

## El juicio de *separatio* en Tomás de Aquino y la *remotio* en el Pseudo-Dionisio

Carlos Llano  
Universidad Panamericana

The proper intellectual activity of metaphysics is not "to conceive without matter" its objects (God and separate entities), but "to judge that its objects don't have matter". This judgement is called *separatio*. A succession of *separationes* constitutes the so-called *via remotio*. The author analyzes the influence of Pseudo-Dionysius in Aquinas's thought at this particular point. Finally, it is stated that coming to know the excellence of divinity implies a core of negativity.

### 1. La necesaria connotación de la imagen sensible en el conocimiento humano

El problema del conocimiento de las realidades metafísicas suele anunciarse de esta manera: ¿Es posible que la inteligencia humana se libere de *toda materia* como se ha liberado de la materia particular en la física y de la materia sensible en la matemática? Esto sugiere, como ya hemos advertido en otros lugares,<sup>1</sup> que física, matemática y metafísica constituirían tres etapas de un mismo proceso cognoscitivo lineal consistente en una progresiva desmaterialización, realizada de idéntica manera en cada etapa, aunque en niveles diversos de profundidad o intensidad.

Sin embargo, Tomás de Aquino arranca su epistemología de un punto de partida distinto y sorprendente, el menos indicado para un

---

<sup>1</sup> Cf. Carlos LLANO: *La abstracción*, "Bases noéticas para una metafísica racionalista", Promanuscrito, *Apud* México: Universidad Panamericana 2002. La colección completa "Bases noéticas...", contiene, además, los volúmenes: *La separación*, *La demostración* y *La reflexión*.

propósito metafísico o teológico; el menos indicado para una metafísica, además, cuyo "tema principal es la sustancia de Dios".<sup>2</sup> Afirma, en efecto, Santo Tomás: "si el objeto propio de nuestro entendimiento fuera la forma separada (de la materia), no sería necesario que nuestro entendimiento al entender se volviera *siempre* a las imágenes".<sup>3</sup> Esta necesidad permanente del regreso a las imágenes es lo que hace particularmente arduo el abordar el tema del conocimiento metafísico, porque, por definición, su objeto está más allá de las representaciones imaginativas físicas.

Ante el apremio de tal coyuntura, se explica la afirmación de la ignorancia sobre las realidades metafísicas, manifestada por Santo Tomás en las primeras paginas de su *Summa*: "como de Dios no podemos saber qué es, sino qué no es, no podemos considerar de Dios cómo es, sino más bien cómo no es";<sup>4</sup> lo que más podemos llegar a saber de Dios es: cómo no es, cómo es conocido por nosotros, y cómo le llamamos; afirmaciones que parecen paradójicas, insistimos, en la introducción de un tratado cuyo tema principal es precisamente Dios. El problema metafísico -lleva así entrañado su propio y peculiar problema noético. Pues en el caso de Dios es tan principal conocer lo que pensamos de Él como conocer los límites de nuestro conocimiento sobre Él, hasta poder afirmar: "este es el mejor conocimiento humano de Dios: saber que no sabemos de Él, *quod homo sciat se Deum nescire*".<sup>5</sup>

Entiéndase bien, sin embargo, que la dificultad propia de la investigación metafísica no es debida a la oscuridad del objeto que

---

<sup>2</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *In Librum de Trinitate Boetii Expositio*, versión, introducción y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, Pamplona: EUNSA 1987. En adelante, citaremos este texto con sus siglas latinas *LBT*. Cf. *Expositio* del Capítulo II.

<sup>3</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7, c. En adelante citaremos esta obra: *S. Th.* Nos apoyaremos también en la siguiente versión de las obras completas de Santo Tomás: Sancti Thomae AQUINATIS: *Opera Omnia cum Hypertextibus in CD-Rom*, Auctore Roberto Busa, S.J., Thomistica, 1996.

<sup>4</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *S. Th.*, I, q. 3, *Introductio*.

