

Encuentro de Santo Tomás y Kant en el lenguaje sobre Dios

Jorge Machetta y Juan Romano

Introducción

En algún momento de su reflexión el filósofo suele plantearse la posibilidad y alcance de su lenguaje sobre Dios. Este esfuerzo crítico sobre el lenguaje asienta sus bases, en primer lugar, en la concepción gnoseológica y en una instancia más profunda en los fundamentos metafísicos que legitimen dichas expresiones.

Precisamente en nuestro trabajo queremos poner en evidencia la existencia de esta vinculación: ¿qué es lo que legitima nuestro lenguaje sobre Dios? ¿Se trata de una ilusión filosófica que simplemente traspone a Dios fórmulas y expresiones cuyo “topos” es sólo lo humano? ¿No será, por otra parte, un acto de temeraria osadía intelectual pretender encerrar en conceptos y definiciones al que es indefinible e independiente de toda afirmación? ¿Bastará, entonces, ante Dios guardar silencio a la manera como Wittgenstein recomienda en su *Tractatus*?

Pareciera, en definitiva, que aquí el buen sentido filosófico debiera rechazar todo lenguaje. En efecto, si Dios es lo Absoluto, lo Supremo, lo Ilimitado, está totalmente fuera del ámbito de nuestro intelecto y ningún lenguaje puede aproximarse válidamente a lo que verdaderamente es.

En resumen, nuestra pregunta dice: ¿cuáles pueden ser las condiciones y características de un lenguaje legítimo y válido al hablar de Dios?

Queremos escuchar a quienes han asumido el problema en toda su importancia y agudeza. Ellos se han adentrado hasta el límite de lo posible en el tema y, hecho sorprendente, y pleno de sugerencias, parece que aunque partan

de enfoques filosóficos muy diversos al tratar de hablar de Dios respetando lo que de El se conoce o lo que se dice que es, se ven precisados a buscar una formulación que por un lado supera la limitación de las palabras, pero que por otro se valga de las mismas palabras para expresar lo que las supera.

Nuestra búsqueda ha sido guiada en este camino por los textos de Santo Tomás y de Kant. No pretendemos sino insinuar un enfoque que, más allá de la rigidez de los conceptos y definiciones, atienda a la realidad que está en juego y muestre cómo ella impone al filósofo genuino la necesidad de superarse a sí mismo y a su propio vocabulario.

El pensamiento de Santo Tomás

Nuestro propósito es poner de relieve el espíritu con que S. Tomás aborda este difícil problema. Pensamos que el término al cual llega es el único posible pues encontramos en él el esfuerzo para establecer el justo equilibrio entre las realidades que se confrontan: el hombre y su limitado lenguaje; Dios y su eminente realidad. Las distinciones terminológicas a que apela ofician de instrumentos para mostrar la realidad a la que accede por la reflexión filosófico-teológica.

Sin embargo no es nuestro propósito competir con los densos y fundamentales estudios que se han publicado sobre el tema de la analogía de los nombres divinos. Constituyen ciertamente una respetable tradición que enriquece al tomismo y que ha contribuido a desempeñar el pensamiento de Santo Tomás¹. Tampoco se trata aquí de hacer un recorrido minucioso por todos los textos con el fin de descubrir su génesis y seguir la evolución de su pensamiento. Semejante tarea excedería los límites de este trabajo. Nuestro enfoque prefiere guiarse desde la perspectiva que E. Gilson señala al tratar, precisamente, al tema de la analogía de los nombres divinos².

En efecto, al recorrer los textos tomistas acerca del lenguaje sobre Dios hemos descubierto la libertad con que S. Tomás se mueve para el tratamiento del tema. No aparece en ellos como primordial preocupación reproducir terminologías utilizadas en algún momento sino desentrañar la riqueza que el objeto en estudio contiene. Es ella la que nutre las reflexiones y sugiere el vocabulario³. Precisamente al detectar tal metodología en el Angélico nos hemos sentido impulsados a intentar un posible cotejo con otro pensador que nada parece tener de común con él. En el marco de nuestra propuesta hemos preferido centrar la exposición en un texto cuyo contenido y desarrollo presenta, a nuestro entender, con gran amplitud y profundidad el tema. Se trata de la Quaestio Disputata de potentia, q. 7 art. 5: "Utrum praedicta nomina significant divinam substantiam"⁴.

Al abordar el procedimiento de Santo Tomás advertimos que acerca del uso de la analogía para aplicarla a Dios sólo podrá hablarse luego de haber resuelto la cuestión acerca del valor correspondiente a nuestro decir cuando nos referimos a Dios⁵. Por eso si nos detenemos en esta cuestión es porque consideramos que en ella se encuentra explicitado todo lo que concierne al fundamento y sentido de nuestro lenguaje acerca de Dios y que sin este punto de partida la analogía aparecería como un mero recurso lógico útil para clasificar conceptos⁶.

El artículo quinto de la cuestión séptima comienza con la pregunta de si los nombres que decimos de Dios significan la sustancia divina.

El tema de la simplicidad divina ha colocado a S. Tomás ante las exigentes antinomias: por un lado debe resolver cómo se asciende de la multiplicidad que conocemos por la experiencia a la simplicidad divina, y por otro cómo podemos justificar un legítimo lenguaje sobre Dios que no comprometa esta simplicidad.

Nos encontramos con dos niveles de respuesta. En el primero se trata del orden del ser: lo múltiple y diverso en su ser depende de lo uno y simple sin que por ello se anule la dependencia causal pues la perfección debe estar en la

causa, aunque no pueda distinguirse en ella tantas perfecciones como se dan en lo causado⁷. El segundo nivel tiene que ver con lo que Santo Tomás llama "significado vocis". La palabra no es sino signo de lo que se entiende, es decir, dice lo que algo es, la esencia aquello que define algo. Y es a su vez la mediación de lo entendido lo que nos lleva a la RES (la realidad en cuanto tal)⁸.

Pero aparece, entonces, la objeción: nuestro modo de conocer, limitado, concreto, circunscrito por un entendimiento limitado no parece poder ser aplicable a Dios que es perfectismo y simple⁹. Será entonces, necesario sortear dos abismos: o bien aceptar que todo lo que decimos de Dios no es sino trasponer a El conocimientos aplicables sólo al ámbito humano¹⁰, o bien admitir que es imposible pretender afirmar algo de Dios¹¹.

La minuciosa elaboración que esta problemática imprime al texto que comentamos pone en evidencia el núcleo fundamental del tema de los nombres divinos. Sin las bases que aquí establece queda excluido cualquier intento de hablar de Dios. Las limitaciones que las posturas analizadas por Santo Tomás implican, no son sino la consecuencia lógica de la negación de la verdadera comprensión de tales fundamentos.

Enumera, en primer lugar, diversos intentos de solución del problema y los analiza críticamente. Luego expondrá ampliamente la respuesta. Comienza con aquellos que para salvar la trascendencia de Dios limitan el alcance del principio de la similitud del efecto con la causa.

"Si hablamos de Dios como sabio, nos dice esta interpretación, ello se debe no a que la sabiduría sea algo en Dios, sino porque en sus efectos Dios opera a la manera de un sabio, es decir, dando un orden a cada cosa según su fin"¹². Se trata, entonces de atribuir a Dios una modalidad o cualidad propia de nuestro ámbito humano. Dios según la medida de nuestro pensamiento¹³.

Otra forma de entender cualquier predicado atribuido a Dios se vale de la negación. Decir, por ejemplo, que Dios es viviente no significará que la vida

sea algo en Dios, sino simplemente quiere decir que descartamos de Dios el modo de ser de las cosas que no tienen vida¹⁴. Es ésta una manera de atribuir perfección a Dios por el camino de la negación. Toda afirmación sobre Dios se dice para significar una negación. El fundamento será, nuevamente, la infinita y trascendente perfección de Dios. Sólo cabe el silencio pues a Dios sólo se llega por la negación implicada en toda aparente afirmación de El. Según el ejemplo aducido decimos a Dios viviente y con esto excluimos de El, el modo de ser de las cosas inanimadas.

