ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

Los nombres de lo indecible. Consideraciones ontológicas en torno a Tomás de Aquino, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, capítulo I, lección 1¹

The names of the unspeakable. Ontological considerations around Thomas Aquinas, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Chapter I, Lesson 1

Abel Miró i Comas²
Universitat de Barcelona

Recibido: 01.12.2020
Aceptado: 15.12.2020

Resumen

En este artículo se investigan los presupuestos ontológicos de aquellos nombres divinos que pueden predicarse de Dios y de las criaturas. En un primer momento, se destaca la anterioridad metafísica del ente como atributo de Dios. Después, al descubrir que el ente es un concepto análogo, se examinan las distintas modalidades de analogía confrontando dos textos: *Summa contra Gentiles*, I, cap. 34 y *De Veritate*, q.2, a.11. Finalmente, se muestra que la analogía de proporcionalidad es la que debe preferirse para predicar algo acerca de Dios, y se pone de manifiesto en qué medida se funda sobre la cuarta vía «*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*».

Palabras clave: Tomás de Aquino, Ontología, Metafísica, Analogía, Nombres divinos, Norberto del Prado.

¹ El presente artículo debe leerse como una meditación introductoria a nuestra traducción del texto referenciado en el título; esta traducción se publicará en el segundo número del primer volumen de esta misma revista.

² abel.miro@ub.edu

<https://orcid.org/0000-0003-2239-308X>

Abstract

This article investigates the ontological presuppositions of those divine names that can be said of God and creatures. At first, the metaphysical anteriority of the entity is highlighted as an attribute of God. Then, discovering that the entity is an analogous concept, the different modalities of analogy are examined by confronting two texts: *Summa contra Gentiles*, I, ch. 34 and *De Veritate*, q.2, a.11. Finally, it is shown that the analogy of proportionality is the one that should be preferred for predicating something about God, and it is revealed to what extent it is based on the fourth way «*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*».

Keywords: Thomas Aquinas, Ontology, Metaphysics, Analogy, Divine names, Norberto del Prado.

Introducción

De acuerdo con el principio hermenéutico según el cual la mejor introducción a un texto es el mismo texto —así como la mejor introducción a un autor es el mismo autor—³, en esta sucinta presentación únicamente trataré de explicitar el substrato metafísico que está en la base de todos los nombres que se predicán a la vez de Dios y de las criaturas, y que consiste en la relación que las criaturas y Dios guardan con respecto al acto de «esse», del cual se origina la denominación de ente;⁴ esta relación no es otra cosa que la *identidad* de esencia y

³ Los tomistas siempre se han guiado por la máxima «*Divus Thomas sui ipsius interpret*», es decir, «Santo Tomás es su propio intérprete [PRADO, Norberto del, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo de Suiza, Consociatio Sancti Pauli, 1911, p.5]». El filósofo dominico francés Antonin-Dalmace Sertillanges, aconseja vivamente esta actitud a todo aquel que desee adentrarse al estudio del Doctor Angélico: «Procura, sobretudo, no confiar en los falsos maestros. Empieza directamente a leer a santo Tomás de Aquino [...]. En un principio, el texto de parecerá seco, abstruso; después, poco a poco, verás brillar las luces dominantes; una vez vencidas las primeras dificultades, obtendrás nuevas victorias como recompensa; aprenderás la lengua del país y, al cabo de un cierto tiempo, circularás por esta tierra como por tu casa, sintiendo que la nueva residencia es un hogar sublime [SERTILLANGES, Antonin-Dalmace, *La vie intellectuelle. Son esprit, ses conditions, ses méthodes*, París, Éditions de la Revue des Jeunes, 1921, p. 114]».