<sup>5</sup> Cf. Josef PIEPER: *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, Madrid: Rialp 1979, p. 389.

debe investigarse; al revés, procede de que contiene más luz de la que el ojo humano puede ver sin ser ofuscado. El ojo intelectual del hombre lo ha de ver todo a partir de y en las imágenes sensibles: la imaginación, que es una necesidad humana, se torna a la par en un estorbo para sus aspiraciones metafísicas. En el umbral de la metafísica es imprescindible ser conscientes de la dificultad que esta ciencia importa, debido a la particular connaturalidad de nuestro conocimiento: "*connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat, et difficilimum est sensibilia transcendere*", "siendo connatural al hombre el recibir su conocimiento mediante los sentidos, le es difícilísimo trascender, ir más allá —metafísica— de las cualidades sensibles".<sup>6</sup> Si Kant transformó este *difficilísimo* en *imposible*, no fue sino como una reacción, históricamente explicable, de cara a sus antecesores, para quienes esa transcendencia era, paladinamente, no un arduo punto de llegada sino un común punto de partida.<sup>7</sup>

Volvamos al principio: el problema de la posibilidad de la metafísica (que es el problema del acceso epistemológico a realidades suprasensibles) no debe presentarse como se suele hacer: si puedo liberarme noéticamente de toda materia o de toda sensibilidad. El problema es más arduo: ¿cómo es posible llegar a realidades que trascienden toda sensibilidad si estoy fácticamente necesitado de lo sensible en toda mi secuencia cognoscitiva?

## 2. Inviabilidad de la abstracción conceptual para el acceso a las realidades metafísicas

Como hemos dicho en otro lugar, según algunos, el camino seguido usualmente para llegar a la metafísica, máxima aspiración del entendimiento humano, es el de *prolongar el esfuerzo*

---

<sup>6</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *Summa Contra Gentiles*, Madrid: BAC 1952. Traducción dirigida y revisada por P. Fr. Jesús M. Pla. Castellano, O.P. III, 119. Citaremos esta obra: C.G.

<sup>7</sup> Cf. Carlos LLANO: "La Introducción a la *Critica de la Razón Pura* y el Comentario al *De Trinitate* de Boecio de Santo Tomás de Aquino", *Tópicos* 21 (2001), pp. 41 ss.

*abstractivo* iniciado en la física y sublimado en la matemática.<sup>8</sup> De manera que al ente metafísico se llegaría mediante aquella consideración de la realidad que, por una vía de abstracción común (justamente: común a la física, a la matemática y a la metafísica), logra ser conceptualizado, desechando el resto de materia conservada, por causa de la extensión, en los conceptos matemáticos, absolviéndose así del recurso a la imaginación.

Tres filósofos anteriores a Santo Tomás postulan la posibilidad del conocimiento natural de las substancias separadas (Dios y el alma). Ello es tratado en el libro III de la *Summa Contra Gentes*, especialmente en el capítulo 41: “si en esta vida puede el hombre conocer las substancias separadas por medio del estudio y de la inquisición de las ciencias especulativas”.<sup>9</sup> Frente estos tres optimistas del conocimiento natural (Avempace, Alejandro y Averroes), Santo Tomás sostiene, como siempre, que “no podemos entender las sustancias separadas en esta vida por la connaturalidad de nuestro intelecto con el fantasma”.<sup>10</sup> De manera que el entendimiento que vea a la divina sustancia estará separado (absoluto) de los sentidos corporales: “por la muerte o por una especie de raptó...”.<sup>11</sup>

De los tres partidarios del conocimiento natural de las sustancias separadas, el único que nos interesa ahora es Avempace, por ser el padre de los formalistas. Avempace (Ibn Baýya) afirma —según Santo Tomás— que el proceso *natural* del entendimiento humano nos lleva —aunque con esfuerzo— al conocimiento de las sustancias separadas. Su razonamiento es de mucho interés para nuestros propósitos: el objeto específico del entendimiento humano es la *quiddidad* de la cosa; pero la *quiddidad* de una cosa tiene a su vez una *quiddidad*, que por naturaleza el entendimiento puede conocer. Ahora bien, si ante una cosa concreta podemos abstraer su *quiddidad*,

<sup>8</sup> Cf. Carlos LLANO: *La abstracción...*, Cap. I. “El peligro de los grados de abstracción”.

<sup>9</sup> C.G. III, 41.