S. Tomás atribuye, en este texto, tales posiciones a Maimónides. En cambio en el texto paralelo de la *Summa Theologiae* distingue lo propio de Rabbi Moisés y de alii vero¹⁵.

S. Tomás refuta tales explicaciones, y da varias razones:

“Se incurriría, en primer lugar, en una ilegítima simplificación. Dios no sólo podría ser dicho sabio sino también fuego e iracundo. En todos los casos obraría ‘a la manera de’. No tendríamos límites para hablar de Dios y por lo mismo podría decirse que negarse algo de El por cuanto nada de lo que se le atribuye expresa realmente lo que es”. En una segunda instancia hábilmente plantea S. Tomás al adversario que “o bien se pone totalmente contra la fe al predicar de Dios atributos que sólo se dan cuando Dios crea, o bien será necesario que acepte que tales atributos se dan en Dios porque tiene la potencia para ello. Pero en este último caso eso equivaldría a afirmar algo de Dios mismo¹⁶.

En cuanto a la interpretación de que todo predicado que no se atribuye a Dios tiene un sentido puramente negativo nos dice: “Es exacto que todo nombre que designe una especie incluya por eso mismo la significación de la diferencia. Y es en virtud de esta diferencia que queda excluida cualquier otra especie de la cual se distingue”. El nombre, ‘león’, por lo mismo que incluye la diferencia cuadrúpedo excluye al ave. El león no puede ser dicho ave. Si pues se lo entiende en sentido puro y exclusivamente negativo podrá decirse que Dios es león porque no es ave.

Pero el argumento definitivo lo brinda el principio “la comprensión de la negación siempre se asienta en una afirmación” (*intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione*), porque ninguna negación se prueba por sí, sino por la afirmativa que supone¹⁷. Siendo el objeto propio del entendimiento el Ser, sólo se llega al no ser presuponiendo el conocimiento del ser. No se trata aquí, por tanto, de un mero enunciado lógico, aunque S. Tomás resalte aquí este aspecto. Se trata del principio fundamental que supera la mera negatividad, pensable sólo desde el ser, aplicado en este caso al lenguaje sobre Dios y que, por consiguiente, abre el camino para superar la teología negativa y permitir enunciar afirmaciones válidas. Despejado el camino de las dificultades se propone la correcta doctrina. La arquitectura de la exposición recorre los dos niveles que mencionáramos. Al profundizar en la exigencia de similitud que reclama la relación causa-efecto se propone el auténtico fundamento para cualquier afirmación sobre Dios. Al querer establecer hasta dónde la penetración de nuestro entendimiento al contacto con lo inteligible puede trascender la limitación propia de nuestro modo de conocer, se legitima la validez de tales afirmaciones. Nivel de dependencia ontológica y nivel del alcance gnoseológico son convocados para presentarnos una respuesta fundada y segura.

En el exordio de la exposición respalda S. Tomás su texto con una apelación al Pseudo-Dionisio: “Tales nombres significan la divina sustancia, aunque deficiente e imperfectamente”¹⁸.

Es necesario referirse, entonces, a los alcances del principio que establece la similitud en el efecto respecto de la causa que lo produjo. Ella será diversa según se trata de agente unívoco o equívoco¹⁹.

Lo importante en esto es que, cuando en lo realizado no se expresa toda la potencia del agente, es necesario que la forma causada esté en el agente de un modo que exceda al efecto. De ahí el principio que S. Tomás enuncia: “*Nulla ergo forma alicuius effectus divini est per eandem rationem qua est in effectum in Deo*”, es decir “Por tanto no existe ninguna forma propia de algún efecto divino que esté

según idéntica razón en el efecto y en Dios²⁰. Más aún esta excelencia de la causa implica que en Dios no se encuentran tales formas unidas como en una fuente de energía común. Sólo de esta manera se respeta la unicidad y simplicidad de Dios. Por tanto puede concluirse de todo esto que las perfecciones creadas están en Dios aunque no de la misma manera como están en las cosas. El momento afirmativo que se asentaba incommovible en la dependencia causal, aparece, en virtud de las características de la misma causa, necesariamente negado²¹. Es preciso analizar más detalladamente el hecho de afirmar y negar. Es decir, cómo y dentro de qué límites nuestro entendimiento afirma o niega algo.

En efecto, nuestro conocimiento comienza desde las cosas creadas. Las intelecciones no son sino semejanzas, –similitudines–, de las perfecciones presentes en las cosas. Si de tales perfecciones decimos que son de alguna manera semejanzas de Dios, las intelecciones nuestras también estarán alimentadas por tales perfecciones: “unde sicut res créalas per suas perfectiones aliququaliter licet deficienter Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur”²².

Al profundizar en este aspecto y apelando al principio de que “scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam”, todo el esfuerzo de S. Tomás se orienta a determinar qué sentido cabe asignar a esta “res” cuando se habla de Dios. Pero es imperioso que se destaque una primera conclusión ineludible: “todo lo que el entendimiento dice de Dios aplicando estas perfecciones, existe verdaderamente en Dios, en virtud de la correspondencia entre El y las perfecciones semejantes a El. En realidad aquí no se hace más que explicitar, desde el plano del conocimiento, lo que desde el plano de la causalidad se afirmara hablando de la dependencia en el ser del efecto respecto de la causa. Evidentemente no se trata de una adecuación perfecta entre la especie inteligible y la perfección a la cual se refiere. Si así fuera el hombre comprendería a Dios, pero entonces “et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio”²³. Pero si de acuerdo con el principio de que lo que el entendimiento conoce se verifica en la cosa la cual se asemeja la especie inteligible: “illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem

verificatur de re illa cui per suam speciem similatur"²⁴, entonces deberá decirse que tales especies inteligibles alcanzan a la realidad de Dios. Con esto se ha establecido el hecho fundamental: el alcance de lo que conoce el entendimiento se funda en la realidad conocida, la cual es a su vez, semejanza de la realidad trascendente de Dios. Hay por tanto un decir que dice lo que es de Dios.

Se ha avanzado, es verdad, un paso decisivo ante toda teología puramente negativa. Sin embargo no por eso se han aclarado todos los problemas. De allí en más ha de tenerse en cuenta otro límite: nuestras expresiones acerca de Dios no pueden desprenderse de nuestra limitación creatural.

Se hace necesario profundizar en las condiciones y características de este conocimiento, pero respetando el principio solemne del cual S. Tomás jamás se desdijo: "*Hoc illud sit ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire in quantum cognoscit illud quod Deum est omne ipsum quod de eo intelligimus excedere*"²⁵. El límite que aquí S. Tomás establece no es sino un eco de la tradición mística presente en el Pseudo-Dionisio²⁶. Hay también otro límite impuesto por la necesidad de no contradecirse al hablar de Dios: resolver el problema de la afirmación acerca de múltiples afirmaciones atribuibles a Dios con la absoluta simplicidad que corresponde a su realidad²⁷.

Pero volvamos a la conclusión que S. Tomás propone.

Los nombres que se predicán de Dios, nos dice, significan lo que es la sustancia divina: "*hujusmodi nomina significant quod est divina substantia*," pero no la significan perfectamente según lo que es, sino conforme a cómo es entendida por nosotros: "*non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur*"²⁸. Es decir, tal como se aclara en la respuesta a la segunda objeción, aparece la distinción entre "*res significala*" y "*modus significandi*"²⁹. Es ésta, creemos, la fórmula definitiva que permitirá superar todas las antinomias en la cuestión de los nombres divinos. Por ella puede S. Tomás incorporar, sin contradecirse, el triple movimiento de afirmar, negar y superar lo que se diga de Dios propuesto por el Pseudo-Dionisio³⁰.

