



En el ápice de nuestro conocimiento conocemos a Dios como lo desconocido

Diego José Bacigalupe

Dios y el hombre, vol. 9, n. 1, e106, 2025

ISSN 2618-2858 - <https://doi.org/10.24215/26182858e106>

<https://revistas.unlp.edu.ar/DyH/index>

Cátedra libre de pensamiento cristiano – UNLP

Seminario Mayor San José

La Plata, Buenos Aires, Argentina

# En el ápice de nuestro conocimiento conocemos a Dios como lo desconocido Santo Tomás de Aquino y la teología natural

At the Height of our Knowledge we Know God as the Unknown

Pbro. Dr. Diego José Bacigalupe

[djbacigalupe@institutoseminariosanjose.edu.ar](mailto:djbacigalupe@institutoseminariosanjose.edu.ar)

Instituto Seminario San José – La Plata – Argentina

---

## Resumen

Santo Tomás afirma que en el ápice de nuestro conocimiento conocemos a Dios como lo desconocido. Para explicar esta frase, analizamos la posición de M. E. Sacchi y S. L. Brock acerca de la teología natural de santo Tomás. Luego, evaluamos el punto de partida, el lugar de la *via negationis* y la identidad de ser y esencia en la metafísica de Dios del Aquinate.

Palabras clave: Teología natural, Tomás de Aquino, *via negationis*.

## Abstract

St. Thomas states that at the height of our knowledge we know God as the unknown. To explain this sentence, we study both M.E. Sacchi and S.L. Brock position about Aquinas's natural Theology. Then, we assess the starting point, the place of *via negationis* and the identity of being (*esse*) and essence in Aquinas's metaphysics of God.

Key words: Natural Theology, Aquinas, *via negationis*.

Recibido: 11/2024

Aceptado: 11/ 2024

Publicado: 05/2025



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



En los años de formación en el Seminario, el padre Vicente Ciliberto nos repetía esta frase de santo Tomás: *en el ápice de nuestro conocimiento, conocemos a Dios como lo desconocido*. Jamás nos dijo de qué escrito de santo Tomás provenía esta frase. Una búsqueda de los términos en el *Corpus thomisticum* arroja la siguiente cita: *dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere*<sup>1</sup>. El pasaje completo dice así:

[Respondo] a la primera objeción, pues, diciendo que, según esto [que hemos dicho], se dice que en el ápice de nuestro conocimiento conocemos a Dios como lo desconocido, porque entonces la mente descubre haber progresado máximamente en el conocimiento cuando conoce que su Esencia está por encima de todo lo que puede aferrar en el estado de viador; y así, aunque permanezca desconocido su Qué es, se sabe sin embargo Que es<sup>2</sup> (Tomás de Aquino, 1992, q. 1, a. 2, ad 1m, 133-138).

Se trata de una respuesta a la siguiente objeción:

Se ve que Dios no puede ser conocido de ninguna manera por nosotros. En efecto, lo que en el máximo grado de nuestro conocimiento permanece desconocido para nosotros de ningún modo es cognoscible respecto de nosotros. Pero en el más perfecto grado de nuestro conocimiento nos unimos a Dios como desconocido, como dice Dionisio en el primer capítulo de la *Teología Mística*. Por lo tanto, Dios no es de ningún modo cognoscible respecto de nosotros<sup>3</sup> (1992, q. 1, a. 2, 1m, 1-8).

La objeción, pues, plantea una imposibilidad absoluta de conocer a Dios. La respuesta, en cambio, articula dos niveles de conocimiento respecto de Dios: si es (*an sit*) y qué es (*quid sit*). Sabemos, efectivamente, por diversos argumentos que hay una Causa primera —que llamamos *Dios*— de lo ente, pero resulta que desconocemos Su naturaleza. Es decir, nuestro desconocimiento no es tan absoluto como argumenta la objeción: sabemos que hay Dios, pero no sabemos qué es.

El cuerpo del artículo desarrolla la argumentación que sostiene esta afirmación. En primer lugar, santo Tomás distingue los modos por los que algo puede ser conocido. El conocimiento puede darse por la propia forma de lo conocido o por una semejanza de esa forma. Si es del primer modo, puede tratarse del conocimiento que una cosa tiene de sí misma por el conocimiento de la forma que es ella misma: así se conoce superlativamente Dios a Sí mismo, y también los ángeles; o bien puede tratarse del conocimiento que una inteligencia tiene de otra cosa, como nosotros conocemos las cosas

---

<sup>1</sup> La traducción admite leer *conocemos a Dios como desconocido*, pero el padre Ciliberto solía utilizar el artículo neutro, por eso lo conservaremos en la traducción y en el entero artículo. Respecto de las traducciones, en todos los casos son nuestras. A pie de página reportaremos los textos originales. Las cursivas pertenecen en todos los casos a los autores de los trabajos citados.

<sup>2</sup> “Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicimur in fine nostre cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse inuenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu uie ; et sic quamuis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est”.

<sup>3</sup> “uidetur quod Deus nullo modo possit cognosci a nobis. Illud enim quod in summo gradu nostre cognitionis nobis ignotum remanet, nullo modo est a nobis cognoscibile. Set in perfetissimo gradu nostre cognitionis Deo non coniungimur nisi quasi ignoto, ut dicit Dionisius I c. Mistiche theologie. Ergo Deus nullo modo est a nobis cognoscibilis”.

En el ápice de nuestro conocimiento conocemos a Dios como lo desconocido



diversas de nosotros mismos abstrayendo su esencia de las condiciones materiales en que se dan, o como también podría conocerse algo por impresión directa de su forma por una inteligencia superior. Si es del segundo modo, se trata del conocimiento que tenemos, por ejemplo, de una causa al conocer sus efectos.

En segundo lugar, el Aquinate aclara nuestra situación respecto del conocimiento de Dios. En nuestro estado actual —nuestro estado de viadores hacia la Patria, donde veremos a Dios cara a cara— nuestro entendimiento tiene una inclinación a las formas abstraídas de la materia, por las cuales no podemos conocer la Esencia divina. Aún si la Inteligencia divina imprimiera ciertas semejanzas Suyas en nuestro entendimiento, tampoco serían suficientes, puesto que serían algo creado y la Esencia divina es algo increado. Resta, pues, considerar que las formas abstraídas de las cosas sensibles sirvan para conocer a la Causa primera según el segundo modo referido en el párrafo anterior, esto es, como los efectos nos hacen conocer las causas por compartir alguna semejanza con ellas.

Ahora bien, en tercer lugar, conviene aclarar que los efectos pueden darnos a conocer la esencia de su causa si conservan una cierta igualdad con ella. A veces, sin embargo, esa igualdad no se conserva, sino que la semejanza va acompañada de cierta desproporción. En este último caso —que es, en definitiva, el que ilustra la relación de los efectos de la Causa primera con Ella misma—, no hay un conocimiento de la naturaleza de la causa, sino sólo del hecho de que es.

Aun así, en cuarto lugar, podemos observar que hay una relación de los efectos a la Causa primera. Los efectos señalan, ante todo, la *progresión* de ellos mismos desde la Causa; luego, la *semejanza* que de Ella contienen; por último, que *no alcanzan* esa semejanza perfectamente. Esto implica un triple camino para hablar de Dios: la vía de la causalidad, la vía del exceso y la vía de la remoción (o negación). Por la primera conocemos la eficacia de la Causa primera al producir las cosas; por la segunda conocemos la eminencia de la Causa primera desde sus efectos más nobles; por la tercera conocemos la distancia que separa a la Causa primera de todos sus efectos.

Santo Tomás, por último, considera la iluminación que procede de la fe y de los dones del Espíritu Santo, particularmente del don de sabiduría y del de intelecto. Más allá de que en este momento no nos interesan, porque nuestra investigación pretende situarse al nivel de la teología natural, el Aquinate señala que no bastan para conocer a Dios por esencia, sino para considerarlo como siendo muy por encima de la capacidad natural humana. Por ende, la mente queda envuelta, en cierto modo, por una luz demasiado fuerte para ella misma.

