**El Teólogo y el búho. La teología *aenigmatica* de Tomás de Aquino.**

*“(...) Adam videbat Deum in aenigmate,*

*quia videbat Deum per effectum creatum.”*

Tomás de Aquino, ST I q. 94 a. 1 ad 3

**Introducción.**

A lo largo de la obra de Tomás de Aquino es posible encontrar cierta tensión textual en torno a la posibilidad de conocer de manera natural la esencia divina. Por un lado el teólogo parece afirmar que, precisamente, no podemos conocer acerca de Dios qué es, sino solo qué no es. Pero, por otra parte, existe evidencia textual de que habría sostenido la posibilidad de un conocimiento quiditativo imperfecto. En tanto y en cuanto el matiz más positivo suele aparecer con mayor énfasis en el tratamiento de los problemas relativos al lenguaje, un gran número de comentadores (desde E. Gilson hasta, más recientemente, D. Burrell, G. Rocca y R. Accar) ha expresado una tentencia a circunscribir la tensión al ámbito linguistico o judicativo. Tomás, de acuerdo a estos autores, nunca habría sostenido que es posible tener un conocimiento quiditativo natural de la esencia divina. En palabras de E. Gilson:

*“Hacer decir a Santo Tomás que tenemos un conocimiento por lo menos imperfecto de lo que Dios es, significa traicionar su pensamiento, tal como él lo ha formulado repetidas veces” [[1]](#footnote-2)*

El énfasis de estos autores, bien considerado, esta puesto en la tesis ciertamente defendida por Tomás de que la esencia divina es naturalmente incomprehensible. Los autores reaccionan específicamente contra la teoría del concepto análogo desarrollada originalmente por el cardenal Cayetano. Según interpretan, el concepto análogo se reduciría, en última instancia, precisamente, a un concepto comprehensivo.

En virtud de defender a rajatabla el principio de la incomprehensibilidad la interpretación de los autores se inclina a rechazar la posibilidad de cualquier tipo de conocimiento por vía de conceptos. En su interpretación el teólogo medieval habría sostenido que no es posible representarnos ni siquiera de manera imperfecta qué es Dios. De aquí que defiendan la tesis de que Tomás ha sostenido, al menos implícitamente, que el hombre *in statu via* se encontraría al respecto en un estado de agnosticismo conceptual. Esto no los conduce, por otra parte, a rechazar que el aquinate haya pretendido elaborar una teología afirmativa, cosa que aceptan. Mas bien, en cambio, los impele a buscar allende el concepto la justificación de esa posibilidad.

A la luz de esos supuestos se hace posible comprender, *grosso modo*, la estrategia que adopta la interpretación de estos autores. Descartado el concepto los defensores de esta tradición han intentado encontrar en el juicio la posibilidad de un tipo de conocimiento *distinto* e *independiente* del conceptual. En esta dirección los autores proponen una revisión de la interpretación *standard* de de la epistemología de Tomas de Aquino en la que la verdad judicativa se encuentra en dependencia del sentido. Defienden para el conocimiento teológico, en cambio, un segundo modelo, “contextualista”, en el que el sentido se encontraría en una relación precisamente inversa con la verdad judicativa. En pocas palabras, sostienen que, de acuerdo a Tomás, no podemos representarnos la esencia divina, pero sí formarnos juicios verdaderos acerca de ella. Los conceptos, por otra parte, incluídos en esas proposiciones, vendrían a ser extendidos en el juicio para afirmar una verdad sobre la realidad divina sin que la mente llegue nunca a concebir en ellos ni un ápice de la misma. La analogicidad sería una propiedad eminentemente judicativa.

En este trabajo intentaremos volver a revisar la posición de Tomás sobre el conocimiento quiditativo natural desde sus bases. A nuestro entender el teólogo medieval ha sostenido desde sus obras más tempranas que es posible un conocimiento natural quiditativo -si bien imperfecto. Interpretamos que ese conocimiento incluye la posibilidad de representarnos, aunque de manera deficiente, la esencia divina. Defendemos, consecuentemente, la posibilidad de formarnos conceptos, siempre deficientes, claro, de la misma, distintos, por supuesto, de los conceptos análogos. Creemos, en definitiva, que la interpretación de la teoría epistemológica tomista en la que el sentido precede a la verdad judicativa no atenta contra la tesis de que Dios es, finalmente incomprehensible.

Desarrollaremos nuestra indagación de la siguiente manera. En primer lugar intentaremos esbozar esquemáticamente las líneas generales de la epistemología de la teología elaborada por Tomás. Comenzaremos indagando cronológicamente en sus obras mayores para intentar determinar si efectivamente el aquinate sostuvo la posibilidad de algún tipo de conocimiento quiditativo natural de la esencia divina. A continuación intentaremos mostrar de qué manera ese conocimiento tendría lugar de modo conceptual y esbozaremos sucintamente de qué manera se articularía ese conocimiento en los juicios. En segundo lugar haremos una breve exposición de la teoría del lenguaje elaborada por el aquinate con el fin de ponerla en relación con su epistemología. En último lugar examinaremos específicamente los argumentos de los defensores de la tesis del agnosticismo conceptual y esbozaremos una comparación entre su tesis y la nuestra.

**1. Epistemología de la Teología**

En esta sección procederemos de la siguiente manera. En primer lugar intentaremos, revisando cronológicamente las obras mayores de Tomás de Aquino, indagar acerca del remanido asunto de la posibilidad de un conocimiento quiditativo natural. En la segunda parte trataremos de investigar, desde el punto de vista psicológico por qué medios se establecería, de acuerdo a Tomás de Aquino, ese conocimiento, deteniéndonos en algunos aspectos puntuales de su teoría sobre el conocimiento conceptual y judicativo.

1.1 Conocimiento Quiditativo.

Algunos comentadores han sostenido que a lo largo de la obra de Tomás de Aquino habría, al menos en apariencia, una cierta tensión en torno a la posibilidad de un conocimiento natural quiditativo de la esencia divina. Wippel, cuya conclusión negativa comparte, en líneas generales, la tradición del agnosticismo conceptual, ha planteado el problema en términos de una dicotomía entre dos grupos de afirmaciones de distinto tipo, unas epistémicas, otras lingüísticas, presente, para ser más precisos, exclusivamente en las obras de madurez de Tomás[[2]](#footnote-3). El problema, en la interpretación de Wippel, se encontraría en que, junto con la afirmación epistémica sostenida desde sus obras más tempranas en torno a la imposibilidad, en esta vida, de conocer qué es Dios (*quid est Deus*), Tomás apoyaría también, en sus últimas textos, la tesis lingüística, en apariencia incompatible con aquella afirmación, de que ciertos nombres se predican de Dios *essentialiter*.

En su esfuerzo destinado a hacer coherentes ambos grupos de afirmaciones, Wippel, abocandose a un minucioso estudio histórico de los textos, ha intentado delimitar el sentido preciso en el que Tomás negaría que nos es posible conocer qué es Dios (quid sit Deus).

La interpretación de Wippel, según interpretamos, tiene como eje la determinación de un sentido unívoco del término “conocimiento quiditativo”. En su búsqueda, hasta donde entendemos, ha creído encontrar en la definición el elemento especifico de dicho tipo de conocimiento: no nos es posible definir a Dios, y en este sentido no nos es posible conocer la esencia divina quiditativamente[[3]](#footnote-4).

La tradición del agnosticismo conceptual comparte esta tesis, al menos en líneas generales. Se trata de una interpretación, sin embargo, que no esta exenta de dificultades. El intento mismo de encontrar un sentido unívoco del término “quiditativo” en la obra de Tomás, entraña una hipótesis hermenéutica *a priori* que, como trataremos de mostrar, no se verifica en los textos, en los que aparece, en cambio un uso flexible (más precisamente analógico) del mismo. Este uso flexible es, por otra parte, demasiado frecuente en la obra de Tomás. Tómese en cuenta, por ejemplo, que indudablemente, de acuerdo al aquinate, Dios tiene un conocimiento quiditativo de sí mismo. Ahora bien, si utilizaríamos el concepto de definición en sentido unívoco, “definir” implicaría necesariamente la articulación lingüística de una esencia según su género y especie, y Dios, que no pertenece a ningún género ni especie no podría, por lo tanto, tener un conocimiento quiditativo de sí mismo.

El análisis de los textos que examinaremos en esta sección nos mostrará:

1. que Tomás ha sostenido desde sus obras más tempranas la posibilidad de un conocimiento (si bien imperfecto) de la esencia divina, esto es, de un conocimiento quiditativo imperfecto.
2. Que si bien existe cierta tensión, esta es meramente hermeneútica, y viene motivada por el uso analógico que Tomás hace del término.
3. Que Tomás afirma que podemos conocer en esta vida, aunque de manera imperfecta, qué es Dios. Propondremos la sugerencia hermenéutica de acuerdo a la cual, en los pasajes en los que parece afirmarse lo contrario, debería interpretarse, por razones de coherencia tanto con el resto de su obra cuanto, como veremos, con pasajes incluídos dentro de las mismas quaestiones o incluso de los mismos artículos, está utilizando el término “quid est” en su sentido más perfecto.

In Sententiam.

En su Comentario a las Sentencias IV d. 49 q . 2 a. 3 ad 5, Tomás se pregunta si en la próxima vida podremos “ver” y “comprehender” la esencia divina. Su respuesta es que podremos “conocerla” o “verla”, pero no “comprehenderla”. Este texto nos interesa por dos motivos. En primer lugar, como veremos, nos ayudará en nuestra elucidación hermeneútica del uso que hace Tomás del término “quid est”; en segundo lugar, en cuanto también será útli a nuestra explicitación epistémica sobre el alcance que atribuye Tomás al conocimiento humano sobre la esencia divina.

La clave del texto está en la distinción que se establece entre “conocer” o “ver” la esencia (“quidditas”) de una cosa y comprehender (“comprehendere”) esa esencia. Conocer qué es cierta cosa (“quid est res”) es conocer la esencia o quididad de esa cosa. Otro asunto es “comprehender” qué es (comprehendere quid est res). Los santos, afirma Tomás, verán qué es Dios (“quid est deus”) pero no lo comprehenderán: comprehenderlo implicaría conocerlo tal como podemos conocer (al menos en principio) a las cosas materiales, esto es, como por su definición.[[4]](#footnote-5)

En favor de nuestra tesis hermenéutica puede observarse que la definición (o algo parecido a una definición) aparece como requisito del conocimiento comprehensivo de qué es una cosa (“quid est res”), pero no como requisito del conocimiento *simpliciter* de esa quididad. De donde se sigue que conocer la quididad de una cosa, esto es, tener un conocimiento *quiditativo* de una cosa, no implica, de acuerdo a Tomás, que podamos definirla, condición necesaria exclusivamente para el conocimiento comprehensivo de la quididad, esto es, para el conocimiento quiditativo comprehensivo. El requisito mínimo para hablar de conocimiento quiditativo está en que la quididad de la cosa sea conocida. Si, además, esa quididad resulta comprehendida, nos encontramos con un conocimiento quiditativo comprehensivo.

En el terreno epistémico, por otra parte, en este texto se establece claramente que en la próxima vida tendremos un conocimiento quiditativo de Dios. Con todo, se trata de un conocimiento sobrenatural, pero ¿qué hay del conocimiento natural? En las líneas que siguen abordaremos el asunto.

El problema de la posibilidad de un conocimiento natural de la esencia divina resulta palpable incluso en una primera lectura del *Comentario*. A primera vista resulta notoria cierta ambigüedad de Tomás al respecto. Podemos encontrar pasajes en los que parecería sostener que en esta vida no podemos tener un conocimiento quiditativo de Dios, y otros en los que sugiere, en cambio, que sí. Considérese en favor de la primera interpretación, por ejemplo, *SS* IV d. 49 q. 2 a 6. Se trata de un texto en el que Tomás defiende la tesis de que podemos llegar a conocer a Dios a través de las formas creadas. Sin embargo, en referencia al punto de si ese conocimiento es una visión suya por su esencia (“visio ejus per essentiam”), esto es, si se trata de una visión o conocimiento del “quid est”, Tomás parecería manifestarse categóricamente de manera negativa, utilizando una fórmula que, como veremos, se repite a lo largo de su obra:

“...haec cognitio non est visio ejus per essentiam, sicut ex dictis patet, nec per eam scitur quid est, sed solum quia est, et quid non est.”[[5]](#footnote-6)

Si tomáramos este pasaje aisladamente, deberíamos concluir que nuestra tesis es errónea; tendríamos que colegir, sin más, que el conocimiento natural de Dios, de acuerdo a Tomás de Aquino, se encuentra limitado a la demostración de su existencia (“quia est”) y a la determinación de lo que no es (“quid non est”). Esta manera de proceder, que intentaría fijar el sentido de un pasaje de la obra sin atender al resto de la misma resulta, sin embargo, ya *a priori*, insatisfactoria. El asunto, por otra parte, es que hay pasajes en los que aquella posición restrictiva resulta notablemente contradicha.

El siguiente pasaje de *SS* III d. 34 q. 1 a. 4 parece moverse en una dirección distinta de la que sugiere una interpretación cerrada del anterior:

“...in statu viae spiritualia, et praecipue Deum, magis videmus cognoscendo quid non est, quam apprehendendo quid est;”[[6]](#footnote-7)

En el texto se establece una comparación. Los términos en juego son dos: el conocimiento que asequimos conociendo qué no es (quid non est) Dios y el que conseguimos, en cambio, aprehendiendo qué es (quid est). El hecho de que Tomás afirme que el primero es simplemente de mayor grado que el segundo, implica claramente que al segundo también debe serle atribuido algún grado, esto es, que tenemos en algún grado un conocimiento natural quiditativo.

El siguiente pasaje de In Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1, se mueve en el mismo sentido, e incluso con mayor precisión. Los tres tipos de conocimiento, a saber, “quia est”, “quid est”, y “quid non est” vuelven a hacer su aparición, pero esta vez ordenados de otra manera:

“ in statu viae hoc tantum de ipso [Dios] cognoscimus, *quia est, et* non quid est***,*** *nisi per negationem...”[[7]](#footnote-8)*

El conocimiento negativo, que en los textos anteriores se encontraba ordenado horizontalmente respecto a los otros dos, ahora aparece subordinado en relación al conocimiento quiditativo como un subtipo suyo. Tomás parece estar estableciendo una distinción entre conocer el *quid est* de una cosa *simpliciter* y conocer el *quid est* de una cosa s*ecundum quid*. Sea como sea resulta manifiesto que en este pasaje se afirma que es posible un conocimiento quiditativo natural.

La tensión entre ambos grupos de pasajes merece una interpretación. En primer lugar, en relación con las afirmaciones de Wippel, nos interesa señalar que lo que aquí se muestra es que si hubiera una tensión “doctrinal” en la obra de Tomás en torno a la posibilidad de un conocimiento natural quiditativo, esta tensión no se daría solamente en su obra tardía y, lo que es mucho más importante, no se trataría de una tensión entre afirmaciones epistémicas y afirmaciones lingüísticas, sino que incluso aparecería hacia el interior del ámbito epistémico mismo.

Nuestro tesis, por otra parte, es que existe efectivamente una tensión, pero no doctrinal sino hermenéutica. Para ser más específicos, sostenemos que Tomás utiliza los términos en cada caso con un sentido distinto: ni equívoco ni unívoco sino analógo.

Pongámosla a prueba. En el tercer pasaje que examinamos Tomás distingue claramente entre conocer el *quid est* de una cosa *simpliciter* y conocer el *quid est* de una cosa s*ecundum quid*. Tomaremos esta clasificación como punto de partida. Vayamos al primer texto. En una primera lectura parecería que Tomás niega aquí la posibilidad de un conocimiento quiditativo natural: sobre Dios solo podríamos conocer quia est y quid non est. Ahora bien si, en cambio, interpretamos que aquí el término “quid est” es utilizado exclusivamente en el sentido más perfecto, nuestra conclusión es otra: en el pasaje aparece negada la posibilidad de un conocimiento quiditativo natural exclusivamente en el sentido más pleno de lo que es un conocimiento quiditativo. No queda, por lo tanto, excluida la posibilidad de un conocimiento quiditativo *secundum quid*.

Lo mismo sucede respecto del término “quid non est”. En el primer y en el segundo pasaje el término aparece utilizado en el sentido más propio, no así en el tercero. En el sentido más perfecto del término, conocer el “quid non est” de una cosa no es conocer su “quid est”. En un sentido derivado, sí.

Los textos, de esta manera, resultan coherentes entre sí.

Queda pendiente, sin embargo, explicar en qué sentido preciso el conocimiento de qué no es Dios (quid non est Deus) es un conocimiento de qué es Dios (quid est Deus). Hasta aquí, ciertamente, no contamos con una teoría explícita al respecto.

De Veritate.

En las Quaestiones Disputatae de Veritate resulta nuevamente posible encontrarse con pasajes que guardan entre sí una tensión semejante. Podemos hallar fragmentos del texto en el que Tomás parece afirmar categóricamente que no podemos tener un conocimiento teológico natural quiditativo. Esto parece quedar establecido, por ejemplo, en DV q. 10 a. 11:

“...intellectuali visione in statu viae Deus cognoscitur, non ut sciatur de Deo quid est, sed solum quid non est.”[[8]](#footnote-9)

En el mismo artículo, sin embargo, aunque sigue apareciendo negada la posibilidad de un conocimiento quiditatativo, se afirma la posibilidad de conocer la esencia divina, esto es, su quidditas:

“intellectus noster etiam in statu viae divinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est, sed solum quid non est.”[[9]](#footnote-10)

El “solum” *quid non est*, parecería restringir absolutamente la posibilidad de un conocimiento quiditativo. Pero, por otra parte, ¿qué significa conocer la esencia de algo sino precisamente conocer qué es ese algo? ¿qué es lo que tiene aquí en mente Tomás?