⁴ El ente, considerado a modo de participio, significa primariamente el acto de «esse»: «el ente no se pone en la definición de la criatura, porque no es género ni diferencia; de ahí que el *esse* sea participado como algo que no existe en la esencia de la cosa. Por este motivo, una es la cuestión “si es [*an est*]” y otra la de “qué es [*quid est*]” [SANTO TOMÁS, *Quodlibet II*, q.2, a.1, in c]». También es posible considerar el ente poniendo en primer término el sujeto receptivo del «esse», a saber, la «essentia»; en este caso, ya no es concebido como un participio, sino

«esse» en Dios y la real composición de esos dos elementos constitutivos en cualquier ente creado. De una manera conviene la razón de «esse» a Dios, y de otra manera muy diversa conviene a lo que no es Dios: a Dios le conviene en virtud de su propia esencia —porque en Dios la esencia se identifica con el «esse»—, mientras que a las criaturas sólo les conviene por participación —ya que en ellas la esencia y el acto de «esse» se distinguen realmente—. ⁵

El ente como atributo primario de Dios

De esta diversidad radical *in línea entis* —radical en tanto que el ente es lo primero que cae bajo el horizonte de nuestro conocimiento intelectual—⁶, arrancan luego las diferencias en cada uno de los otros atributos que se predicán de Dios y de las criaturas:

El ente no se dice unívocamente de la substancia y del accidente, en tanto que la substancia es ente como poseedora del «esse» por sí misma [*per se habens esse*], mientras que el accidente, como aquello cuyo «esse» es «inesse [ser *en*]». De ahí

como un nombre: «No obstante, es verdadero que el nombre “ente”, en la medida que significa *la cosa* [*rem*] a la cual le compete el *esse*, significa [primariamente] la esencia de la cosa, y se divide por los diez géneros; sin embargo, no unívocamente, porque el *esse* no compete a todas las cosas según la misma razón, sino que a la substancia [le compete] por sí misma, y al resto, de modo distinto [*Idem*]». El sentido propiamente ontológico del término es el primero, el que se obtiene por la consideración de aquello que actúa y perfecciona al ente en cuanto ente, de aquello por cuya participación el ente se constituye en un género predicamental u otro: «el mismo *esse* o existencia es más excelente que todos los géneros, y a ningún género se reduce como a algo más perfecto que él mismo, sino que la reducción al género es más bien una *limitación* e *imperfección*, que una extensión hacia algo más perfecto [...]. El ente finito se divide en los predicamentos por los diversos modos a través de los cuales [el *esse*] es limitado como algo íntimo a todo género y a toda diferencia predicamental [Báñez, Domingo, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, ed. L. Urbano, Madrid-Valencia, FEDA, 1934, vol. 1, 144a]». Cf., FORMENT, Eudaldo, «El ser en Domingo Báñez», en: *Espíritu*, 34, 1985, pp. 25-48.

⁵ «Debe decirse que algo se predica de algo de dos modos: por un lado, esencialmente, y por el otro, por participación. La luz, sin duda, se predica del cuerpo iluminado participativamente; pero si hubiera alguna luz separada, se predicaría de ella esencialmente. De acuerdo con esto, debe decirse que el ente sólo se predica de Dios esencialmente, en tanto que el *esse* divino es subsistente y absoluto; pero de cualquier otra cosa, se predica por participación, ya que ninguna criatura es su *esse*, sino que es poseedora del *esse* [*habens esse*] [...]. Cuando algo es predicado de otro por participación, es conveniente que, en él, haya algo más allá de lo que es participado. Por esto, en cualquier criatura, una cosa es la misma criatura que tiene el *esse* y otra su mismo *esse*; y esto es lo que dice Boecio en el libro *De Hebdomadibus*: “en todo aquello que está más acá del primero [*citra primum*], una cosa es el *esse* y otra lo que es [*quod est*]” [SANTO TOMÁS, *Quodlibet II*, q.2, a.1, in c]».