El resultado de esta argumentación es que no podemos conocer qué es Dios y, sin embargo, algo podemos decir de Él. Más allá de las demostraciones de que hay una Causa primera, las tres vías señaladas —la causalidad, el exceso y la remoción— algo dicen de Dios, algo denotan de su naturaleza. Ahora bien, ¿cómo señalan esas propiedades?, ¿lo hacen conjunta o separadamente?, ¿dicen algo positivo de Dios o la remoción hace que todo sea negativo?

La respuesta a la objeción primera parecería ir por el lado del aspecto negativo: *en el ápice de nuestro conocimiento, conocemos a Dios como lo desconocido*. Elípticamente, la expresión señala que nuestras palabras son sólo sonidos a la hora de hablar de Dios. Él es bueno, pero ¿qué o cómo es su bondad? No lo sabemos. Nos es

desconocido. Luego, la teología natural parecería versar principalmente sobre lo que Dios no es, esto es, sería ante todo teología negativa, también llamada *apofática*.

Ahora bien, ¿tiene sentido una disciplina que sólo dice lo que algo no es? Ciertos autores, como M. E. Sacchi, se han opuesto a que la teología natural sea meramente negativa. En las líneas que siguen mostraremos la postura del profesor M. E. Sacchi y del padre S. L. Brock, para luego evaluar sus posiciones y concluir señalando lo que implica epistemológicamente conocer a Dios como *lo desconocido*.

### **M. E. Sacchi: el desvío de la teología apofática**

En un artículo titulado *La impugnación de la metafísica mediante el recurso al conocimiento apofático de Dios*, Sacchi describe, en primer lugar, la situación de los intérpretes de santo Tomás cuando aceptan la tesis heideggeriana de la metafísica como ontoteología. ¿De qué se trata esta tesis? Heidegger sostiene, en la conferencia titulada *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, que la metafísica por su propia esencia es incapaz de hablar de Dios. Toda metafísica tendría una estructura implícita que, sintéticamente, estaría constituida por los entes, fundados por el ser del cual se distinguen, pero de entre los cuales uno de ellos, el máximo Ente, fundaría a su vez al mismo ser. Se trataría, es verdad, de dos fundaciones diversas. El ser tendría una prioridad conceptual mientras que el máximo ente tendría una prioridad causal:

Es porque el ser aparece como fundamento, por lo que lo ente es lo fundado, mientras que el ente supremo es lo que fundamenta en el sentido de la causa primera. Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teo-lógica (Heidegger, 1990, 151).

Aun así, la circularidad de la estructura vuelve vano el esfuerzo metafísico para hablar de Dios, que no pasaría de ser el ente máximo que funda —y es fundado por— el ser. Delante de tal Dios, como bien señala Heidegger, uno no se arrodilla ni lo adora:

La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios (1990, 153).

Ahora bien, los intérpretes tomistas han intentado desmarcarse de esta acusación general heideggeriana argumentando que Dios no es un ente entre los entes<sup>4</sup>. La noción de *ente*, en efecto, no se refiere originariamente a la Causa primera sino a los entes causados, que se descubren como *causados* después de ser considerados como *entes*. El

---

<sup>4</sup> Sobre el concepto de *ontoteología* heideggeriano y las metafísicas medievales, cf., por ejemplo, Boulnois, 1993; Filippi, 2018; Contat, 2024.



ascenso a la Causa primera es el ascenso a lo diferente que funda lo conocido. Así pues, no habría nada en común entre Dios y los entes: *en el ápice de nuestro conocimiento, conocemos a Dios como lo desconocido*. ¿Qué hay, pues, en común con los entes por Él causados? ¿acaso la predicación de lo *ens commune*? Paradigmáticamente, J.-L. Marion ha argumentado que ni siquiera lo *ens commune* es predicable de Dios (Marion, 2010, 265-310; Ocampo, 2017). Sacchi, englobando a Marion y a otros intérpretes, los presenta de la siguiente manera:

Mientras a partir de Platón y de Aristóteles —opinan tales autores— la ontoteología habría reducido el ser de Dios al concepto comunísimo de ente, el Aquinate, en cambio, habría propulsado su pensamiento a una instancia en la cual la incognoscibilidad de la esencia divina sería compensada por un procedimiento de carácter *apofático*: Dios podría ser alcanzado por la intelección del hombre, pero no ya como ente ni tampoco como el ser de una teología filosófica impedida de trascender la objetividad de su sujeto, el ente en cuanto ente, sino más bien como algo *desconocido* e inefable que se descubriría en una penumbra transóntica, allí donde su *misterio* rebasaría toda entidad y aun el *esse* que le atribuimos a falta de un nombre más adecuado que no se halle contaminado con las imperfecciones del ser participado por las creaturas [...]. Los filósofos que han acogido la crítica heideggeriana de la ontoteología aseguran que el camino apofático trazado por Santo Tomás habilitaría al intelecto humano a conocer a Dios como algo *desconocido*, mas a condición de que nuestra mente se arme del coraje de ingresar a la *tiniebla de la ignorancia* (1999, 516).

De esta manera, estos autores pretenden hacer ver que santo Tomás no caería en la acusación de ontoteología, sino que, presentando a Dios como lo desconocido, lo haría salir del círculo vicioso de la fundación mutua con el ser. Sin embargo, la primera motivación de estas interpretaciones parecería que no fuera presentar la teología natural del Aquinate tal cual es sino, justamente, evitar la acusación de Heidegger —la cual, según Sacchi, tampoco está bien argumentada históricamente (1999, 521)—.

Sacchi, en cambio, propone lo que, a su entender, es el verdadero alcance de la metafísica de santo Tomás respecto de Dios. La raíz de su respuesta está en la naturaleza misma de la metafísica: en el orden natural, ella es el saber supremo; por lo tanto, la elucidación de sus mismos principios le compete a ella misma (Sacchi, 1999, 525). Dios es el Principio trascendente del ente, su Causa incausada, luego, el esclarecimiento de su misma naturaleza entra en la intención del metafísico:

Después de haber resuelto la cuestión *an est*, demostrando afirmativamente que hay una primera causa incausada *quod omnes Deum nominant*, la ciencia del ente en cuanto ente avanza en aras de la deducción de los atributos de la esencia divina tomando como principios las mismas conclusiones de los argumentos a través de los cuales se ha inferido que Dios es. En tal sentido, toda la especulación sobre la causa incausada sobrellevada por la teología filosófica, conforme al método analítico propio de la metafísica, se halla regida por el célebre trío de vías propuestas originalmente por el Pseudo Dionisio Areopagita y más tarde propulsadas por Santo Tomás a su máxima expresión científica: la *vía causalitatis*, por la cual se asciende al conocimiento de Dios como causa incausada a partir del conocimiento de sus efectos; la *vía negationis*, que remueve de su naturaleza las imperfecciones palpables en la inspección de las creaturas, y la *vía eminentiae*, cuya labor estriba en atribuirle en grado sumo las perfecciones percibidas en las cosas que ha producido *ad extra*. Entonces, ¿por qué la metafísica no puede

dirimir el problema de la cognoscibilidad de la quiddidad divina? ¿Por qué a nuestra ciencia le está vedada la posibilidad de averiguar si la razón filosofante puede o no puede conocer la esencia de Dios? (Sacchi, 1999, 524)

Sacchi admite que no podemos conocer la Esencia divina completamente, puesto que se trata de un objeto sobrenatural que no puede ser aprehendido naturalmente ni enfocado dentro del sujeto de la metafísica, que es “el ente comunísimamente predicado de todo lo que es” (1999, 525). Sin embargo, la apelación a las tres vías es el instrumento que permite a la inteligencia humana alcanzar un cierto conocimiento de dicha Esencia. La vía de la causalidad permite afirmar —además del hecho de que Dios sea Causa incausada— ciertos atributos en Dios que se encuentran participados y disminuidos en sus efectos; la vía de la eminencia lleva a sostener *per excessum* la suma perfección de estos atributos al inferir que su Esencia los posee de una manera excelente; y la vía de la remoción niega las impurezas e imperfecciones percibidas en la esencia de las cosas causadas (Sacchi, 1999, 525-526).

