de la bondad, sino que aquella perfección que encontramos en el efecto debe preexistir en él de modo eminente.

### III

Aunque Tomás justifica la predicación de estos nombres positivos, no considera que con ello se alcance a conocer qué es Dios. En el tratamiento del *De potentia* esta inadecuación está explicada fundamentalmente por la negación de haber alcanzado una definición completa y comprehensiva de la esencia divina. Así, hacia el final del cuerpo del

artículo, Tomás de Aquino intenta apoyar su solución en las palabras de Dionisio, cuando éste refiere que la divinidad precontiene en sí todos los existentes “*simpliciter et incircumfinite*”. En su glosa: “[...] *incircumfinite* dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam **comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum definiat**” (cf. *De pot.* q. 7, a. 5, destacado nuestro).

Esta misma clave es la que permite solucionar varios de los argumentos vertidos *in contrario*. El primer argumento se apoya en el Damasceno, cuando dice que aquellas cosas que se dicen de Dios no significan qué es según la sustancia, sino que manifiestan más bien qué no es. Pero lo que se predica *substantialiter* de algo parece significar qué es su sustancia. La respuesta de Tomás de Aquino es que el Damasceno entiende que esos nombres no significan qué es Dios en el sentido de que definan o comprendan su sustancia (*quasi eius substantiam definiendo et comprehendendo*), lo cual se evidencia en el hecho de que sí admite la denominación “El que es” (*qui est*), la cual, argumenta él, significa la sustancia de Dios sin definirla (*indefinite*) y se atribuye a Dios de la manera más propia (*propriissime*) (cf. *De pot.* q. 7, a. 5, ad 1<sup>um</sup>; cf. también ad 9<sup>um</sup>).

Particularmente relevante es la objeción sexta, que plantea que los nombres significan las concepciones del intelecto. Pero si no podemos entender la sustancia divina - pues no conocemos acerca de Él qué es, sino sólo que existe-, mal podemos nombrarlo con algún nombre, ni significar su sustancia. El argumento es importante porque se basa en la propia posición de Tomás de Aquino sobre la correlación entre los conceptos que nos formamos de las cosas y los nombres con los que las designamos. La respues-

ta de Tomás de Aquino es que el argumento sólo prueba que Dios no puede ser nombrado con un nombre que defina, comprenda o se adecue a su sustancia; en la medida en que no lo hacemos, seguimos ignorando acerca de Dios qué es (cf. *De pot.* q. 7, a. 5, ad 6<sup>um</sup>).

En la *Suma teológica* estas mismas objeciones son respondidas en la misma línea, aunque con un matiz todavía más positivo. La inadecuación de estos nombres se explica por la *imperfeción* con que significan la sustancia divina, la cual es paralela a la imperfección con que las perfecciones de las creaturas representan la esencia divina. Así, en el primer argumento, la mencionada opinión del Damasceno es interpretada en el sentido de que ninguno de los nombres expresan “perfectamente” qué es Dios, pero cada uno lo significa imperfectamente, así como también las creaturas lo representan perfectamente (cf. *ST I* q. 13, a. 2, ad 1<sup>um</sup>). La otra objeción es respondida diciendo que en esta vida no podemos conocer la esencia de Dios en sí misma, pero la conocemos en cuanto está representada en las perfecciones de las creaturas. Y así es como los nombres que imponemos la significan (cf. *ST I* q. 13, a. 2, ad 3<sup>um</sup>).

Todo esto parece indicar que a esta altura de su obra Tomás de Aquino admite implícitamente un conocimiento indirecto e imperfecto de la naturaleza divina; indirecto porque sólo a partir de las perfecciones que conocemos en las creaturas es *inferida* la preexistencia en Él de perfecciones en modo eminente, e imperfecto porque esas perfecciones son semejanzas que representan imperfectamente la esencia divina, como corresponde a efectos no proporcionados a la virtud de su causa. Podemos agregar que dicho conocimiento es parcial -y quizá, hasta ínfimo-, en la medida en que sólo hemos aproximado unos cuantos

predicados que se le atribuyen con verdad, y que ni remotamente pueden agotar la infinitud de la esencia divina. Precisamente por ello, Tomás de Aquino sigue sosteniendo que el conocimiento que corresponde a esta predicación “sustancial” no alcanza a comprender, y, en tal medida, a definir a Dios, y, en consecuencia, seguimos sin saber qué es Dios.