⁶ «Lo primero que el entendimiento concibe como máximamente evidente [*quasi notissimum*], y en lo cual resuelve todas las concepciones, es el ente, como dice Avicena en el principio de su *Metaphysica*. Por ello es necesario que todas las otras concepciones del entendimiento se formen añadiendo algo al ente [SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.1, a.1, in c]».

resulta patente que la diversa relación al «esse» impide una predicación unívoca del ente. Pero Dios se relaciona con el «esse» de modo diverso a cualquier criatura, porque Él mismo *es* su «esse», y esto no compete a ninguna criatura. Por lo tanto, [el ente] de ningún modo se dice unívocamente de Dios y de la criatura; y, por consiguiente, tampoco ninguno de los otros predicados, entre los cuales el primero es el mismo ente [*ipsum ens*]. Ya que, existiendo diversidad en el primero, es necesario que se encuentre diversidad en los otros; por lo tanto, acerca de la substancia y del accidente, nada se predica unívocamente.⁷

Lo representado por la idea de ente, que es la primera que informa nuestro entendimiento, no se halla incluido en todas las cosas de la misma manera y, consiguientemente, tampoco se afirma de todas y cada una de ellas en el mismo sentido. El ente no es un concepto unívoco que se pueda predicar de todas las cosas como un género respecto de sus inferiores lógicos: como *animal* respecto del hombre y del gato, como *viviente* respecto del animal y del árbol, o como *substancia* respecto de la piedra y del ángel.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, comprende que el concepto común de ente no se comporta como un género respecto aquellas cosas de las cuales puede predicarse. Para ello sería necesario que este concepto máximamente común y universal no incluyera explícitamente las diferencias mediante las cuales concebimos su determinación y su contracción en los inferiores lógicos —como el concepto de *animal* no incluye las diferencias de *racional* e *irracional*, que contraen y determinan su significado en las acepciones específicas de gato, por ejemplo, o de hombre—. Nada hay ni puede haber en la realidad que no incluya necesaria y explícitamente al concepto de ente: «a los entes no se les pueden añadir algunas cosas extrañas del mismo modo que la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es esencialmente ente [*quaelibet natura est essentialiter ens*]»⁸. No existe ninguna diferencia capaz de añadir al ente algo que no esté contenido actualmente en él, y que, por consiguiente, pueda determinarlo y contraerlo. Lo expresado por

⁷ SANTO TOMÁS, *De Potentia*, q.7, a.7, in c.

⁸ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.1, a.1, in c. Aquí se está aludiendo al ente en su significación nominal, a saber, como esencia que participa del acto de «esse».

el nombre de ente no es ni puede ser *unívoco* (como un concepto genérico predicado de sus inferiores lógicos), sino solamente *análogo*.

Dos modalidades de analogía: la analogía de atribución y la analogía «*unius ad alterum*»

La analogía, empero, puede ser de dos maneras.

Aquello que de Dios y de las otras cosas se afirma no se predica ni unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, esto es, por orden o relación a algo uno [*aliquid unum*]. Y esto puede ser de dos maneras. La primera, cuando muchos guardan relación con algo uno; por ejemplo, con respecto a una única salud animal se dice *sano* al animal como sujeto; a la medicina, como causa; al alimento, como conservador; y a la orina, como signo. La segunda manera es cuando se considera el orden o relación que guardan dos cosas, no a algo distinto [*non ad aliquid alterum*], sino entre sí [*ad unum ipsorum*]; como el ente se dice de la substancia y del accidente en tanto que el accidente dice relación a la substancia, no en tanto que la substancia y el accidente se refieran a un tercero. En consecuencia, dichos nombres no se dicen de Dios y de las otras cosas analógicamente según el primer modo, sino según el segundo; de lo contrario, sería preciso suponer algo anterior a Dios.⁹