Solo dos artículos después, por otra parte, nos encontramos con un pasaje semejante a aquél de *SS* que examinamos antes en el que Tomás admitía la posibilidad de conocer el *quid est* de algo *per negationes*:

“... sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscatur Deum esse, sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est; quod quidem in statu viae cognoscere non possumus, nisi quantum de eo cognoscimus quid non est.”[[10]](#footnote-11)

¿Qué podemos colegir de estos pasajes? Empezaremos por el segundo pasaje. Es claro que aquí textualmente se afirma que es posible conocer la esencia de Dios sin conocer, sin embargo, quid est. Afirmación verdaderamente problemática porque, como decíamos, ¿qué es conocer la esencia de algo sino saber quid est? En el primer pasaje, por otra parte, en el que no se hace referencia textual a si lo conocido es o no la esencia divina, se establece, sin embargo, textualmente, como en el caso anterior, que no se conoce *quid est*. El tercero es el que, interpretamos, nos da la clave de lectura desde la que deben leerse los otros dos, a menos que quiera sostenerse que Tomás lisa y llanamente se contradice. Aquí el término *quid est* aparece utilizado de manera cualificada. La presencia de esta cualificación implica la aceptación de una tipología de conocimiento quiditativo. Todo sugiere que Tomás acepta en el tercer pasaje un conocimiento secundum quid. Podemos suponer que en el primero utiliza el término *simpliciter*. De esta manera los pasajes revelan una coherencia interna que, de otra manera, permanece opaca. En el primer pasaje y en el segundo podemos interpretar que Tomás utiliza el término *simpliciter*. En el tercero, *secundum quid*. De esta manera, por otra parte, se hace menos problemática la dificultad que parecería existir entre la afirmación en el segundo pasaje de que es posible conocer la esencia divina, y sin embargo, no es posible conocer *quid est*. Lo que Tomás afirma allí, puede interpretarse, es que no es posible conocerla simpliciter, sino solo *per negationes*, esto es, *secundum quid*.

Veremos si en textos posteriores podemos encontrar otros indicios que hagan plausible esta hipótesis de lectura. Por otra parte, Tomás no profundiza en ninguno de los pasajes que examinamos hasta ahora en el sentido preciso de lo que sería un conocimiento quiditativo *per negationes*.

De Trinitate.

A lo largo de esta obra hemos encontrado que pueden observarse las mismas tensiones presentes en las anteriores. En este apartado nos abocaremos casi exclusivamente al examen de un artículo del *de Trinitate* que resulta particularmente atractivo para nuestros fines ya que, por una parte, podemos encontrar insertos en su interior mismo citas en las que Tomás parecería negar sin más la posibilidad de un conocimiento quiditativo natural, y citas en las que textualmente afirma precisamente lo contrario. Por otra parte, como veremos, este texto ofrece, a diferencia de los anteriormente examinados, en el que a lo sumo, al menos textualmente, se afirmaba que teníamos un conocimiento del quid est *per negationes* un argumento de acuerdo al cual resulta necesario un conocimiento del quid est al menos de ese tipo *secundum quid* incluso para responder a la pregunta *an est*. No se nos dice, sin embargo, en el primer texto que examinaremos, todavía, en qué sentido un conocimiento del *quid non est* guarda cierta razón de quiditativo. Esto aparecerá explicitado recién en el segundo texto, como se verá.

El asunto en torno al que se desarrolla *BDT* III, q. 6 a. 3, es la posibilidad o no de tener un conocimiento natural de la forma divina. A continuación examinamos ese texto.

Tomás comienza sosteniendo literalmente que no podemos conocer de ningún modo (*nullo modo*) el *quid est* de las sustancias separadas:

“Unde de substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire quid est.”

Hacia la mitad del cuerpo del artículo, sin embargo, Tomás enfrenta un problema de coherencia que se generaría si esta afirmación se tomara categóricamente con la tesis artistotélica, a la cual adhiere plenamente de acuerdo a la cual no podemos conocer el *an est* de una cosa, si no conocemos antes de algún modo (*quoquo modo*) el *quid est*. El resultado, notablemente, es la incorporación de un matiz a la cita que examinábamos recién. Hay un conocimiento quiditativo perfecto y uno confuso:

“Et tamen sciendum quod de nulla re potest sciri an est, nisi *quoquo modo* sciatur *de ea quid est* vel cognitione *perfecta* vel saltem cognitione *confusa*...”

Acto seguido, pasa a precisar de qué manera es la cognición confusa del *quid est* en el caso de la esencia divina. En primer lugar, descarta que se trate de un conocimiento tomado a partir de un género o accidente:

“Et ideo non possumus dicere quod confusa cognitione cognoscantur a nobis substantiae immateriales per cognitionem generis et apparentium accidentium.”

Inmediatamente pasa a especificar de qué manera se obtiene un conocimiento quiditativo confuso en el caso de la esencia divina:

“Sed loco cognitionis generis habemus in istis substantiis cognitionem per negationes, ut cum scimus quod huiusmodi substantiae sunt immateriales, incorporeae non habentes figuras et alia huiusmodi.”

Y detalla de qué manera progresa ese conocimiento quiditativo confuso del quid est:

“Et quanto plures negationes de eis cognoscimus, tanto et minus confusa est earum cognitio in nobis, eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias.”

Es cierto que justo antes del final del artículo, Tomás parece sostener, según se sigue de una lectura no contextual, que este tipo de conocimiento funciona como un substituto del conocimiento quiditativo:

“Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum”.

¿quiere decir esto que, entonces, no se trata de conocimiento quiditativo auténtico?

Parece que no. En primer lugar, porque Tomás ha establecido claramente que para conocer *an est*, es preciso conocer *quid est*. En segundo lugar porque, al examinar las distintas posibilidades por medio de las cuales podría obtenerse un conocimiento de este tipo, Tomás no ha rechazado a todas sino que, por el contrario, ha argumentado en favor de una de ellas. El argumento no ha concluido en que no podemos conocer de ningún modo el *quid est*. Si esta fuera la conclusión de Tomás, entonces, acto seguido debería haber concluido que, por lo tanto, es posible conocer *an est* sin conocer *quid est*. Es claro que esto no es lo que ha hecho Tomás. Lejos de poner en duda el principio, ha explicado como se aplica a este caso.

En tercer lugar, debe tomarse en cuenta que la última oración del cuerpo, en la que Tomás evalúa de manera general las objeciones. Allí sostiene literalmente que

“primae rationes procedunt de **cognitione quid est perfecta**, **aliae autem de cognitione imperfecta**, qualis dicta est.”

Esto es, diferencia entre una cognición *perfecta* del *quid est* y una cognición *imperfecta*. Es decir, entre conocimiento quiditativo perfecto y conocimiento quiditativo imperfecto.

En cuarto lugar podemos invocar el hecho de que el asunto del artículo es explícitamente si es posible conocer la forma divina.

El desarrollo mismo del texto en el que el primer pasaje se halla inscripto sugiere interpretar que lo que niega en ese caso es un conocimiento del “quid est perfecte”. Si, en cambio, se interpretara que allí alude indiscriminadamente a cualquier grado de conocimiento quiditativo, entonces, habría que concluir que dicho artículo se encuentra plagado de inconsistencias. Una lectura atenta sugiere lo contrario.

Este texto, por lo que podemos ver, no solo brinda apoyo a nuestra hipótesis de lectura, sino que la explica.

Por otra parte, en el siguiente pasaje, también del BDT. Se encuentra inscripto en un artículo anterior al que acabamos de examinar, con lo cual puede suponerse que lo que es afirmado allí, en el artículo posterior es dado por supuesto. Aquí Tomás ofrece lo que estábamos buscando, unaformulación concisa en la que consta el sentido en el que el conocimiento del *quid non est* puede ser considerado como conocimiento del quid est:

“...hoc ipsum quod scimus de eo quid non est supplet locum in scientia divina cognitionis quid est; quia sicut per quid est distinguitur res ab aliis, ita per hoc quod scitur quid non est.” [[11]](#footnote-12)

La razón bajo la cual el conocimiento del *quid non est* puede ser considerado conocimiento del *quid est* parece estar en que el primero participa en cierta manera del la razón del segundo. Para ser más precisos, en tanto y en cuanto el conocimiento *quid non est* nos permite distinguir una cosa del resto, a semejanza del conocimiento *quid est*, el conocimiento *per negationes* puede ser considerado, *secundum quid,* conocimiento quiditativo.

De Potentia

El *de Potentia* no nos ofrece un panorama distinto al que nos encontrábamos en los textos anteriores. Nuevamente nos encontramos con pasajes en los que Tomás afirma textualmente que no podemos alcanzar un conocimiento quiditativo natural, y otros en los que sí.

Así, en q.7 a.2, Tomás expresa textualmente:

“quid est Deus nescimus”[[12]](#footnote-13).

Sin embargo, tan solo tres artículos después, esto es, en q. 7 a. 5 Tomás vuelve a reflotar la distinción entre conocimiento perfecto e imperfecto de una esencia que había desarrollado en sus obras anteriores. Aquí, y esto es digno de destacar, ya no la desarrolla, sino que la da por supuesta, y la utiliza como fundamento para su teoría de los conceptos y nombres divinos:

“Si autem huiusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adaequaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species praedicta, ut dictum est; et ideo licet huiusmodi nomina, quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significent id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur.”[[13]](#footnote-14)

El hecho de que se la de como por supuesta, sugiere hasta qué punto Tomás la considera como ya establecida y sugiere rechazar una interpretación del primer pasaje en el sentido de que niege allí la posibilidad de cualquier tipo de conocimiento *quiditativo*. Las dificultades de seguir ese otro camino interpretativo son las mismas que se encontraban presentes en los textos anteriores.

Summa Contra Gentiles

En SCG III cap 52, Tomás aborda el asunto de si es posible en esta vida ver a Dios por su esencia (“*per essentiam*”). Es importante tener en cuenta que el contexto en el que se inserta el pasaje no es el de si es posible conocer la esencia divina, sino el de si es posible conocerla “per essentiam”. Responde textualmente por la negativa:

“Nulla substantia creata repraesentat Deum quantum ad eius substantiam: quicquid enim ex perfectione cuiuscumque creaturae apparet, minus est quam quod Deus est; unde per nullam creaturam sciri potest de Deo *quid* *est.”[[14]](#footnote-15)*

En *SCG* III cap. 39 Tomás profundiza más en el asunto. En este sentido desarrolla una distinción entre dos maneras en que puede conocerse una esencia. Es importante señalar que en ambos casos destaca que se trata de un conocimiento en sentido propio. En primer lugar ubica el conocimiento por afirmación. Las características de animado y racional son propiamente características del hombre. Mediante ellas podemos: (1) conocer qué es el hombre (“*quid est*”), y (2) distinguirlo del resto de las cosas. Ahora bien, las características de no-inanimado y no-irracional, también son características propias del hombre. Este es el tipo de conocimiento que asequimos *per negationes*. Pero este conocimiento nos permite solamente distinguirlo del resto de las cosas, y no conocer , dice aquí, el “quid est”.

En *SCG* I cap. 14, Tomás había desarrollado por primera vez el asunto. Aquí distinguía, como en el pasaje anterior, la posibilidad de conocer la substancia divina, y establecía una distinción entre conocer la esencia de una cosa y conocer *quid est*. En relación al conocimiento de Dios afirma textualmente la posibilidad de lo primero y rechazar la posibilidad de lo segundo, en consonancia con el pasaje citado anteriormente. Para conocer el *quid est* de una esencia hay que señalar su género y su diferencia. Ahora bien, dado que respecto de Dios no contamos ni con el género ni con la diferencia afirmativa, tenemos que recurrir a las negativas, esto es, a la *via remotionis*. Pero de esta manera no conocemos a Dios, especifica Tomás, *quod in se sit*. El conocimiento con el que contamos de esa esencia será así necesariamente imperfecto.

Ahora bien, considerando estos pasajes a la luz de las obras anteriormente examinadas, ¿podemos detectar aquí un viraje en la posición de Tomás? Podemos seguir tres caminos. Uno sería afirmar que sí. Otro sería intentar interpretar de qué manera estos textos apoyan la posibilidad de un conocimiento quiditativo natural. Tomaremos este segundo camino.

En primer lugar, intentaremos determinar a qué se refiere Tomás en estos pasajes con conocer *quid est*.

Si consideramos el asunto atentamente, veremos que en segundo grupo de pasajes podemos encontrar, entre otras cosas, un criterio para interpretar el primero. Si una esencia puede conocerse propiamente tanto por vía afirmativa como por vía negativa, aunque de manera más perfecta por el primer camino, la lectura del primer pasaje conlleva, por su pertenencia y dependencia del conjunto de la obra en que se inscribe, tomar en cuenta que no puede estar negando allí la posibilidad de un conocimiento natural de la substancia divina *tout court*. En este sentido decíamos que era importante notar que de lo que se trata en ese artículo es de negar un conocimiento “per essentiam”.

Ahora bien, incluso en el segundo grupo de pasajes, si los leemos atentamente, encontramos un uso sumamente flexible de los términos que, si no se tomara en cuenta, conduciría a afirmar lisa y llanamente contradicciones con otras tesis fundamentales y mucho menos objetadas de Tomás. Por empezar, si un conocimiento del *quid est* exijiera definición de la esencia de la cosa, entonces la esencia divina no podría conocerse nunca. Ahora bien, hay consenso entre los comentadores en que Tómas sostiene que este conocimiento será posible en la vida futura. Y, por otra parte, en que Dios es indefinible, en virtud de no pertenecer a ningún género ni especie, aparece firmemente establecido incluso en *SCG*:

“ (…) Deus definiri non potest: quia omnis definitio est ex genere et differentiis.”[[15]](#footnote-16)

De donde se sigue que en los pasajes anteriores Tomás no debe estar acotando el conocimiento del *quid est* al conocimiento por género y diferencias, esto es, por definición. En cambio, todo indica que Tomás esta diciendo que el conocimiento del *quid est* divino debe ser un tipo al menos tan perfecto como el que tenemos sobre las creaturas cuando podemos definirlas. Esto también presenta una dificultad. En *SCG* III cap. 49 Tomás afirma, al menos textualmente, que la quididad divina no puede ser conocida a través de la de una creatura, ya que

“Omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repraesentando rem illam: unde et orationes significantes quod quid est terminos et definitiones vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata taliter Deum repraesentet.”

Esto es, conocer una quididad parecería implicar, según se lee textualmente aquí, comprehenderla. Sin embargo, tal como establece en *SCG* III cap. 55, la esencia divina será incomprehensible aún en la vida futura:

“Impossibile est ergo quod visio alicuius intellectus creati adaequet in videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte ipsam videndo sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendit”[[16]](#footnote-17)

¿En qué se hace conocer el conocimiento *quid est* de la esencia divina en la vida futura, entonces?

El punto fundamental no está en la posibilidad de articular conceptos en una definición sino, al parecer, en el hecho “psicológico” de que la esencia divina se una al intelecto:

“Ostensum enim est supra quod divina substantia non potest videri per intellectum aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur.”

Ahora bien, esto sugiere reinterpretar los pasajes que examinamos anterioremente en los que se hablaba de “comprehensión” como posibilidad de definir. Lo que, al mismo tiempo muestra la riqueza de sentidos (*rationes*) que guardan ambos términos.

Tomando en cuenta todos los pasajes que examinamos de SCG y los de los anteriores, podemos aventurar lo siguiente, considerando especialmente la distinción entre conocer *quid est* y ser capaz de distinguir una esencia absolutamente de las demás. El término “quid est” tiene muchos sentidos. El sentido más pleno es el comprehensivo sin necesidad de definición, ya que Dios es, si nos atenemos estrictamente al significado pleno del termino “definir”, indefinible. Si prestamos atención al último pasaje veremos que allí se afirma que el conocimiento quiditativo de la visión beatífica tiene la peculiaridad de que el medio de la visión (quo) y lo visto (quod) coinciden. Esto enriquece nuestra interpretación del primer pasaje que examinamos en esta sección. Allí de lo que se trataba globalmente de determinar era la posibilidad de conocer a Dios per essentiam, esto es de que hubiera coincidencia absoluta entre el medio de la visión y lo visto. Cuando Tomás afirmaba textualmente la imposibilidad de conocer la esencia divina en esta vida, se refería, podemos interpretar, a una visión con este tipo de medio, no a la posibilidad de conocer la esencia divina simpliciter, sobre la que Tomás afirma en el otro grupo de pasajes que podemos tener conocimiento propio. Ahora bien, esto sugiere que conocer *quid est* es, para Tomás, en sentido estricto, simplemente una de las especies del genero del conocimiento de una esencia. El conocimiento-de-una-esencia como género se especifica según el medio por el que se efectúa ese conocimiento.

En segundo lugar viene el conocimiento del *quid est* definiente, cuyo objeto solo pueden ser las creaturas. En este caso también es posible un conocimiento de la esencia natural comprehensivo -para el hombre, al menos, de las creaturas corpóreas.

En tercer lugar tenemos el conocimiento de la esencia divina per negationes. En los tres casos lo conocido (*id quod*) es la esencia divina. Pero, detengámonos en el tercero.

Como hemos visto en esta obra Tomás distingue entre conocer propiamente una esencia ya (1) afirmativamente, ya (2) *per negationes*. Al primer caso lo denomina aquí propiamente conocer *quid es*t. Ahora bien, hay que notar que la posibilidad de distinguir una esencia de otra aparece, en este mismo texto, como, digamos, un efecto (no exclusivo) del primer tipo de conocimiento. Una de las hipótesis que podemos aventurar es que es esa precisa relación efectiva (aunque no exclusiva), digamos, de causa y de efecto, la que junto al hecho de que en ambos casos se trata de un conocimiento propio de la esencia divina, la que justifica conceptualmente el hecho de que pueda hablarse en términos de un conocimiento *quid est* imperfecto, y de que Tomás efectivamente lo haga, como vimos, en las obras anteriores. Puede interpretarse, en este sentido, que el uso del término es analógico.