<sup>10</sup> (...) *substantias separatas in hac vita intelligere non possumus, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata*. C.G., III, 47.

<sup>11</sup> C.G., III, 47.

ante esta *quiddidad* abstraída puede el entendimiento abstraer a su vez la *quiddidad* de la *quiddidad*, y así sucesivamente. Vamos, pues, conociendo *quiddidades* cada vez mas abstractas (Pedro-hombre-racional-pensamiento-inmaterial-acto puro).<sup>12</sup>

Santo Tomás ofrece una razón contundente para demostrar esta frivolidad de Avempace: “la *quiddidad* (...) de estas cosas sensibles, cuyo conocimiento intelectual adquirimos mediante las imágenes, incluye dentro de sí la materia y la forma. Y es por tanto totalmente diversa de la *quiddidad* de la sustancia separada, que es simple e inmaterial”.<sup>13</sup> Explicado en otros términos, Tomás de Aquino nos hace ver que el proceso epistemológico seguido por Avempace confunde la *abstracción* con la *formalización*. Y esto es algo de lo que Aquino está seguro: “por más que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la esencia de la cosa material, nunca llegará a algo semejante a la sustancia inmaterial”;<sup>14</sup> no sólo no llegará a la sustancia inmaterial separada, sino ni siquiera a algo semejante.

Es mayor la distancia que hay entre las substancias separadas y las cosas sensibles que la que se da entre un sensible y otro. Ahora bien, el entender la esencia de un sensible no basta para entender la de otro: el ciego de nacimiento de ningún modo puede llegar a entender la esencia del color. Mucho menos quien entienda la *quiddidad* de la sustancia sensible podrá entender la de la separada.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Este sería tal vez el procedimiento de los grados de abstracción: un proceso de subsecuentes universalizaciones e inmaterializaciones como cuando Santo Tomás, en expresiones equívocas, dice que “animal” se abstrae de “hombre”: “hombre” sería una sustancia (segunda) a partir de la cual podemos abstraer aun algo más abstracto y universal (cf. *S. Th.*, I, q. 40, a. 3).

<sup>13</sup> *C.G.*, III, 41. Subrayado nuestro.

<sup>14</sup> *S. Th.*, I, q. 88, a. 2, c.

<sup>15</sup> *C.G.*, III, 41.

### 3. El juicio de la *separatio* se encuentra en el orden de la segunda operación del espíritu

Las soluciones que se arbitren a este difícil problema del conocimiento de las sustancias inmatrimales tendrán que seguir necesariamente la convicción general de que conocer es más amplio que conceptualizar. La demostración de la existencia de Dios concluye en un juicio en el que afirmamos su existencia pero, además, el conocimiento de la naturaleza de Dios —hasta donde es asequible al entendimiento natural humano—, no se alcanza mediante un concepto sino gracias a otro juicio, que se constituye de este modo como un acto clave del proceso metafísico; juicio al que llamamos *separatio*.

El medio básico de la distinción entre metafísica y matemática es para Santo Tomás esta segunda operación del espíritu: “la primera operación (la conceptualización o acto teórico) mira a la esencia de la cosa”, y por ello, mediante esta operación del espíritu puedo abstraer de la materia algún aspecto de la cosa aunque ella no esté en la realidad separada de la materia: puedo entender *lo que* es la línea (la esencia de la línea) sin referirme a una materia real, aunque ninguna línea real exista independientemente de su materia. En cambio,

la segunda operación del espíritu mira al ser mismo de la cosa y es claro que conforme a esta segunda operación del espíritu... la abstracción significaría una separación en el orden de la realidad misma (*in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei...*).<sup>16</sup>

Esto amplía sustancialmente nuestras posibilidades de conocimiento. Si el problema moderno de la metafísica es, por fuerza de Kant, una indagación de los límites del conocimiento humano, nos estamos acercando a una cuestión decisiva. Pues para acceder a la sustancia inmaterial no sólo existe el camino —erróneamente ensayado por Avempace, y declarado ilegítimo por

---

<sup>16</sup> *LBT*, II, q. 5, a. 3, c.