En el primer caso, el predicado análogo se considera superior o anterior a los sujetos de quienes se predica: las cosas de las cuales se predica el nombre y el concepto análogo dicen orden o relación a otra cosa en la que reside formalmente como en su propio sujeto la cualidad significada por el predicado análogo; así, de la salud que se encuentra en el hombre como en su sujeto propio, toman su denominación de *sana*, la medicina, la comida y la orina. En el segundo caso, no existe tal orden o relación a un tercero, sino a uno de los dos sujetos de quienes se predica el concepto análogo; así, la substancia y el accidente se denominan análogamente entes, en la medida que el accidente se ordena a la substancia, y no porque ambos se refieran a un tercer sujeto, a quien pertenezca formalmente la entidad. Si bien uno

⁹ SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, I, c.34.

de los sujetos de quienes se predica el concepto análogo se ordena al otro, aquí no se da, ni siquiera hablando lógicamente, una verdadera anterioridad o superioridad respecto de uno de ellos, de modo que sea con referencia a él que al otro se le predique el término análogo. El accidente —por el carácter dependiente de su «esse»— se ordena realmente a la substancia, pero no es por su relación con la substancia que sea ente, sino porque le corresponde formal e intrínsecamente una referencia al acto de «esse».¹⁰

De aquí que todos los nombres y todos los conceptos que se predicán con verdad de Dios y de las criaturas tienen que decirse *análogos*, no en el primer sentido, sino en el segundo; porque nada hay ni puede haber que sea anterior y superior a Dios. Por el nombre y el concepto análogo se expresa la realidad misma, algo que reside formalmente en los sujetos de quienes se predica, a saber, en Dios y en las criaturas, aunque por las criaturas vengamos al conocimiento de Dios, y los nombres que damos a Dios sean tomados de las criaturas, cuyo conocimiento es anterior en nosotros al que tenemos de la Divinidad: «Así pues, como nosotros llegamos al conocimiento de Dios a partir de las otras cosas [*ex rebus aliis*], la realidad [*res*] de los nombres que se dicen de Dios y de las otras cosas se halla anteriormente [*per prius*] en Dios y en conformidad con su modo de ser, pero el significado de los nombres [*ratio nominis*] sólo es atribuido a Dios posteriormente [*per posterius*]. Por esto se dice que Dios es denominado a partir de sus efectos»¹¹.

La analogía de los nombres, conceptos y predicados, en el primer sentido o modo, se llama de *atribución*; y en el segundo, que expresa una conveniencia según el orden real, se dice de *proporción*. Esta última analogía, basada en la relación de «*unius ad alterum*»¹², puede ser también de dos maneras: la propiamente llamada analogía de *proporción* y la analogía de *proporcionalidad*.¹³

¹⁰ Cf., PRADO, Norberto del, «Escoto y Santo Tomás», en: *Ciencia Tomista*, Año 5, vol. 28, Madrid-Friburgo de Brisgovia (Alemania), 1914, pp. 37-8.

¹¹ SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, I, c.34.

¹² SANTO TOMÁS, *De Potentia*, q.7, a.7, in c.

¹³ «La analogía de uno a otro [*unius ad alterum*], que se diferencia de la analogía de dos a un tercero [*analogiam duorum ad unum tertium*], debe considerarse como una cierta cosa común que se divide en analogía de proporción [*analogiam proportionis*] y analogía de proporcionalidad [*analogiam proportionalitatis*] [SILVESTRE DE FERRARA, *Commentaria In Summa contra Gentiles*, I, cap. 34, VII]».