El conocimiento *per negationes* puede ser considerado quiditativo por un doble motivo: (1) en tanto su producto realmente se *asemeja* al conocimiento de una esencia por la presencia de un medio (*quo*) idéntico a lo conocido (*quod*), dado que tanto este último, como el primero, permite distinguir una esencia del resto de las esencias, esto es, dado que se trata del mismo “efecto” (la distinción de una esencia del resto) que permite el conocimiento en el caso en que el medio(quo) es idéntico a lo conocido; y (2) dado que es conocimiento propio de una esencia.

Desde esta hipótesis el conocimiento *per negationes* es conocimiento propio de la esencia divina aunque solo por semejanza conocimiento comprehensivo, esto es, no es estrictamente comprehensivo. Participa, sin embargo, de una de las *rationes* del conocimiento comprehensivo. Esta participación deficiente, sin embargo, no implica ni que su producto sea vacío (lo que sucedería si en ese producto no fuera representada la esencia divina y, por lo tanto, no fuera conocida) ni implica *falsedad -*es decir, distorsión, lo que no lo haría un conocimiento verdadero de la esencia divina. Lo hace, simplemente deficiente.

Efectivamente, hay una ratio (la de la posibilidad de distinguir una esencia del resto) compartida, aunque comparados globalmente ambos tipos de conocimiento (cuya divergencia esta, lo repetimos, en el medio -quo- y no en lo conocido -quod), no sean idénticos sino solo semejantes. La desemejanza, por lo tanto, no hace que no se trate de un conocimiento en sentido propio, en ambos casos, de la esencia divina. Solo conlleva que en la clasificación de tipos (no de objetos) de conocimiento, a causa de no haber identidad estricta entre el conocimiento comprehensivo y el no-comprehensivo, no pueda considerarse a este último como conocimiento *quid est* estricto. La semejanza, sin embargo, permite clasificar al conocimiento no-comprehensivo de la esencia divina como un conocimiento del *quid est* simplemente *secundum quid*, y por lo tanto, como imperfecto*.*

Desde esta interpretación que no es, sin embargo, la única posible, puede sostenerse que no ha habido un giro en la posición de Tomás desde sus obras tempranas al llegar a esta. En cambio, puede establecerse que en esta obra Tomás enfoca el problema exclusivamente del conocimiento *quid est* en sentido estricto, mientras que en las otras encontramos pasajes en los que lo aborda tanto en sentido estricto como laxo.

No nos cansamos de resaltar, por otra parte, siempre estaríamos hablando de conocimiento de la esencia divina en sentido propio. Esta tesis esta fuera de discusión. Lo que se discute es tan solo si el medio (*quo*) comprehende o no comprehende la esencia. En un caso lo hace perfectamente. Este es el conocimiento *quid est* en sentido estricto. En el otro solo *secundum quid*, en tanto permite diferenciarla del resto de las esencias: este sería el conocimiento *quid est* imperfecto.

La variación esta en, por decirlo así, la *calidad* del medio que, en ninguno de los dos casos se encuentra distorsionado, sino que uno es deficiente en relación al otro. En ambos casos los medios (*quo*) nos unen cognitivamente a la esencia divina, son conocimiento verdadero en sentido propio.

Por otra parte, no podemos descartar (eso requeriría una investigación posterior) la hipótesis de un cierto cambio de rumbo en SCG, no puede descartarse de lleno: que Tomás haya considerado hasta SCG conocimiento *quid est* sencillamente al conocimiento de la esencia, y que considere conocimiento *quid est* perfecto al que es comprehensivo e imperfecto al que no lo es . En este caso el conocimiento *quid est* sería un género que los abarcaría a ambos y, por lo tanto, por compartir esa ratio communis mínima, ambos serían propiamente conocimiento *quid est*.

Pero tampoco puede descartarse, y esta es la hipótesis que haría a SCG más coherente con el resto de sus obras, que no haya habido ningún cambio de rumbo y que en SCG, cuando niega un conocimiento *quid est*, haya querido utilizar *contextualmente* el término con el significado de conocimiento-quid-est-comprehensivo (como el que podemos tener de las creaturas corporeas), sin que ello implicase que estuviera negando *doctrinalmente* que exista un conocimiento-quid-est de la esencia divina de otro tipo: simplemente estaría empleando los términos tratando de rechazar enfáticamente que tengamos un conocimiento de la esencia divina del mismo grado que el que tenemos de la creatural. Cuando hablamos por lo general con referencia a las creaturas, hablamos de conocimiento del *quid est* como conocimiento comprehensivo, y aquí simplemente estaría tratando de diferenciarlo del conocimiento que podemos tener en esta vida de la esencia divina.

En todo caso, hasta donde tenemos conocimiento, Tomás no habló nunca en términos de conocimiento “quiditativo”. El término parece más bien haber sido elaborado por sus comentaristas. Lo que tenemos a ciencia cierta hasta aquí es que Tomás en muchas ocasiones sostuvo que podíamos tener un conocimiento del tipo quid est de la esencia divina, y en otras que no. Cuando textualmente sostuvo que sí, siempre calificó ese conocimiento como imperfecto, lo que sugiere al menos que es posible que en el resto de los casos utilizara el término como significando comprehensión perfecta.

Las dos últimas hipótesis, y especialmente la última son las que parecen concordar mejor con la doctrina clásica de que conocer una esencia es conocer quid est. La última parecería la más coherente con el resto de sus obras[[17]](#footnote-18).

En cualquiera de las hipótesis que exploramos, sin embargo, Tomás habría sostenido, con todo, que es posible conocer la esencia divina, aunque de manera deficiente. Y por el hecho de ser conocimiento viene implicado que ni es ignorancia ni es falso.

Y en todos los casos encontramos, a excepción de SCG, que Tomás sostiene explícitamente que se trata de conocimiento del *quid est*. E incluso en SCG encontramos que puede sostenerse que esa misma doctrina puede hallarse implícita, según cualquiera de las hipótesis, aunque más coherentemente, a nuestro entender, respecto de la última.

Summa Theologiae

Nuestro examen de *ST* será escueto, dado que no ofrece novedades significativas con lo que hemos desarrollado hasta aquí. Simplemente daremos cuenta de que hay evidencia textual para mostrar que la tensión de la que venimos hablando se encuentra inscripta aún en sus últimas obras. También en ST hay pasajes en los que el teólogo sostiene que es posible tener un conocimiento quiditativo*. Y* hay pasajes en los que textualmente aparece negado.

En el célebre *proemium* de *ST* I q. 3, por ejemplo, Tomás parece sostener que no es posible conocer *quid est Deus*. Afirma textualmente que no podemos conocer qué es Dios, sino solo qué no es:

*(…) quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. (…)[[18]](#footnote-19)*

Esta posición parece ser refrendada en la cuestión duodécima de la primera parte de la Summa:

“Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet *ut in se est*.”

Nótese, sin embargo, la cualificación. No podemos conocer esa esa específicamente de cierta manera: *ut in se est*.

De manera progresiva, en la quaestio siguiente nos encontramos nuevamente con dos cualificaciones. En primer lugar se repite, con otras palabras, la de recién: no podemos conocer la esencia divina *secundum quod in se est*. La segunda cualificación atañe a la manera en que sí podemos conocer la esencia divina. Podemos conocerla según como es representada por la perfecciones creaturales:

“(...) essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum.”[[19]](#footnote-20)

El siguiente pasaje es clave, a nuestro entender, para comprender dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, Tomás nos ofrece una clave de lectura para interpretar qué ha querido decir sobre el conocimiento de la esencia divina hasta ST I q. 13. En segundo lugar nos confirma qué alcance tiene el conocimiento que ofrece la *triplex viae* (de causalidad, eminencia, y negación).

“ (…) ipsam naturam Dei prout in se est, neque Catholicus neque Paganus cognoscit, sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis, ut supra dictum est[[20]](#footnote-21).”

De acuerdo a este pasaje queda claro que Tomás sostiene que lo que se conoce por medio de la *triplex viae* es la esencia divina aunque, en concordancia con los textos anteriores, no se la conoce *prout in se est.* Por otra parte, declara explícitamente que este es el sentido de lo que ha pretendido desarrollar hasta la quaestio decimotercera de Summa Theologiae.

En la misma quaestio, por otra parte, en ocasión de señalar de qué manera significan los nombres divinos, se señala que ese conocimiento de la esencia divina es un conocimiento imperfecto del *quid est*:

“(...) nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte, sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant.”[[21]](#footnote-22)

De estos pasajes se colige que la doctrina de Tomás en ST sigue la misma línea que la de sus obras más tempranas, en las que, como vimos, se intercalan pasajes en los que afirma que no es posible un conocimiento natural de *quid est deus* con pasajes en los que, en cambio, se afirma que sí existe posibilidad, aunque cualificadamente: de manera imperfecta. Esto sugiere, por otra parte, que en SCG no ha habido un cambio de rumbo o, por lo menos, que si hubiera existido una diferencia doctrinal entre esa obra y las anteriores, Tomás habría retornado en ST a su doctrina una y otra vez repetida de que es posible conocer qué es Dios de manera imperfecta.

Conclusiónes de esta sección:

Hay evidencia para sugerir que Tomás ha sostenido a lo largo de toda su obra que podemos conocer la esencia divina, esto es, que acerca de Dios no solo podemos conocer *quia est* y *quid non est*, sino también *quid est*, aunque en este caso solo de manera imperfecta. El conocimiento *quid non est*, por caso, cumple de manera imperfecta con la ratio del conocimiento *quid est* perfecto, a partir de lo cual a Tomás le resulta admisible considerarlo como una manera, imperfecta, claro, de conocimiento quiditativo.

Tomás utiliza el término de una manera fluída, lo que no hace posible determinar su sentido de manera unívoca. En cambio hay que distinguir entre una pluralidad de sentidos. En todos los casos conocer *quid est* implica conocer la esencia de algo. El conocimiento quiditativo perfecto es el que incluye la comprehensión. Si tomamos el conocer una esencia como la noción general (ratio communis) de conocimiento quiditativo, entonces tanto el conocimiento quiditativo perfecto como el imperfecto pertenecen propiamente al género de conocimiento quiditativo. Si, en cambio, tomamos como noción propia al conocimiento comprehensivo de una esencia, entonces el conocimiento *per negationes*, en virtud de la similitud deficiente que guardaría con aquél (esa semejanza estaría dada por la posibilidad, en ambos casos, de distinguir una esencia del resto de las esencias), sería conocimiento quiditativo *secundum quid*.

1.2 Representaciones. Conceptos, Juicios.

El objeto natural del conocimiento humano, según afirma Tomás de Aquino, es la forma de la substancia corpórea[[22]](#footnote-23). El entendimiento solo puede conocer esas formas, en su funcionamiento normal, mediante especies (species), las cuales guardan con las formas conocidas una relación de semejanza (similitudo).

La inclusión de la *visión beatífica* dentro de las posibilidades cognitivas del entendimiento humano viene acompañada, en el desarrollo de la articulación teórica de Tomás de Aquino, de una ampliación de la epistemología natural, tanto en lo que hace a los elementos intervinientes en el acto epistémico como a su funcionamiento normal.

Hay un principio básico que se mantiene en ambos casos: para que haya una visión intelectual deben cumplirse dos condiciones : [1] que el cognoscente cuente con la capacidad de visión adecuada a la realidad vista, y [2] la unión de lo visto con la visión[[23]](#footnote-24).

Como hemos visto, el entendimiento humano, limitado a su sola capacidad, carece de la posibilidad de conocer la esencia divina *per essentiam*, esto es, de conocerla *secundum quod in se est.* Esta afirmación vale tanto para el enfoque estricto de conocimiento quiditativo como para el laxo.

En apoyo de esta tesis Tomás esgrime dos razones: [1], que la manera y alcance naturales del conocimiento están limitados *vis-a-vis* por la naturaleza del que conoce, y [2] que Dios excede el modo de ser de cualquier ente creado[[24]](#footnote-25).

De aquí que solo queda remanente la posibilidad de una ampliación del alcance cognitivo del entendimiento creado recurriendo a la tesis de una intervención sobrenatural.

En el artículo segundo de ST I q. 12[[25]](#footnote-26), Tomás desarrolla específicamente una teoría sobre el modo en que se llevaría a cabo esa intervención, los elementos intervinientes en el acto cognitivo que la misma posibilita, y el funcionamiento del entendimiento en este tipo de cognición excepcional.

Comienza haciendo un análisis sobre los requisitos que tienen que cumplirse para que haya una visión intelectual. Básicamente enumera dos : [1] que el cognoscente cuente con la capacidad de visión adecuada a la realidad vista, y [2] la unión de lo visto con la visión[[26]](#footnote-27).

En cuanto a la capacidad de visión natural, del todo insuficiente, como hemos visto, en orden al conocimiento de la esencia divina tal como es (*ut in se est*), el aquinate sostiene que precisa de ser perfeccionada por una luz superior a la natural. A partir de aquí se explica la introducción de la *lumen gloriae*, una luz creada sobrenatural, a la que se adscribe la función de capacitar al entendimiento para la visión de la esencia divina.

En cuanto a la unión con lo visto Tomás introduce otra importante modificación respecto de la manera natural de conocer.

El objeto natural del conocimiento humano, como decíamos recién, es la forma de la substancia corpórea[[27]](#footnote-28). El entendimiento solo puede conocer esas formas, en su funcionamiento normal, mediante especies (species), las cuales guardan con las formas conocidas una relación de semejanza (similitudo).

La visión de la esencia divina tal como es en si (*ut in se est*) supone, en este punto, una doble modificación a la manera natural de conocer. En primer lugar, en cuanto, sobrenaturalmente, la realidad objeto del entendimiento humano, viene a ser una forma no-corpórea, que no es conocida a partir de las formas de las creaturas corpóreas sino a partir de si misma, y que viene a ser entendida tal como es en si. En segundo lugar, y en este punto nos detendremos, este conocimiento intuitivo de la realidad inteligible no se realiza tampoco mediante una especie (*per speciem creatam*) que Dios podría eventualmente infundir en el entendimiento.

En el artículo segundo[[28]](#footnote-29) se esgrimen tres razones por las cuales resultaría imposible conocer la esencia divina tal como es mediante alguna semejanza: [1] en tanto la esencia divina es superior a cualquier semejanza (similitudo) que pueda hallarse en una especie creada (*specie creata*); [2] en tanto la esencia de Dios es su mismo ser, en lo que no puede convenir ninguna especie creada; y [3] en tanto que la esencia divina es algo incircunscripto, que contiene eminentemente toda perfección cognoscible, mientras que toda especie esta determinada por alguna razón -*per aliquam ratione*[[29]](#footnote-30)*.*

Sobre la base de estos supuestos Tomás concluye que la única manera de conocer la esencia divina tal como es, queda condicionada a que la forma del entendimiento sea la mismísima realidad divina, esto es, solo es posible conocer la esencia divina *per suam essentiam*.

El conocimiento que posibilita este funcionamiento sobrenatural del entendimiento, presenta un inventario de características que parecerían, a primera vista, incompatibles entre sí. Tomás no es inconsciente de esta dificultad, razón por la cual se ocupa de explorar esas tensiones con cierto detalle. La problemática salta a la vista con solo enumerarlas. Por un lado, se trata de un conocimiento que [a] es visivo, [b] versa sobre la esencia divina tal como es, y [c] se extiende a la totalidad de esa esencia, y, sin embargo, [d] admite gradación, y más aún [e] deja a la esencia divina incomprehendida.

Repasemos sucintamente en qué consiste cada una de estas características, y qué razones arguye Tomás para defender su compatibilidad. Resulta conveniente comenzar realizando algunas precisiones en torno al último punto, que junto al tercero parecen los más difíciles de conciliar con el resto.

Hacia el artículo séptimo[[30]](#footnote-31) Tomás se ocupa de defender específicamente la tesis de la incomprehensibilidad de la esencia divina aún en el caso de la visión gloriosa. Se trata de una afirmación que se desprende sin sobresaltos de las características que posibilitan el acto epistémico que ya hemos examinado. Dios es infinitamente cognoscible. Ahora bien, ninguna luz creada puede ser infinita, y la única manera que tenemos de ver a Dios tal como es, requiere del perfeccionamiento que produce en el entendimiento la lumen gloriae, que es una luz creada.

En consideración del carácter creatural de la *lumen gloriae* se sustenta también la admisión de grados en la visión beatífica: una luz creada puede ser más perfecta o menos perfecta, y así capacitar con mayor o menor grado de perfección al entendimiento creatural, lo que, por lo tanto, implica, en definitiva, un conocimiento de grado variable de perfección[[31]](#footnote-32).

La compatibilidad de este grupo de características con las dos primeras encuentra su fundamento en una distinción de dimensiones hacia el interior del acto de visión, entre modalidad de la visión de parte del vidente (*ex parte videntis*), y modalidad de la visión en cuanto a la cosa vista (*ex parte rei visae*). La estrategia de Tomás de Aquino consiste en ubicar incomprehensibilidad y gradación del lado de los modificadores de la modalidad de visión de parte del vidente, y dejar el resto de las características para la otra dimensión[[32]](#footnote-33).

Estos desarrollos le permiten a Tomás, por otra parte, articular un sentido alterno de comprehensión y completar así su teoría del conocimiento quiditativo. Como ya hemos visto, Tomás se sirve de la tesis de la imposibilidad de comprehender la esencia divina para justificar en el enfoque estricto de conocimiento quiditativo, la imposibilidad de conocer el *quid est* de esa esencia, y en el enfoque laxo la imposibilidad de conocerlo *perfecte*. En ambos casos surgía un problema en relación a la visión beatífica, en el que la esencia divina, Tomás no ha dudado en afirmar que también permanece *incomprehensa*.