Este conocimiento acerca de Dios es, en primer lugar, *afirmativo*, puesto que descansa en la proposición: “Dios es”:

A partir de esta afirmación, la filosofía primera, también afirmativamente, asciende a la inteligencia de los atributos de su esencia, infiriendo que Dios es uno, simple, inmutable, verdadero, bueno, etc. No obstante, la primacía de la afirmación metafísica de Dios se halla amenguada por la debilidad de la razón humana para conocer apropiadamente un ente de naturaleza absolutamente simple; de ahí que la *via negationis* se yerga como un recurso imprescindible para completar concomitantemente la humana pequeñez del conocimiento afirmativo de su esencia (Sacchi, 1999, 526).

La metafísica, entonces, tiene un conocimiento eminentemente afirmativo respecto de la Naturaleza divina, aunque siempre matizado por la continua negación de toda impureza e imperfección que se halle en las creaturas. Así pues, sostiene Sacchi, la tendencia a acentuar la dimensión apofática del conocimiento de Dios nace de la Teología sagrada, puesto que ésta puede comparar sus afirmaciones con las metafísicas, y no al revés. De todos modos, los juicios negativos son necesarios en la constitución de la metafísica como teología natural o filosófica, “a la manera de una añadidura reclamada por la dialéctica de nuestra intelección analógica” (Sacchi, 1999, 527):

En efecto, la analogía abraza en una unidad nocional a todos los analogados del concepto comunísimo de ente predicado universalmente de cuantas cosas sean y en tanto difieran según el modo de ser que a cada una le compete [...]. Gracias a la analogía, nuestro intelecto cuyo objeto formal propio *in statu unionis* es la esencia de las cosas materiales, puede elevarse a la consideración de la causa incausada de todo aquello que es por participación, pero esto implica que la razón de ente no sea extraña a Dios. Si así no fuese, la analogía quedaría suprimida dando paso a una reducción unívoca de tal noción a las cosas infradivinas y, en consecuencia, la verdad de Dios escaparía por completo a la capacidad aprehensiva del alma humana condenando a su potencia cognoscitiva superior a la imposibilidad de distinguir al Creador de las creaturas y, en última instancia, a naufragar en el panteísmo (Sacchi, 1999, 527-528).



La *analogia entis* reclama, pues, el aspecto negativo del conocimiento divino, ya que implica una predicación de una noción respecto de cosas que no son del mismo modo: la Causa incausada y sus efectos. Mientras que los efectos reciben el ser compositivamente en los términos de sus naturalezas, la Causa incausada es el *ipsum Esse subsistens*. Esta elaboración permite concluir algo de la Naturaleza divina:

Tal resultado de la teorización de los metafísicos señala, por tanto, que Dios *es* el ser, mientras las cosas que ejercen participadamente este acto no son en virtud de sus naturalezas, sino que *tienen* el acto de ser como un principio recibido a tenor de los términos en que sus naturalezas lo acogen finitamente como un principio activo realmente distinto de sus quiddades (Sacchi, 1999, 529).

Por lo tanto, la Esencia divina es su Ser y su Ser es su Esencia. Con estas afirmaciones, Sacchi pretende mostrar el alcance de la razón metafísica para hablar de Dios, contra toda herencia protestante que sostenga tal corrupción de la naturaleza humana que la inteligencia en modo alguno pueda hablar de Dios y contra la —para él— injustificada posición de Heidegger que rechaza toda metafísica por su presunta constitución ontoteológica (1999, 531). En última instancia, la propuesta heideggeriana dependería de la visión protestante, y ésta, del nominalismo del siglo XIV. El énfasis puesto en la teología negativa —esto es, en la teología natural negativa— por encima de la positiva es visto, entonces, por Sacchi como una concesión a estas posturas que descreen de la capacidad metafísica de la inteligencia humana. Los grandes doctores católicos, señala Sacchi, esto es, santo Tomás, el beato Juan Duns Scoto y Francisco Suárez están de acuerdo en esta afirmación de la posibilidad de deducir algunos atributos de la Esencia divina desde la semejanza que de ella hay en sus efectos, aunque ésta no pueda ser conocida *en sí misma* por la razón natural (1999, 532-533). Conocer la Esencia divina *en sí misma* o, lo que es lo mismo, *scire de Deo quid est*, significa ver a Dios cara a cara, algo que en nuestra situación actual nos es imposible. La metafísica, en cambio, alcanza *algo* de la Naturaleza divina valiéndose de argumentos que van desde las creaturas al Creador al describir, por analogía, algunos de sus Atributos.

Así pues, ¿cuál es el lugar de la teología negativa en la teología natural? Sacchi no duda en afirmar lo siguiente:

Las negaciones que forman parte del discurso del filósofo primero, complementarias de las aserciones afirmativas en que primordialmente estriba todo conocimiento intelectual —de ahí la presencia constante del *λόγος ἀποφατικός* junto al *λόγος καταφατικός* en el raciocinio judicativo humano—, no pueden equipararse a aquello que en la antigüedad los teólogos cristianos orientales, sobre todo el Pseudo Dionisio Areopagita, han denominado *conocimiento negativo* (1999, 536).

Nuestro autor considera, por lo tanto, que la teología natural es eminentemente positiva, mientras que la teología apofática correspondería, antes bien, a la Teología sobrenatural, en particular, a la *Teología mística*. Esta teología nace de la elevación del alma por los dones del Espíritu Santo que hacen que el creyente se una experiencial y afectivamente al *Dios desconocido*. Esta expresión —el *Dios desconocido*— es, justamente, para Sacchi una denominación propia de la teología mística, de peligroso uso en la teología natural, porque introduciría un elemento místico en filosofía y, al mismo tiempo, negaría la capacidad natural de la inteligencia para decir algo de Dios (1999, 536-)

537). De este modo, la teología natural resulta, según Sacchi, principalmente positiva, y *conocer a Dios como desconocido* sólo implica que las categorías racionales resultan poco delante de la experiencia mística.

## S. Brock: La sabia ignorancia

Delante de la misma cuestión, el padre S. Brock ofrece una solución algo distinta. En su reciente *Percorsi di sapienza naturale* coincide con Sacchi en cuanto que santo Tomás niega el conocimiento positivo acerca de Dios, es más, lo supone al considerar la vía de la remoción:

Diciendo que acerca de Dios no podemos saber qué es o cómo es, y proponiendo concentrarse sobre cómo no es, Tomás no quiere negar la posibilidad de cierto conocimiento positivo o afirmativo acerca de Dios o incluso de su naturaleza misma, de su qué es. De hecho, él observa que no es posible saber que una cosa exista sin tener *algún* conocimiento, al menos imperfecto y confuso, *sobre* qué cosa sea. En el caso de Dios, tal conocimiento consiste precisamente en aquel saber implicado en el mismo nombre *Dios*: esto es, el saber que Él está por encima de todo, es principio de todo y es distinto o diverso de todo<sup>5</sup> (Brock, 2023, 542).

El conocimiento positivo acerca de Dios que Brock plantea es un paso anterior al de Sacchi: mientras que este último piensa en tal conocimiento positivo como la demostración de la (así llamada) existencia de Dios y sus atributos principales, Brock señala como punto de partida positivo la célebre definición del nombre *Dios* que santo Tomás ofrece en la cuestión 13 de la *prima pars*, artículo 8, *ad secundum* (aunque el autor refiere al lector al *Comentario al De Trinitate*, q. 6, a. 3). Este punto de partida —imperfecto y confuso— serviría para plantearse la pregunta sobre si hay Dios y sobre qué es Dios. Respecto de esta última pregunta, Brock señala lúcidamente que, dada la simplicidad divina no hay lugar para una respuesta parcial acerca de qué sea Dios: o se lo sabe, o no se lo sabe.