Por ello hay que afirmar que el nombre de ciencia no se predica de la ciencia de Dios y de la nuestra ni de manera absolutamente unívoca, ni puramente equívoca, sino según analogía, lo cual no quiere decir otra cosa que según una proporción [*secundum proportionem*]. Ahora bien, la conveniencia según una proporción puede ser de dos modos, y según esos dos modos se considera la comunidad de analogía. Hay, en efecto, una cierta conveniencia entre aquellas cosas que tienen una proporción mutua [*ipsa quorum est ad invicem proportio*], por el hecho de tener una distancia determinada u otra relación recíproca, como por ejemplo el dos por respecto a la unidad por el hecho de ser su doble; en ocasiones también se considera la conveniencia recíproca no de dos cosas que son entre sí proporcionadas, sino más bien la semejanza de dos proporciones entre sí [*similitudo duarum ad invicem proportionum*], como por ejemplo el seis conviene con el cuatro por el hecho de que lo mismo que el seis es el doble de tres, así el cuatro es el doble de dos; la primera relación es de proporción [*proportionis*], la segunda en cambio es de proporcionalidad [*proportionalitatis*]. Por ello, según el primer tipo de conveniencia encontramos algo que se predica analógicamente de dos cosas de las que una tiene relación con otra [*unum ad alterum habitudinem habet*], como por ejemplo el ente se dice de la sustancia y del accidente, por el hecho de que el accidente tiene relación con la sustancia [...]; en ocasiones, en cambio, se predica algo analógicamente según el segundo modo de la conveniencia, como por ejemplo el nombre de visión se dice de la vista corporal y del intelecto, por el hecho de que lo mismo que la vista está en el ojo así el intelecto en la mente. Por tanto, puesto que en estas cosas que se dicen analógicamente según el primer modo es necesario que haya alguna determinada relación [*determinatam habitudinem*] entre las cosas que poseen algo común mediante analogía, es imposible según este modo atribuir analógicamente algo a Dios y a la criatura, ya que ninguna criatura posee una relación tal con Dios mediante la cual la perfección divina pueda ser determinada; en cambio en el segundo modo de analogía no se considera ninguna determinada relación entre las cosas que tienen algo

en común mediante la analogía, y por tanto según este modo nada impide que un nombre pueda decirse analógicamente de Dios y de la criatura.¹⁴

En el primer sentido, la relación o conveniencia de una cosa con otra puede ser exactamente fijada, establecida, delimitada, como exige el mismo origen del término proporción, que significa igualdad entre dos razones; y entonces, la distancia que media entre los sujetos a quienes se predica el nombre análogo es de tal suerte determinada, que por el uno se puede alcanzar un conocimiento perfecto, acabado, del otro. No es de esta manera como debe considerarse la «*analogia unius ad alterum*» que se da entre Dios y los entes finitos, ya que, como indica Silvestre de Ferrara, «no hay una determinada distancia y relación entre Dios y las criaturas, de tal modo que, a partir del uno, el entendimiento pueda comprender y determinar al otro»¹⁵.

Cuando en el segundo artículo de la cuestión once del *De Veritate*, Santo Tomás niega que haya una analogía «*unius ad alterum*» entre Dios y las criaturas, «no está negando la analogía “*unius ad alterum*” absolutamente, sino únicamente en aquella modalidad que dice una determinada distancia o una determinada relación al otro»¹⁶. Pero como aún existe otra modalidad posible dentro de esta misma analogía, con la cual sí que puede predicarse un mismo nombre de Dios y de las criaturas, no hay contradicción alguna entre este texto y el capítulo treinta y cuatro de la primera parte de la *Summa contra Gentiles*, ya comentado.

La segunda manera de interpretar la analogía «*unius ad alterum*» o «*secundum proportionem*» no es rigurosamente exacta; en este caso, ni se da una igualdad entre dos razones, ni por la determinación de una de ellas puede ser perfectamente determinada la otra. La conveniencia entre los sujetos del predicado análogo no consiste tanto en una «proporción», como en una cierta «proporcionalidad» o «semejanza de dos proporciones entre sí». Tal es la analogía con que los nombres, conceptos y la realidad significada por ellos pueden predicarse de Dios y de

¹⁴ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.2, a.11, in c.

¹⁵ SILVESTRE DE FERRARA, *Commentaria In Summa contra Gentiles*, I, cap. 34, VII.