La estrategia no carece de efectividad, en tanto ofrece ciertamente un marco de coherencia a afirmaciones aparentemente contradictorias, como que la esencia divina es totalmente vista y, sin embargo, no es perfectamente comprehendida. Es totalmente vista ex parte rei visae, e imperfectamente vista ex parte videntis.  
Habiendo considerado el alcance del conocimiento asequible al entendimiento humano funcionando bajo la luz de la gloria, pasaremos ahora a examinar las características que adopta en la vida presente.

En este estado de vida contamos solamente con dos vías para conocer la realidad divina: la razón natural y la fe. Tomás considera que el conocimiento que ofrece la fe es superior al que podemos adquirir mediante la sola razón natural, aduciendo que nos permite conocer a Dios con mayor profundidad. Apoya esta afirmación en dos razones [1] en cuanto que pone a nuestro alcance obras divinas más sublimes, y [2] en tanto nos permite atribuirle propiedades a las cuales no llega la razón natural, como que es uno y trino.[[33]](#footnote-34)

Sin embargo, aunque el conocimiento de fe no se encuentra limitado, como sí sucede en el caso de la razón natural, a ofrecer verdades sobre la realidad divina exclusivamente asequibles a través de sus efectos, no llega tampoco a alcanzar a Dios tal como es en sí mismo[[34]](#footnote-35). En efecto, la verdad divina no se hace accesible a la fe a través de su propia esencia (*per suam essentiam*), que, como hemos visto, es el único modo en que puede conocerse a la esencia de dios tal como es (*sicuti est*). En cambio, se expresa por medio de semejanzas (*per similitudines*), y más aún, por medio de semejanzas tomadas exclusivamente de la realidad categorial corpórea, que es el ámbito cognoscible connatural al hombre[[35]](#footnote-36). Ahora bien, esto implica que el grado en que la fe nos permite conocer la esencia divina depende, en última instancia, como ocurre también, por otra parte, en el caso de la razón natural, del grado en que la realidad corpórea se le asemeja.

En este sentido, como vimos, Tomás realiza una distinción entre dos modos de conocer la esencia divina: [I] según cómo es en sí misma (*secundum quod in se est*) y [II] según cómo se encuentra representada en las perfecciones creaturales (*secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum*).

En la cuarta cuestión de ST I Tomás se detiene a determinar las características, alcance y límites de la relación de semejanza[[36]](#footnote-37). El punto ciego de la articulación se encuentra en la premisa, demostrada en el artículo anterior, de la preexistencia, en grado eminente, en Dios, de las perfecciones presentes en todas las cosas (en las que se encuentran, en cambio, en grado deficiente), en lo que viene implicada la presencia de una cierta comunidad de forma entre la realidad divina y la creatural. Partiendo de esta base, Tomás determina la noción de semejanza, en el artículo siguiente, en términos de comunidad formal. Este movimiento le posibilita deducir los distintos modos de similitudo tomando, precisamente, a la conveniencia en la forma, como hilo conductor: cuantos modos existan de comunidad en la forma, serán los modos y grados posibles de semejanza.

Ahora bien, se puede convenir en una forma de tres maneras: [1] según la misma ratio simpliciter (este es el máximo de conveniencia posible y, por lo tanto, de semejanza); [2] según la misma ratio, pero en distinto grado; [3] según una ratio distinta, y en este caso, ya [3.1] compartiendo sin embargo todavía la misma razón genérica, o [3.2] no compartiendo ni siquiera la misma razón genérica, sino por analogía, a la manera en que todas las cosas convienen en el ser (por lo que se trata del grado más más bajo de comunidad formal y, por lo tanto, también de semejanza).

En tanto la realidad divina no se encuentra circunscripta o limitada de ninguna manera bajo las condiciones de la realidad creatural, sino que, por el contrario, se caracteriza por trascender eminentemente todo género y especie, solamente puede admitirse entre ambas una conveniencia del último tipo. Esto significa, a tenor de lo expuesto mas arriba, que la forma que se encuentra en Dios bajo la ratio perfecta, se encuentra también en la realidad creatural, pero bajo una ratio deficiente.

De aquí que la relación de semejanza que va de las creaturas a Dios solo pueda alcanzar un grado mínimo.

Paralelamente, por lo tanto, el conocimiento que puede ofrecer la fe sobre la realidad divina tiene que resultar necesariamente calificable como mínimo y deficiente (y en este sentido acotado, parcialmente negativo). Se trata de un conocimiento que [a] no es visivo y [b] que solo representa a la esencia divina tal como puede ser entendida por medio del entramado categorial creatural cognitivamente connatural al hombre.

La razón natural se encuentra también estrechamente limitada al respecto. Con el agravante de que no solo el conocimiento que puede alcanzar de la esencia divina es igualmente deficiente, sino que se encuentra absolutamente restringida en su provisión de verdades a las que sean asequibles exclusivamente a partir de las creaturas. Esto es, solo puede recaudar las verdades sobre la realidad divina que resultan manifiestas en tanto que Dios es causa.

Esta adquisición de verdades, por otra parte, requiere de una metodología distinta de la empleada en el caso en que el objeto de investigación pertenece a nuestro ámbito cognitivo connatural. La investigación sobre Dios comienza en la creatura, demostrando su existencia (*an sit*). Pero no puede alcanzar a conocer lo que es en sí mismo (*quid est* en el enfoque más propio, *quid est perfecte* en el menos propio).

La metodología precisa adaptarse al objeto, y al punto de partida desde el que resulta posible abordarle. Tomás de Aquino sostiene que el método adecuado para conocer de manera natural aunque sea deficientemente la esencia divina es el de la *triplex viae*, de causalidad, remoción y eminencia[[37]](#footnote-38):

*﻿* “... ipsam naturam Dei prout in se est, neque Catholicus neque Paganus cognoscit, sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis...”[[38]](#footnote-39)

Tomás utiliza la triple vía de diversas maneras, determinadas según el contexto. En ocasiones, cada vía individual es utilizada con independencia de las otras. En esta línea podemos notar que hacia la cuestión segunda de *ST* I, en el marco de demostrar la existencia de Dios, predomina la vía causal; en la tercera *quaestio* predomina la negativa, y en la cuarta, la de eminencia[[39]](#footnote-40). En otras ocasiones, la triple vía es utilizada como un todo integral. En esta instancia se suele comenzar estableciendo, por medio de la vía causal, la existencia en Dios de alguna perfección. En tanto esa forma se halla en la realidad divina de acuerdo a una ratio diferente a como se encuentra presente en la creatura, el método prescribe que esa ratio deficiente sea negada respecto de Dios, en lo que redunda el despliegue de la vía negativa. Pero negar que la forma se encuentra presente de acuerdo a la misma ratio, no significa ni negar la presencia de esa forma, lo cual se ha establecido causalmente, ni negar que la manera en que esa forma se encuentra en la realidad creatural carezca de semejanza con el modo en que se halla en la divina. Este carácter relativo de las negaciones, se hace definitivamente manifiesto en la *vía eminentiae*, por medio de la que se llega a afirmar, aunque sin llegar a alcanzar a verla en sí misma, la presencia en Dios de esa misma forma aunque de acuerdo a una ratio más elevada, excesiva en relación a la ratio en que se halla presente en la creatura y, por lo tanto, cognitivamente inaccesible, bajo esa modalidad eminente, a la razón desprovista de la *lumen gloriae*.

Podemos concluir que el conocimiento que se ofrece a la razón natural resulta también, por lo tanto, deficiente (y otra vez, en un sentido acotado) negativo, en relación a la manera en que Dios resulta cognoscible en la visión beatífica. De donde se colige, por otra parte, que las construcciones teológicas desarrolladas a partir de estas bases no pueden sustraerse del mismo calificativo de negativas.

Ahora bien, como hemos visto, Tomás sostiene que todo conocimiento humano (a excepción del propio de la visión beatífica) es por representación, y en el caso del conocimiento intelectual, por conceptos, a partir de los cuales, articulándolos, el entendimiento formula juicios. ¿Cuáles son las características de estas representaciones intelectuales? ¿Cuál es la diferencia, de acuerdo a Tomás de Aquino, entre este tipo de conceptos que nos formamos sobre la esencia divina, incomprehensible de manera natural en cualquiera de los dos sentidos que, como vimos, atribuye al término, y el que podemos tener de las esencias de las creaturas corpóreas, o el propio de la visión beatífica?[[40]](#footnote-41)

Para responder a estos interrogantes, y dado que la representaciones, como hemos visto, son el medio necesario del conocimiento natural, nos detendremos, en primer lugar, a examinar qué considera Tomás por medio cognitivo.

En *SS* Tomás distingue tres tipos de medios cognitivos[[41]](#footnote-42). Hay un medio que no determina la especie de lo visto, sino que simplemente permite su visión vg. En el caso de la visión corporal, la luz oficia de medio; en el de la intelectual, el intelecto agente. Este es el medio *sub quo*. Otro caso es el del medio que determina la visión hacia un objeto específico vg. *por* la forma (o species) de la piedra se conoce la piedra. Este es el *medium quo*. Un tercer caso es el de aquél medio *en* el que la cosa es vista vg., a la manera en que a partir de la visión de una cosa (como la representación de algo en un espejo) nos conducimos hacia otra (como a aquello que en el espejo se encuentra representado), y así es como vamos del efecto a la causa. Este es el *medium in quo*.

En el caso de la visión beatífica, señala Tomás no hay un *medium in quo*, ya que la esencia divina no es vista por la species de otra cosa, sino por sí misma. Tampoco hay un *medium quo*, ya que lo que determina la visión no es una species sino Dios mismo presente en el intelecto. Solo hay un *medium sub quo*, la *lumen gloriae*.

En el caso del conocimiento natural de los entes corporeos, por otra parte, podemos deducir, hay necesariamente *medium sub quo* y *medium quo* y contingentemente *medium in quo*.

En el caso del conocimiento natural de Dios, señala Tomás, se encuentran presentes las tres mediaciones. Se conoce a Dios por la luz del intelecto agente (*medium sub quo*). Por medio de species (*medium quo*). Y en las creaturas (*medium in quo*), lo que lo hace un conocimiento en espejo.

En *Super I Cor.* Tomás se explaya más profundamente en lo que hace al conocimiento o visión por espejo, desarrollando una taxonomía de sus variantes. El conocimiento o visión por espejo se diferencia del conocimiento o visión cara-a-cara (facie ad faciem), propio de la visión beatífica, en que en el primer caso lo que es visto es la cosa misma tal como es (videmus ipsam rem sicut est), mientras que en el segundo la vemos en una semejanza suya, y por lo tanto, no en sí misma.

Una semejanza por reflejo en un espejo, señala Tomás, puede ser de dos maneras [1] clara y abierta (este es el caso en el que más propiamente se aplica la metáfora del espejo, y en esto consiste la visión alegórica -*allegoricae visionis*), o [2] obscura y oculta, esto es, enigmática (*visio aenigmatica*).

Ahora bien, en esta vida, señala Tomás, podemos conocer a Dios, pero no podemos conocerlo tal como es en sí mismo *(sicuti est).* Partimos de semejanzas (similitudines), pero, dado que difieren tanto en especie como en género de la esencia divina, ninguna puede hacernos conocerla tal como es. Conocemos los *invisibilia dei* a partir de su reflejo en las creaturas (*medium in quo*), pero ello implica que no los vemos en sí mismos sino en ellas. Tal como son en sí mismos permanecen ocultos, y como en enigma.

A partir de aquí podemos describir en términos de mediaciones el conocimiento de la esencia de la creatura y el conocimiento de la divina. En el caso del conocimiento de la *res* creatural (esto es, cuando el *id quod* es de tipo creatural), podemos deducir, el *medium sub quo* es el intelecto agente. El *medium quo* es una *species* que es semejanza perfecta de la esencia que representa. No hay (al menos necesariamente) *medium in quo*, ya que la res creatural (al menos la corporea) puede ser conocida por sí misma.

En el caso del conocimiento divino (esto es, en el caso en el que la res conocida -el *id* *quod*- es Dios), adquirido mediante la aplicación sistemática de la *triplex viae*, el conocimiento creatural, con sus mediaciones, funciona como punto de partida. El resultado será un conocimiento, que en términos de mediaciones, podemos deducir, presentará las siguientes características: en este caso sí hay necesariamente un *medium in quo*: la creatura; el *medium sub quo* sigue siendo el intelecto agente. ¿Qué características tiene el *medium quo?* No puede ser la misma species por la que conocíamos a la res creatural que ahora funciona únicamente como *medium in quo*, ya que en ese caso nos uniría cognitivamente a esa *res*, esto es, la *res* creatural seguiría siendo el *id quod*, la cosa conocida, ya que, como vimos, la *species* es lo que determina al entendimiento hacia un objeto específico.

En este punto resulta fundamental el aporte de la via negativa. La *ratio* creatural que determina la perfección (por ejemplo, la bondad) en la *specie* que hace de *medium quo* en el conocimiento creatural no se encuentra en Dios de esa manera deficiente: la negación de esa manera deficiente (el método de las diferencias negativas), en la que la perfección se encuentra determinada por un género y una diferencia, produce un concepto alterno al de la perfección creatural, también imperfecto, un concepto cuyo contenido es exclusivamente aplicable a Dios, esto es, las negaciones diferencian la esencia divina del resto de las cosas y así, dado que el *medium quo* es, como vimos, aquello que determina al entendimiento hacia un objeto específico, a saber, el *id quod,* esto es, aquello que es conocido, es también distinto: ya no es la creatura, sino Dios.

Ahora bien, aunque estos conceptos tienen por *id quod* a la esencia divina (lo que no sería posible si no se aplicaran exclusivamente a ella, esto es, si no representaran exclusivamente a esa esencia) no nos la dan a conocer tal como es en sí misma. No es lo mismo, como señalamos, conocer al hombre como animal racional que conocerlo como no-inanimado no-irracional. Quien solo conoce la esencia de hombre en estos últimos términos, carece de una representación de esa esencia en los propios términos de esta. En los términos en que la conoce, los términos propios de esa esencia permanecen ocultos, y ella misma se encuentra formulada de manera obscura. Esto no significa no conocerla. Tomás establece claramente que el enigmático es un tipo específico de conocimiento[[42]](#footnote-43). El carácter negativo de nuestros conceptos divinos, los hace semejanzas en las que la esencia divina se encuentra representada de modo oscuro y oculto, esto es enigmático. En esto consiste su carácter de representaciones imperfectas, esto es, no perfectamente adecuadas a aquello que representan y que nos dan a conocer. En lo que sigue denominaremos “conceptos enigmáticos” a los conceptos creaturales depurados por medio de la *triplex viae*.

Se trata de un conocimiento más pobre en cuanto a la manera de la representación, pero más rico en cuanto a la realidad que resulta representada. La oscuridad, por otra parte, es directamente proporcional a la claridad de lo que, en este caso, estamos conociendo. Dada la debilidad de la mente humana esa luz, que la sobrepasa, se manifiesta como obscuridad. De manera tal que un mayor grado de obscuridad indica en este caso que la representación es más perfecta (aunque siempre imperfecta), esto es, que se le asemeja más (al concebirlo más diferenciado del plano creatural), lo que implica que nos estamos uniendo cognoscitivamente más perfectamente a Él, dicho de otra manera, que lo estamos conociendo mejor.

En la visión alegórica la *specie* por la que se conoce la *res* es *specie* de una semejanza perfectamente proporcionada a esa *res*, de manera tal que resulta posible trasladar o traducir perfectamente unos términos en otros. En el caso de la visión enigmática, por la que conocemos a Dios, en cambio, la species por la que se conoce es una semejanza infinitamente desproporcionada de la *res* a la que representa y, así, no resulta posible esa traducción o traslado perfecto. Por decirlo de alguna manera, en esta visión los términos originarios se presentan, valga la redundancia, como enigmas, esto es, se presentan, digamos, cripticamente, de una manera tal que resultan indescifrables (como hemos visto, ninguna *specie* creada puede representar a Dios tal como es: un conocimiento de este tipo es propio exclusivo de la visión *facie ad faciem*). En las representaciones enigmáticas el secreto, por decirlo así, se hace efectivamente presente, pero cifrado en un código incompleto e irresoluble, lo que hace imperfecta a esa misma presencia. Esto hace a nuestro conocimiento natural de esa esencia, deficiente. Nuestro entendimiento no se une cognitivamente a esa esencia sino por un *medium in quo* enigmático, esto es, no la conocemos por sí misma y, por lo tanto, lo que conocemos sobre ella son enigmas: los conceptos de bondad divina, simplicidad divina, etc. por los que indudablemente, afirma Tomás, la conocemos, son simplemente conceptos enigmáticos distintos. La representan, son semejanzas suyas, pero semejanzas enigmáticas. Conocemos la bondad divina, la simplicidad divina, etc. pero enigmáticamente.

La relación entre nuestros conceptos enigmáticos y los conceptos creaturales solo puede ser, dada la relación de semejanza analógica existente en el nivel ontológico entre Dios y las creaturas, por ello mismo, analógica. Y así como en Dios cada perfección se encuentra de manera más perfecta que en la creatura, el concepto que representa la versión creatural de la perfección guarda con el concepto enigmático una relación de subordinación[[43]](#footnote-44).

En tanto no conocemos la esencia divina por sí, sino en enigma[[44]](#footnote-45), no la comprehendemos: un enigma no representa aquello de lo que es enigma sino enigmáticamente, y la comprehensión exige la presencia perfecta de la cosa en el entendimiento -sin mediación representativa en el caso de la visión beatífica o con la mediación de una species que se represente perfecta y completamente a la cosa en el resto de los casos.

En esos conceptos la esencia divina es conocida *por* lo que no es, de suerte que la conocemos principalmente en tanto que “difiere de” y no en si misma. No la conocemos tal cual es, sino tal como el resto de las cosas no son.