A lo largo de su obra, y en contextos diversos, Aquino examina el cuadro de posibilidades del conocimiento directo o indirecto de las cosas. Así, en el *Comentario a las Sentencias*, a propósito del conocimiento de la existencia de *habitus* en nosotros, señala que una cosa puede conocerse de un doble modo: [1.] en sí misma, o [2.] en cuanto a las propiedades que le son consecuentes. El conocimiento de la cosa en sí misma puede ser [1.1.] acerca de qué es, o [1.2.] acerca de si existe (*an est*). Ahora bien, la cosa es conocida cuando se comprende su quiddidad, lo cual no acontece por el sentido ni por la imaginación, sino por el intelecto, único que capta la esencia de la cosa. Pero el intelecto comprende la esencia de las cosas de varios modos: [1.1.1.] las cosas que acceden al sentido, las conoce abstrayendo las determinaciones individuales que caen bajo el sentido y la imaginación; [1.1.2.] mientras que las cosas que no nos son accesibles mediante el sentido, las conoce por sus causas o por los efectos proporcionados a nuestra facultad de conocimiento, que caen bajo el sentido. Y aquí añade Tomás de Aquino: “si los efectos no fuesen proporcionados a sus causas, no harán conocer qué es la causa, sino sólo que existe, como es manifiesto acerca de Dios” (cf. *Sent III d. 23, q. 1, a. 2*).

En la misma línea parece moverse el igualmente temprano comentario al *De trinitate* de Boecio, al tratar ni más



ni menos que la posibilidad de conocer a Dios. Una cosa puede ser conocida de un doble modo: [1.] por su forma propia, o [2.] por la forma de una cosa distinta que le sea semejante. El conocimiento del primer modo puede darse [1.1.] por una forma que se identifica con la cosa misma, tal como Dios se conoce por su esencia o el Ángel se conoce a sí mismo -conocimiento que le está vedado al hombre en su estado actual-; o [1.2.] por una forma procedente de la abstracción de una cosa sensible o impresa por una inteligencia superior, como quería Avicena -y, en cualquier caso, este conocimiento no alcanzaría para conocer a Dios. El otro modo de conocimiento [2.] a través de la semejanza de una cosa distinta, puede ser aquel por el cual se conoce la causa por la similitud de su efecto. Pero los efectos son de dos clases: [2.1.] unos son adecuados a la potencia de su causa - en cuyo caso se llega a conocer plenamente la causa y su quiddidad; [2.2.] otros son deficientes en su igualdad con la causa; y por efectos de tal clase no puede conocerse la esencia de la causa, sino sólo que la causa existe. Y en esta relación se hallan los efectos cuando son comparados a Dios como a su causa. En consecuencia, en el estado presente no podemos conocer acerca de Dios sino que existe (cf. *Expositio super librum Boethii De Trinitate* q. 1, a. 2).

Hasta aquí parecería, entonces, que la desproporción que se verifica entre Dios y sus efectos imposibilitaría ir más allá del mero conocimiento de que Dios existe. Sin embargo, hacia el final del mismo comentario al *De trinitate*, al tratar sobre la posibilidad del conocimiento de los objetos de las realidades inmateriales como Dios y las sustancias separadas encontraremos una importante precisión. Una vez más, acerca de una cosa puede conocerse: [1.] si existe y [2.] qué es. Para conocer qué es la cosa, el intelecto debe ser lle-

vado a la quiddidad o esencia [2.1.] de modo inmediato, o [2.2.] mediante algún tipo de determinaciones o propiedades que manifiesten suficientemente la esencia. Como hemos visto, nuestro intelecto en el estado presente no puede captar de modo inmediato la esencia de Dios o de las sustancias separadas, sino, a lo sumo, la de las cosas sensibles. Podría eventualmente hacerlo de modo mediato, pero las naturalezas sensibles que están a nuestro alcance no dan a conocer suficientemente la esencia divina ni la de las sustancias separadas. Y por ello, no puede conocerse su esencia por vía de semejanza, ni tampoco por vía de causalidad, “porque aquello que en los seres inferiores encontramos como efectos de aquellas sustancias no son efectos que se adecuen a sus potencias, como para que pueda llegarse a conocer acerca de la causa qué es” (cf. *Expositio super librum Boethii De Trinitate* q. 6, a. 3).