Santo Tomás—, de concebirla sin materia (vía del concepto), sino que también podemos aproximarnos a ella *negándole la materia en el orden del ser* (vía del juicio), esto es, juzgando que en la realidad tal sustancia se encuentra separada de la materia, aunque no podamos concebirla en las condiciones en que la juzgamos. El propio Santo Tomás ofrece ahí mismo un ejemplo: “considerar la sustancia sin cantidad pertenece más al orden de la separación que al orden de la abstracción”.<sup>17</sup> Podemos hacer en el juicio aquello que no podemos hacer en el concepto: no podemos concebir una sustancia sin materia, pero sí podemos juzgar que una sustancia no tiene materia, aunque siga siendo imposible que la concibamos así.

El juicio no es una mera relación de conceptos, porque se mueve en otro orden cognoscitivo diverso del de la abstracción y la conceptualización:

el entendimiento distingue una cosa de otra de un modo diverso según las diversas operaciones..., la operación que aprehende lo que cada cosa es [es decir, la simple aprehensión o conceptualización], distingue una realidad de otra cuando entiende qué es esto, *no considerando* nada de alguna otra realidad... Esta distinción se llama precisamente abstracción... [En cambio] según la operación que compone y que divide [el juicio] distingue [el entendimiento] una cosa de otra precisamente porque la una existe sin la otra. [Y sólo esta manera de distinguir] recibe el nombre de separación.<sup>18</sup>

Vemos así que la actividad intelectual propia de la metafísica no es la de *concebir sin materia* a sus objetos, sino la de *juzgar que su objeto no tiene materia*. Este juicio es precisamente la *separatio*.

#### 4. Oscuridad del mundo metafísico

El proceso cognoscitivo metafísico de la demostración de la existencia de las sustancias separadas termina, dijimos, en un

---

<sup>17</sup> *LBT*, II, q. 5, a. 3, c.

<sup>18</sup> *LBT*, II, q. 5, a. 3, c.

juicio; y en un juicio termina también el proceso cognoscitivo y metafísico de la aproximación a su esencia.

Aunque no formemos el juicio de las cosas divinas de acuerdo con la imaginación: y, por ello, aunque la imaginación, en nuestro estado de caminantes, sea necesaria para todo conocimiento de lo divino, sin embargo, nunca debe terminar en ella.<sup>19</sup>

Este texto puede, ya, leerse así: aunque, debido a nuestra condición animal humana, nuestros conceptos se vean referidos necesariamente a las imágenes corporales, para adquirir en ellos su plena inteligibilidad, sin embargo, gracias al juicio de *separatio*, cuando tenemos acceso a las realidades metafísicas no terminamos en la imaginación, y por ello tales realidades no nos resultan del todo inteligibles (pues no formamos conceptos positivos de ellas, referidos a realidades corporales), pero tampoco resultan del todo incognoscibles, pues, por la *separatio*, ha sido posible afirmar su carácter de *ser* y su condición de *sustancia*.

La primera tarea metafísica —y casi nos atreveríamos afirmar que la única— es la de tomar plena conciencia de la oscuridad de sus conceptos —si merecen tal nombre— y de su diferencia radical, y no sólo de grado, respecto de los otros conceptos científicos a los que

---

<sup>19</sup> *LBT*, II, q. 6, a. 2, c. Un texto paralelo puede encontrarse en *S. Th.*, I, q. 84, a. 7. Ahí se opone a nuestra tesis —esto es, la imposibilidad de trascender lo sensible y la simultánea posibilidad de la metafísica—, la siguiente objeción: “si nuestro entendimiento no puede entender nada si no es volviendo sobre las imágenes sensibles, se seguirá que no podría entender nada incorpóreo. Lo cual es patentemente falso: pues entendemos la misma verdad, y a Dios y a los ángeles”. A lo que Santo Tomás contesta: “A la tercera objeción debe decirse que las realidades incorpóreas, de las que no hay imágenes sensibles, son conocidas por nosotros mediante su relación con los cuerpos sensibles, de los que sí hay imágenes. Así, la verdad la entendemos considerando la cosa acerca de la cual especulamos su verdad. Por su parte, a Dios, como dice Dionisio, lo conocemos como causa, ya sea por exceso, ya sea por remoción; incluso a las otras substancias incorpóreas, en el estado de la vida presente, no las podemos conocer más que por remoción, o por alguna relación con las realidades corporales. Y por eso, cuando entendemos algo de ellas, necesariamente tenemos que volvernos a las imágenes de los cuerpos, aunque de ellas no haya imágenes”.