La limitación de nuestros conceptos enigmáticos es triple. En primer lugar, como acabamos de decir, es imposible que un concepto enigmático divino comprehenda la perfección divina, dado que la representa imperfectamente. En segundo lugar, dado que solo podemos conocerla por medio (*medium in quo*) de las múltiples perfecciones en que se halla representado (imperfectamente) en las creaturas[[45]](#footnote-46) y que, por otra parte, todo concepto (*medium quo*) está limitado a cierta ratio (bondad, sabiduría, etc.)[[46]](#footnote-47) y que, por último, todas esas perfecciones son idénticas en la realidad divina[[47]](#footnote-48), ningún concepto enigmático por separado es capaz de reflejar todas las *ratios* de conceptos enigmáticos posibles de manera tal de representar, aunque sea imperfectamente, todas las perfecciones divinas dentro de su seno. En tercer lugar porque ni siquiera nos es posible contar con la totalidad de los conceptos enigmáticos posibles: los angeles, señala Tomás, tienen un conocimiento superior y así, pueden negar más cosas y mejor y, por lo tanto, conocer más[[48]](#footnote-49).

Por decirlo de alguna manera es como si tuvieramos un rompecabezas en el cual cada pieza es un enigma, y al reunir todas las piezas con las que contamos, lo que obtenemos es simplemente un enigma más grande, e incluso nos damos cuenta de que irremediablemente nos faltaran piezas, y que ni siquiera si contaramos con ellas podríamos resolverlo.

1.2.2 Los juicios divinos.

Tomás entiende la composición y división como operaciones (de segundo orden) cuyo resultado son juicios. La primera operación es la conceptualización. La actividad judicativa (*iudicare*) supone necesariamente la comparación entre los productos resultantes del ejercicio de la primera operación, esto es, entre conceptos. A partir de la comparación, el entendimiento asiente a cierta relación entre conceptos, estableciéndose así un juicio. El raciocinio es la tercera operación: la razón avanza con certeza de un juicio a otro en virtud del asentimiento dado a la verdad primera[[49]](#footnote-50). De esta manera, por otra parte, nuestros conceptos pueden ir modificándose, corrigiéndose e incorporando información nueva.

En esta sección nos dedicaremos específicamente a la segunda operación, esto es a las composiciones y divisiones que hace el entendimiento.

El entendimiento trabaja exclusivamente con conceptos, que no son de por sí ni verdaderos ni falsos. Ahora bien, los conceptos pueden ser considerados de dos modos. En primer lugar, en cuanto a que estan en el entendimiento. En segundo lugar, en cuanto a que son semejanzas de las cosas. En el primer sentido, todo acto de juzgar es una composición. En el segundo caso, esto es, en consideración a la relación que los conceptos guardan con la realidad, Tomás distingue entre (1) composición, que es el caso en el que el entendimiento, comparando un concepto con otro, aprehende una conjunción o identidad entre las *rei* de las que son conceptos, o (2) división, cuando el intelecto, comparando un concepto con otro, aprehende que las *rei* que significan los conceptos son diversas. El juzgar consiste en aprehender esas relaciones. Si la composición o división está de acuerdo con las *rei*, entonces el juicio es verdadero; en otro caso, es falso.[[50]](#footnote-51) La verdad se encuentra así, sostiene Tomás, en la mente como en su sujeto, y en la *re* como en su causa[[51]](#footnote-52).

De aquí se desprende, por otra parte, que en el juicio haya necesariamente una pluralidad de conceptos. En esta pluralidad, señala Tomás, uno hace de sujeto, y otro de predicado. Pero esa diversidad, sin embargo, pertenece solo a la manera en la que opera el entendimiento, y no a lo que entiende. Cuando el intelecto une los conceptos, expresa, precisamente, la unidad que tienen en la *re.*

A Tomás le interesa especialmente aclarar este punto. El entendimiento no traslada su manera de operar o proceder al contenido que produce. El intelecto, al concebir el concepto de piedra, por ejemplo, produce un concepto inmaterial, claro está, pero también esta claro que no introduce entre las notas del concepto esa peculiaridad de su manera de operar*[[52]](#footnote-53)*.

Esta última distinción tiene una gran importancia en consideración de los juicios teológicos, a cuyo examen pasamos inmediatamente.

Sabemos que Dios es simple. Ahora bien, si el entendimiento, al juzgar, reprodujera, por decirlo así, las peculiaridades de su mecanismo hacia el interior de lo juzgado, se coligiría de aquí que en todo juicio estaríamos juzgando necesariamente que Dios es compuesto. Lo que no solo contradice lo que sabemos que juzgamos, sino que además implicaría, de ser cierto, que nuestros juicios sobre Dios serían sistemáticamente falsos.

La misma falsedad sistemática tendría lugar si los conceptos que aplicados a Dios fueran los creaturales. Tomemos, por ejemplo, el concepto de bondad creatural. Este concepto incluye entre sus notas la de ser finito. Hemos visto que hay juicio solo cuando la mente compone y divide conceptos a partir de compararlos. Si el intelecto encontrase que Dios es sabiduría accidental, ese intelecto estaría en la falsedad. El juicio producido sería falso. Tomemos ahora, en cambio, el concepto enigmático de bondad divina. Este concepto, en el que aquella se encuentra imperfectamente representada, incluye, por su parte, la nota de infinitud. El intelecto, al hacer su comparación, encuentra que la bondad infinita conviene a Dios, lo que da lugar, en este caso, a diferencia del anterior, a un juicio incontrovertiblemente verdadero. La comparación se da entre dos conceptos. El que figura como predicado tiene que ser necesariamente, decíamos, el concepto enigmático de bondad pero, ¿y el que figura en el sujeto? De acuerdo a Tomás no tenemos un solo concepto de Dios, sino una multiplicidad. En ningún caso puede tratarse de un concepto creatural, o no estaríamos juzgando acerca de Dios. Ahora bien, ya en las cinco vías Tomás expone una multiplicidad de conceptos divinos. Conocemos a Dios bajo el concepto de *primum movens*, *causa efficiente prima*, *causa necessitatis aliis*, *maxime ens*, *providentia*[[53]](#footnote-54), etc. Ahora bien, en todos estos casos el entendimiento es incapaz de comprehender eso que conoce y que no pertenece al orden creatural. Resulta manifiesto que, por lo tanto, se trata de conceptos enigmáticos. De donde se sigue que en el juicio teológico ambos conceptos son enigmáticos. El entendimiento, al comparar su concepto enigmático de Dios con el concepto enigmático de Bondad Suma, encuentra una conveniencia a la que no puede no asentir, y en ello realiza la composición teológica; al compararlo con el de bondad creada, encuentra una diferencia y formula una división.

De una manera semejante se procede en las demostraciones de la existencia de Dios. Examinémonslo. Pensemos lo que sucede en el caso de las demostraciones de la existencia de Dios estrictamente desde el punto de vista que estamos examinando aquí, esto es, en cuanto a las operaciones de la mente. No nos interesa en este caso la lógica de las pruebas, sino la gnoseología (o mejor, psicología, cuyo tratamiento pertenece más bien a un De Anima que a los Analítica) del animal racional que las produce. Las operaciones de la mente son, como vimos: el concebir, el componer y el raciocinar. La mente opera siempre o bien concibiendo conceptos, o bien componiendolos o bien derivando composiciones de conceptos unas de otras.

Desde esta perspectiva de análisis podemos decir lo siguiente. En cada prueba hay siempre presupuesto un cierto inventario de conceptos creaturales y de juicios creaturales, esto es, de composiciones entre conceptos creaturales. Cada paso de la demostración, desde el punto de vista gnoseológico, supone que se entienden esos conceptos y que se asiente a su conveniencia. A partir de esos conceptos y sus composiciones, se llega siempre a una instancia en la que la mente concibe un concepto enigmático (*maxime ens*, *primum movens*,etc.) Finalmente, cada demostración concluye, desde el punto de vista de las operaciones del entendimiento, en una actividad de judicativa compositiva en la que el entendimiento asiente a que aquello concebido en el concepto enigmático que ha concebido existe. En lo que se muestra, por otra parte, cierta asimetría, si se quiere, entre la manera en que puede ser concebido un concepto y la de componer un juicio: podemos notar *perfectamente* la conveniencia entre dos conceptos incluidos en un juicio, aunque el contenido de esos conceptos sea *imperfecto* o deficiente en relación a lo que representan (*id quod*). Así el intelecto asiente a que Dios existe sin concebir perfectamente lo que es la existencia divina[[54]](#footnote-55).

Al final de cada prueba, por otra parte, Tomás instituye vía concepto enigmático (los conceptos significan siempre lo real por medio de conceptos), un nombre a la realidad descubierta y representada enigmáticamente : “Deus”. Pero este es ya otro plano, el del lenguaje. Su tratamiento no incumbe a la temática que abordamos en este apartado. En la próxima sección de nuestro trabajo lo examinaremos específicamente.

2. El lenguaje de la teología.

El lenguaje, en la teoría de Tomás de Aquino, ocupa un lugar subsidiario en relación al pensamiento. Los conceptos significan las cosas y las cosas a los conceptos. La relación de significación, sin embargo, es en cada caso distinta. Los conceptos significan las cosas de manera natural, esto es, son conformes a las cosas naturalmente. Los nombres, en cambio, son instituidos como signos de manera arbitraria. Por aquella conformidad natural, sostiene Tomás, los conceptos nos bastan para conocer la realidad. El lenguaje resulta necesario por otra razón. El hombre es un animal político y social, y así se le hace preciso comunicar a otros sus propios conceptos. El lenguaje resulta imprescindible precisamente en cuanto cumple esta función, digamos, social comunicativa[[55]](#footnote-56).

En *Expositio Peryermeneias* Tomás aborda este tema con más precisión que en cualquier otra obra. El aquinate comienza distinguiendo con precisión qué es una *interpretatio*. Una *interpretatio*, sostiene, es una *vox significativa*. No cualquier *vox* (sonido) es significativa: los animales también emiten ruidos. Una voz es significativa solo cuando por medio de ella se intenta expresar intencionadamente algo, y ella expresa algo per se. Así, las conjunciones y preposiciones tampoco pueden ser tenidas como voces significativas. Al género de *interpretationes* pertenecen, concluye Tomás, exclusivamente los *nomina*, *verba*, y sus combinaciones, las *orationes*. Entre los tipos de *orationes* que menciona Tomás, en este trabajo nos incumben exclusivamente las *enunciativas*, que son las únicas, señala, que pueden ser verdaderas o falsas, y que se dividen en *negationes* y *afirmationes*.

Tomás establece claramente que esta estructura se subordina a la conceptual:

*“Conceptiones intellectus praembula sunt ordine naturae voces quae ad esa exprimendas proferuntur”[[56]](#footnote-57)*

Los *nomina* significan a los conceptos, y las *enuntiationes* a las *compositiones*: las *afirmationes* a las composiciones compositivas y las *negationes* a las composiciones divisivas[[57]](#footnote-58).

Como se ve el lenguaje, en la teoría de Tomás, no tiene otro carácter que el de significar acústica o gráficamente (en este último caso solo por mediación del acústico) el pensamiento, y es lenguaje solo en tanto lo hace. Estas consideraciones valen tanto para el lenguaje que habla sobre las creaturas como el que lo hace sobre Dios, que pasamos a examinar inmediatamente En razón de nuestros fines, nos limitaremos a señalar algunos asuntos específicos, de manera tal que no seremos para nada exhaustivos. Nos ceñiremos específicamente al tratamiento que Tomás hace de la temática en ST I q. 13, pero con la terminología más precisa que acabamos de explicitar.

Los problemas que Tomás se plantea en torno a la relación entre lenguaje y teología, pueden resumirse, en líneas generales, en torno a los siguientes puntos: (1) ¿es capaz el lenguaje (vox significativa) de significar a Dios? (2) ¿hasta qué punto? El análisis se desenvuelve en un doble nivel. No solo se trata de inquirir hasta qué punto el lenguaje en general sería capaz de asumir significaciones teológicas sino también si nuestro (su) lenguaje social concreto, es apto y hasta qué punto para cumplir esa responsabilidad comunicativa. En este sentido, Tomás no solo emprende la tarea de hurgar en las características estructurales de la significación lingüística en general (referencia estructural al plano conceptual; analogicidad lingüística; distinción entre *res significata* y *modus significandi*, entre otras), sino también las características en singular de nombres específicos como “bueno”, “dios”, “esse”.

El tratamiento tiene como base en todo caso la referencia ineludible del lenguaje al pensamiento. Una *vox* es significativa solamente en tanto expresa un concepto (o composición de conceptos), y puede tener una pluralidad de *significationes* solamente en tanto significa una pluralidad de *conceptiones*.

La posibilidad y el alcance del lenguaje en teología queda así determinada, en líneas generales, por la posibilidad y alcance de nuestro conocimiento teológico. Dios puede ser legitimamente *nombrado* solo si podemos formarnos un concepto de Él y por ello. Es legítmo vociferar o escribir *afirmationes* o *negationes* sobre Dios solo en tanto el entendimiento pueda producir composiciones compositivas o divisivas a las que esas *voces* signifiquen.

Las voces no son conocimiento, sino medios sensibles que pueden estar significativamente cargados, y esto exclusivamente en función de que esos sonidos o grafismas se instituyan socialmente, en definitiva, como signos de conceptos. De esta manera, y por el hecho de que se comparta un mismo lenguaje, esas voces sirven para comunicar conceptos. Esto hace pertinente, por otra parte, la elaboración tanto de una teoría de la escritura del conocimiento teológico cuanto una teoría de la lectura. Y dado el carácter arbitrario que guardan los nombres con los conceptos, esa teoría no puede no tener un carácter eminentemente “político”. Tomás se mueve en el doble registro. Por un lado, intenta señalar qué nombres socialmente instituidos se corresponden mejor con nuestros conceptos teológicos (teoría de la escritura). Por el otro, intenta prescribir de qué manera debe interpretarse un nombre o afirmación teológica (teoría de la lectura).

Retomemos el eje. ¿Se puede nombrar a Dios? Tomás responde que sí. Podemos conocerlo y, así, ese nombre, mediante nuestros conceptos, puede significarlo. En el mismo sentido nada impide, dado que podemos representarnos imperfectamente la substancia divina, que impongamos un nombre a esa representación, esto es, que algún nombre pueda nombrarlo *substantialiter*. Otro asunto es que alguno de los nombres de los que disponemos socialmente sea apto, teniendo en cuenta el significado social que posee, para aplicársele a Dios de esa manera. Claramente hay nombres como “infinito” o “causa primera” con los que socialmente no pretendemos significar, al emplearlos, su esencia sino cómo no es o su relación con otra cosa. Pero hay otros nombres como “bueno” o “sabio”. Cuando los empleamos al vociferar o escribir sobre Dios no pretendemos significar ni qué no es Dios ni su relación con otra cosa, sino más bien lo contrario: qué es. Así, carecen del impedimento social con el que sí cuentan los nombres negativos y causales. Lo único que resta es que, efectivamente, tengamos un conocimiento de la esencia divina. Afortunadamente, señala Tomás, lo tenemos, si bien es imperfecto [lo que hemos denominado conceptos enigmáticos]. Así, estos nombres son aptos para ser impuestos a nuestros conceptos de la esencia divina [enigmáticos]. Esta acepción puede ser añadida a la creatural. Y podemos, por lo tanto, utilizarlos *substantialiter* en nuestras *afirmationes* teológicas para comunicar las composiciones que opera nuestro entendimiento. Claro esta que en esas *afirmationes*, que expresan nuestras *compositiones*, el nombre tiene la significación de nuestro concepto teológico [enigmático].

Otro asunto es si podemos emplear esos nombres *proprie*. En su aplicación al ámbito creatural vienen cargados, por decirlo así, con una significación creatural. Esto lleva a Tomás a trazar una nueva distinción sobre la estructura del lenguaje. El lenguaje es mero medio de sensibilización del conocimiento. Su calidad para llevar adelante esa tarea requiere de que sea lo suficientemente dúctil como para poder comunicar nuestro conocimiento. Ahora bien, conocemos que en Dios se encuentran la perfecciones de las creaturas. Conocemos que en las creaturas se encuentran de manera finita [el *medium quo* es un concepto creatural] y en Dios, en cambio, de manera eminente [el *medium quo* es un concepto enigmático] El lenguaje, para ser útil, tiene que ser adaptable a estos pensamientos. Un nombre, para ser apto para participar de las afirmaciones o negaciones que representan linguisticamente a estas composiciones teológicas, tiene que ser capaz de significar la perfección tanto como esta en la creatura cuanto la perfección como esta en el creador. Ahora bien, los nombres, señala Tomás, tienen esta ductilidad. Un nombre puede, sin inconvenientes, significar la misma perfección (misma por analogía, dado que en Dios se encuentra de manera eminente) tanto como se encuentra en la creatura cuanto como se se encuentra en Dios. Esto es, utilizando la terminología que emplea Tomas, puede significar la misma res significata (misma por analogía), tanto con un *modus significandi* conveniente a la creatura (deficiente) cuanto con un *modus significandi* conveniente a Dios (eminente). De aquí que ciertos nombres creaturales (aquellos que significan -siempre mediante un concepto- una perfección que no contiene necesariamente entre sus notas imperfecciones como la materialidad, etc.) puedan ser elegibles para la predicación teológica. Esto es, puedan ser elegibles para ser impuestos a nuestros conceptos [enigmáticos] de Dios. Esos nombres creaturales, a causa de la semejanza que existe entre el concepto creatural que significan y un cierto concepto divino [enigmático] son elegibles para ser impuestos también a ese concepto divino. En las *afirmationes* teológicas ese nombre lo usamos para significar este último concepto, esto es, lo empleamos en la acepción divina que instituimos a causa de aquella semejanza.

En una línea semejante a la desarrollada hasta aquí se entiende la postura de Tomás sobre la analogía, la no-sinonimia de los nombres, y el que se digan primero de Dios y después de las creaturas.