De la misma manera que antes se estableció la existencia en Dios de las perfecciones cuya similitud llevan las creaturas, ahora se dirá que las afirmaciones acerca de Dios significan lo que Dios es, aunque imperfectamente. Significación, según el sentido propio aplicado por S. Tomás a este pasaje, expresa por medio del "intellectus" la realidad a la cual se refiere. Bellamente formula S. Tomás este modo de conocer en su comentario al Pseudo-Dionisio: "Hay algunas realidades que están por debajo de nuestro entendimiento, las cuales tienen un ser más simple en nuestro entendimiento que lo que son en sí mismas, como son todas las cosas corporales. De ahí que se diga que estas cosas son conocidas por abstracción. Las realidades divinas son en sí mismas más simples y perfectas que en nuestro entendimiento o entre otras conocidas por nosotros, de donde se dice que el conocimiento divino se realiza no por abstracción sino por participación. Pero esta participación es doble. Una en el sentido de que lo divino se participa en el mismo entendimiento, en cuanto éste participa la virtud intelectual y la luz de la sabiduría divina; la otra, en cuanto que lo divino es participado en las cosas que se ofrecen a nuestro entendimiento en el sentido de que, por ejemplo, por participación de la bondad divina todas las cosas son buenas y, por participación del ser divino o de la vida, las cosas se dicen existentes o vivientes. Y según ambos modos de participación conocemos nosotros las cosas divinas"³¹.

Quizá podríamos sintetizar todo este desarrollo en la siguiente conclusión; Tanto la realidad como nuestra potencia cognoscitiva son lo que son porque lo han recibido de Dios. Por esto mismo podemos desde ellas remontarnos a Dios y saber, de alguna manera, lo que El es.

Por último, con la apelación al capítulo 1 del tratado De Divinia Nominibus considerado desde la óptica de S. Tomás y aducido como autoridad se concluye la exposición fundamental del tema.

Es necesario, sin embargo, atender a los reclamos que la propuesta tomista puede provocar. De las catorce objeciones que S. Tomás enuncia para este artículo queremos referirnos particularmente a tres de ellas: la segunda, la quinta y la octava por cuanto creemos encontrar allí importantes aclaraciones.

La segunda objeción se respalda en la autoridad del Pseudo-Dionisio: "In divinis negationes sunt verae, affirmationes vero incompactae"³². En la respuesta como consecuencia de la distinción entre *res significata* y *modus significandi*, incorpora el triple proceso en la predicación aplicada a Dios: afirmación, negación, excelencia. En efecto, a través de esta fórmula se recorren e integran todos los pasos necesarios para una válida predicación en la que se libera a Dios del marco reducido del entendimiento humano, sin que esta independencia de Dios nos obligue a denominarlo como "lo totalmente otro"³³.

Pero pareciera que retornamos a fojas cero cuando nos encontramos con la objeción quinta. El texto alude a una fórmula desarrollada en el Liber de Causis: "Causa prima non nominatur nisi nomine causatiprimi"³⁴. Si a la causa se la denomina por el nombre de lo causado, no nos encontramos sino con una predicación por la causa, pero esto no expresa la esencia: "non praedicantur de Deo substantialiter sed causaliter".

Apelando a un símil simplista podríamos decir: así como no podemos decir al ver un reloj que el que lo hizo es también reloj o tiempo la perfección del reloj, tampoco podemos decir que Dios es bueno porque las cosas son buenas.

Amén de todas las precisiones propuestas en el desarrollo del artículo, para contestar puntualmente a la dificultad, S. Tomás nos dice: "hoc nomen, scilicet, 'intelligens' non tamen convenit ei ut nomen eius, quia id quod significat nomen est definitio; causato vero convenit ut nomen eius"³⁵. El nombre pertenece a lo causado y lo define. Pero tal nombre no es aplicable como definición a la causa. En ese sentido si la objeción pretende fundarse en la imposibilidad de definir a Dios, es válida. Pero tal no ha sido el resultado a que llegó S. Tornas, aún apoyándose en la conexión causal. La excelencia del nombre de Dios es lo que precisamente está más allá del ámbito de nuestro conocimiento. No hay definición de Dios³⁶.

Reaparece la dificultad en la objeción octava: "A Dios lo nombramos según las semejanzas de las creaturas. Pero éste es el procedimiento de la metáfora. Y en este sentido nunca podremos referirnos a Dios sustancialmente."³⁷ La respuesta

elabora, una vez más, precisiones sobre la semejanza que vincula el efecto con la causa. Para esto se vale de un símil elocuente. Muestra como el barro, al ser calentado y poder a su vez calentar, se asemeja al fuego, pero que el endurecerse y agrandarse le viene de la materia de que está hecho. Entonces en lo que el barro se asemeja al fuego es algo que se dice propia, eminente y prioritariamente del fuego. Por lo tanto sólo falsamente podríamos decir del fuego aquello por lo cual el barro se diferencia del fuego. A lo más se le podría aplicar tan sólo una denominación que vale como metáfora. Del mismo modo podemos advertir en las creaturas algunos nombres por los que ésta se asemeja a Dios, los que, en cuanto a la cosa significada, no involucran imperfección alguna. Tales como el ser, el vivir, el entender. Estos se dicen propiamente de Dios, más aún se dicen de El prioritaria y eminentemente. Otros en cambio son tales que por ellos la creatura se distingue de Dios en cuanto son consecuencia de su condición de provenir de la nada. Tales son la potencialidad, la privación, el movimiento y similares. Hay otros que en su mismo concepto llevan esta condición: no pueden decirse de Dios sino metafóricamente, como león, piedra y otros similares. Y es porque en su definición incluyen la materia. Sin embargo se dicen metafóricamente de Dios por la semejanza del efecto³⁸.

En conclusión, no se trata de aplicar simplemente la distinción entre cosa significada y modo de significar a cualquier nombre para poder decirlo propiamente de Dios. Es necesario cumplir con otro requisito imprescindible: que lo significado no implique en sí mismo imperfección. Proponer esta exigencia nos puede llevar a pensar espontáneamente que S. Tomás está proponiendo, implícitamente, un orden de esencias puras no afectadas por imperfección alguna, como podría ser la bondad, el ser, etc. Y que de esta manera encuentra, al fin, un vocabulario que por sus características puede ser referido a Dios. Entonces asoma nuevamente la dificultad: ¿no estaremos fabricando conceptos para poder hacerlos aplicables a Dios? ¿Del hecho de poder pensar tales conceptos podemos concluir que pueden decirse de Dios? ¿Hay algún fundamento en la realidad de las cosas y del conocimiento que las penetra que legitime lo que decimos de Dios?

S. Tomás se muestra muy seguro en sus afirmaciones, como si no le preocuparan estas objeciones. Pero considerando el texto más de cerca advertimos que las mismas estuvieron presentes desde el comienzo del planteo.

Que S. Tomás haya comenzado el artículo recordando al principio la similitud que todo acto causal implica coloca todo el tema en un plano de realidades ajeno a la mera consideración de conceptos abstractos. Todo converge en el análisis y esfuerzo para desentrañar lo que la realidad sea y, consiguientemente, para fundar válidamente lo que de ella se diga.

Cuando, pues, aluda allí mismo al proceso cognoscitivo es clara la intención de mostrar como la penetración intelectual descubre una significación a la cual responde una realidad que participa de una perfección infinita.

Decir, entonces, que puede pensar una "res significata" que no involucra imperfección no es remitirse a una construcción intelectual ajena a todo contenido sino descubrir el rasgo más profundo de la significación emergente de la realidad: su vinculación a lo que es la fuente eminente de esa significación³⁹.

De entre los múltiples textos de S. Tomás que se podrían mencionar para clarificar este problema elegimos uno que por otra parte pertenece a la misma cuestión: "la semejanza de la creatura con Dios difiere de la semejanza propia de los unívocos en dos cosas: primero porque no se trata de la participación de una forma, como dos cosas son calientes en relación a la participación de un calor. Ello porque lo que se dice de Dios y de las creaturas, se dice de Dios por esencia, pero de las creaturas se dice por participación de manera que tal similitud de la creatura con Dios se entiende como de lo cálido al calor, y no de lo cálido a lo que es más cálido. Segundo porque la misma forma participada en la creatura es deficiente como el calor del fuego es deficiente de la razón de virtud solar por la que se genera el calor"⁴⁰.

Podemos decir con Fabro que "atribuimos a Dios las perfecciones puras porque Dios posee efectivamente toda perfección pura y es llamada pura

precisamente porque este modo -per essentiam- pertenece solamente a Dios y a ningún otro⁴¹.