estamos acostumbrados. No se trata de *pensar con más profundidad*, sino de *pensar de otra manera*. Para expresarlo con las palabras del místico castellano: se trata de dar un *ciego y oscuro salto*. Como lo dice Gilson, “conocemos con certeza que *hay seres inmateriales ...pero no podemos concebir qué clase de seres son*”.<sup>20</sup> Repitamos otra vez que la dificultad consiste en *representar* —por fuerza de nuestra naturaleza— un ser que —por fuerza de la suya— es enteramente irrepresentable para nosotros.

Esta dificultad no es periférica para la metafísica sino verdaderamente toral, pues se refiere directamente incluso a su propio objeto: “no podemos concebir el significado del *ser* de otra forma que señalando lo que es *ser* en el caso de los únicos seres conocidos por la experiencia; esto es, todos los seres materiales perceptibles por los sentidos y representables por la imaginación”.<sup>21</sup> A partir de aquí, las consecuencias se precipitan: sabemos que Dios es, pero no sabemos qué es. Y no sabemos qué es Dios porque “el ser de las criaturas es el único que verdaderamente conocemos”.<sup>22</sup> Lo que debemos hacer, pues, no es el depurar más ese único ser conocido, para aplicárselo a Dios —que sería el camino de Avempace—, sino el de negar de Dios el único modo de existencia que podemos propiamente concebir; de forma que nuestro conocimiento se encuentra entonces de bruces con la oscuridad de su ignorancia (*tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae*).<sup>23</sup> Esta oscuridad *ignorante* es, al decir del Pseudo-Dionisio, la que mejor cuadra con el conocimiento de Dios, pues posee una cierta semejanza con esa suerte de oscuridad (el exceso de luz es para el ojo la peor de las cegueras) en que Dios habita.<sup>24</sup> Algo semejante se lee en la *Theologia Mystica* de Dionisio cuando se refiere al “conocer la bruma que está por encima de la contemplación y del

---

<sup>20</sup> Etienne GILSON: *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid: Rialp 1969, p. 301.

<sup>21</sup> E. GILSON: *Elementos...*, p. 301.

<sup>22</sup> E. GILSON: *Elementos...*, p. 301.

<sup>23</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *Scriptum super Sententias Petri Lombardi*, I, d. 8, q. 1, a. 1, *ad 4um*. En Cd-Rom cum hypertextibus...

<sup>24</sup> S.T. AQUINATIS: *Scriptum super Sententias...*, I, d. 8, q. 1, a. 1, *ad 4um*.

conocimiento por el mismo no ver ni conocer, pues esto es ver y conocer realmente".<sup>25</sup>

Es el conocimiento del Dios *absconditus* que, como extrañamente lo dijera el *Magister Eckhart*, existe *quiescens et dormiens in se ipso*, en un ámbito diferente del nuestro, o como lo expresara el mismo Averroes: *quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi*. Pues bien: este afirmar la existencia de Dios y, simultáneamente, negarle el único modo de existencia que podemos propiamente concebir, es justo lo que llamamos *separatio*. Sería una lástima que al adentrarnos en el umbral de la metafísica, lo hiciéramos con el mismo aire seguro del que se ambienta en la matemática: el mundo matemático no es un mundo extraño porque ha sido fabricado por el hombre; en tanto que el *hábitat* —digámoslo así— de Dios es extraño al nuestro, porque es Dios quién ha hecho nuestro mundo y no nosotros el de Él. Con razón dice Santo Tomás que, cuando se habla de Dios, "debe obrarse con cautela y modestia".<sup>26</sup> De cara a Dios, según lo dice Aquino en el citado comentario al libro I de las *Sentencias* de Lombardo, el hombre se reconoce como una *natura intellectualis obumbrata*.<sup>27</sup>

La *separatio* (afirmar la existencia de Dios y al mismo tiempo negarle —separar— todo modo concebible de existencia), se halla así en una peculiarísima postura noética: *en un difícil equilibrio* entre el optimismo gnoseológico racionalista y el pesimismo agnóstico kantiano; y puede inductoriamente formularse así: si el conocimiento humano consiste, por su modo específico propio, en una asimilación de los contenidos fenoménicos, cuando se trata de conocer a Dios, no conoce por *asimilación*, sino por *contraste*.<sup>28</sup> no conoce por abstracción, sino por trascendencia.