Los nombres no son sinónimos porque cada uno significa un concepto distinto, y la sinonimia consiste en expresar algo según el mismo sentido.

Por otra parte, la razón por la que los nombres son análogos es que la *res significata* es analógicamente la misma. Tomemos el caso del concepto “sabio”. En el concepto creatural nos representamos a la sabiduría bajo el género de cualidad. En el concepto imperfecto [enigmático] que nos hacemos de la divina, en cambio, esta no la concebimos como circunscripta a un género. En la compositio creatural el concepto de sabio que pensamos es el creatural, en la divina, el divino [enigmático].   
De aquí que el sentido del nombre en la *afirmatio* creatural, en tanto que, como *vox*, simplemente expresa el del pensamiento, sea distinto del que tiene en la *afirmatio* teológica. En el primer caso, en términos lingüísticos, la *res significata* esta comprehensa (circunscripta a la categoría de cualidad). En el segundo, *incomprehensa* (en el concepto que nos hacemos de la sabiduría divina, nos la representamos como incircunscripta a género alguno). Pero, con todo, aunque en cada caso el nombre tenga un sentido distinto, no es totalmente distinto. La *res significata* en la acepción creatural es análoga a la *res significata* en la teológica. Y así, por esta relación conceptual, los nombres resultan también análogos.

Ahora bien, la analogía, sostiene Tomás entraña relación de subordinación de los diversos sentidos a uno. Ese uno es el sentido divino. El motivo es sencillamente que, entre los concepto impuestos al nombre, el concepto divino [enigmático] es aquél en el que se representa más perfectamente lo mismo (analógicamente) que en los otros se representa de manera menos perfecta.

3. La tesis del agnosticismo conceptual.

El punto de partida de las posiciones que defienden el agnosticismo conceptual es la tesis de la imposibilidad de conocer (aunque sea imperfectamente) la esencia divina[[58]](#footnote-59). La tesis parecería tener, como hemos visto, cierto fundamento en las obras de Tomás. Pero lo radicaliza. Tomás admite que lo conocido y representable, si bien no de tal manera de conocerlo *perfecte es* su *quid est*.

Tomás manifiesta desde sus obras más tempranas la posibilidad de un conocimiento quiditativo, si bien imperfecto, de la esencia divina. Atraviesa sus obras tempranas, medias, y llega claramente hasta Summa Theologiae.

A esta tesis le viene añadida la de la imposibilidad de tener una representación de la esencia divina[[59]](#footnote-60). Hemos visto que hay algunos pasajes en los que esa tesis parecería quedar fundada. Sin embargo, en las mismas obras en las que esos pasajes se encuentran inscriptos, hemos podido encontrar otros, en los que se afirma que es posible una representación, si bien imperfecta. En esa cualificación encontramos la sugerencia de un criterio hermenéutico para leer ambos grupos de pasajes: en un caso, en tanto se trata del sentido más propio del término, no resulta necesaria la cualificación, lo que sí sucede cuando se utiliza el término en un sentido cualificado. De otra manera, habría que decir sencillamente que Tomás se contradice una y otra vez a lo largo de cada obra de su extenso *corpus*.

La adhesión de estos autores al agnosticismo conceptual tiene su origen, a nuestro entender, en que conciben un abanico limitado de posibilidades conceptuales. La única opción que se dedican a examinar, y a la que se oponen, es la que corresponde a una de las maneras históricas en que se ha tratado el tema en la tradición tomista: la del concepto análogo[[60]](#footnote-61). El concepto análogo, propuesto por Cayetano, tendría como contenido, en última instancia, una suerte de, en términos de Rocca, “common univocal core”[[61]](#footnote-62) aplicable tanto a las creaturas como a Dios, lo que supondría, a fin de cuentas, un conocimiento tanto de la esencia creatural como de la divina, de una manera tal que, aunque imperfectamente, ambas quedarían *comprehendidas* en este. Pero Tomás (en esto concordamos con los autores), no admite de ninguna manera un tipo de conocimiento natural comprehensivo de la esencia divina. De aquí el rechazo de esa tesis.

El problema, a nuestro entender, esta en que los autores, no entreviendo la posibilidad de un tipo de concepto diferente (el enigmático), y descartando de lleno la posibilidad de un conocimiento quiditativo imperfecto[[62]](#footnote-63), rechazan en bloque la posibilidad de un conocimiento (por imperfecto que sea) de Dios en términos conceptuales.

Volvamos a los autores. Asumido el agnosticismo conceptual, entienden que es plausible, sin embargo, justificar la posibilidad del conocimiento teológico en el juicio[[63]](#footnote-64). La doctrina de la analogía, en esta línea, no tiene como unidad mínima al concepto, sino al juicio.

El primer escollo con el que se enfrentan son los propios textos de Tomás. No puede encontrarse ningún pasaje a lo largo del extenso *corpus thomisticum* en el que Tomás se pronuncie de esa manera sino que, por el contrario, cada vez que Tomás toca explícitamente el tema se expide de manera contraria. Rocca asume este *factum* explícitamente[[64]](#footnote-65). Su esfuerzo se dirige entonces a encontrar alguna manera de justificar que esa tesis se encontraría implícita en su pensamiento o en su práctica, a pesar de que “él no se da cuenta” (“he does not realize”) y asuma la doctrina contraria[[65]](#footnote-66).

Antes de revisar específicamente los argumentos de Rocca en torno a la cuestión, describiremos de qué manera funciona la mecánica del juicio analógico en esta línea de interpretación. E. Gilson fue uno de los primeros en el siglo pasado en sentar las bases de esta línea de interpretación. Nuestra ilustración se basa en ese núcleo básico que comparte con los otros dos autores. Utilizaremos un predicado sobre el que los tres aceptan que se dice de Dios *substantialiter* ya que, en gran medida, se trata de la dificultad a la que, desechando la tesis de los conceptos análogos, intentan superar, esto es, cómo aceptar que podemos hacer juicios sobre la esencia divina y no podemos, sin embargo, conceptualizarla , representárnosla de ninguna manera. Podemos ilustrar concisamente aquél mecanismo de la siguiente manera:

Tomemos por ejemplo el juicio “Dios es bueno”. Este Se trata de un juicio verdadero. Podemos reconocer que lo es dado que sabemos que lo hemos derivado de otros juicios verdaderos. Ahora bien, es un hecho (sostienen los autores) que no podemos representarnos de ninguna manera la bondad divina. Por lo tanto, el significado que tiene *para nosotros* ese concepto, no puede ser otro que el puramente creatural. Y, sin embargo, si esos conceptos estuvieran en el juicio con el sentido creatural, esto los haría *ipso facto* falsos. Para que ese juicio sea verdadero, entonces el concepto tiene que tener un significado distinto, pero no totalmente distinto, dado que, entre otras cosas, las creaturas guardan con Dios una relación de semejanza analógica). Ahora bien, [este es el paso fundamental del argumento] dado que el juicio es verdadero, entonces los conceptos que incluye *ya estan* necesariamente significando de otra manera, aunque no concibamos ese sentido.

Los juicios, por lo tanto, no se conforman a partir de conceptos análogos, conceptos que, en caso de poseerlos, nos harían comprehender a Dios. Por el contrario, el juicio, a partirde nuestros conceptos puramente creaturales, extiende su significado de manera tal que signifiquen al **Dios** trascendente al que, sin embargo, no concebimos. Esto es, el juicio es el que produce la analogicidad del concepto, extendiendo su sentido y no al revés. El nuevo sentido del concepto, sin embargo, es inconceptualizable.

De donde se desprende una de las afirmaciones más provocativas de esta tradición: hay una paradoja intrínseca a la teología, ya que es posible formar juicios verdaderos con conceptos cuyo sentido, sin embargo, no es concebido. En otras palabras, que en teología van siempre unidas verdad del juicio y agnosticismo conceptual[[66]](#footnote-67).

Esta exposición no puede no despertar algunas inquietudes. En primer lugar, ¿en qué consiste ese, por decirlo así, “abracadabra” que, desde la interpretación clásica de la doctrina de Tomás, parecería tener lugar en el juicio?

Según la exposición que hicimos en la sección anterior, la actividad de juzgar no consistiría sino en el acto de comparar dos conceptos y, ante cierta conveniencia o diferencia percibida en los mismos, formular una composición o división en la que se establece como son o no son las cosas.

Consciente de esta dificultad, G. Rocca ha intentado reinterpretar esa doctrina. Su tesis de la analogía del juicio precisa, para comenzar, dos modificaciones a la interpretación standard: (1) la posibilidad de que sea el juicio el que determine el sentido de los términos y (2) la posibilidad de que la verdad del juicio este determinada por su pertenencia a una red de juicios (“web of judgments”).[[67]](#footnote-68)

Entre los argumentos que Rocca ofrece en Speaking acerca de (1), nos interesa señalar el siguiente. En primer lugar, Rocca argumenta que su tesis gana plausibilidad si, como sostienen algunos comentadores contemporáneos de Tomás, tomamos nuestra primera noticia del ser al juzgar. Esto, para Rocca, implicaría que el sentido del concepto *ser* es producido por el juicio. No vamos a entrar en ese problema preciso, sino a juzgar el apoyo que podría darle a la tesis de Rocca. Si lo consideramos bien, ese argumento no tiene demasiado peso en función de aquello a lo que se dirige a demostrar. Aún en el caso de que se concibiera el ser de manera concomitante al juicio, el concepto de ser resultante vendría a ser, sin embargo, concebido, y cumpliría un papel de representación, en la mente, de lo real. Pero, en el caso de la predicación teológica (en la que predicamos nombres substanciales, específicamente), en cambio, no seríamos capaces de concebir un concepto sobre el sentido presuntamente generado en el juicio.

En cuanto a (2) Rocca ofrece un argumento en el nos interesa particularmente detenernos. En este caso el autor parte de que, de acuerdo a Tomás, y no lo objetamos, para llegar a una definición hacen falta la mayoría de las veces muchos raciocinios, juicios, etc. solo después de los cuales somos capaces de ganar ese concepto. Se puede conceder que Rocca esta en lo cierto en cuanto al hecho. Efectivamente, pueden encontrarse en Tomás indicios de una distinción entre lógica del conocimiento (lo que hoy en día se llama justificación) y la adquisición del mismo (lo que hoy llamamos descubrimiento). De aquí no viene implicado, sin embargo, que los conceptos componentes del juicio no estén determinándolo, ni que cada raciocinio no avance, por lo tanto, en definitiva, por la comparación entre conceptos. Esto es, de aquí no viene implicado que un juicio se derive de otro por mera necesidad sistemática. Y, por otra parte, lo que se muestra, a lo sumo, es que, en este caso, otra vez, la cadena de razonamientos conduce a un concepto efectivamente concebible que representa la realidad sobre la que versa. Pero esto no sucede, de acuerdo al autor, en cuanto a las proposiciones teológicas.

En pocas palabras, ninguno de los dos argumentos apoya la posibilidad de que sea generado un sentido que al mismo tiempo no sea concebido. En ambos casos esos juicios nos conducen a conceptos que representan lo real. Y esos conceptos, pueden, luego de haber sido adquiridos, determinar el sentido de las proposiciones en las que vengamos a utilizarlos después. El concepto adquirido puede, luego de los muchos razonamientos (o del único juicio de existencia) que llevan a adquirirlo, determinar el sentido de nuestras proposiciones. Hasta donde entendemos, la estrategia de Rocca tienen en ambos casos el mismo: esta intentando mostrar que en Tomás habría una posición holista, en la que los juicios (y, por medio de estos, sus partes componentes) se derivan unos de otros por mera necesidad sistemática, tomando como prueba precisamente el hecho de que en cada caso acabamos concibiendo un concepto, una representación de la realidad mentada, que es precisamente lo que niega que se produzca en el caso de la predicación teológica.

El autor, sin embargo, considera que con esos argumentos ha eliminado un obstáculo serio para entender la analogía como asunto judicativo e intenta mostrar que habría indicios de que Tomás la ha entendido en esos términos.

Rocca ofrece dos argumentos al respecto[[68]](#footnote-69). En primer lugar, señala que ello viene sugerido por la manera en que Tomás argumenta, característicamente, contra la univocidad y la equivocidad de la aplicación de los nombres divinos, basándose en juicios anteriores, como por ejemplo, el juicio “Dios es incomprehensible” (de donde se derivaría el rechazo de la univocidad) y el juicio que establece la semejanza de la creatura hacia Dios (del que se derivaría el rechazo de la equivocidad). La tesis de la analogía sería la única posibilidad epistemológica restante. De aquí Rocca entiende que se colige, según interpretamos, que la analogía, en cuanto a nuestra conciencia, es una tesis epistemológica de segundo órden, derivada por necesidad sistemática de nuestros juicios ontológicos teológicos de primer órden, para explicar lo que ocurre en esos mismos juicios, lo que implicaría, por otra parte, que la analogía, para Tomás, es precisamente una cuestión de juicios. Desde la tesis de los conceptos análogos, en cambio, habría que afirmar, llevándola hasta sus últimas implicaciones, que la analogicidad y la conciencia de la misma ya estaría presente en nuestros propios conceptos antes de la predicación. La tesis de Rocca, si lo interpretamos correctamente, es que, nunca llegamos a hacernos conscientes de lo analógico de los conceptos (en el sentido de que nunca *intuimos* el contenido de su extensión a Dios, o sea nunca nos formamos un concepto comprehensivo). De aquí el agnosticismo conceptual. Sin embargo, sí podemos hacernos conscientes, dado que es una consecuencia de nuestro sistema de proposiciones teológicas, de que *ha de haber* analogía. Y esta analogía, según ese mismo sistema, no puede estar a nivel del concepto. Solo queda el del juicio.

El segundo lugar Rocca argumenta que eso mismo viene indicado a partir del lugar que ocupa la analogía en tres de las obras mayores de Tomás de Aquino, especialmente Summa Theologiae, en tanto el asunto de la analogía es tratado recién después de haber establecido juicios ontológicos de primer primer orden sobre Dios, se deduce a partir de ellos, y tiene la función de explicar lo que, epistémicamente acontece en ellos.

A nuestro entender nuevamente la estrategia de Rocca no se encuentra exenta de dificultades. Ciertamente, del lugar que ocupa el tratamiento de la analogicidad en aquellas obras, y de la manera en que Tomás justifica epistemológicamente el rechazo a la univocidad y a la equivocidad, se colige que Tomás justifica su teoría epistemologica de la analogía a partir de ciertos juicios ontológicos de primer orden sobre Dios. Pero de aquí no se sigue que la analogicidad sea algo que ocurre en un juicio derivado de una manera puramente procedimental a partir de juicios anteriores, en el que se “produciría” un sentido que se nos escapa.

En líneas generales, la tendencia de Rocca es semejante a la de Burrell, quien, sin embargo, expone sus consecuencias de manera más explícita. De acuerdo a Burrel, toda la teoría de la analogía no es más que un método edificado por Tomás para juzgar si una proposición teológica esta o no bien formada: lo que se predique sobre Dios tiene que ser un atributo tomado del ámbito creatural pero no limitado a las categorías creaturales -teoría de los nombres divinos[[69]](#footnote-70). Luego, a partir de juicios anteriores, en virtud de la mera álgebra del sistema (“algebraic procedure”[[70]](#footnote-71)), debe derivarse un segundo juicio en el cual la manera imperfecta humana de entender ese predicado sea negada[[71]](#footnote-72). El sentido de los conceptos incluidos en el primer juicio esta dado por ese mismo primer juicio en el que se encuentra incluido, que a la vez tiene sentido exclusivamente por sus relaciones con el segundo juicio y con el resto de las proposiciones situadas en el sistema de proposiciones de referencia[[72]](#footnote-73).

En definitiva, Burrell, a semejanza de los otros dos autores, pero de manera más enfática, interpreta, no solo la teoría del lenguaje de Tomás, lo cual sería menos discutible, sino también su epistemología, como lo que él mismo ha denominado una “gramatica de la divinidad” (“grammar of divinity”)[[73]](#footnote-74).

Haciendo a un lado los pormenores específicos de la interpretación de los autores, consideramos que las consecuencias de sus tesis son difíciles de conciliar incluso con el proyecto global mismo de construir una *Scientia Theologica* ensayado por de Tomás de Aquino. Si hemos interpretado bien, hay en ellos una tendendecia a considerar que derivamos de una manera puramente algebraica las proposiciones en las que se predica de Dios un nombre *substantialiter*, de manera tal que, aunque conocemos que esas *afirmationes* tienen que ser verdaderas, no podemos concebir en qué consiste eso que verdaderamente decimos de Dios. En lo que hace al concepto de bueno, por ejemplo, en relación a Dios, solo conocemos su “uso”, esto es, solo conocemos que es un concepto aplicable a ese sujeto en virtud de que es una consecuencia necesaria derivada de nuestra red de juicios, y la manera en que debe ser aplicado en virtud del resto de los juicios que marcan, jugando entre sí y con él, las pautas de ese álgebra. Las condiciones de verdad, por otra parte, del juicio en el que se aplica ese nombre son exclusivamente las proposiciones de la “web of judgment” de las que se deriva. No conocemos el “contenido” de la bondad divina, sino que meramente contamos con una “variable” dentro de nuestro sistema de juicios, cuyo contenido se agota, en lo que hace a nuestro pensamiento, al sistema de relaciones que guarda con el resto de los juicios del sistema. La bondad absoluta solo puede ser así, para nosotros, en cuanto pensada, algo así como “un predicado X que se deriva del conjunto de predicados Y, Z y se atribuye tan solo cuando el sujeto de la proposición es Dios”.