Por último notamos que entonces, aunque la perfección se diga propiamente de Dios, no se trata de afirmar la realizada tal como la conocemos. Más aún, no podemos saber cómo ésta se da en Dios⁴².

Por eso mismo encontramos en el artículo sexto de esta misma cuestión cuyo argumento es la coexistencia de la simplicidad divina y la predicación de múltiples perfecciones en Dios, la fórmula tomista que, según nuestro entender, propone el vértice de sus afirmaciones: "por lo tanto, dado que como se mostró en los textos anteriores los conceptos de las perfecciones que se encuentran en las creaturas son semejanzas imperfectas y no son según la misma razón con la divina esencia, esto no impide que la misma única esencia responda a todos los conceptos antedichos como si ellos representaran imperfectamente la misma. Así entonces, todas estas ideas -rationes-, están en nuestro entendimiento como en su sujeto, pero están en Dios como en la raíz u origen (in radice) que hace verdaderas (verificante) dichas concepciones⁴³.

El límite de todo esfuerzo intelectual para decir algo de Dios queda evidenciado. Nunca se logrará conocer a Dios como es en sí, pero esto no significa caer en el agnosticismo so pretexto de respetar la trascendencia e incomprehensibilidad de Dios.

Se rescata la grandeza eminente del intelecto humano porque es capaz de enunciar afirmaciones que expresan verdaderamente la realidad de Dios sin que esto signifique pretender formular la esencia de Dios.

El itinerario kantiano

En la Analítica Trascendental de la K.R.V. Kant demostró que las categorías pueden aplicarse a objetos de experiencia posible. De ahí que la posibilidad, la

necesidad, la existencia, todas ellas categorías modales, no podrían aplicarse a Dios. Por otro lado, en la Dialéctica trascendental Dios, como cualquier otro noumenon, es sólo posible porque “pensable”. Pero en la K.P.V. Dios es una realidad, como postulado exigido por la experiencia moral que por el acceso a la libertad como causalidad intelectual nos franquea, en primera instancia, el mundo noumenal.

En consonancia con esta “ratio essendi” de la moralidad se postulan también la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. De este Dios real exigido por el “hecho” moral, garantía ahora tanto del orden moral humano como natural, se dispone a hablar Kant, pero de tal modo que esta predicación no contradiga precisamente las restricciones que él mismo había establecido en la Analítica, esto es un uso categorial allende la intuición sensible y la esfera fenomenal. Infiérese lógicamente que de la panoplia de argumentos enumerados en el § 90 de la K.U.⁴⁴, a saber: 1º) Prueba por conclusión estricta y lógica; 2º) prueba por analogía; 3º) por opinión verosímil; 4º) por mera hipótesis, no pudiendo obviamente echar mano de la primera porque le está vedado un conocimiento teórico-científico de Dios, habida cuenta de las conclusiones de la Analítica, entiende en cambio que podemos recurrir a la segunda que es la **analogía**.

Pensamiento Kantiano en los Prolegómenos y en la Crítica del Juicio

Al respecto nos referimos sobre todo a algunos textos de los Prolegómenos y de la Crítica del Juicio que nos permiten asir con claridad su pensamiento en este punto capital de un discurso analógico sobre Dios, por la notable coincidencia en este recurso con la filosofía tradicional cuya teología “racional” precisamente Kant socavó a partir del rechazo del argumento ontológico, para derivar sólo en una ético-teología o metafísica práctico-dogmática, según expresión de su obra postuma “Los progresos de la Metafísica”, coronamiento del análisis de la K.P.V. que rescata lo meta-físico como objeto de fe, pero no de ciencia.

A partir de aquí se plantea el problema de la determinación positiva del ser de Dios. Pero esta determinación no puede olvidar, como decíamos, las restricciones que tienen las categorías para operar ya que con ellas solas podemos “pensar” un objeto pero no “conocerlo”.

En Prolegómenos § 57, 58 y 59 y en los § 59 y 90 de la K.U. se encuentran las principales consideraciones sobre estas determinaciones del ser de Dios recurriendo a la analogía. En Prolegómenos 58 dice que “(la analogía) no significa, según la palabra generalmente se toma, algo así como una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino perfecta de dos relaciones entre cosas enteramente desemejantes”⁴⁵.

En la K.U. § 90 precisa: “De dos cosas heterogéneas puede pensarse, desde luego una, precisamente en el punto de su heterogeneidad, según una analogía con otra, pero no se puede **concluir** por analogía de la una a la otra en aquello que son heterogéneas, es decir, transportar de la una a la otra esa característica de la diferencia específica”.

En estas coincidencias con Sto. Tomás no quisiéramos que se interpreten estas afirmaciones como fórmulas simplistas que intentan reunir puntos de vista diferentes. Si bien miramos, desde la propia perspectiva kantiana nos encontramos ante un esfuerzo que hace el mismo Kant para superar la limitación de su propio sistema crítico, incluso reconociendo, además de la analogía estricta matemática, como **igualdad** de razones o relaciones, otra **cualitativa**, como lo aclara en la **Nota 1**, del § 90, que acabamos de citar en parte, en la que dice: “Analogía (en significación cualitativa) es la identidad de la relación entre los fundamentos y consecuencias (causas y efectos) en cuanto tienen lugar al margen de la diferencia específica de las cosas”⁴⁶.

A su vez en § 57 de los Prolegómenos vemos a Kant en una dramática lucha de esgrima con dos adversarios simultáneamente: el escéptico Hume y el racionalista. El segundo parece ya vencido al cortarle el vuelo teórico de su razón

dogmática desenfrenada, pero resulta más difícil la victoria sobre el primero, mucho más peligroso, que lo acosa el desacreditar el teísmo por su carácter básicamente antropomórfico.

La réplica kantiana a Hume para zafar de esta crítica es precisamente el recurso analógico que le parece no implicar antropomorfismo, aunque no alcance para darnos un “conocimiento” preciso de la esencia divina como pretende el racionalismo y equidistante también tanto del agnosticismo como de la teología puramente negativa.

Un trozo del § 57 sobresale por su claridad y dramaticidad: “Nos mantenemos en este límite cuando acotamos nuestro juicio solamente a la relación que puede tener el mundo con un ser cuyo concepto mismo yace fuera de todo el conocimiento del cual somos capaces dentro del mundo. Pues entonces no atribuimos al Ser Supremo **en sí** ninguna de las propiedades mediante las cuales pensamos los objetos de experiencia y así evitamos el antropomorfismo dogmático; atribuimos sin embargo estas propiedades **a la relación** (subrayado nuestro) de aquel ser con el mundo y nos permitimos un antropomorfismo **simbólico** que, en verdad, atañe sólo al lenguaje y no al objeto mismo”.

Pero a renglón seguido, como haciendo su autocrítica, admitiendo un conocimiento que no alcanza sólo al lenguaje sino al objeto mismo aunque de modo indirecto, añade:

“...Como un reloj ...es al relojero (...) así el mundo sensible (...) es a lo desconocido que no conozco así, ciertamente, tal como es en sí mismo, pero que sí conozco tal como es para mí, es decir, con respecto al mundo del cual soy una parte”⁴⁷. Este párrafo no tiene desperdicio.

En el § 58/de los Prolegómenos señala como con la analogía se evitan tanto el dogmatismo como el escepticismo y considera que este camino medio nos es ecléctico pues puede determinarse exactamente según principios⁴⁸.

Enumera casos de analogía como el de las relaciones mecánicas entre los cuerpos regidos por leyes físicas (acción y reacción) y la relaciones jurídicas entre los hombres: "Nunca puedo hacer algo contra otro sin darle derecho de hacer en las mismas condiciones lo mismo contra mí; del mismo modo como un cuerpo no puede actuar con su fuerza motriz contra otro sin causar con ello que el otro reaccione sobre él en igual medida. Aquí el derecho y la fuerza motriz son cosas completamente de semejantes, pero **en su relación** (subrayado nuestro) hay sin embargo completamente semejanza⁴⁹.