Cuando todo parecería indicar que no hay ningún margen para el conocimiento de la esencia de las realidades que están más allá del alcance del sentido, Tomás introduce una salvedad fundamental. Siguiendo una observación de Aristóteles, ha de tenerse presente que no se puede conocer acerca de algo si existe, si no se dispone de alguna manera del conocimiento de qué es. Este conocimiento del qué es puede ser perfecto, o, a falta de él, “confuso”. Para investigar la definición de algo cuya existencia se conoce, se debe, al menos, conocer el significado del nombre de aquello que se sabe que existe. Ello implica concebir de algún modo la cosa, aunque no se conozca aún su definición precisa, ubicándolo en algún género remoto o próximo y determinándolo por algún accidente externo que sea manifiesto. Esto evidentemente no puede ocurrir en el caso de Dios, que no pertenece a ningún género de cosas, ni tiene acci-

dentes distintos de su esencia -pues no tiene una esencia distinta de su ser-, ni tampoco en el de las sustancias separadas, que pertenecen a un género totalmente diverso y distante del de las sustancias sensibles, y cuyos accidentes o propiedades, si los tienen, nos son desconocidos. En consecuencia, no podemos tener ni siquiera este conocimiento confuso de la esencia de las sustancias inmateriales por conocimiento de algún género disponible y accidentes externos. Pero en su reemplazo contamos con la siguiente opción: en lugar del conocimiento de un género tenemos un conocimiento por negaciones, como cuando decimos que son inmateriales, incorpóreas, etc., y en lugar de los accidentes tenemos las relaciones de causalidad y de exceso que podemos establecer entre ellas y las sustancias sensibles. En una palabra, en lugar del conocimiento preciso del qué es, tenemos la triple vía dionisiana de negación, causalidad y eminencia:

*Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum, quos etiam modos Dionysius ponit in libro de divinis nominibus. Et hoc modo Boethius intelligit esse inspiciendam ipsam divinam formam per remotionem omnium phantasmatum, non ut sciatur de ea quid est. (cf. Expositio super librum Boethii De Trinitate q. 6, a. 3)*

Tomás de Aquino invoca recurrentemente la fórmula de causalidad, negación y eminencia, con un diverso orden entre sus componentes y relativa fluidez terminológica. Ello sugiere un uso flexible, adaptado a contextos y objetivos diversos (cf. ROCCA 2004, p. 49-55). En tal sentido, los tres momentos de causalidad/relación, negación/remoción/supresión y eminencia/exceso/excelencia no pueden entenderse de modo esquemático como exclusivamente correspondientes al lenguaje teológico afirmativo,

negativo y superlativo, respectivamente. Si bien es cierto que para Aquino hay nombres divinos estrictamente relacionales -creador, conservador, gobernador- y otros propiamente negativos -incorpóreo, infinito, etc.-, no es cierto que los atributos positivos que se predicen sustancialmente correspondan exclusivamente al lenguaje de la eminencia o, mejor dicho, la eminencia resulta inescindible de la negación que la cualifica o constituye y de la causalidad que la hace posible. Tomás de Aquino proyecta en la triple vía dionisiana la articulación de los principales momentos que hemos analizado como fundamentos de la atribución de los nombres positivos: el establecimiento de los vínculos de causalidad y semejanza y la deducción de la preexistencia en Dios de las perfecciones que encontramos en las cosas. Porque Dios es causa, afirmamos en Él la preexistencia de perfecciones que el intelecto humano encuentra en las cosas como sus semejanzas imperfectas, y, precisamente porque tales semejanzas son imperfectas, negamos de ellas la impropiedad del modo en que las significamos, pero no al punto de negar que esas perfecciones estén efectivamente en Él, sino negando su modo creatural, que es lo mismo que decir, afirmándolas de modo eminente.