Esta *incognoscibilidad* de la Naturaleza divina, sin embargo, atañe sobre todo al *modo divino*, esto es, a su propio modo de ser. Si, por un lado, las negaciones se imponen, porque no hay nada *igual* entre las creaturas y el Creador, por otro lado, también hay afirmaciones, en cuanto que cierta semejanza que se halla en las creaturas, en grados claramente inferiores, se predica de Dios:

Entonces, a la absoluta trascendencia de Dios —al hecho de que entre Él y las creaturas no hay nada que sea simplemente igual o idéntico y que, por lo tanto, no podemos saber nada de qué cosa sea Él— no se llega por las solas negaciones. Se llega considerando el conjunto de las negaciones y de las afirmaciones que podemos hacer. Yo pienso que, para Tomás, se llega allí del modo más breve y eficaz combinando los resultados de las dos primeras investigaciones que él lleva

---

<sup>5</sup> “Dicendo che di Dio non possiamo sapere che cosa è o come è e proponendo di concentrarsi su come non è, Tommaso non intende negare la possibilità di qualsiasi conoscenza positiva o affermativa di Dio o anche della sua natura stessa, il suo che cos’è. Infatti egli osserva che non è possibile sapere che una cosa esiste senza avere *qualche* conoscenza, almeno imperfetta e confusa, *su* che cosa essa sia. Nel caso di Dio, tale conoscenza consiste appunto in quel sapere implicato nello stesso nome *Dio*: il sapere cioè che Egli è al di sopra di tutto, principio di tutto e distinto o diverso da tutto”.

En el ápice de nuestro conocimiento conocemos a Dios como lo desconocido



adelante después de la existencia de Dios: la negativa, que trata Su simplicidad, y la afirmativa, que trata Su perfección<sup>6</sup> (Brock, 2023, 543).

Simplicidad y perfección, entonces, son los ejes en torno a los cuales se articulan, respectivamente, el conocimiento por vía negativa y por vía afirmativa respecto de Dios. Es evidente que Brock está refiriéndose a la estructura del tratado *De Deo uno* de la *Suma de teología*: después de hablar de la existencia de Dios (cuestión segunda), santo Tomás afronta el tema de su Simplicidad (cuestión tercera) y luego de su Perfección (cuestión cuarta)<sup>7</sup>. Es más, santo Tomás plantea, antes de tratar de la simplicidad divina, que las cosas simples entre nosotros resultan ser más imperfectas que las complejas. Por eso, es preciso tratar la Perfección divina justo después de su Simplicidad.

Por el camino de la simplicidad se pueden afirmar una serie de “características” divinas, como ser incorpóreo o no tener accidentes. La máxima afirmación en esta línea es, sin lugar a duda, el hecho de que su Ser es su Esencia y, obviamente, su Esencia es su Ser. La composición típica de todos los entes —el acto de ser de cada uno no es su esencia— no se da en Dios. Esto implica que el Ser divino, por identificarse con la Esencia divina, es evidentemente distinto de todo acto de ser de un ente: el ser de la creatura no es, justamente, *divino*. El más y menos que regula las relaciones entre los entes respecto de su acto de ser sirve a considerar un máximo Ente, un Ente por esencia, que no ha recibido el ser, sino que lo posee —es más, lo *es*— originariamente: “Dios y el ser Dios son absolutamente lo mismo”<sup>8</sup> (Brock, 2023, 565).

No conocemos la Esencia divina y, por lo tanto, no conocemos su Ser (Brock, 2023, 576). Sin embargo, por el camino de la perfección, podemos predicar de Él ciertas perfecciones a partir de sus efectos. Los nombres que así se dicen de Él pueden ser considerados según su significado o según su modo de significar. Así, Brock, refiriéndose a la cuestión 13 de la *prima pars* (Tomás de Aquino, 1888, q. 13, a. 1, c. y ad 2m), muestra que todos los nombres que usamos son ya en cierto modo defectuosos en cuanto al significado, ya que no podemos nombrar a Dios tal cual es —su Esencia nos es desconocida—; pero, además, los nombres se dicen o en abstracto o en concreto, y esta distinción no tiene lugar en Dios. Por eso, los nombres abstractos, convenientes según su simplicidad, fallan respecto de su subsistencia y perfección, mientras que los concretos, convenientes según su subsistencia y perfección, fallan según su simplicidad (Brock, 2023, 583). Estos nombres que señalan una perfección se predicán de Dios propia y substancialmente (Tomás de Aquino 1888, q. 13, a. 2, c y a. 3, c) y, aunque no puedan agotar la Esencia divina, sin embargo, algo dicen de Dios: “Dado que las perfecciones creadas que conocemos son en cierto modo proporcionadas, análogas a Él, conocer estas

---

<sup>6</sup> “All’assoluta trascendenza di Dio quindi — al fatto cioè che tra Lui e le creature non c’è nulla che sia semplicemente uguale o identico e che pertanto non possiamo sapere nulla di che cosa Egli è — non si arriva per sole negazioni. Si arriva considerando l’insieme delle negazioni e delle affermazioni che possiamo fare. Io penso che, per Tommaso, ci si arrivi nel modo più breve ed efficace combinando i risultati delle prime dure ricerche che lui conduce dopo l’esistenza di Dio: quella negativa riguardante la Sua semplicità e quella affermativa riguardante la Sua perfezione”.

<sup>7</sup> La misma intuición se halla en te Velde, 2006, 79-81.

<sup>8</sup> “Dio e l’essere Dio sono assolutamente lo stesso”.



perfecciones *es* conocer algo de Él”<sup>9</sup> (Brock, 2023, 586; cf. Tomás de Aquino, 1888, q. 13 a. 2 ad 3m)<sup>10</sup>.

Las perfecciones creadas imitan a la Perfección divina. Ahora bien, nota Brock, esa imitación no es ni específica ni genérica, sino según analogía, como el ser mismo es común a todas las cosas (Tomás de Aquino, 1888, q. 4, a. 3). El ser resulta, pues, análogo entre los entes creados mismos: “su unidad es sólo aquella de la proporcionalidad, una relación semejante que algo tiene cada vez con otra cosa. La relación consiste en el constituir la actualidad de una naturaleza o de una esencia”<sup>11</sup> (Brock, 2023, 608). El ser, pues, que es, al sentir de Brock, la actualidad de una esencia, es diverso en cada caso según las diversas esencias, constituye una noción común en cuanto que respeta esta proporcionalidad en cada ente. La semejanza del ser común así concebido con el Ser divino es muy imperfecta: en efecto, el Ser divino es la Esencia divina, mientras que todo ente creado participa de su ser. Todo ser creado remueve cierta potencia, pero el Ser divino excluye absolutamente cualquier tipo de potencia y no es de ningún modo la actualidad de alguna potencia. Además, el ser creado es *solamente ser*, mientras que el divino no se encierra en tal *ratio*. De allí que Brock pueda afirmar que Dios no es la Idea de ser al modo platónico, puesto que las Ideas platónicas consistían en la esencia de cierta propiedad y la llevaban a un grado absoluto, de modo unívoco. Ahora bien, la “esencia” del ser creado (Brock, 2023, 566, 610) es diversa de la del Ser divino. Por esa razón, sostiene Brock, Dios no es la Idea de ser al modo platónico.

Dicho esto, queda en evidencia que, aunque podamos decir que hay ciertas perfecciones en Dios, no podemos precisar la naturaleza de ellas. El hecho de que el Ser divino se identifique con su Esencia ya nos muestra que el Ser divino es diverso del creado; y lo mismo sucede con todas las perfecciones, puesto que se identifican, nuevamente, con Dios mismo. Así pues, no hay cómo conocer la Naturaleza divina ni la de sus perfecciones, que con Ella se identifican: “De cualquier modo, si Dios no está determinado ni siquiera según nuestro concepto de ser, entonces es evidente que nos encontramos en verdad en «una cierta tiniebla de ignorancia»”<sup>12</sup> (Brock, 2023, 615).