---

<sup>25</sup> Nos apoyamos en la versión de la *Teología Mística* de Marcelo Boeri que se publica con el presente número de *Tópicos*.

<sup>26</sup> *S. Th.*, I, q. 31, a. 2, c.

<sup>27</sup> *In I Sent.* d. 3, q. 4, a. 1, *ad 4um*.

<sup>28</sup> Cf. Cornelio FABRO: *Percepción y Pensamiento*, Pamplona: Eunsa 1978, p. 585.

### 5. El camino de la remoción (*via remotionis*) y los diversos niveles de la *separatio*

Hasta ahora nos hemos venido refiriendo a la *separatio*, por causas de simplificación, como a un acto singular aislado. Pero a la metafísica, para acceder a su objeto —a ese objeto que hemos dado en llamar *real*—, no le basta una *separatio*. El asunto empieza cuando por la exigencia de postular la realidad del espíritu o, mejor, por la necesidad de concebir el espíritu postulado, ensayamos una primera negación, con la que el ser y la sustancia quedan privados de la materia. Pero tal acto negativo de separación no es sino el primer paso. A partir de aquí, en su afán cognoscitivo, el entendimiento comienza una vía o camino que clásicamente se ha llamado *via remotionis*.<sup>29</sup>

Para el caso del conocimiento de Dios, la *via remotionis* es una piedra fundamental. Si el conocimiento del hecho de su existencia se hizo posible gracias a su relación causal con las cosas, la limitadísima aproximación que podemos hacer a las condiciones propias de esa existencia se hace posible gracias a una serie sucesiva de *separaciones* respecto de esas mismas cosas, que en su conjunto se denominarán vía de la remoción. Como afirmábamos al inicio del presente estudio, una de las primeras afirmaciones de la *Summa* es precisamente esta: "... de Dios no podemos saber qué es, sino qué no es".<sup>30</sup>

La *separatio*, *negatio* o *remotio* son expresiones de una necesaria actitud reverencial y cautelosa. No deben verse más que como un signo de la trascendencia de Dios, una patentización de nuestras ignorancias y limitaciones, y en modo alguno —según veremos— una señal de despegamiento. Menos aún de desprecio respecto de aquello que vitalmente más nos importa conocer. Esta actitud cauta

<sup>29</sup> Aunque no tenemos noticia de que se haya relacionado la *separatio* —o juicio por el que negamos a las realidades espirituales su condición de materia— y la *remotio* —o vía cognoscitiva por la que eliminamos del concepto de Dios todo lo que no le corresponde—, esta relación es para nosotros evidente: la vía de la remoción no es sino un progresivo ejercicio de la *separatio*.

<sup>30</sup> *S. Th.*, I, q. 9. a. 3, Introd.

ya se encuentra preanunciada cuando la mente metafísica comienza a profundizar en el fenómeno antropológico por excelencia: “todas las realidades que trascienden estos fenómenos sensibles que nos son conocidos, no pueden ser aprehendidos por nosotros sino *per negationem*”.<sup>31</sup>

### 5.1 El camino de la remoción es fundamental y necesario

El término *remoción* fue tomado sin duda de los filósofos árabes (que abominaban, como musulmanes, de toda *representación* de la divinidad), particularmente de los *mutazibilitas*, quienes utilizaban el *tanzih* —la remoción— en un sentido preferentemente privativo, llevando al agnosticismo. En la filosofía cristiana el *tanzih* se hace —y esto es definitivo— más por afirmar la trascendencia de Dios que por negar el valor de nuestro conocimiento.<sup>32</sup> En término final, es nuestro propio conocimiento el que practica el *tanzih*, esto es, el que se dirige hacia la trascendencia de Dios, y por tanto, es un conocimiento que gana en valor más que perderlo.