Y remata en la segunda nota del mismo párrafo, en sorprendente coincidencia con Sto. Tomás en la actitud, alcance de la razón humana y sentido del límite del discurso humano sobre el Absoluto:

"La causalidad de la Causa Suprema es, con respecto al mundo, lo que la razón humana es con respecto a sus obras de arte. Con esto sigue siéndome desconocida la naturaleza de la Causa Suprema misma; sólo compara su efecto, conocido para mí (el orden del mundo) y su racionalidad con los efectos, conocidos por mí, de la razón humana, y por eso a aquélla la llamo una razón sin por eso atribuirle, como propiedad suya, lo mismo que designo con esa expresión en el hombre, y ninguna otra cosa conocida por mí"^{49 bis}

Y abundando en analogías, se refiere a la que existe entre "el fomento de la felicidad de los hijos por el amor de los padres" con la "prosperidad del género humano por el amor de Dios". El concepto de relación aquí no es otro que el de la causalidad del que cabe una presentación fuera de la naturaleza como causalidad intelectual según exhibía la experiencia moral. Luego cabe atribuirla a Dios... aunque analógicamente. De este modo nos queda determinado el concepto del Ser Supremo "vor uns", aunque no hayamos podido determinarlo "en sí". Pues lo determinamos con respecto al mundo y por tanto con relación a nosotros y no necesitamos más⁵⁰.

Así también, concedido Dios como hipótesis necesaria, un concepto deísta de Dios, cosa que nos es lícito por los predicados ontológicos de substancia,

causa , etc., que no proporciona conocimiento alguno, pero que si bien señalan un límite para el conocimiento empírico también lo ponen a la sensibilidad para que no se arrogue junto con el entendimiento la equivalencia de que todo lo real es todo lo empírico, “nada nos impide predicar de El una causalidad por razón respecto del mundo y pasar así al teísmo sin estar forzados a atribuirle a El mismo esta razón como una propiedad inherente a El”⁵¹.

Detallemos y precisemos este itinerario analógico kantiano que no se refiere únicamente a las categorías sino a otros atributos como el entendimiento y la voluntad en Dios así como al concepto de “Creador”.

1.- En consonancia con sus planteos críticos anteriores Kant comienza con una determinación negativa del ser de Dios diciendo que no está sometido al espacio y el tiempo. De esta manera, aunque de un modo distinto al de Leibnitz, no hace del espacio un atributo divino como surgía de las posiciones de Newton y Clarke.

Esta operación kantiana sería el equivalente de la “remotio” tomista cuando se trata de perfecciones no puras, que no constituyen el ser de Dios aunque están en su virtud.

Kant va avanzando en ese perfil, por así decirlo, del ser divino cuanto puedan delinearlos la razón humana y los presupuestos críticos del sistema y llega al concepto de máxima Espontaneidad de Dios en su entendimiento, en su voluntad y en su poder, equivalente teórico de la “enérgeia” aristotélica y del Acto Puro tomista.

Dejando de lado, por cierto, la espinosa cuestión de la indebida aplicación de las categorías a la esfera noumenal, nos acotamos al punto que interesa en este trabajo que es la introducción de la analogía para la predicación tanto de las categorías como de otros conceptos.

2. Respetto al Entendimiento: Precisamente Kant dice que puedo pensarlo a Dios desde una analogía con el nuestro en cualquier operación productiva u ordenadora humana, sea también porque la experiencia moral nos proporciona un ejemplo de causalidad intelectual. Pero esto no significa –dice Kant– que atribuyamos el entendimiento a Dios como facultad ya que sólo nos centramos en la igualdad de relaciones de las acciones humanas y divinas desde el “pivot” de las primeras. Creemos, por otra parte, que Kant reitera aquí la tesis de Maimónides que Sto. Tomás considera errónea, el cual concedía que Dios es causa de las perfecciones puras mundanales, pero no que le fueran constitutivas. De otro modo, que Dios es bueno, viviente, inteligente, sólo porque crea cosas buenas, vitales e inteligentes, no porque El posea estos atributos. La respuesta tomista se coloca en un punto intermedio equidistante de la tesis teológica puramente negativa, como la del Pseudo Dionisio, de la racionalista extrema y de esta otra de Maimónides que podemos llamar analógico-pragmática (en sentido etimológico) por afirmar sólo las acciones de Dios.

3. Respetto a la Voluntad: Kant había distinguido entre la voluntad empírica, atada a motivos sensibles y la “voluntad pura”, adherida a la ley moral. Si atribuimos voluntad a Dios es sobre y desde nuestro modelo, pero nuevamente “vía analogiae”. Tanto que llega a decir en las Reflexiones que es “una temeridad” atribuir los fines de nuestra voluntad a Dios. Sus caminos son inescrutables⁵².

4. En cuanto a Dios “creador” del mundo: sabemos que la tesis de la cuarta antinomia nos permitía al menos sostenerlo como concepto problemático. Pero en la K.P.V. se vuelve una realidad objetiva, tanto que Dios da sentido no sólo al mundo moral sino al natural.

Después de una lógica “remotio” por la cual no lo hacemos creador del mundo fenomenal, sino del noumenal, parejamente a las anteriores atribuciones del entendimiento y de la voluntad, se le plantea la cuestión de: en qué sentido Dios es creador. Pues lo que tenemos directamente son las “creaciones” humanas y de la naturaleza.

Pero nuevamente cabe recurrir a la analogía que incluso había ya mencionado en la K.R.V.B., 724-725, que conviene recordar:

“Y hay una tercera pregunta. Si no podemos al menos concebir este ser distinto del mundo por analogía (*nach einer Analogie*), pero sólo como objeto en la Idea y no en la realidad, es decir, exclusivamente en tanto que es un substratum de esta unidad sistemática, desconocido para nosotros, de este orden y de esta finalidad de la constitución del mundo, del cual la razón debe hacerse un principio regulador de que se trata. Más aún podemos en esta idea consentir, sin temor y desaprobación ciertos antropomorfismos que son indispensables a ese principio regulador de que se trata”⁵³.

Y después de decir que podemos y hasta debemos concebirlo como sabio y todopoderoso, agrega: “no hemos concebido este ser, para nosotros desconocido, sino por analogía con una inteligencia (que es un concepto empírico).” Y más adelante: “estamos autorizados no sólo a concebir la causa del mundo según un antropomorfismo más sutil (sin el cual no se podría concebir nada), quiero decir como un ser dotado de entendimiento capaz de placer y pena, y consecuentemente de deseos y voluntad, pero aún atribuirle una perfección infinita que sobrepasa en mucho a la que fuimos conducidos por el conocimiento empírico del orden del mundo”⁵³.

Para finalizar y sintetizar, los aspectos destacables en este itinerario kantiano son los siguientes:

1. Santo Tomás y Kant coinciden en que no tenemos un concepto propio de Dios, como ambos lo testimonian más allá de sus respectivas construcciones gnoseológico-metafísicas, coartados por los límites propios de entendimiento humano y los de la naturaleza del objeto mismo, la excelsitud de Dios que les sugieren un mismo y único curso.

2. Las limitaciones y precariedad del discurso analógico no se deben tanto en Kant a las restricciones derivadas de sus supuestos críticos (la ventilada

cuestión de la extralimitación categorial), sino por la eminencia del “objeto” de que se trata.

3. Habiendo recorrido y llegado al fin de su propio camino, Kant se cruza con Sto. Tomás, que transitaba por el suyo, y ambos ven que desembocan en un atajo, una senda flanqueada por abismos. A tal punto que, como lo atestigua alguna de sus Reflexiones, se apropió en parte del recurso metódico escolástico para referirse a Dios, comentando las disquisiciones de Eberhard. En efecto, en ellas dice que hay que proceder primero “*via remotionis*” (o sea una teología negativa), luego “*via eminentiae*” (o sea sobreelevando la perfección atribuida a Dios) y por último, corrigiendo a Eberhard, que indicaba como tercera la “*via causalitatis*”, Kant dice “*via analogiae*”.

4. Evidentemente no tenemos una “*via affirmationis*” estricta con alcance mayor metafísico propia de la tesis tomista, pues la teoría de la abstracción de esta última le permite obtener lo inteligible en lo sensible, universal directo que funda la metafísica, que obviamente no encontramos en Kant cuyo “*Verstand*” no tiene los alcances del “*Intellectus*” tomista.