Esta *tiniebla de ignorancia* —expresión recogida del *Comentario a las Sentencias*— es una ignorancia “consciente y razonada”<sup>13</sup> (Brock, 2023, 616), que se vincula con qué es Dios. Sabemos que no podemos saberlo no porque lo que sepamos es falso o dudoso, sino porque es, simplemente, inadecuado. “Afirmar esta misma inadecuación”, concluye Brock, “significa decir algo de Él”<sup>14</sup> (2023, 616).

---

<sup>9</sup> “Siccome le perfezioni create che conosciamo sono in qualche modo proporzionate, analoghe a Lui, conoscere queste perfezioni è conoscere qualcosa a proposito di Lui”.

<sup>10</sup> Los nombres que usamos para referirnos a estas perfecciones son, en primer lugar, usados para hablar de las creaturas. Sin embargo, en virtud de que las perfecciones de las creaturas son una semejanza de la Perfección divina, estos nombres le corresponden primariamente a Dios: las perfecciones creadas son los primeros analogados según la imposición del nombre, la Perfección divina es el primer analogado según el ser. A partir de esta última afirmación, Brock señala que estos nombres no son ni siquiera adecuados para hablar de las perfecciones creadas, porque “la verità fondamentale su una cosa si coglie alla luce della sua causa principale; e le stesse essenze delle perfezioni create sono causate da un'altra essenza —quella divina” (2023, 607).

<sup>11</sup> “la sua unità è soltanto quella di una proporzionalità, un rapporto simile che qualcosa ha di volta in volta con qualcos'altro”.

<sup>12</sup> “Ad ogni modo, se Dio non è determinato nemmeno secondo il nostro concetto dell'essere, allora è evidente che ci troviamo davvero in «una certa tenebra di ignoranza»”.

<sup>13</sup> “È un'ignoranza conscia e ragionata”.

<sup>14</sup> “Affermare questa stessa inadeguatezza significa dire qualcosa di Lui”.



## Comparación

Las posiciones de ambos autores coinciden en puntos fundamentales. Ambos se oponen, por ejemplo, al agnosticismo. Hay conocimiento positivo acerca de Dios. Es verdad que para Brock la vía negativa tiene un peso mayor. Sin embargo, el conocimiento que se alcanza de la Causa primera es bien distinto de un escepticismo devoto o acético (Brock, 2023, 615-616). Sacchi es más decisivo en este punto, puesto que denuncia un cierto abuso de teología negativa en la interpretación de santo Tomás.

Según nuestro parecer, la comparación entre estos dos autores arroja ciertos puntos de reflexión:

1. En primer lugar, ambos autores consideran que ciertas afirmaciones anteceden a las negaciones: ¿cuáles son, exactamente, esas afirmaciones? Sacchi considera que son las demostraciones de la existencia de Dios; Brock, en cambio, la definición nominal de Dios.
2. Luego, en segundo lugar, emerge inmediatamente la cuestión de las negaciones: Sacchi considera que la vía de la remoción ingresa en el discurso sobre Dios debido a la pequeñez de nuestra inteligencia y de las impurezas de las perfecciones que conocemos en comparación con la divina Simplicidad; Brock, en cambio, considera que la afirmación de la divina Simplicidad ya sea una conclusión de orden negativo.
3. Por último, constatamos que ambos autores consideran que podemos conocer algo de su Esencia. Pero ¿qué es ese algo de su esencia? Sacchi sostiene que la afirmación de que el Ser divino es la Esencia divina nos da a conocer, justamente, algo de su Esencia por la analogía del concepto comunísimo de ente, ya que todo lo que podemos teorizar lo teorizamos bajo la noción de “ente”, lo cual es diverso a estar en la *tiniebla de la ignorancia*. Brock, en cambio, considera que la afirmación de la identidad del Ser y la Esencia divinos no asegura que conozcamos algo de Él, puesto que aquí se pone en juego la analogía de la *ratio* del acto de ser, desbordada por el Ser divino, que más nos deja, precisamente, en la *tiniebla de la ignorancia*.

Estos tres puntos podrían reducirse, entonces, al punto afirmativo de partida, al lugar de la vía de la remoción y al lugar de la analogía en el descubrimiento de la Esencia divina.

## El punto afirmativo de partida

Nuestros autores sostienen que la teología natural tiene un punto afirmativo de partida. Esto es congruente con la posición de santo Tomás. Tratando exactamente nuestro tema, el Aquinate dice:

Además, la intelección de la negación siempre se funda en alguna afirmación, lo cual es evidente porque toda [proposición] negativa se demuestra por la afirmativa; de allí que, si el intelecto humano no conociera algo acerca de Dios afirmativamente, no podría negar nada sobre Él. [El intelecto] No conocería si



nada de lo que dice acerca de Dios se verificara afirmativamente (1965, q. 7, a. 5, c)<sup>15</sup>.

Ahora bien, nuestros autores consideran un punto de partida diverso. Sacchi sostiene que las afirmaciones fundamentales son los resultados de las demostraciones de la existencia de Dios, mientras que Brock considera que el conocimiento afirmativo fundamental es la definición del nombre *Dios*. En efecto, este autor argumenta que, si no conocemos al menos el concepto nominal de algo, no podemos ni siquiera preguntarnos si esa cosa existe, es decir, resultaría que “la misma pregunta sería ininteligible”<sup>16</sup> (Brock, 2023, 386; Tomás de Aquino, 1888, q. 2, a. 2, ad 2m). ¿Cuál es, entonces, el punto de partida afirmativo de la teología natural?

Las respuestas de ambos autores están relacionadas con dos imposturas diversas de la cuestión que no son excluyentes. Sacchi se pregunta por la Causa de lo ente que es objeto de la metafísica; Brock se cuestiona si existe Dios. Ahora bien, realmente Dios y la Causa primera coinciden; pero decir que “la Causa primera es Dios” nace de un razonamiento que supone la definición nominal de Dios y la demostración de que hay una Causa primera.

A nuestro entender, Sacchi se ciñe a la metafísica como saber natural de lo ente que busca el principio causal del mismo y lo halla demostrativamente, llamándolo *Causa primera*. Brock, en cambio, señala la dimensión religiosa que es constitutiva de la filosofía; de hecho, sólo desde la Ilustración a nuestros días se ha roto (con las consabidas consecuencias para la teorización de lo ente) este trasfondo que viene desde el inicio de la filosofía misma (Mayeregger, 2002, 415-423). Nos parece que es por esto que Brock señala la definición nominal de Dios como conocimiento afirmativo fundante de la teología natural. En efecto, nos preguntamos por Él. Demostrando que hay una Causa primera, afirmamos que Aquel en quien religiosamente creemos argumentativamente es. Por esa razón no nos resulta problemático el inicio afirmativo: cada autor señala un aspecto diverso de acuerdo al punto de vista que acentúa sobre el tema. Para ambos, de hecho, las demostraciones de la existencia de Dios concluyen en algunas afirmaciones cuyo valor habrá de ser ponderado a continuación.

## La Simplicidad divina y la vía de la negación

Como señalamos, Sacchi enuncia el hecho de ser Simple entre las afirmaciones que se siguen de las conclusiones de las cinco vías: “A partir de esta afirmación, la filosofía primera, también afirmativamente, asciende a la inteligencia de los atributos de su esencia, infiriendo que Dios es uno, simple, inmutable, verdadero, bueno” (Sacchi, 1999, 526). Brock, en cambio, atribuye la Simplicidad divina a la *via negationis*: “*Uno* significa indiviso: niega la división. *Simple*, en cambio, niega la composición y significa incompuesto”<sup>17</sup> (Brock, 2023, 544). Ambos autores, pues, afirman cosas contrastantes.

---

<sup>15</sup> “Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative”.

<sup>16</sup> “la domanda stessa sarebbe inintelligibile”.