Debe afirmarse, con Santo Tomás, que esta vía de la *remoción* no es una mera posibilidad que se le ofrece a la metafísica. En la *Summa contra Gentes* se dice que “para el conocimiento de Dios es necesario utilizar la vía de la remoción”,<sup>33</sup> pues la divina sustancia excede en su inmensidad toda forma alcanzable por nuestro entendimiento y por ello no podemos conocer qué es,<sup>34</sup> aunque podamos tener cierta noticia suya conociendo *qué no es*. A partir de aquí, la vía de la remoción queda nítidamente trazada: tanto más nos aproximamos a esta noticia (de Dios) cuanto más, por medio de nuestro entendimiento, podamos separar de Él. El camino del conocimiento de Dios es un camino de una continuada y progresiva serie de separaciones: se trata de *depurar* en el Dios pensado todas

<sup>31</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *In libros De Anima Aristotelis Expositio*, Turin-Roma: Marietti 1959, III, Lect. XI, No. 758.

<sup>32</sup> Cf. Maroni, en Sancti Thomae AQUINATIS: *Summa Contra Gentes*, Turin-Roma: Marietti 1905, Apéndice I.

<sup>33</sup> C.G. I, 14.

<sup>34</sup> C.G. I, 14.

aquellas adherencias que se acompañan por fuerza de la connaturalidad de nuestro entendimiento con lo sensible.

## 5.2 El camino de la remoción es el más alto

La última obra en la que Santo Tomás se refiere a la vía de la negación es su *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Romanos*, uno de cuyos principales asuntos es precisamente el del conocimiento natural de Dios. Allí se lee que Santo Tomás considera la negación como el tercer —y supremo— camino para acceder al conocimiento de Dios que puede tener el ser humano: “*tertio, per viam negationis*”.<sup>35</sup> ¿En que consiste esta vía?

Gilson la denomina “vía de la progresiva remoción”,<sup>36</sup> y consiste en la eliminación sucesiva de todos los tipos de composición imaginables. Después de demostrar la existencia de Dios —en la cuestión segunda de su *Summa*—<sup>37</sup> es lógico, así, que Santo Tomás trate a capítulo seguido (cuestión tercera) de su simplicidad, esto es, de su absoluta ausencia de composición: *primum ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio*, “primero se pregunta sobre su simplicidad, por la cual se le remueve toda composición”.<sup>38</sup> Esto exige necesariamente la remoción, porque “tenemos noticia de las realidades primeras y simples mediante las negaciones”.<sup>39</sup> Además, el *iter* de la remoción está bien marcado en Santo Tomás gracias a los capítulos 13 a 27 del primer libro de la *Summa Contra Gentiles*:<sup>40</sup> Dios no tiene movimiento (13), ni principio ni fin (15), ni potencia pasiva (16), ni materia (17), ni composición alguna (18), ni nada violento (19), ni nada corporal (20), ni duplicidad de esencia y *esse* (21 y 22), ni accidentes (23), ni diferencias esenciales (24), ni está sometido a un género (25), ni su

<sup>35</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *Super epistolam ad Romanos*, c. I, Lect. VI, Lin. 331. En CD-Rom cum hypertextibus...

<sup>36</sup> E. GILSON: *Elementos...*, p. 144.

<sup>37</sup> *S. Th.*, I, q. 2, a. 3. c.

<sup>38</sup> *S. Th.*, I, q. 3. Intro.

<sup>39</sup> *S. Th.*, I, q. 33, a. 4, *ad 1 um*.

<sup>40</sup> *C.G.*, I, 13 ss.

*esse* está unido a otras formas (26), ni es forma de ninguna cosa creada (27).<sup>41</sup>

Este *iter* no se halla compuesto de fases o períodos inconexos. Gradualmente, estas remociones, por negación, clarifican la noticia de Dios: sabemos más de Dios ahora que antes. Sabemos mucho más de Él, a medida que hemos procedido a negarle todo aquello que supondría subyacentemente en Él alguna especie de composición, bien sea corporal, material o temporal (primeras fases de la vía); bien sea esencial, que impurifique la actualidad de su *esse* (fase culminar del *iter*); bien sea mixtura con las cosas creadas (fase terminal). Precisamente es en el comentario al *De Trinitate* de Boecio, cuando Santo Tomás se hace la pregunta decisiva (la pregunta de la *Crítica de la Razón Pura*): “si nuestro conocimiento puede ver la forma divina misma”.<sup>42</sup> Esta pregunta alude directamente al carácter clarificador de la vía de la negación. Fiel, sin embargo, al modo deficitario de esta vía cognoscitiva, no se atreve a utilizar la razonable expresión según la cual alcanzaríamos de Dios un