Resulta verdaderamente paradójico que Tomás de Aquino recurra, como fuente de este aspecto de su propia doctrina, a Dionisio, un autor considerado uno de los máximos representantes del discurso negativo. En tal sentido, Tomás de Aquino efectúa una verdadera “operación hermenéutica”, utilizando todos los elementos dionisianos que le permiten construir su fundamentación de los atributos divinos y atenuando o matizando todos los elementos apofáticos de Dionisio. Esa operación hermenéutica co-

mienza ya con la “asignación” de los objetivos de las obras de Dionisio conforme al cuadro general de la *quaestio* sobre los nombres divinos: a la *Teología simbólica* le corresponderían los nombres que son trasladados de las creaturas a Dios -metafóricos o impropios-, a la *Teología mística* los nombres que remueven de Él imperfecciones o defectos -negativos-, y al *Tratado de los nombres divinos* los nombres trasladados de Dios a las creaturas, por tanto, los que en la interpretación de Tomás de Aquino se dicen de Dios en sentido propio y *per prius* (cf. *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus*, proem.). A ello se le añade la “construcción” de la figura de Dionisio como la *auctoritas* que respalda la afirmación en Dios de perfecciones eminentes que en las creaturas hallamos divididas y multiplicadas: contra el negativismo de Maimónides y Avicena, Dionisio aparece como un eminentista al lado de un Anselmo de Canterbury (cf. *Sent I d. 2, q. 1, a. 3*<sup>8</sup>). De allí que Dionisio ocupe un lugar fundamental tanto en la construcción de las objeciones como de las soluciones a las cuestiones sobre la perfección divina y la semejanza de las creaturas con respecto a Dios (cf. *SCG I 29-30; ST I q. 4, aa. 2-3*).

Por último, esta operación se completa con una relativización de todas aquellas afirmaciones dionisianas que subrayan la prioridad del lenguaje negativo o apuntan a la incognoscibilidad de Dios. Un examen profundo de estas interpretaciones merecería, entre otras cosas, una revisión integral de la elaboración que hace Tomás de Aquino de la

---

<sup>8</sup> Se trata de un texto que Tomás de Aquino parece haber disputado en Roma hacia 1265-6 y que fue luego insertado en el *Comentario a las Sentencias*. En tal sentido, se ha argumentado que expresa la posición final de Tomás de Aquino sobre el negativismo de Maimónides: cf. Rubio (2006, p. 17-19).

doctrina de Dionisio, principalmente en su comentario a los *Nombres divinos*, cosa que nos reservamos para otra ocasión<sup>9</sup>. Permítasenos concluir con la mención de apenas dos pasajes significativos en los que el matiz diferenciador de Tomás de Aquino puede advertirse.

En la cuestión duodécima de la *Suma*, nada menos que al responder si es posible un conocimiento natural de Dios en esta vida, Tomás de Aquino insiste en que nuestro conocimiento tiene su inicio en el sentido, por lo que no puede extenderse más allá de a donde pueda ser llevado por medio de lo sensible. Con tal punto de partida, nuestro intelecto no puede alcanzar a ver la esencia divina, porque, como ya hemos dicho, las creaturas sensibles son efectos que no se adecuan a la virtud de su causa primera. Y por ello, a partir de lo sensible no podemos conocer la entera virtud de Dios ni, por consiguiente, ver su esencia. Como otras tantas veces, Tomás de Aquino afirma que sí podemos llegar a conocer acerca de Dios que existe, pero aquí, al parecer, no sólo eso:

Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducimus possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et **ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata**. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit. (cf. ST I q. 12, a. 12, destacado nuestro)

Debe reconocerse que aquello que se conoce, además de la existencia de Dios (*an est*), no es lo que le conviene en sí (*in*

---

<sup>9</sup> Una interpretación opuesta, que tiende a minimizar la discrepancia entre la teología negativa de Dionisio y la de Tomás de Aquino, puede verse en Vásquez (2009).

se o *secundum quod est*), sino lo que conviene *en cuanto* es la causa primera de todas las cosas. Pero no sólo en cuanto es causa, sino en cuanto es una causa que *excede* a todos sus causados. Y en esta doble fórmula vuelca Tomás de Aquino la “triple vía” dionisiana: causalidad, negación y eminencia aportan la triple perspectiva por la cual podemos llenar de contenido todo lo que podemos predicar acerca de Dios.