<sup>17</sup> “*Uno* significa indiviso: nega la divisione. *Semplice* invece nega la composizione e significa incompuesto”.



A nuestro parecer, la Simplicidad divina es resultado de la vía de la negación (Bonino, 2016, 231)<sup>18</sup>. En efecto, santo Tomás —después de haber establecido que no podemos conocer la Esencia divina afirmativamente, sino que podemos decir algo de Ella por negaciones (1918, I, 14)— concluye que Dios es simple por la negación de la posibilidad de la composición en Él: si no fuera simple, no sería Dios, básicamente porque habría algo anterior a Él que habría causado su composición y, por ende, no sería la Causa primera (1918, I, 18). Todo lo que conocemos es compuesto; llegar a decir que hay algo absolutamente simple es negar que tenga la característica de todo lo que directamente conocemos.

Dicho esto, la proposición “Dios es simple” se vuelve un elemento epistemológico de primer orden. De allí emerge que en Dios no hay materia ni potencia ni distinción entre ser y esencia ni distinción entre sujeto y perfección: por lo tanto, su Perfección es actual y sin límites. “Dios es simple” —una proposición alcanzada por negación— es el principio para después decir “el Ser de Dios es su Esencia” y, de allí, “Dios es perfecto”: la Perfección divina no aparece como un acápite al lado de su Simplicidad, sino que el tipo de simplicidad de Dios desemboca en su Perfección sin límites.

Conviene decir que, así como “Dios es simple” resulta un principio de orden epistemológico, la proposición “el Ser divino es la Esencia divina” (o cualquier formulación semejante) es un principio de orden metafísico. ¿Qué queremos decir con esto? La Simplicidad se alcanza por medio de la negación, pero la identidad de Ser y Esencia es más que una negación. Es lo que se suele señalar como la *esencia metafísica de Dios* —salvando el hecho que la expresión sólo enuncia la distinción fundamental de Dios respecto de todos los entes—. La identidad de Ser y Esencia es la predicación de una perfección que se da de una manera diversa en Dios y en las creaturas, y, al mismo tiempo, es la raíz de la predicación de las Perfecciones divinas. Hay, entonces, un polo epistemológico, la simplicidad, y uno ontológico, la identidad de ser y esencia. El primero es el medio por el que se opera la resolución que desemboca en el segundo, pero el segundo es la característica divina de la que pende todo lo que podamos decir en metafísica sobre Dios.

Así pues, hay una dialéctica entre la afirmación y la negación, más profunda de lo que Sacchi sostenía, y más en la línea de lo que Brock enseñaba. Afirmamos que “la Causa primera es” y, luego, negamos toda composición en Ella. Después, afirmamos que “su Ser es su Esencia” y que “la Causa primera es perfecta” y, luego, podemos imaginar que vendrá un momento negativo. Para elucidar ese momento, sin embargo, conviene que nos detengamos un instante en la identidad del Ser divino con su Esencia.

## La identidad de ser y esencia

La tercera cuestión que nos interesa investigar es la analogía respecto de la identidad de ser y esencia en Dios. Sacchi considera que Dios entra dentro de la analogía de la noción de ente, puesto que, de no ser así, el concepto de ente sería unívoco. Brock, en tanto, defiende una analogía de la noción de ente que se apoya en la analogía del *esse commune* —en cada caso proporcionado a la esencia que actualiza—, el cual, por otra parte, no se puede predicar de Dios. ¿Por qué Sacchi puede decir que la analogía de la noción de *ente* incluye a Dios? Este autor esgrime dos argumentos: el primero es que el intelecto, si

---

<sup>18</sup> Para un estudio exhaustivo sobre la simplicidad, cf. Herrera, 2011.



conoce algo de Dios, lo resuelve en la noción de *ente*, tal como hace con cualquier otro conocimiento. Es evidente, en este caso, la apelación implícita a las *Quaestiones de veritate* (Tomás de Aquino, 1970, q. 1, a. 1), donde el mismo santo Tomás realza la noción de *ente* como el primer principio del conocer, en la cual se resuelven todas las concepciones del intelecto.

El segundo argumento radica en sostener que, si la noción de *ente* no le competiera a Dios, entonces dicha noción se volvería unívoca, esto es, *ente* significaría *ente creado*. Ahora bien, como bien mostraba Brock, dado que hay una analogía de proporcionalidad entre los entes en virtud de la relación constante entre el acto de ser creado y la esencia a la cual actualiza en cada caso, la noción de *ente* es análoga de por sí aún entre los entes creados —y esto por no mencionar el archiconocido caso de la analogía por referencia a un primero entre lo ente *simpliciter* y lo ente *secundum quid* (Tomás de Aquino, 1970, q. 2, a. 11; Tomás de Aquino, 1918, I, 34)—. La noción de *ente* antes de predicarse de Dios reúne todo lo que es en cuanto que es, es decir, reúne intencionalmente cosas esencialmente distintas, pero con una relativa igualdad; es, pues, análoga.

Pero esta respuesta no despeja la primera objeción. Nuevamente, ¿por qué Sacchi puede decir que la noción de *ente* se extiende hasta la Causa primera? Otra vez nos hallamos delante de la dialéctica entre lo que se afirma de Dios y lo que se niega de Él mismo. Por una parte, santo Tomás no duda en decir que “Dios es ente por esencia y las otras cosas [son entes] por participación”<sup>19</sup> (Tomás de Aquino, 1888, q. 4 a. 3 ad 3m). Por otra parte, sostiene también que “la Causa primera está por encima de lo ente en cuanto que es el mismo ser infinito, en cambio, ente se llama a lo que participa finitamente del ser”<sup>20</sup> (Tomás de Aquino, 2002, 47, 11-13; cf. Contat, 2017, 696).

La tensión se resuelve recordando lo que decía Brock sobre las perfecciones que se predicán de Dios. En cuanto al *significado* del nombre, la perfección pura<sup>21</sup> se predica de Dios, aunque su *ratio* haya sido tomada de la semejanza que del Creador hay en lo creado, esto es, del *actus essendi* participado; de este modo, se llama *ente* a Dios, añadiendo *por esencia* para destacar que llamarlo *ente* no implica atribuirle la composición que se halla en los entes a partir de los cuales hemos forjado dicha noción. En cambio, en cuanto al *modo de significar* todo nombre es imperfecto, porque nombramos las cosas como las conocemos: lo que en los entes se nombra como perfección absoluta —pero no subsistente— (como *sabiduría*) en Dios se da de manera substancial y subsistente; lo que en los entes se da como subsistente —pero compuesto— (como *sabio*), en Dios se da de manera substancial y simple. Así pues, *ente* según el modo de significar no es un nombre apropiado para Dios: con el nombre *ente* nos referimos a algo que participa del ser; la Causa primera no participa del ser, sino que lo es substancialmente; luego, la Causa primera es *supra ens*.

Así pues, hay que reconocer que después del ascenso afirmativo hay un momento negativo que remueve lo propio de la creatura implicado en el nombre para luego predicar ese mismo nombre *per excessum*, de acuerdo a un modo substancial, desconocido para nosotros. La propuesta del Aquinate, entonces, “es explorar y explotar al máximo las posibilidades del discurso humano para referirse, con verdad y con la mayor precisión

<sup>19</sup> “Deus est ens per essentiam, et alia per participationem”.

<sup>20</sup> “Causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse”.

<sup>21</sup> Evitamos hablar de las perfecciones con modalidades propias de la creatura, que sólo se predicán metafóricamente de la Causa primera (como *roca* o *león*), para ir directamente al tema en cuestión (Cf. Tomás de Aquino, 1918, I, 30).



posible, sobre aquello que por su propia naturaleza lo supera” (Castello Dubra, 2010, 105). Respecto del ser, esta misma lógica lleva a decir que Dios es el *ipsum Esse subsistens* (Tomás de Aquino, 1888, q. 4, a. 2, c) que incluye todas las perfecciones del ser (Tomás de Aquino, 1888, q. 4, a. 2, ad 3m), dadas substancialmente —algo que ciertamente supera nuestra capacidad y no nos revela la Naturaleza divina—:

la noción de *ipsum esse* tomasiana, entendida como perfección omniabarcante identificada con la esencia divina, al mismo tiempo que significa la naturaleza divina, la deja, *en sí misma*, incomprendida (Ocampo, 2023, 251).