5. También hay que señalar por esto mismo que este acceso a Dios es por así decirlo más débil, más frágil como conocimiento. No así en Sto. Tomás que por medio de la distinción entre el “qué” significado y el “modo” de la significación atribuye las perfecciones puras a Dios como constitutivas de su esencia en cuanto a **lo que** ellas significan, aunque no **en el modo** de su realización humana o mundana.

6. En este sentido debemos recordar que lo antedicho sobre la doble participación de los entes y del entendimiento humano y sobre la causalidad divina son los dos pilares que le permiten a Sto. Tomás un legítimo, aunque medido, discurso sobre Dios ya que por el nexo causal simplemente las perfecciones mundanales remiten al Principio Originante, pero a su vez por la participación se hallan concentradas y depuradas en Dios y disminuidas, rebajadas en sus efectos.

La continuación de estas reflexiones, más allá de este artículo, nos llevaría a apreciar en todo su alcance la fuerte aleación tomista de materiales aristotélicos y neoplatónicos con la propia pieza clave del “actus essendi” que le permiten fundamentar la analogía y configurar así un mapa ontológico notable y plausible que por exceder la unidad específica y numérica de los seres y abarcar su totalidad, sin desmedro de su diversidad, quedan unificados desde la tensión de la esencia y el “esse” que los recorre y constituye, conformantes de su onticidad, la cual desciende “per gradus”, y en ponderada intensidad, de Aquél que Es “kat’ exojén”, conciliándose así la diversidad, la immanencia y la trascendencia.

7. En ambos impresiona el respeto por el “asunto” de Dios, profundo, diríamos latréutico, propio de espíritus elevados. Pero mientras en Kant ese respeto es el de un metafísico radical y que aspira a la trascendencia ya sin bases metafísicas, el respeto de Sto. Tomás es el de un filósofo que acepta la metafísica, pero es conciente de sus límites.

Como cierre de lo expuesto, parece claro que Kant apela a la analogía a pesar de su inevitable pobreza y precariedad –y más como recurso lógico y no metafísico– no sólo, como decíamos, por las restricciones específicas de su filosofía, por cuanto también se extendía a conceptos no categoriales, sino por la propia excelsitud e incomprehensibilidad de Dios adonde, también para Kant, canaliza la máxima aspiración metafísica, verificando él mismo en su vida y pensamiento dramáticamente la condición del hombre, cifrada de modo magistral en aquellos versos de Lamartine:

Borné dans sa nature
infini dans ses vœux
 l’homme est un **diex tombé**
 qui **se souvient de cieux.**

Notas

¹ La bibliografía sobre el tema propuesto es enorme. De ella dan cuenta las recensiones y boletines bibliográficos de las revistas especializadas. Sólo queremos mencionar algunas obras que nos han sido especialmente útiles:

HAMPUS LYTTKENS: *The analogy between God and the World. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*. Uppsala 1952.

M. TEIXEIRA LEITE PENIDO: *A Função da analogia em teologia dogmática*. Rio de Janeiro 1946.

B. MONTAGNES: *La doctrine de l' analogie de l' être d' après S. Thomas d' Áquin*. Louvain-Paris 1963.

B. Mondin: *The principle of analogy in protestant and catholic Theology*. Desio, Italy 1962.

P. RICOEUR: *La metáfora viva*.

² E. GILSON: *El tomismo*. Trad. de A. Oteiza Quimo Bs. As. 1951: "A juzgar por la cantidad de artículos, memorias y volúmenes consagrados para dilucidar esta noción, podría creerse que el mismo S. Tomás hubiera detenidamente tratado sobre este asunto. Sin embargo no fue así. Los textos de S. Tomás sobre la noción de analogía son relativamente poco numerosos, siendo cada uno de ellos tan sobrios que no es posible evitar preguntarse por qué causa esta noción ha adquirido tanta importancia a los ojos de sus comentaristas. Tal vez, pueda hallarse la razón en su natural deseo de librar de una miseria demasiado clara el conocimiento que de Dios nos concede S. Tomás de Aquino. Llegase así poco a poco a hablar de la analogía como una fuente de conocimientos casi positivos, que nos permitieran concebir más o menos confusamente la esencia de Dios. Tal vez no sea sin embargo necesario forzar los textos tomistas para obtener los servicios que se esperan de esta noción. Basta con interpretarlos, como el mismo S. Tomás lo hace, no en el orden del concepto sino en el del juicio". Pg. 155.

³ Un ejemplo podrá, quizá, aclarar nuestro pensamiento. En el comentario al Libro de las Sentencias aplica la terminología "secundum intentionem tantum et non secundum esse; secundum intentionem et secundum esse" Lib. I Dist. 19 Q. 5 art. 2 ad 1. Estas fórmulas no se reiterarán. En *De Veritate* Q. 2 art. 11 habla de "proportio; proportionalitas". En *De Potentia* Q. 7 art. 7 se refiere a "unius ad alterum". En la *Summa Theologiae* I, Q. 3 art. 5 emplea "proportio ad unum" y considera la analogía "modus comunitatis". Todos los comentaristas y los autores citados en la nota 1 trabajan intensamente en la determinación y sentido de estas diferencias. Los resultados no han sido uniformes. ¿No es ello, acaso, una muestra de lo que las palabras de Gilson citado en la nota precedente señalaban?

⁴ En la preferencia por este texto nos guía la ponderación de M. D. CHENU al referirse a las *Quaestiones Disputatae*: "Avec les QQDD en pleine carrière magistrale de S. Thomas, nous avons affaire au produit accompli de la pensée scolastique, —philosophique

et théologique, en meme tempe qu'à l'oeuvre la plus riche de son génie personnelle". Introduction à l'Etude de S. Thomas d'Aquin. Montreal 1974, pg. 241.

La cuestión De Potentia es datada entre los años 1265-1267 según Pession en la Introducción a la edición Marietti de 1949. En cambio las Quaestiones De Veritate, q. I a VIII, en 1265-1266. La Summa Theologiae I Pars en 1266 (Grabmanm) o en 1267/68 (Mandonnet). La Summa Contra Gentiles Lib. I, 1259.

⁵ La secuencia no es artificial sino que progresivamente profundiza en la cuestión tanto en la quest. 7 De Pot. como en la S. Theol. I, 13. En ambos casos tratará de la Analogía luego de haber resuelto el hecho y la modalidad de los nombres divinos.

⁶ Permítasenos aludir a los filósofos del lenguaje que hablan, también, de analogía y precisamente para referirse a Dios, pero que previamente la han vaciado de fundamento. Ver F. FERRÉ: *Linguaggio, Logica e Dio*. Brescia 1972 (Trad. D. Antiseri); Jan T. Ramsey *Religious Language*. London 1982. Tales autores al haber abandonado las bases de una metafísica y gnoseología realista son víctimas de las limitaciones que autoimpusieron a su propio lenguaje.

⁷ Ver en esta Q. 7 De Pot. art. 1 ad 1: "Oportet quod illud quod in causa est unitum, in effectibus multiplicetur". Ver también art. 2 in corp.

⁸ Ver S. Thomas In Libros Peri-Hermeneias Expositio, L. I Lect. II N° 15: "Et ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res". Ibid. N° 20 dice citando In Met. IV Lect. VII "Ratio quam significat nomen est definitio". Ver I, q. 13.

⁹ De Pot. q. 7 art. 2 obj. 7 et resp. "Ei quod est omnino simplex non convenit aliquid in concretionem dictum".

¹⁰ De Pot. q. 7 art. 5 obj. 5: "...cum autem causa nominatur nomine sui causati, non est praedicatio per essentiam, sed per causam". Volveremos particularmente sobre esta objeción.

¹¹ Precisamente S. Tomás recoge de la tradición dionisiana el principio que repetidamente menciona y analiza: "In divinis negationes sunt verae, affirmationes vero incompactae". Coel. Hier. cap. II.

¹² De Pot. q. 7 art. 5 in c. "Ut dicatur Deus sapiens, non quia sapientias sit aliquid in Ipso, sed quia ad modum sapientis in suis effectibus operatur, scilicet ordinario unumquodque ad debitum finem".