En la cuestión disputada *De potentia*, uno de los argumentos *in contrario* apela a Dionisio cuando señala que el hombre se une óptimamente a Dios al conocer que quien le conoce no conoce nada acerca de Él. La respuesta de Tomás de Aquino es que, como nuestro intelecto no se adecua a la sustancia divina, aquello en que consiste la sustancia divina permanece oculto, excediendo nuestro intelecto, y, así, ignorado por nosotros. Pero esta ignorancia no excluye un cierto contenido: “[...] *et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere*” (cf. *De pot.*, q. 7, a. 5, ad 14<sup>um</sup>).

El negativismo dionisiano es sutilmente matizado: nuestra ignorancia no consiste en que no conozcamos *nada de lo que* es Dios, sino en que todo aquello que de hecho concebimos acerca de Él (*quod de eo intelligimus*) lo conocemos como excediendo aquello que Dios mismo es. Lo que conocemos de Él deja oculto como excedente la mayor parte, lo suficiente como para llamar respetuosamente “ignorancia” al término de nuestro entero conocimiento humano sobre la naturaleza divina, un conocimiento cuya puerta, sin embargo, ya se ha abierto, y que Tomás de Aquino intentará explorar al máximo en el monumental edificio de sus *Sumas*.

\* \* \*

Cuando, en el capítulo 30 del libro primero de la *Suma contra gentiles*, Tomás de Aquino se pregunta qué nombres pueden o no decirse de Dios, su tono es cauteloso. Aquino distingue entre los nombres de las perfecciones absolutas, que se dicen en común de Dios y de las creaturas, y los nombres que connotan el modo creatural, que no pueden decirse de Dios más que metafóricamente. A continuación, Aquino aclara en primera persona que los nombres de las perfecciones absolutas se dicen propiamente en cuanto a aquello que significan, pero no en cuanto a su modo de significación, el cual *siempre* será impropio, porque está tomado de nuestro conocimiento de los efectos. El modo sobreeminente con que se predicán ciertas cosas únicamente de Dios sólo puede darse por negación -como cuando decimos que Dios es eterno o infinito- o por relación -como cuando decimos de Dios que el Sumo bien. Tal parece que, cuando en el *De potentia* o en la *Suma teológica* Tomás acepta ciertos nombres que no tienen una significación meramente negativa o causal, sino que se dicen *substantialiter*, algo se ha avanzado sobre esa cautela inicial. Si nos preguntamos cuál es el nuevo matiz que agregan estos textos o el giro que representan, ello no puede entenderse como si aceptaran un cierto conocimiento quiditativo de Dios. Como hemos visto, el conocimiento mínimo de la naturaleza divina implicado en esos nombres no es comprensivo ni adecuado o perfecto, y, por tanto, sigue sin decirnos qué es Dios. La nueva perspectiva que aportan esos textos no es más que la insistencia en la correspondencia real de los atributos que se predicán de Dios. A las múltiples nociones (*rationes*) que nuestro intelecto atribuye



a Dios debe corresponderles algo en la realidad que es Dios, no ciertamente una pluralidad de parte de la cosa, sino la perfección misma de la esencia divina indistinta (cf. *Sent I d. 2, q. 1, a. 3*). Si así no fuera, esas concepciones que nos formamos serían “falsas” o vacías (cf. *De ver. a. 2, a. 1; De pot. q. 7, a. 6*). Ahora bien, que esas nociones tengan una correspondencia *in re* es fundamental *para que podamos formarnos proposiciones afirmativas acerca de Dios*, es decir, para poder unir en una proposición un sujeto y un predicado que se refieren a lo mismo bajo un concepto diferente (cf. *ST I q. 13, a. 2*).