Brock considera que esta conclusión —que Sacchi pone en evidencia al decir que Dios *es* el ser mientras que todo lo demás *tiene* ser— no debe ser confundida con la Idea de Ser al modo platónico. Brevemente, su argumentación sostiene que las Ideas platónicas nacen de la posición en el ser de la esencia subsistente de una propiedad unívoca que se realiza en diversos individuos. Así, por ejemplo, la idea de *hombre* llevaría a un grado imparticipado la humanidad que es participada unívocamente por todos los miembros de esta especie. Lo mismo sucedería con el ser. El problema que releva Brock es que el Ser divino es de otra esencia que el creado, porque se identifica con la Naturaleza divina, de la cual se distingue el creado justamente por ser creado. Luego, Dios no puede ser la Idea platónica de ser.

A nuestro entender esta presentación de la Idea platónica no hace justicia a Platón. Como se ve en el *Hippias mayor* —irresolutamente— y en el *Banquete* (Platón, 2007a, 201d-212a), la búsqueda de lo Bello-en-sí es un ascenso hacia lo máximamente Bello, de lo cual participan todas las cosas que son más o menos bellas, siendo ellas mismas diferentes entre sí. Es evidente que una Idea de hombre —de haberla, puesto que en el *Parménides* (Platón, 2007b, 130c) suscita dudas— contendría la esencia de *hombre*, que se diría unívocamente de la Idea y de sus imitaciones; pero esto no sucede con la Idea de belleza o lo Bello-en-sí, donde se da una pluralidad analógica nacida de una diversa participación de la belleza, cuyos sujetos, relativamente bellos, cada uno según su medida, hacen tender al alma hacia lo Bello-en-sí (Mayerregger, 2002, 422). Por esta razón nos parece inapropiado limitar la participación platónica al modo de la Idea de hombre, cuando existe otro modo de comprenderla más adecuado al *ipsum Esse subsistens* y a la relación que con Él tienen todos los entes. No vemos, entonces, dificultad alguna en pensar la Causa primera como el Ser-en-sí, por cuya participación relativa todas las cosas *son*, analógicamente hablando, puesto que la diferencia esencial entre las creaturas —y especialmente de ellas con Dios— quedaría salvada.

La participación, pues, funda la relación de analogía. El Ser divino causa los entes y sus perfecciones y, por esto, el ser causado y toda perfección se remite analógicamente al Primero que los ha causado. El *ipsum Esse subsistens* reúne, entonces, substancialmente toda perfección que hallemos en las creaturas según este régimen de la analogía:

Como se ve, entonces, la tesis de la analogía supone la metafísica tomasiana de las perfecciones divinas. Todas las perfecciones que encontramos en las creaturas están en Dios, porque de Él provienen. Pero en Él están fundidas en la absoluta e infinita perfección del ser, el *esse* que es acto de todo acto y perfección de toda perfección<sup>22</sup>, por lo cual las contiene a todas en su sublime e inmutable

---

<sup>22</sup> Respecto de este punto, cf. Tomás de Aquino, 1965, q. 7, a. 2, ad 9m y Ferraro, 2014.

simplicidad. Pero al ser participadas a las creaturas, se encuentran en ellas de modo dividido y múltiple: dividido, es decir, distintas del sujeto que las posee, y múltiples, o sea diferenciadas entre sí, distintas unas de otras, y por tanto limitadas en su realización. De aquí que para ser atribuidas por nosotros al Creador deben ser previamente purificadas por la analogía (Delbosco, 2023, 220).

La primera atribución de las perfecciones luego es matizada al comprender que en Dios se dan de otro modo, tan superior como simple; pero, de todos modos, *se dan*:

A las múltiples nociones (*rationes*) que nuestro intelecto atribuye a Dios debe corresponderles algo en la realidad que es Dios, no ciertamente una pluralidad de parte de la cosa, sino la perfección misma de la esencia divina indistinta [...]. Ahora bien, que esas nociones tengan una correspondencia *in re* es fundamental para que podamos formarnos proposiciones afirmativas acerca de Dios (Castello Dubra, 2011, 132-133).

La afirmación propia, substancial y analógica de una perfección es seguida de la negación de su modo de significar (Wippel, 2000, 574-575). La teología natural, entonces, es un auténtico conocimiento positivo (Pérez de Laborda, 2007, 298); pero, al mismo tiempo, es de tal magnitud la distancia que separa a Dios de las creaturas que la instancia negativa tiene que corregir el momento positivo, para, por último, predicar *per excessum* toda perfección, permaneciendo en la ignorancia respecto a qué significa que se dé *substancialmente*:

Aunque la razón natural pudiera llegar a mostrar que Dios sea intelecto, no puede investigar suficientemente su modo de entender. Como acerca de Dios podemos saber que es, pero no qué es, así podemos saber que entiende, pero no en qué modo<sup>23</sup> (Tomás de Aquino, 1965, q. 8 a. 1 ad 12m).

Estas palabras de santo Tomás resuelven la dialéctica afirmación-negación en una analogía de proporcionalidad. La afirmación “Dios es” es al desconocimiento de su Esencia como la afirmación de toda perfección es al desconocimiento del modo en el que se da en Él. Esta analogía hace ver que no hay un único momento *negativo*: la vía de la causalidad es corregida por la vía de la negación y la vía de la eminencia también va corregida por la misma negación. El metafísico que se eleva a considerar la Causa de su sujeto —lo ente en cuanto ente— concluye de Ésta su existencia, su identidad de Ser y Esencia y algunas Perfecciones a partir de lo sabido sobre su sujeto. En este camino es más lo que desconoce —pues ni su Esencia ni su Ser ni sus Perfecciones tal como son en sí se le vuelven evidentes— que lo que conoce; y, sin embargo, lo que conoce le permite fundar una visión sapiencial acerca de lo ente. Para eso, en última instancia, asciende el metafísico: para luego descender a la consideración de las *passiones* de su sujeto a partir de lo pobremente conocido del Principio trascendente que lo funda (Contat, 2016, 62-68).

---

<sup>23</sup> “licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit”. El pasaje se refiere a la posibilidad de predicar un verbo en el inteligir divino. Sobre la evolución de santo Tomás sobre este tema, cf. Goris, 2007.



## En el ápice de nuestro conocimiento conocemos a Dios como lo desconocido

Se dice que santo Tomás de Aquino, desde su tiempo en Montecassino, se preguntaba *Quién es Dios*, y probablemente haya sido la pregunta que dominó toda su indagación teológica y su vida de oración. De allí hasta la experiencia mística de 1273 —después de la cual ya no escribió más nada (Torrell, 2017, 435-436), señal de que esta experiencia trascendió toda palabra y todo concepto humanos— las sucesivas respuestas que el maestro Tomás encontró a nivel filosófico y teológico lo llevaron a decir que *en el ápice de nuestro conocimiento conocemos a Dios como lo desconocido*. ¿Qué alcance tiene esta afirmación? ¿no nos deja en la *tiniebla de la ignorancia*?

Nuestros dos autores utilizan esta misma expresión —uno para negarla, el otro para afirmarla— respecto de la teología natural. El profesor Sacchi niega el apofatismo incluido en la fórmula *tiniebla de la ignorancia* mientras que el padre Brock la asume como una manifestación plástica de la situación en la que nos encontramos delante de la Esencia divina. Si lo que conociéramos de Dios fueran sólo *nombres*, la teología natural sería un discurso vano, y en esto tiene razón Sacchi. Pero la *via negationis* tiene un lugar mucho más importante en el pensamiento del Aquinate de lo que este autor consideraba.