Pero el problema, según interpretamos, no se acota solamente a los nombres divinos. No puede no abarca también el juicio de existencia[[74]](#footnote-75). El sentido en que Dios existe y el sentido en que existe lo creatural, no puede no ser diferente. Ahora bien, si el contenido del predicado de existencia queda también reducido al que puede tener en la web-of-judments, queda entonces, por ello, reducido a ser “un predicado Q que se deriva de... y solo puede predicarse cuando el sujeto de la proposición es Dios”. Esto implicaría, sin embargo, que no concebimos lo que decimos ni siquiera cuando decimos que Dios “existe”. Pero de aquí se colige que no podríamos concebir tampoco en qué consiste probar la existencia de Dios. Ni probaríamos que Dios existe, sino que la proposición “Dios existe” es verdadera.

Pero, finalmente, ¿qué hay del nombre “Dios”? E. Gilson, como representante de esta línea de interpretación, sostiene que en cada juicio en el que se adjudica a Dios una perfección el entendimiento no es capaz de captar sino el sentido creatural. Los múltiples conceptos que le atribuimos encuentran, sin embargo, su unidad, en que el sujeto de cada proposición es Dios[[75]](#footnote-76). Ahora bien, si Dios es el Ipsum Esse, Bondad Absoluta, etc. qué podemos concebir sobre Él? El mismo problema que esta presente en el predicado, se encuentra también en el sujeto. Y, a nuestro entender, si somos consecuentes con esta línea de interpretación, tendremos que decir que el contenido que pensamos cuando pensamos acerca de Dios, no será muy distinto que el que pensamos en cada nombre divino. Dios también es así, en cuanto a nuestro pensamiento, una variable lógica. Parecería que lo que sabemos de la bondad, en relación a Dios, es que es un predicado proposicional que se le aplica de manera análoga. Pero no. Si Dios ha sido reducido a una variable lógica, entonces lo que sabemos sobre bondad es que es un predicado proposicional que se aplica de manera análoga al sujeto proposicional dios. Nuestro saber versa sobre un sujeto proposicional.

En definitiva, no conocemos a Dios, sino al término proposicional dios y a una *vox* que significa ese término proposicional, la cual se escribe “Dios”.

Pero esto significa que, en definitiva, *nuestra* scientia no versa sobre Dios, sino, y a lo sumo, sobre el sujeto de una proposición. Toda la teología viene a ser así una ciencia cuyo objeto, y no solo su medio, son solo proposiciones.

Antes de concluir esta sección vamos a hacer dos cosas. En primer lugar, vamos a exponer un argumento que Burrell desarrolla contra la tesis de los conceptos análogos en relación a los nombres divinos[[76]](#footnote-77), no, por supuesto para defender la tesis de los conceptos análogos, sino para pensarlo desde la nuestra. A continuación, ampliaremos el campo problemático incluyendo la terminología desarrollada por Accar. Finalmente vamos a comparar brevemente nuestra interpretación global con la de los autores de esta tradición.

Si bien podemos predicar de Dios los términos de perfección esto no significa, dice Burrell, en consonancia con el resto de su pensamiento, que podamos entender de alguna manera la perfección divina. Es cierto que lo que intentamos significar con los términos es otra cosa. Pero esto, aclara Burrell, no significa que prediquemos los términos llegando a un concepto unívoco común. Lo que sucede, señala, es otra cosa. Hay ciertas virtudes, como sabiduría, de las que podemos concebir que admitan una perfectibilidad más allá de las limitaciones corpóreas. Pero esta especulación, sostiene, no acaba dándonos la pura idea de la perfección de que se trata, esto es, la idea, por ejemplo, de sabiduría que haría abstracción tanto de la manera creatural como de la divina. Se trata tan solo de una noción metalingüística, a la que Tomás denominaría, según Burrell, *ratio communis*, que simplemente señalaría el hecho de que nociones como “sabiduría” son elegibles para predicaciones transempíricas. Decir que predicamos esa noción metalingüística a Dios sería tan solo confundir niveles de discurso. En cambio, lo que sucede es lo siguiente. La extensión del sentido no significa que se este predicando de Dios un supuesto concepto analógico. Simplemente significa que usamos el término para significar otra cosa que aquello que entendemos en este. Así, cuando lo aplicamos a Dios, siempre debe haber un juicio negativo que niegue esa connotación finita que es lo único que entendemos en el término. El sentido de la primer proposición teológica atributiva, por lo tanto, viene dado por ese segundo juicio negativo, y no por los conceptos que intervienen en el primero.

En una línea semejante se encuentra, según interpretamos, la interpretación de R. Accar[[77]](#footnote-78). Un término que se predica analógicamente tiene más de una *ratio*. Cada ratio de un término, según Accar, es una composición entre un *modus significandi* y una *res significata*. La *ratio* *propria* del término “sabio”, por ejemplo, es la *res significata* “sabio” combinada con el *modus* divino, al que no accedemos. En el resto de las *rationes* del término la *res significata* se encuentra determinada, en cambio, de acuerdo a un modus distinto. La *ratio communis*, por otra parte, no indica más que la pertenencia al conjunto de rationes de un término, a la manera, interpretamos, de Burrell[[78]](#footnote-79).

En las proposiciones teológicas, sostiene Accar, las perfecciones no son predicadas de Dios de acuerdo a la *ratio communis*; tampoco de acuerdo a la ratio propria, a la que no tenemos ningún tipo de acceso, sino sencillamente de acuerdo a la creatural. Lo que nos permite hacer esta predicación es que es verdadero que Dios posee esa perfección. Sin embargo, en tanto sabemos que Dios es simple, infinito, etc. debemos negar el *modus* que posee la ratio creatural. De esto, sostiene Accar, se trata la predicación analógica.

Antes de examinar esta posición quisiéramos entrar profundizar en las consecuencias que, de acuerdo a Accar se siguen aquí[[79]](#footnote-80). Hacer esto nos será útil para el desarrollo de las implicaciones de nuestra tesis del conceptualismo enigmático.

Accar se pregunta, en primer lugar, si el hecho de negar el *modus* añade algo positivo a nuestras *rationes* del término y si esta nueva *ratio* sería indeterminada. La respuesta del autor es que no lo hacen. Es decir, tomar en consideración de la simplicidad divina, etc. no añade nada positivo a nuestra concepción de la perfección divina, no nos da una nueva información positiva que podría constituirla en una nueva *ratio* del término. Así, concluye, al no ser constituída una nueva *ratio*, no hay, por lo tanto, una ratio nueva que pueda ser indeterminada. Lo que, por otra parte, según Accar, hace a nuestras proposiciones teológicas filosóficamente evaluables, ya que no son instituídas nuevas condiciones de verdad que, en tanto no podemos tener un conocimiento positivo ni de la simplicidad ni de la infinitud divina, etc., harían a las proposiciones en las que aparecen esos términos, inverificables.

En segundo lugar, Accar se pregunta si el tomar en consideración la simplicidad divina, etc. modifica la manera en que debemos entender que se *predican* las *rationes* (creaturales, para el autor) a Dios. Esto es, si nos informa que nuestros conceptos en esos casos son *usados* de otra manera. En este caso responde por la afirmativa. En consideración de que Dios es simple, etc, debemos entender que en la proposición teológica la ratio creatural, que es la única con la que contamos, debe ser negada (sin que ello, como decíamos antes, implique para el autor la añadidura de una nueva ratio al término), esto es, que las notas de finitud, mutabilidad, temporalidad, deben ser negadas. Nos informa sobre cómo debemos hablar o no hablar de Dios. La simplicidad nos hace dar cuenta de que Dios no es ni finito, ni mutable ni temporal y que, por lo tanto, las perfecciones no están en el así, sino que *han* de estar manera infinita, inmutable y eterna. Lo que nos da una regla para hablar sobre Él. Esto, señala el autor, no hace a las concepciones de las perfecciones divinas indeterminadas, ya que estas características o bien son del mismo tipo que las removidas (con lo cual tienen condiciones de verdad semejantes) o bien no añaden nada positivo cuyas condiciones de verdad podríamos desconocer.

De esta manera, concluye el autor, la consideración de la simplicidad, infinitud, etc. no nos ofrece un dato que nos permitiría formarnos la ratio propria de las perfecciones, ni, por lo tanto hace que las prediquemos de Dios con esa ratio. Simplemente, en cambio, nos informa sobre en qué sentido debemos entender que nuestras *rationes* no son aplicables a Dios y por qué (porque Dios es simple, etc).

Comenzaremos a comparar nuestra tesis con la de los autores de esta tradición partiendo de señalar algo al argumento de Burrell que reprodujimos antes. Estamos de acuerdo con Burrell en que la *ratio communis,* en el caso que nos concierne, no es un concepto análogo. Y aceptamos que se encuentra en otro nivel de discurso. Nuestro punto es otro. Burrell afirma que podemos concebir que ciertas perfecciones creaturales pueden existir de una manera más perfecta que la corpórea y que ello las hace elegibles para predicarse de la creatura y de Dios. Mi punto es el siguiente. ¿No esta aceptando aquí sin darse cuenta de que podemos concebir, precisamente esa manera más perfecta? Es lo que efectivamente dice ¿Y si no fuera así, de qué otra manera podría ser? ¿De qué manera podríamos afirmar algo sobre un *maxime ens*, si no pudiéramos al menos concebir que ens puede ser más perfecto, e incluso máximamente perfecto? Esta es una condición de posibilidad fundamental de la cuarta vía, tal como se encuentra en Summa Theologiae. Nuestro punto es: podemos concebirlo. No perfectamente, claro. No en un concepto comprehensivo. En uno enigmático.

Pasemos a Accar. En cuanto a que ya hemos tratado de deducir críticamente las consecuencias de la tesis de esta tradición, nuestro examen será más bien una excusa para comparar sus tesis con la nuestra. Cada ratio de un término, dice Accar, es una composición de *modus significandi* y *res significata*. Esto lo aceptamos. La ratio propria, señala, es aquella en la que la *res significata* aparece del modo más pleno. Hasta aquí estamos de acuerdo. En lo que ya no concordamos es en que nos sea imposible conocer la *ratio propria*. Ya hemos que examinado las dificultades inmanentes a toda esta tendencia de poner la analogicidad en el juicio, así que no argumentaremos al respecto aquí, sino que remitimos al resto del trabajo[[80]](#footnote-81). Ahora solo nos dedicamos a comparar. Desde nuestra tesis, decíamos se sigue que sí es posible conocer la *ratio propria*, aunque claro, de manera imperfecta. Infinitud, Eternidad, etc. pueden reunirse en el concepto enigmático de bondad divina. En ese concepto conocemos imperfectamente a Dios, es una representación imperfecta, enigmática de Él. El nombre “bondad”, por lo tanto, puede aplicarse a las creaturas con el sentido creatural, que no es la *ratio propria* del término. A Dios, en cambio, se aplica conforme a nuestro concepto imperfecto de la ratio propria.

La consideración de la simplicidad divina añade algo positivo a nuestro concepto, al menos en tanto lo determina de cierta de manera, haciéndonos, así, conocer algo más sobre Dios, algo que antes no conocíamos. Podemos identificar ese contenido de la manera en que Accar sostiene que meramente podemos determinar su *uso*. Añade, por lo tanto, una *ratio* al nombre, y precisamente la *propria*, aunque solo se conciba aquello que conocemos mediante (*medium quo*, no *medium in quo*) ella. Esta nueva ratio es filosóficamente evaluable, ya que en ella entendemos algo, y podemos determinar en cierta medida sus condiciones de verdad. Sabemos que solo es aplicable a Dios, etc. Esta ratio no comprehende aquello sobre lo que versa, pero sí lo entiende, esto es, lo divino aparece en ella no como comprehendido, sino como entendido imperfectamente. No comprehendemos la perfección tal como esta en Dios, pero sí la entendemos imperfectamente, esto es, nos hacemos una representación meramente imperfecta de ella. Esta posibilidad de representárnosla, de conocerla, aunque sea imperfectamente, hace que los conceptos no sean indeterminados en cuanto a la evaluación filosófica de sus condiciones de verdad, aunque, en relación a su *id quod* no sean comprehensivos.

La distancia entre la tesis de toda esta tradición y la nuestra esta dada por la aceptación de nuestra parte de un conocimiento quiditativo imperfecto. Hemos visto que hay evidencia textual de que Tomás habría sostenido esta tesis a lo largo de toda su obra. Este es el punto en el que ya comienzan a divergir nuestras posiciones. Al interpretar que no hay un conocimiento quiditativo al menos imperfecto, los autores se han visto conducidos a afirmar la tesis del agnosticismo conceptual. Nosotros, en cambio, interpretando que Tomás sostiene que es posible un conocimiento quiditativo imperfecto, dimos con un tipo de concepto que si bien no es comprehensivo, representa a esa esencia de la que es una semejanza (*medium quo*, no *medium in quo*) imperfecta: el concepto enigmático.

El hecho de que Tomás afirme una y otra vez, sin embargo, que es posible conocer la esencia divina (independientemente de que esto se califique o no como conocimiento quiditativo), los ha llevado a desarrollar la teoría de una derivación de verdades teológicas puramente procedimental. El grado de atención que prestan al asunto de los nombres divinos también se deriva de allí. En toda la tradición puede detectarse, por otra parte, una cierta ambigüedad entre consideraciones epistemológicas y linguisticas, lo que se evidencia en un tratamiento quasi-nominal de los conceptos y *enunciativo* de las composiciones[[81]](#footnote-82). Consecuentes con su principio de que no hay un conocimiento quiditativo teológico natural de ningún tipo, y que, por lo tanto, al respecto, solo cabría el agnosticismo conceptual, han interpretado ST I q. 13, como un examen de Tomás sobre cómo hacemos juicios. Nosotros, en cambio, hemos entendido que el asunto allí es mucho más simple, y versa más bien sencillamente sobre cómo hemos de vociferar o escribir, dado nuestro lenguaje social (lo que incluye su gramática, etc.) y las características estructurales del lenguaje en general, de manera tal de reflejar correctamente nuestro pensamiento (y así reflejar a Dios) o entender las vociferaciones o inscripciones gráficas (de manera tal que entendamos el pensamiento verdadero que se expresa en ellas) que se nos presenten.

Finalmente, la teoría de la analogía del juicio, tal como la presentan los autores, carece de evidencia textual manifiesta, lo que hace incluso a sus mismos autores ensayar su justificación calificándola como sugerida o implícita, aceptando que Tomás se pronuncia explícitamente de manera contraria. Nuestra interpretación, en cambio, intenta seguir las afirmaciones explícitas del teólogo medieval.

**Conclusión**

En este trabajo hemos llamado *aenigmatica* a la teología de Tomás de Aquino por preferencia a la los nombres de afirmativa o negativa, que parecen incluso poner más énfasis en el lenguaje que en el pensamiento. Hemos tratado de mostrar, precisamente, que podemos conocer la esencia divina de esta manera: enigmáticamente. Y que ese conocimiento tiene como base representaciones enigmáticas.

En primer lugar tratamos de mostrar que Tomás ha sostenido desde sus obras más tempranas que es posible asequir un conocimiento natural quiditativo de la realidad divina. En segundo lugar intentamos dar con la clase de concepto por medio de la que se establecería esta unión cognitiva.

El concepto enigmático es un concepto en el que la realidad conceptualizada no resulta, sin embargo, comprehendida (en ninguno de los dos sentidos de comprehensión distinguidos) pero en el que, sin embargo, algo de esta queda representado y en esa medida conocido.

Hemos visto, por otra parte, que esa falta de comprehensión no significa que sea imposible determinar sus condiciones de verdad, pero a causa de y en la medida en que en este hay algo de la realidad divina que resulta deficientemente entendido. En este sentido nos alejamos tanto de la tesis de los conceptos análogos como de la de los defensores agnosticismo conceptual. Acerca de esta última intentamos, en la medida en que la comprendemos, señalar sus dificultades.

Para terminar quisieramos analizar brevemente desde nuestra perspectiva un texto que cita Rocca[[82]](#footnote-83) en apoyo de la tesis agnóstica:

“quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.”[[83]](#footnote-84)

Trataremos de describir este proceso según los conceptos que desarrollamos aquí, para proponer una interpretación distinta de la que, a nuestro entender realizar Rocca, para quien el resultado final es lisa y llanamente la agnosis a nivel de concepto. La mente parte de las creaturas. Se presupone, por otra parte, que ya ha sido probada la existencia de Dios. La mente comienza conociendo a las creaturas (*id quod*), a partir de ellas mismas (medium in quo) por un concepto totalmente proporcionado a ellas (*medium quo*). Luego la mente, ha probado la existencia de Dios, quedando Él como su id quod, y teniendo al concepto, por ejemplo, de *maxime ens* como *medium quo*. El pasaje comienza a “relatar” lo que sucede después, a través, en cuanto a las operaciones de la mente, de otra serie de conceptualizaciones, comparaciones entre conceptos para articular compositiones, y derivaciones de unas compositiones en otras. En primer lugar, negamos de Dios que sea cuerpo. Nuestro concepto, así se enigmatiza progresivamente, distinguiendo más a Dios de las cosas. En palabras del *de Trinitate*, se vuelve menos confuso. Luego negamos acerca de Él que las perfecciones creaturales se encuentren tal como están en las creaturas. Ganamos entonces conceptos enigmáticos de bondad, etc. El último concepto es el de ser. No es casualidad, por supuesto, que la última remoción sea la del modo creatural de este concepto. En efecto, el nombre “El que es” es el que más le conviene a Dios[[84]](#footnote-85). En primer lugar, porque no significa una forma, sino el *esse* mismo. En segundo lugar, porque en los demás nombres son menos comunes o le añaden algún otro concepto. Y en tercer lugar porque está en presente, lo que más corresponde a Dios, que no tiene pasado ni futuro. De lo que se trata ahora es de , comparando conceptos en juicios y componiendo y deduciendo otros nuevos, purificar también este concepto, de manera tal que, al final del proceso el *medium quo* de la unión cognitiva con Dios, esto es, el medio de conocimiento, será el concepto enigmático que resultará de todos esos procesos -el nombre “El que es” significa ese concepto enigmático resultante, no la noción creatural de ser que es nuestro punto de partida. Removemos de Dios, entonces, la manera de ser creatural. El concepto enigmático resultante es el *medium quo* de nuestra unión con Dios, quien es nuestro *id quod*.