¹⁶ *Ídem*.

las criaturas, pues entre ellos, a pesar de la conveniencia, media una distancia infinita, imposible de determinar o de fijar mediante un concepto tomado del horizonte de conocimiento connatural al hombre, el de las esencias de las cosas materiales.¹⁷

El ejemplo de analogía de «proporcionalidad» que propone Santo Tomás es la conveniencia que guardan entre sí los ojos del cuerpo y los ojos del alma, la vista del sentido y la vista del entendimiento. Claro está que este ejemplo —no puede ser de otro modo— se queda lejos de lo que quiere expresar; la distancia entre la percepción del sentido y la del entendimiento, aunque sea grande es finita, por lo que no puede tomarse como medida para «calcular» el abismo inconmensurable, infinito, que separa el «esse» y las perfecciones de las criaturas, del «esse» y las perfecciones de Dios.

La cuarta vía como fundamento ontológico de la analogía «*unius ad alterum*»

Las criaturas, en la misma medida que participan del «esse», son semejantes a Dios, pero Dios no es ni puede decirse que sea semejante a las criaturas, pues «el *esse* de las cosas creadas se deriva del *esse* divino según una semejanza imperfecta»¹⁸, y no es el modelo quien se asemeja a aquello que lo imita imperfectamente, sino justo lo contrario. La semejanza que media entre los entes por participación —aun los más perfectos y excelentes— y el ente por esencia no es una semejanza de más y de menos, de grados más o menos altos en la escala de los seres, sino una semejanza que, por más que crezca y aumente en intensidad, nunca podrá llegar hasta la plena igualdad.

Este camino de ascenso «*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*»¹⁹ es, precisamente, la *cuarta vía* para demostrar la existencia de un Primer Ente, y de una Primera Verdad, y de una Primera Bondad y de una Primera Belleza que llamamos Dios.²⁰ El más y el menos en la participación

¹⁷ «Intellectus humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.5, ad 3]».

¹⁸ SANTO TOMÁS, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, cap. 1, lect. 1.

¹⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c.

²⁰ «La cuarta vía toma como punto de partida los grados que se encuentran en las cosas. Pues se encuentra en las cosas algo más o menos bueno, y verdadero, y noble y así ocurre con las otras perfecciones de este tipo. Pero el

de lo verdadero, de lo bueno, de lo bello y de cualquier otra perfección depende del grado en que el «esse» es recibido por la esencia de la criatura, que se comporta con respecto a él como la potencia con el acto, como lo perfectible con lo perfectivo;²¹ el «esse», al ser recibido por una esencia, es contraído y determinado en una naturaleza específica más o menos perfecta: «la perfección de cualquier cosa está proporcionada con el *esse* de la misma [...]. El grado de perfección de una cosa depende del modo en que esta cosa tiene el *esse*: porque la cosa, según su *esse* esté contraído a un modo especial de perfección mayor o menor, se dice que es más o menos perfecta»²².

El camino por el que avanza esta vía cuarta no es otra cosa, en el fondo, que la composición «*ex eo quod est et esse*»²³, «*ex participante et esse participato*»²⁴; esta composición, en virtud de la cual los seres se ordenan escalonadamente, se extiende por toda la realidad creada: «la cuarta vía es tan larga, tan ancha, tan profunda y tan alta como el Universo mundo; pero Dios no está incluido ni encerrado dentro de esa vía cuarta»²⁵. En Dios no hay grados, no hay medida, no hay límites, no hay más y menos; es la misma plenitud del *esse*, el *Esse* infinito, el *Esse* inmenso, el *Esse* por esencia, el *Esse Subsistens sine forma*.