Las conclusiones de Brock son clarificadoras en este aspecto: algo podemos decir que vaya más allá de las palabras, pero no conocemos lo que Dios es en sí mismo —su Esencia nos es desconocida—. A su vez, su Simplicidad (nacida de la remoción de toda composición), la identidad de Ser y Esencia, la predicación de las diversas Perfecciones —Bondad, Sabiduría, Belleza, Inteligencia, etc.—, son verdaderas conclusiones que reflejan algo de la Naturaleza divina, aunque el modo en el que se dan las perfecciones nos sea desconocido. Recordando la frase del mismo padre Brock, “Afirmar esta misma inadecuación significa decir algo de Él” (2023, 616).

En metafísica, las afirmaciones acerca de la Causa primera no son el sujeto de la disciplina. El sujeto de la disciplina es lo ente en cuanto ente, cuya última resolución inmanente lo muestra como el compuesto de ser y esencia, y cuya última resolución trascendente lo muestra diverso de su Causa, en la cual el Ser y la Esencia se identifican: el Ser de la Causa primera es su Esencia y su Esencia es su Ser. Sin embargo, no tenemos experiencia de algo cuya esencia sea su ser y menos del ser cuya esencia sea Dios. El ser participado —semejante al Ser divino por ser el efecto de su causalidad no unívoca, pero distinto por ser justamente causado, semejante por ser la perfección de todas las perfecciones en su orden, pero distinto por componer realmente con la esencia que lo especifica en un tipo de ente— comunica a todos los entes en una unidad analógica como dependiendo realmente, participativamente, del *ipsum Esse subsistens*. Al mismo tiempo, la imposibilidad de definir el Ser fontal, de contemplar en sí misma la Esencia divina, nos evidencia la ignorancia respecto de qué es Dios o cómo se dan las perfecciones que de Él podemos positiva y substancialmente predicar.

Conocer a Dios como lo desconocido, por último, es sabiduría. A partir de la consciencia de la limitación del saber positivo sobre la Causa primera, la metafísica se vuelve sobre los entes para decir algo de ellos desde la altura de su Principio causal. Poco conoce, pero *conoce*, y desde allí ve su sujeto de una manera nueva, lo ve en la relación y dependencia de la Causa primera que ha impreso eficiente y ejemplarmente sus Perfecciones en distintos grados. Esta *impresión*, a su vez, ordena a todo ente hacia su



propia perfección finita, imitando —finalmente— más y mejor la inalcanzable Perfección infinita del *ipsum Esse subsistens*.

No en vano el padre Ciliberto —un sabio— nos recordaba frecuentemente la afirmación del Aquinate: *en el ápice de nuestro conocimiento conocemos a Dios como lo desconocido*. Con esto, nos enseñaba la mesura, la humildad, la circunspección que la contemplación filosófica engendra en el espíritu humano. Estas características se hallan en la obra de santo Tomás, y quedan de manifiesto en el cuidado y la prudencia al tratar el alcance real del discurso racional acerca de Dios. De este Dios —a pesar de Heidegger— se puede ansiar que se revele, como efectivamente lo ha hecho. Ante este Dios se puede caer de rodillas y rezar. A este Dios, por último, se puede esperar, por su gracia, contemplarlo cara a cara.



## Referencias

- Boulnois, O. (1999). Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique. *Le Philosophoïre*, 9(3), 27-55.  
<https://doi.org/10.3917/phoir.009.0027>
- Bonino, S.-T. (2016). *Dieu « Celui qui est » (De Deo ut uno)*. Parole et Silence.
- Brock, S. L. (2023). *Percorsi di sapienza naturale. Dodici lezioni sulla metafisica di san Tommaso d'Aquino*. Edusc.
- Castello Dubra, J. A. (2010). La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino. *Analytica*, 2(14), 89-107.
- Castello Dubra, J. A. (2011). Tomás de Aquino y la teología positiva. *Philosophos*, 1(16), 109-136. <http://dx.doi.org/10.5216/phi.v16i1.12507>
- Contat, A. (2016). Una ipotesi sulla scienza dei trascendentali come passioni entis secondo san Tommaso d'Aquino. En A. Contat, C. Pandolfi y R. Pascual (Eds.), *I trascendentali e il trascendentale, percorsi teoretici e storici* (pp. 59-104). Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, IF Press.
- Contat, A. (2017). L'analogia dell'ente e l'Essere sussistente nel tomismo contemporaneo. *Alpha Omega*, 3(20), 635-697.
- Contat, A. (2024). La différence onto-théologique selon Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot. *Noesis*, 42, 37-77.
- de Aquino, T. (1888). *Summa theologiae*. (I qq. 1-49). Typographia poliglotta S. C. de Propaganda Fide.
- de Aquino, T. (1918). *Summa contra Gentiles*. (libri I-II). Apud Sedem Commissionis Leoninae – Typis Riccardi Garroni.
- de Aquino, T. (1965). Quaestiones disputatae de Potentia. En sus *Quaestiones disputatae II*. Marietti.
- de Aquino, T. (1970). *Quaestiones disputatae De veritate*. Editori di San Tommaso.
- de Aquino, T. (1992). *Super boetium de Trinitate. Expositio libri boetii de Ebdomadibus*. Comissio Leonina.
- de Aquino, T. (2002). *Super librum de causis expositio*. Vrin.
- Delbosco, H. (2023). El conocimiento humano de la naturaleza divina según santo Tomás. *Studium*, 26(52), 213-222.  
<https://doi.org/10.53439/stdfyt52.26.2023.213-222>
- Ferraro, C. (2014). *La svolta metafisica di san Tommaso*. Lateran University Press.
- Filippi, S. (2018). La metafísica medieval y la crítica de la Heidegger a la onoteología. *Anuario Filosófico*, 3(51), 557-582. <https://doi.org/10.15581/009.51.3.557-582>
- Goris, H. (2007). Theology and Theory of the Word in Aquinas. En M. Dauphinais, B. David y M. Levering (Eds.), *Aquinas the Augustinian* (pp. 62-78). The Catholic University of America Press.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Anthropos.



- Herrera, J. J. (2011). *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*. Ediciones de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.
- Marion, J.-L. (2010). *Dios sin el ser*. Ellago ediciones.
- Mayeregger, C. (2002). Filosofía y áscesis dianoética. En G. Delgado y M. E. Sacchi (Ed.), *Scientia, fides & sapientia. Escritos dedicados a Gustavo Eloy Ponferrada* (pp. 387-427). UCALP.
- Ocampo, F. (2017). La onto-teo-logía y el “caso” Tomás de Aquino en la interpretación de Jean-Luc Marion. En J. L. Roggero y J.-L. Marion (Ed.), *Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología* (pp. 117-132). Sb Editorial.
- Ocampo, F. (2023). El “Ser” como “nombre propio” de Dios: ¿derrota para la filosofía y/o la teología? Una aproximación a la posición de Jean-Luc Marion, y una respuesta (parcial) desde la doctrina de Tomás de Aquino. *Studium*, 26(52), 223-252. <https://doi.org/10.53439/stdfyt52.26.2023.223-252>
- Pérez de Laborda, M. (2007). La preesistencia delle perfezioni in Dio. L’apofatismo di san Tommaso. *Annales Theologici*, 21, 279-298.
- Platón. (2007). Banquete. En sus *Diálogos III*. Gredos.
- Platón. (2007). Parménides. En sus *Diálogos V*. Gredos.
- Sacchi, M. E. (1999). La impugnación de la metafísica mediante el recurso al conocimiento apofático de Dios. *Sapientia*, 54(206), 513-537. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12828>
- te Velde, R. (2006). *Aquinas on God. The ‘Divine Science’ of the Summa Theologiae*. Routledge.
- Torrell, J.-P. (2017). *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d’Aquino*. Edizioni Studio Domenicano.
- Wippel, J. F. (2000). *The metaphysical thought of Thomas Aquinas. From finite being to uncreated being*. The Catholic University of America Press.