El entendimiento, se dice allí, ha quedado en cierta tiniebla. Pero no es que el entendimiento no conozca nada. Tenemos el concepto de un ser no finito, no temporal, no mutable, etc. que dirije y une a la mente solo hacia un solo ser posible: Dios. Hace falta un *medium quo* que especifique al entendimiento precisamente hacia ese objeto. Y es en este concepto (*medium quo*), que la mente entiende y así, porque puede representárselo se une cognitivamente a lo infinito, esto es, lo conoce. Ahora bien, a causa de la debilidad de la mente esa superabundancia de luz le resulta al entendimiento, metafóricamente, como tiniebla. Pero, no se trata de cualqueir tiniebla, sino de una tiniebla que nos une exclusivamente a Dios. En este sentido, también, no se trata de una pura ignorancia. El entendimiento entrevé enigmáticamente lo infinito, puede diferenciarlo del resto de las cosas, y así este se convierte en su *id quod*, esto es, en lo que conoce. Pero no puede comprehenderlo, no se encuentra en la mente con toda su plenitud. El *medium quo* es excesivamente deficiente. En la condición actual aparece como obscuro, pero no como la obscuridad de la ignorancia absoluta: el entendimiento no conceptualiza lo que ignora absolutamente, ni puede tener un *id quod* sin un *medium quo*, esto es, no puede conocerlo. Hay aquí un acto del entendimiento, un *medium quod* y un id quod. La esencia divina es conocida, pero de manera deficiente. No la comprehendemos, y en ese sentido es ignorada: la ignoramos *ut in se est*.

En ese pasaje, así, se resume la consideración de Tomás sobre la limitación del conocimiento natural del teólogo, que se encuentra restringido a la visión deficiente que le puede proveer su *lumen naturale*, el intelecto agente. Es capaz de conocer, pero de una manera demasiado pobre. Y cuánto más cuando se trata de la naturaleza divina. Esto es en definitiva lo que hace a nuestra condición cognitiva actual, incluso en relación al conocimiento creatural, restringido por la debilidad del intelecto agente, de acuerdo a Tomás de Aquino, semejante a la del búho:

“(...) sicut quaedam animalia (…) de nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilium oculorum, quia parva luce moventur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro quod ad ea quae sunt manifestissima, se habet sicut oculus noctuae ad solem: unde parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere.”

Bibliografía.

**Accar, Rahim** “Talking about God and talking about creation”, Koninklijke Brill NV, Leiden, (2005).

**Burrell, David** “Aquinas on naming god”, Theological Studies 24 (1963) 183-212.

**Burrell, David** “Knowing The Unknowable God, Notre Dame Press, Notre Dame, (1986).

**Gilson, Etienne** “*El Tomismo”,* Buenos Aires, Desclee de Brouwer, (1955).

**Rocca, Gregory** “Aquinas on God-Talk: Hovering Over the Abyss”. Theological Studies 54.4 (1993): 641-661.

**Rocca, Gregory** “Speaking the Incomprehensible God”, The Catholic University of America Press, Washington D.C. (2004).

**Wippel, John** “The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being”, The Catholic University of America Press, Washington D.C. (2000).

1. Cf. Gilson, Etienne “*El Tomismo”,* Buenos Aires, Desclee de Brouwer, (1955), p. 158 [↑](#footnote-ref-2)
2. Wippel, John “The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being”, The Catholic University of America Press, Washington D.C. (2000) p. 540 [↑](#footnote-ref-3)
3. Wippel, John “The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being”, The Catholic University of America Press, Washington D.C. (2000) p. 215-241. [↑](#footnote-ref-4)
4. Cf. SS IV d. 49 q . 2 a. 3 ad 5: “Ad quintum dicendum, quod eodem modo aliquis cognoscit quid est res quo cognoscit essentiam rei, cum ipsa essentia sit quidditas rei; et ideo ille solus comprehendit quid est res, qui comprehendit essentiam; unde sicut sancti videbunt essentiam divinam, sed non comprehendent ipsam; ita videbunt quid est Deus, sed non comprehendent; et ita non videbitur Deus ab eis sicut videtur res per suam definitionem, cujus essentia comprehenditur.” [↑](#footnote-ref-5)
5. Cf, *SS* IV d. 49 q. 2 a. 6: “Secundum autem naturalem facultatem potest intellectus creatus pervenire ad cognitionem Dei per formas creatas ei inditas vel acquisitas; sed haec cognitio non est visio ejus per essentiam, sicut ex dictis patet, nec per eam scitur quid est, sed solum quia est, et quid non est.” [↑](#footnote-ref-6)
6. Cf. *SS* III d. 34 q. 1 a. 4 . En el mismo sentido: De potentia, q. 9 a. 7 co: “Non enim scimus de Deo quid est, sed *magis* quid non est, tu Damascenus dicit. Unde et Rabbi Moyses omnia quae affirmative videntur dici de Deo, dicit *magis* esse introducta ad removendum quam ad aliquid ponendum.” [↑](#footnote-ref-7)
7. Cf. SS I d. 8 q. 1 a. 1 co. [↑](#footnote-ref-8)
8. DV, q. 10 a. 11 ad 4 [↑](#footnote-ref-9)
9. DV q. 10 a. 11 ad 5 [↑](#footnote-ref-10)
10. DV q. 10 a. 12 ad s.c. 7. [↑](#footnote-ref-11)
11. *BDT,* pars 1 q. 2 a. 2 ad 2 [↑](#footnote-ref-12)
12. DP, q. 7 a. 2 ad 11 : “quid est Deus nescimus: unde apud nos demonstratione indiget, non autem apud illos qui Dei essentiam vident.” [↑](#footnote-ref-13)
13. Cf, *DP* q. 7 a. 5 co. : “Si autem huiusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adaequaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species praedicta, ut dictum est; et ideo licet huiusmodi nomina, quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significent id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte: et propter hoc, nomen *qui est*, maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damascenus, quod hoc nomen *qui est*, significat substantiae pelagus infinitum. Haec autem solutio confirmatur per verba Dionysii, qui dicit, quod *quia divinitas omnia simpliciter et incircumfinite in seipsa existentia praeaccipit, ex diversis convenienter laudatur et nominatur. Simpliciter* dicit, quia perfectiones quae in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem eius essentiam: *incircumfinite* dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum definiat. Confirmatur etiam per hoc quod habetur V Metaph., quod simpliciter perfectum est quod habet in se perfectiones omnium generum; quod Commentator ibidem de Deo exponit.” También Cf. *DP* q. 7 a. 5 co.: “Et sic sequeretur quod aliquid existens in Deo per hoc significetur, et sit per consequens substantia, cum quidquid est in Deo sit sua substantia.” [↑](#footnote-ref-14)
14. Cf. *SCG* IV cap. 7. La imposibilidad de representación aducida en este argumento, no puede tomarse como absoluta, si se tiene en cuenta que en *SCG* II cap. 35, Tomás señala precisamente que la bondad creatural guarda con la divina precisamente una relación de representación del segundo tipo:

    “Sic igitur divinae voluntati conveniens fuit in suae bonitatis participationem creaturam producere, ut *sua similitudine divinam bonitatem repraesentaret*. Non autem potest esse talis repraesentatio per modum aequalitatis, sicut effectus univocus suam causam repraesentat**,** ut sic oporteat ab infinita bonitate aeternos effectus produci: sed sicut excedens repraesentatur ab eo quod exceditur. Excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt.” [↑](#footnote-ref-15)
15. *SCG* I cap. 25 [↑](#footnote-ref-16)
16. En el mismo sentido, *SS* IV d. 49 q. 2 a. 3 ad 5: “sicut sancti videbunt essentiam divinam, sed non comprehendent ipsam; ita videbunt quid est Deus, sed non comprehendent; et ita non videbitur Deus ab eis sicut videtur res per suam definitionem, cujus essentia comprehenditur.” [↑](#footnote-ref-17)
17. Cf. *DP*  “eodem modo aliquis cognoscit quid est res quo cognoscit essentiam rei, cum ipsa essentia sit quidditas rei; et ideo ille solus comprehendit quid est res, qui comprehendit essentiam” [↑](#footnote-ref-18)
18. Cf. *ST* I q. 3 Proem. [↑](#footnote-ref-19)
19. Cf. *ST* Iq. 13 a. 2 ad 3 [↑](#footnote-ref-20)
20. Cf. *ST* I q. 13 a. 10 ad 5 [↑](#footnote-ref-21)
21. Cf. *ST* I, q. 13 a. 2 ad 1 [↑](#footnote-ref-22)
22. Cf. *ST* I q. 12, a. 12. [↑](#footnote-ref-23)
23. Cf. *ST* I q. 12, a. 4. [↑](#footnote-ref-24)
24. Cf. *ST* I q. 12, a. 4. [↑](#footnote-ref-25)
25. Cf. *ST* I, q.12 a. 2. [↑](#footnote-ref-26)
26. Cf. *ST* I q. 12, a. 4. [↑](#footnote-ref-27)
27. Cf. *ST* I q. 12, a. 12. [↑](#footnote-ref-28)
28. Cf. *ST* I q.12 a. 2. [↑](#footnote-ref-29)
29. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-30)
30. Cf. *ST* I q. 12, a.7. [↑](#footnote-ref-31)
31. Cf. *ST* I q.12 a.6. [↑](#footnote-ref-32)
32. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-33)
33. Cf. *ST* I q.12, a. 13 ad 1. [↑](#footnote-ref-34)
34. Cf. *ST* I q. 12, a. 13 ad 1; cf. también ST II-II q. 180, a. 5. [↑](#footnote-ref-35)
35. Cf. *ST* I q. 13, a. 13 ad 1; cf. también q. 27, a. 4 ad 3, y q. 29 a. 3. [↑](#footnote-ref-36)
36. Cf. *ST* I q. 4 a.3. [↑](#footnote-ref-37)
37. Gilson ha defendido la tesis, en cambio, que Tomas no considera de ningún modo que por esta vía sea asequible un conocimiento ni perfecto ni imperfecto de la esencia divina: cf. Gilson, Etienne; (1951) *El Tomismo*; Buenos Aires, Desclee de Brouwer, pp. 142-162. [↑](#footnote-ref-38)
38. Cf. *ST* I, q. 13, a. 10 ad 5. [↑](#footnote-ref-39)
39. Cf. *ST* I q. 2; q.3. [↑](#footnote-ref-40)
40. En esta sección empleamos los términos *specie* y *concepto* indistintamente. Estrictamente hablando, sin embargo, el *concepto* es formado por el intelecto posible al ser informado por el intelecto agente con la *specie* inteligible. Las palabras no significan las *species* sino los conceptos. Cf. *ST* I q. 85 [↑](#footnote-ref-41)
41. Cf. *SS* lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1. ad 1 [↑](#footnote-ref-42)
42. Cf. *SS* lib. 3 d. 31 q. 2 a. 1 qc. 3: “Obscuritas enim, quam aenigma importat, ad genus cognitionis pertinet.” [↑](#footnote-ref-43)
43. *ST* I q. 13 a. 6 [↑](#footnote-ref-44)
44. El conocimiento de la fe también es enigmático. En este sentido Tomás sostiene que, en la otra vida: “fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis” Cf. *ST* I-II q. 67 a. 5 co. [↑](#footnote-ref-45)
45. Cf. *ST* I q. 13 a. 4. [↑](#footnote-ref-46)
46. Cf. *ST* I q. 12 a. 2. [↑](#footnote-ref-47)
47. Idem 49. [↑](#footnote-ref-48)
48. Cf. *SCG* III cap. 49. [↑](#footnote-ref-49)
49. Cf. Expositio Peryermeneias, pr. 1; ST I q. 85 a. 5. [↑](#footnote-ref-50)
50. Cf. Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3. [↑](#footnote-ref-51)
51. Cf. Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 7 n. 3. [↑](#footnote-ref-52)
52. Cf. *ST* I q. 13 a. 12 [↑](#footnote-ref-53)
53. El nombre “Dios” abarca preferentemente solo algunos de los conceptos que tenemos de Dios. Tomás parece preferir en ST q. 2 a. 3 los dos últimos. En relación a estos dice “dicimus Deum”, mientras que respecto a los otros parece tomar cierta distancia, que se manifiesta en la marca de la tercera persona del plural v.g “dicunt”, “intelligunt”, etc. En ST I q. 13 a. 8 encontramos, quizás apoyo a esta hipótesis. Nombramos a “Deus” como “providentia” o “bonitate perfecta”(supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus) El nombre “Deus” designa la naturaleza divina tal como podemos conocerla, esto es, de manera imperfecta (ST I q. 13 a. 10 ad 5). [↑](#footnote-ref-54)
54. En este sentido interpretamos *ST* I q. 3 a. 4 ad 2 y  *DP* q. 7 a. 2 ad 1 [↑](#footnote-ref-55)
55. Cf. Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 2 [↑](#footnote-ref-56)
56. Cf. Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 1 [↑](#footnote-ref-57)
57. Cf. Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 8 n. 3 [↑](#footnote-ref-58)
58. Cf. Burrell, David “Aquinas on naming god”, Theological Studies 24 (1963) 183-212, p.199-200; Gilson, Etienne. op. cit. supra, nota 1, p. 158; Rocca, Gregory “Aquinas on God-Talk: Hovering Over the Abyss”. Theological Studies 54.4 (1993): 641-661, p.650; Rocca, Gregory “Speaking the Incomprehensible God”, The Catholic University of America Press, Washington D.C. (2004), p.27-40 [↑](#footnote-ref-59)
59. Cf. Gilson, Etienne. op. cit. supra, nota 1, p. 158; Burrell, David. op. cit. supra, nota 58, p.207; Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p. 646; Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p.30-32 [↑](#footnote-ref-60)
60. Cf. Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p. 652; Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p.112-123; Gilson, Etienne. op. cit. supra, nota 1, p. 157; Burrell, David. op. cit. supra, nota 58, p.201-202. [↑](#footnote-ref-61)
61. Cf. Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p. 652. [↑](#footnote-ref-62)
62. Gilson lo expresa de manera categórica: “Hacer decir a Santo Tomás que tenemos un conocimiento por lo menos imperfecto de lo que Dios es, significa traicionar su pensamiento, tal como él lo ha formulado repetidas veces.”, Cf. Gilson, Etienne. op. cit. supra, nota 1, p. 158 [↑](#footnote-ref-63)
63. Cf. Burrell, David. op. cit. supra, nota 58, p.198-203; Gilson, Etienne. op. cit. supra, nota 1, p. 155; Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p.650; Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p. 193 [↑](#footnote-ref-64)
64. Cf. Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p. 193 [↑](#footnote-ref-65)
65. Bien considerado, Rocca está sosteniendo que la teoría de Tomás es incoherente y que, sin embargo, si dejamos de lado algunas de sus tesis, y las cambiamos por las contrarias, entonces puede sacarse algo bueno de las demás. Rocca, es claro, no esta dispuesto a asumir esto último. [↑](#footnote-ref-66)
66. Cf. Burrell, David. op. cit. supra, nota 58, p.199-200; Gilson, Etienne. op. cit. supra, nota 1, p. 157; Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p.650; Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p.27-40 [↑](#footnote-ref-67)
67. Cf. Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p. 165-173; Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p.653-655. [↑](#footnote-ref-68)
68. Cf. Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p. 173-187. [↑](#footnote-ref-69)
69. Cf. Burrell, David. op. cit. supra, nota 58, p.209 [↑](#footnote-ref-70)
70. Cf. Burrell, David. op. cit. supra, nota 58, p.198 [↑](#footnote-ref-71)
71. Cf. Burrell, David. op. cit. supra, nota 58, p.202 [↑](#footnote-ref-72)
72. Cf. Burrell, David. op. cit. supra, nota 58, p.202 [↑](#footnote-ref-73)
73. Cf. Burrell, David “Knowing The Unknowable God, Notre Dame Press, Notre Dame, (1986), p. 2. [↑](#footnote-ref-74)
74. Rocca mismo señala que en el juicio Dios existe, “existe” es utilizado en un sentido analógico, que por lo tanto, transfiere el predicado “existe” de su acepción mundana a la divina, a la cual, por supuesto, de acuerdo al autor, no concebimos. Cf. Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p. 184. [↑](#footnote-ref-75)
75. Cf. Gilson, Etienne. op. cit. supra, nota 1, p. 160 [↑](#footnote-ref-76)
76. Cf. Burrell, David. op. cit. supra, nota 58, p.201-203; [↑](#footnote-ref-77)
77. Cf. Accar, Rahim “Talking about God and talking about creation”, Koninklijke Brill NV, Leiden, (2005), p. 67-75. [↑](#footnote-ref-78)
78. Cf. Accar, Rahim. op. cit. Supra, nota 77, p. 67-75. [↑](#footnote-ref-79)
79. Cf. Accar, Rahim. op. cit. Supra, nota 77, p. 67-75. [↑](#footnote-ref-80)
80. En la sección sobre los juicios divinos argumentamos sobre por qué en el juicio teológico en el que se atribuyen perfecciones los conceptos deben ser enigmáticos. [↑](#footnote-ref-81)
81. Vease por ejemplo este comentario de E. Gilson,: “El concepto que nos formemos de ese efecto [creatural], no puede de ninguna manera transformarse para nosotros en ese concepto de Dios que nos falta; **pero podemos atribuir a Dios mediante un juicio afirmativo el *nombre* que designa la perfección correspondiente a ese efecto**” [el subrayado es nuestro] Cf. Gilson, Etienne. op. cit. supra, nota 1, p. 157; [↑](#footnote-ref-82)
82. Cf. Rocca, Gregory. op. cit. supra, nota 58, p. 65. [↑](#footnote-ref-83)
83. Cf. *SS* lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 4 [↑](#footnote-ref-84)
84. *ST* I q. 13 a. 11 [↑](#footnote-ref-85)