Por la distancia infinita que media entre «*Qui maxime est*»²⁶ y las cosas «*quae sunt per participationem*»²⁷, no puede predicarse un mismo nombre de ambos —estrictamente hablando— por *analogía de proporción*, porque esta analogía, en tanto que presupone una igualdad de proporciones, únicamente puede aplicarse sobre la realidad creada, sobre los

más y el menos se dicen de diversas cosas en cuanto que, de diversos modos, se aproximan más o menos a lo que es lo máximo [*id quod maxime est*]. Así, lo más caliente es lo que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es máximamente verdadero, máximamente bueno, máximamente noble y, por consiguiente, máximamente ente, porque aquellas cosas que son máximamente verdaderas, como se dice en el libro II de la *Metaphysica*, son máximamente buenas. Pero aquello que es lo máximo en cualquier género es la causa de todas las cosas que se encuentran bajo este género, como el fuego, que es lo máximamente caliente, es la causa de todas las cosas calientes [...]. En consecuencia, hay algo que, en todos los entes, es la causa del *esse*, de la bondad y de cualquier otra perfección, y a esto lo llamamos Dios [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c.]»

²¹ Cf., *Ibidem*, q.3, a.4, in c.

²² SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, I, c.28.

²³ SANTO TOMÁS, *Quodlibet III*, q.8, in c.

²⁴ SANTO TOMÁS, *In libros Physicorum*, VIII, lect. 21, n.13.

²⁵ PRADO, Norberto del, «Escoto y Santo Tomás», op. cit., p.41.

²⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c.

²⁷ SANTO TOMÁS, *Compendium Theologiae*, I, cap. 123, in c.

diversos grados de «esse», de verdad, de bondad y de belleza con que se ordenan escalonadamente y en dirección ascendente los entes por participación, a saber, los entes por los que avanza «esa tan fácil y tan difícil, tan poética y tan metafísica vía cuarta»²⁸; dentro de la escala de los seres, las distancias entre una esencia y otra esencia, entre una forma y otra forma, entre una naturaleza y otra naturaleza —en definitiva, entre un ente por participación y otro ente por participación—, si bien son grandes, siempre son finitas y, por lo tanto, sujetas a medida.

A pesar de esto, ascendiendo por la escala ontológica a través de la *cuarta vía*, es posible llegar a contemplar, aunque sea de un modo muy imperfecto, como entre tinieblas, el término al que guían y conducen ordenadamente todos los grados, esto es, el Piélago infinito del *Ipsum Esse*, el *Actus Purus* en la línea del ente, Aquel cuyo nombre propio es *Qui est*:²⁹ «se descubre a lo lejos y se vislumbra a través de distancias infinitas el dorado velo que oculta a los ojos de los mortales aquella inaccesible Luz donde habita y reside como en su trono de gloria *El que es*»³⁰. Este conocimiento, que se da en nuestro entendimiento como un claroscuro, que no extingue el misterio inherente a nuestra contemplación de lo divino, es el que nos permite predicar, mediante una analogía de *cierta proporcionalidad*, un mismo nombre de Dios y de las criaturas; en esta predicación, el nombre, más allá de su contenido conceptual irreductible, irradia y manifiesta una Luz inefable, indecible: el nombre se agrieta para dejar paso a una contemplación estética,³¹ en tanto que revela, cubierta de niebla, la Luz inaccesible de Dios.³²

²⁸ PRADO, Norberto del, «Escoto y Santo Tomás», op. cit., p.41.

²⁹ Cf., SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.13, a.11.

³⁰ PRADO, Norberto del, *El problema ontológico. Diálogos entre un filósofo y un teólogo sobre la cuestión “de essentia et esse”*, Vergara, Madrid, 1915, p.66.

³¹ «Sine luce omnia sunt turpia [SANTO TOMÁS, *Super Psalmo XXV*, n.5]».