¹³ Respecto de este tema presente en los comienzos del pensamiento filosófico ver el excelente capítulo de W. JAEGER en **La Teología de los primeros filósofos griegos**, cap. III: La doctrina de Jenófanes sobre Dios, pgs. 43-59 (México 1977. trad. J. Gaos).

¹⁴ De Pot. I.c. "Alio modo per modum negationis: ut per hoc quod dicimus Deum esse viventem, non significemus vitam in eo aliquid esse, sed removeamus a Deo illum modum essendi quo res inanimatas existunt".

¹⁵ Según nota en el texto de la edición Marietti de la S. Theol. corresponde a Maimónides el Doctor Perplexorum p. I.c. 58 el argumento de la negación y a Alanus de Insulía, Theol. Reg. 21, 26 el de la causalidad.

¹⁶ De Pot. I.c. "nulla differentia esset inter hoc quod dicitur 'Deus est sapiens', et. 'Deus est iratus'... operatur ad modum irati... Secundum autem praedictam opinionem omnia de Deo pari ratione possent dici et removeri, non magis hace quam illa... Secunda ratio..., sequeretur quod non possemus dicere fuisse sapientem et honum antequam creaturae essent... nisi forte dicere velit quod ante creaturas sapiens dici poterat non quia operatur ut sapiens, sed quia poterat ut sapiens operari. Et sic sequeretur quod aliquid in Deo existens per hoc significetur et sit per consequens sustantia, cum quidquid est in Deo sit sua substantia".

¹⁷ De Pot. L.C. ibid. "Secundus autem modus... in nomine enim cujuslibet speciae includitur significatio differentiae, per quam excluditur alia species quae contra eam dividitur... Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: Quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur...".

¹⁸ S. Tomás muestra un profundo respeto por la doctrina del Pseudo-Dionisio. En este mismo artículo alude a él en las objeciones 2,7 y 11. En ellas se proponen fórmulas propias de la teología negativa. En las respuestas apela a otros textos del mismo autor. Si bien en Dionisio no se encuentran explícitamente las formas de equilibrio entre teología negativa y afirmaciones sobre Dios, sin embargo S. Tomás procura respetar su valor al incorporarlas a las fórmulas que propone en este tema.

¹⁹ C. Gent I, 29: "Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam Ínter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliquo modo, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur".

La misma formulación aparece en el texto De Pot. que comentamos: "Cum omne agens agat in quantum actu est, et per consequens agat aliquo modo simile, oportet formam facti aliquo modo esse in agente".

²⁰ De Pot. L. C, el texto continua: "Nihilominus oportet quod sit ibi per quendam modum altiore; et inde est quod omnes formas quas sunt in diversis effectibus distinctas et divisas ad invicem, in eo uniuntur sicut in una virtute communi, sicut etiam omnes formae per virtutem solis in istis inferioribus productae sunt in sole secundum unicam eius virtutem, cui omnia generata per actionem solis secundum suas formas simulantur".

²¹ Acerca de la triple vía **de afirmación, negación y eminencia** ver el desarrollo de S. Tomás en C: Gent 1, 30. El profundo sentido de esta triple vía se pondrá de manifiesto con la distinción tomista de “res significata y modus significandi”.

²² De Pot. L.C. sub B.

²³ De Pot. L.C. sub B. No se puede decir de manera más concisa y profunda cual sea la falla fundamental del racionalismo: Pretender que la idea que se tiene de Dios exprese la esencia de Dios.

²⁴ De Pot. L.C. sub B.

²⁵ De Pot. L.C. Ad 14.

²⁶ S. Tomás alude en la objeción 14 a esta tradición: “praeterea Dionysius dicit (Cap. I Myst. Theol.) quod optime homo Deo unitur in cognoscendo quod cognoscens de ipso nihil cognoscit. Hoc autem non esset si ista quae concipit et significat esset divina substantia. Ergo idem quod prius”.

²⁷ Tal es la problemática abordada por el artículo 6º de esta misma cuestión. En ella se aplican los principios elaborados en este artículo 5º.

²⁸ De Pot. L.C. sub B.

²⁹ De Pot. L.C. y S. Theol. I, 13 art. 3 y 4.

³⁰ De Pot. L.C. ad 2m.

³¹ In librum Beati Dionysii de Divinis nominibus Expositio. C. II, Lact. IV N° 176/177 pg. 56: “Cuius ratio est quia nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Sunt autem cognoscibilia quae sunt infra intellectum nostrum quae quidem habent simplicius esse in intellectu nostro quam in seipsis, sicut sunt omnes res corporales, unde huiusmodi res dicuntur cognosci a nobis per abstractionem. Divina autem Simplicia et perfectiora sunt in seipsis quam in intellectu nostro vel in quibuscumque alius rebus notis, unde divinorum cognitio dicitur fieri non per abstractionem sed per participationem. Sed haec participatio est duplex: Una quidem secundum quod divina in ipso intellectu participantur, prout scilicet intellectus noster participat intellectualem virtutem et divinae sapientiae lumen; alia vero, secundum quod divina participantur in rebus quae se intellectui nostro offerunt, in quantum scilicet per participationem divinae bonitatis omnia sunt bona et per participationem divini Esse seu Vitae res dicuntur existentes et viventes. Et secundum utramque istarum participationem divina cognoscimus”.

³² S. Tomás cita este texto del Coel. Hierarchia Cap. II Parr. 3.

³³ Ante esta expresión que aparece repetidamente en el pensamiento religioso-filosófico contemporáneo creemos que el ejemplo de S. Tomás al interpretar los textos del Pseudo-Dionisio puede servirnos de paradigma para rescatar lo valioso que contenga, pero preservando de un no confesado agnosticismo revestido de respeto por la trascendencia de Dios.

³⁴ In Librum de Causis Expositio, Propositio VI Lect. VI N° 57-63 ed C. Pera.

³⁵ De Pot. L.C. obj. 5.

³⁶ De Pot. L.C. ad. 5m: "Hoc nomen, scl, "intelligens", quamvis ei aliquo modo convenient non tamen convenit si ut nomen si us, quia id quod significat nomen est definitio, causato vero convenit ut nomen si us"

³⁷ De Pot. L.C. obj. 8: "Sed quando aliquod nominatur ex similitudine alterius nomen illud non praedicatur de ipso substantialiter, sed metaphorice"

³⁸ De Pot. L.C. ad. 8 m.: "In effectum invenitur aliquid per quod assimilatur suae causae. Nam in hoc quod lutum calefiat ab igne, igni similatur, in hoc vero quod calefactum ingrossetur et induretur differt ab igne, sed habet hoc ex materiae conditione. Si ergo id in quo later igni similatur, de igne dicatur proprie dicetur de eo et eminentius: nam later est calidus quasi calefactus, ignis autem naturaliter. Si vero id in quo later ad igne differt, dicamus de igne falsum erit: et nomen huiusmodi conditionem in suo intellectu habens, de igne non poterit dici nisi metaphorice. Similiter considerata sunt in creaturis quaedam secundum quae Deo simulantur, quae quantum ad rem significatam nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et huiusmodi, et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de Ipso et eminentius quam de creaturis. Quaedam vero sunt secundum quae creatura differt a Deo, consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, privatio. motus et alia huiusmodi: et ista sunt falsa de Deo. Et quaecumque nomina in sui intellectu condiciones huiusmodi claudunt, de Deo dici non possunt nisi metaphorice sicut leo, lapis et huiusmodi, propter hoc quod in sui definitione habent materiam. Dicuntur autem huiusmodi metaphorice de Deo propter similitudinem effectus"

³⁹ Con satisfacción encontramos que el tema ha sido amplia y magistralmente desarrollado por Comelio Fabro en Partecipazione e Causalità secondo T. De Aquino, Milano, 1958, parcialmente en la tercera parte: "La dialéctica della casualità: ridotta al suo núcleo metafísico l' analogía tomística non può quindi che esprimere una speciale forma di rapporto dialettico ch' é di appartenenza e di dipendenza, di immanenza e trascendenza, di casualità e di esemplarità". Pag. 518

⁴⁰ De Pot. q. 7, art. 7 ad. 2m.: Dicendum quod similitudo creaturae ad Deum déficit a similitudine univocorum in duobus. Primo quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida secundum participationem unius caloris; hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem,

ut si talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. Secundo, quia ipsa forma in creatura participata déficit a ratione eius quod Deus est sicut calor ignis déficit a ratione vitutis solaris, per quam calorem generat.”