El principal interés en fundamentar estos predicados “positivos” es, pues, garantizar la construcción de una auténtica *scientia de Deo*, según los términos propios del desafío histórico del siglo XIII: una teología entendida como un discurso proposicional, argumentativo, que prueba una serie de verdades acerca de Dios. Cuando por diversos motivos se pretende reducir las pretensiones de este proyecto, se desnaturaliza profundamente su inserción histórica y las aspiraciones que marcan su especificidad. La teología de Tomás de Aquino está muy lejos de contentarse con ser una “gramática” adecuada para el lenguaje sobre lo divino<sup>10</sup>, y la posición de Tomás de Aquino difícilmente puede ser caracterizada como un tipo de agnosticismo (cf. DAVIES 2002, p. 240), por mucho que reconozca -como no podría ser de otra manera, para el sentido de su propio proyecto- todo aquello que ignoramos acerca de Dios.

La teología natural que emprende Tomás de Aquino se asienta y se inserta en una perspectiva metafísica. En tal

---

<sup>10</sup> Según la célebre expresión de Burrell (1979).

sentido, la cuestión del alcance y de los límites del lenguaje teológico remite finalmente a la cuestión filosófica general sobre el alcance y los límites del lenguaje filosófico sobre su objeto metafísico, sea cual fuere el que se considere: el ente en tanto ente, Dios, lo Absoluto, el Yo, etc. El balance actual sobre esa cuestión y, en general, sobre el porvenir de la metafísica -si es que tiene alguno- resta problemático e incierto. En cualquier caso, la reflexión sobre los límites del conocimiento humano y los misterios insondables que lo superan son y serán siempre una invitación al silencio, aquel silencio que es el lugar preferido y convocado por la mística. Por lo que hemos visto, Tomás de Aquino no desconoce esos límites ni la majestad de ese silencio, pero parece tomar plena conciencia del deber de llevar hasta el último término las posibilidades reales del conocimiento y del lenguaje humanos. Y en esa alta exigencia radica la grandeza de su empresa, más allá de las limitaciones de sus logros. Porque quizá, si acaso de algunos de estos profundos temas es poco lo que tenemos para decir, eso poco es algo de lo que podemos hablar. Y de lo que podemos hablar, es mejor no callar.

**Abstract:** Throughout his work Aquinas is consistent in holding that, about God, we do not know what He is but rather what He is not. We do not have a direct knowledge of divine essence in this life. However, from his *De potentia* onwards, and in the *Summa theologiae*, Thomas argues that the names which mean divine perfections -being, goodness, wisdom and the like- are not merely negative or relational terms, but are predicated *substantialiter* of God. That means they signify the very divine substance, though imperfectly. The paper tries to analyze what type of knowledge this attribution presupposes, and according to this, to what extent his natural theology can be assessed as negative or positive.

**Keywords:** Aquinas, divine attributes, negative theology, pseudo-Dionysus.

## REFERÊNCIAS

ASHWORTH, J. Signification and modes of signifying in Thirteenth-Century logic: A preface to Aquinas on analogy. *Medieval Philosophy and Theology*, v. 1, p. 39-67, 1991.

BURRELL, D. *Aquinas: God and Action*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

DAVIES, B. Aquinas on what God is not. En: \_\_\_\_\_. *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 227-242.

HART WEED, J. Creation as a foundation of analogy. En: GORIS, H. *Divine Transcendence and Immanence in the work of Thomas Aquinas*. Leuven: Peeters Publishers, 2009. p. 129-147.

ROCCA, G. P. *Speaking the incomprehensible God*. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.

RUBIO, M. *Aquinas and Maimonides on the possibility of the knowledge of God. An examination of the Quaestio de Attributis*. Dordrecht: Springer, 2006.

SCHÜTZ, L. *Thomas-Lexicon*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1983. (Orig.: Paderborn: Schöningh, 1895.)

VÁSQUEZ, D. D. The influence of Dionysius the Areopagite on Thomas Aquinas's understanding of the knowledge of God. En: GORIS, H. *Divine transcendence and immanence in the work of Thomas Aquinas*. Leuven: Peeters Publishers, 2009. p. 81-97.

WIPPEL, J. Quiditative knowledge of God. En: \_\_\_\_\_. *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*. Washington: The

Julio Antonio Castello Dubra

Catholic University of America Press, 1984. p. 215-241.

WIPPEL, J. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.