³² «La luz, en las cosas sensibles, es el principio de la visión [*principium videndi*]; por esto, aquello por lo que algo es conocido de algún modo, se llama luz. Pero todo se conoce por su forma, y en tanto que está en acto, de donde cuanto tiene de forma y acto, tanto tiene de luz. Las cosas, pues, que son ciertos actos, pero no puros, son luminosas [*lucentia*], pero no luz. Pero la divina esencia, que es acto puro, es la misma luz [...]. Pero Dios habita en sí, y esta luz [en la cual habita] es inaccesible, esto es, no visible por el ojo de la carne, sino por el inteligible. Sin embargo, ningún entendimiento creado puede acceder a Él. Debe notarse que de dos modos puede el entendimiento llegar al conocimiento de alguna naturaleza, a saber, para conocer y para comprender. Pero es imposible que el entendimiento llegue a comprender a Dios, porque así conocería a Dios tanto como en sí es cognoscible; ahora bien, Dios es perfectamente cognoscible en cuanto a lo que tiene de entidad y de luz [*inquantum habet de entitate et luce*]; mas éstas son infinitas; luego Dios es infinitamente cognoscible. Por otra parte, la virtud del entendimiento creado es finita, y por eso aun el entendimiento [humano] de Cristo no comprende a Dios. Pero hay otro modo de conocer a Dios, a saber, tocando a Dios [*atingendo Deum*]; y según

Referencias

Báñez, Domingo. (1934), *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, vol. 1, ed. L. Urbano. Madrid-Valencia: FEDA.

Forment, Eudaldo, «El ser en Domingo Báñez», en: *Espíritu*, 34, 1985, pp. 25-48.

Prado, Norberto del. (1914). «Escoto y Santo Tomás», en: *Ciencia Tomista*, Año 5, vol. 28, Madrid-Friburgo de Brisgovia (Alemania), 28-45.

Prado, Norberto del (1915). *El problema ontológico. Diálogos entre un filósofo y un teólogo sobre la cuestión “de essentia et esse”*. Madrid: Bergara, 1915.

Silvestre de Ferrara. (1918). *Commentaria In Summa contra Gentiles, I, cap. 34*, en: Tomás de Aquino, *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*, vol. 13. Roma: Typographia Polyglotta.

Tomás de Aquino. (2000 y ss). *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Enrique Alarcón. Pamplona: Corpus Thomisticum (www.corpusthomisticum.org).

Tomás de Aquino. (1882 y ss). *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*. Roma: Typographia Polyglotta.

esto, ningún entendimiento creado, por su propia naturaleza llega a conocer aquello que Dios es [*id quod est Deus*]. Y la razón es porque ninguna potencia puede llegar a una altura superior a la de su objeto. Pero el objeto propio del entendimiento es “aquello que es [*quod quid est*]”; de donde lo que supera “aquello que es” excede la proporción de todo entendimiento. Pero en Dios no es cosa diversa su *esse* y su *quidditas*. ¿Cómo será cognoscible, pues? Llegamos a conocerlo aquí por gracia, y en el futuro por gloria [...]. Pero ¿cómo puede decirse que Dios habita en una luz inaccesible, mientras, por el otro lado, dice el Salmo 96, 2: “nubes y tiniebla lo circundan [*nubes et caligo in circuitu eius*]”, y el Éxodo, 19: “se acercó Moisés a la tiniebla [*caliginem*], en la cual estaba Dios?” Responde Dionisio: “toda tiniebla es luz inaccesible [*omnis caligo est inaccessibile lumen*]”. Por lo tanto, es lo mismo aquí luz y allí tiniebla; pero se llama tiniebla por cuanto no se ve y luz por cuanto se ve. Pero una cosa es invisible de dos modos: de un modo por sí misma, como una cosa opaca; de otro modo por ser excesiva, como el sol para los ojos de la lechuga. Así, algunas cosas no son muy visibles para nosotros por el defecto de su *esse*, y otras por su excedencia; y de esta manera es como Dios, en cierto sentido, es inaccesible para nosotros. “A quien ninguno de los hombres ha visto [I Tm 6,16]”, lo cual es absolutamente verdad, aun incluyendo a los ángeles, si se entiende de la comprensión, porque sólo Dios se comprende a Sí mismo [SANTO TOMÁS, *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, cap. 6, lect. 3]».