En consecuencia, para S. Tomás la diferencia en la similitud de la criatura y Dios no reside en pasar de lo más pequeño (cálido) a lo máximo (lo más cálido). De ahí que deba corregirse la fórmula: “la criatura es buena Dios es óptimo”; “la criatura es inteligente - Dios es inteligentísimo”; por cuanto de esta manera no se supera la univocidad.

La propuesta de S. Tomás se limita a afirmar la verdad de la atribución de la perfección a Dios. Pero en cuanto a su realidad en Dios sólo puede hablarse de un “excessus”, el cual es en sí mismo incognoscible para el hombre. La fórmula tomista retoma la triple vía de afirmación, negación, superación acuñada por el Pseudo Dionisio.

⁴¹ Fabro, L. C. pag. 520: “Perciò a Dio si attribuiranno le perfezioni puré perché Dio possiede effettivamente ogni perfezione pura ed é detta pura precisamente perché á quel modo (per essentiam) appartene solo a Dio e nessun altro”.

⁴² De Pot. q. 7 art. 7 ad 4m.: “Deus non comparatur creaturis in hoc quod dicitur melius vel summun bonum, quasi participans naturam eiusdem generis cum creaturis, sicut seciem generis alicuius, sed quasi principium generis”.

⁴³ De Pot. q. 7, art. 6, inc.: Cum ergo ut superioribus patent conceptiones perfectionum in creaturis inventarum, sint imperfectae similitudines et non eiusdem rationis quoniam ipsa divina essentia, nihil prohibet quoniam ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus respondeat quasi per cas imperfectae representata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subiecto, sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones intellectus quas habet illis conceptionibus res illa responderet.

En primer lugar Santo Tomás nunca restó vigencia al principio fundamental que citáramos en la nota 25 acerca de la incognoscibilidad de la esencia de Dios, pero él “se Deum nescire” no implica un agnosticismo absoluto porque nos encontramos con una afirmación que funda la negación: La afirmación de la excelencia o eminencia de Dios por sobre nuestro alcance cognoscitivo. El fundamento de esta afirmación reside precisamente en la naturaleza misma de la causalidad: similitud e inadecuación del efecto (determinado y finito) respecto de la causa perfecta e infinita (causa aequívoca).

Supuesto Dios, en cuanto “causa entitatis rerum” se avanza en el texto citado un paso más: Dios es “causa ventitatis” (1. c. ad. 6um) o “radix verificans” causa, raíz o fuente que torna verdadero lo que el intelecto concibe acerca de las cosas. Y esto por que la verdad de lo entendido no es sino la respuesta que las cosas, por medio de la semejanza, hacen presente en tales concepciones.

Es decir, siendo Dios causa de las cosas, lo es de su verdad y es esta verdad de las cosas la que precisamente funda la verdad de lo entendido.

Como dijera el mismo Santo Tomás, al inicio del Corpus de este mismo artículo Undesi nihil esset in Deo vel secundum ipsum vel secundum eius effectum, quod his rationibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo, et omnes propositiones huiusmodi attributiones significantes; quod est inconveniens.

Resalta en estas consideraciones la mirada teológica de Santo Torna: desde Dios, fuente y fundamento de la verdad ante la cual el entendimiento creado no hace sino descubrir y expresarse por medio de semejanzas.

⁴⁴ K. U. párrafo 90.

⁴⁵ Prolegómena, 58: "Eine solche erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeinglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zwee Dinge, sondern ein vollkommene Ähnlichkeit zweener Verhältnisse Zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet"

⁴⁶ K. U. P. 90. Nota 1.

⁴⁷ Prolegómena 57: "Wir halten uns aber dieser Grenze Wenn unnser Urteil bloss auf Verhältniss einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst ausser aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sein. Denn alsdenneignen wir dem Hochsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns gegenstände der Erfahrung denken und vermeiden dadurch den domatischen Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphism, **der in der Tat nurdie Sprache und nicht das Object selbst angeht**" (destacado nuestro).

Y de seguido el párrafo autocrítico del anterior:

"so sache ich wirklich nichts mehr, was sich verhält cine Uhr... zum Künstler... so die Sinnebwelt (...) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch swar nicht nach, dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne"

⁴⁸ Prolegómena, P. 58: "Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatism, den Hume bekämpfte und dem Skeptizism, den er dagegen einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht wie andere Mittelweg, die man gleichsam mechanisch (etwas von einem, und etwas von dem andern) sich selbst zu bestimmen anrät, und wodurch kein Mensch eines Besseren belehrt wird, sondern einen solchen, den man nach Prinzipien genau bestimmen kann"

⁴⁹ Prolegómena P. 58, nota 1: Ich kann gegen einen andern niemals etwas tun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen eben dasselbe gegen mich zu tun (...) Hier sind Recht und bewegende Kraft ganz unanliche Dinge, aber in ihrem **Verhältnisse** ist doch völlige Ähnlichkeit" (destacado nuestro).

Prolegómena P. 58, nota 2: "Ich werde sagen: die kausalität der Obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der Obersten Ursache selbst unbekannt: ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmassigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft, und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen"

⁵⁰ Prolegómena § 58: "Vermittelst dieser Analogie biebt doch ein **vor_uns** hinlanglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen Übrig, ob wir gleich alies weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen komte; **denn wir bestimmen ihn doch respectiv auf die Welt und mithin auf uns** und mehr ist uns auch nicht nötig. (subrayado nuestro).

⁵¹ Prolegómena § 58: Después de decir que si se concede un concepto deísta de Dios como Ser Primordial pensado con categorías que escapan a lo sensible, como causa, substancia, etc., lo cual se debe hacer (welches man tun muss) para no entramparse la razón en condiciones siempre condicionadas, sin incurrir por esto en antropomorfismo porque precisamente no son conceptos empíricos, que si no nos dan ciertamente un concepto determinado de Dios tampoco lo limitan a las condiciones de las sensibilidad, continúa:

"so kann uns **nichts hindern, von diesem Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zieren**, und so zum Theismus überzuschreiten, **ohne eben genötigt zu sein, ihn diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen**". (Subrayado nuestro).

⁵² Reflexionen, 6081.

⁵³ Kritik der reinen Vernunft, B, 724-725: "Ist endlich drittens die Frage: ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den gegenständen der Erfahrung denken dürfen? So ist die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Relität, nämlich nur, so fern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmässigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer Naturforschung machen muss. Noch mehr wir können in dieser Idee gewisse Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Prinzip beförderlich sind, ungeschützt und ungestadelt erlauben".

Y más adelante remata: "Auf solche weise aber können wir doch (...) einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen ohne alien Zweifel; und nicht... allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen".

Y después de aclarar que así no traspasamos el campo de la experiencia posible porque no tenemos un concepto de ese Ser en sí, sino sólo en relación a un orden sistemático y final de la construcción del mundo, que debemos suponer al estudiar la naturaleza, dice:

"... haben wir jeher uns unbekannte. Wesen nur **nach der Analogie** mit einer Intelligenz (ein empirischer Begriff) gedacht, d. i. es in Ansehung der Zwecke und der Volikommenheit, die sich auf demselben guinden".

Y más adelante: "Eben deher sind auch berechtigt, die Weltursache in der Idee nicht allein nach einem subtilieren Anthropomorphism (ohne welchen sich gar nichts von ihm denken lassen würde) nämlich als **ein Wesen; das Verstand, Wohlgefallen und Missfallen**, imgleichen eine demselben gemasse Begierde und **Willen hat** etc., zu denken, sondern demselben unendliche Vollkommenheit beizulegen, die also diejenige weit übersteigt, dazu wir durch empirische Kenntnis der weltordnung berechtigt sein können".