---

<sup>41</sup> Esta vía de remoción la vemos más agudizada en la *Teología Mística* del Pseudo-Dionisio: “Y, retomando el proceso de ascenso, decimos que esta causa no es alma ni intelecto, que no comporta representación u opinión o razón o pensamiento. No es razón ni pensamiento, no es dicha ni pensada; no es número ni orden, no es grandor ni pequeñez, ni igualdad ni desigualdad, ni semejanza ni desemejanza, no se encuentra fija ni está sujeta a movimiento; tampoco está en reposo. No comporta potencia y no es potencia ni luz; no está viva ni es vida. No es esencia ni tampoco eternidad ni es tiempo; no existe contacto inteligible de ella ni es ciencia, no es verdad ni realeza ni sabiduría, no es uno ni unidad, no es divinidad ni bondad. No es Espíritu, en cuanto podemos conocerlo, ni filialidad ni paternidad, ni ninguna otra de las cosas que es conocida por nosotros o por alguna otra cosa existente. No es ninguna de las cosas que no son, ni es una de las que son; las cosas que son no la conocen en cuanto ella es, ni tampoco ella conoce a las cosas que son en cuanto estas son. De ella no hay razón, ni nombre ni conocimiento. No es oscuridad ni luz, no es error ni verdad; no hay una posición ni una supresión absolutas de ella; pero al hacer posiciones y supresiones de lo que está después de ella no la ponemos ni la suprimimos, porque la causa absoluta y unitaria de todas las cosas también se encuentra más allá de toda posición, y la dignidad de lo que está absolutamente libre de todo se encuentra por encima de toda separación y está más allá de todo”. Cap. V. Versión de Marcelo Boeri.

<sup>42</sup> *LBT*, II, q. 6, a. 3.

conocimiento *claro*: la expresión que considera más pertinente es, al contrario, *menos confuso*.

No obstante, estas negaciones constituyen un conocimiento, y son por ello una vía epistemológica para el acceso a la noticia de Dios:

cuantas más negaciones *conozcamos* [de Dios y de las substancias inmateriales], menos confuso será nuestro conocimiento, precisamente porque mediante negaciones subsecuentes la negación anterior se contrae y determina, igual que el género remoto se contrae y determina, por medio de las diferencias.<sup>43</sup>

Nuevamente se localiza lo característico de la metafísica no solamente como un *conocer*, sino como un *conocer que no*.

## 6. Dialéctica noética o trascendencia metafísica

En nuestra investigación sobre la *separatio* ha cruzado sobre nosotros insistentemente la sombra del agnosticismo, y como es ésta la actitud "metafísica" moderna más usual, parece explicable que un pensamiento filosófico bien orientado, pero pacato, prefiera dejar al margen la principal cuestión de la *separatio* con tal de no tenérselas que haber con el agnosticismo. Puede ser también que, en una alternativa complementaria, prefiera hablar de un conocimiento superexcedente o sintético de Dios más que de un conocimiento negativo suyo: el proceso de la afirmación por causalidad y negación por la *separatio* terminaría, finalmente, como los buenos libros y los buenos filmes, en una síntesis conciliadora entre lo oscilatoriamente afirmado (Dios como es) y lo oscilatoriamente negado (nuestro conocimiento de Dios). Por fuerte que parezca, nuestra tesis es que tanto el agnosticismo como esa conciliación son posturas temerosas ante el riesgo del conocimiento de Dios, y ante el peligro entrañado en la *separatio*.

---

<sup>43</sup> *LBT*, II, q. 6, a. 4. c.

La descripción del conocimiento de Dios como un conocimiento dialéctico (tesis, antítesis y síntesis), resulta tan sugerente que llega a influir en pensadores tomistas por demás perspicaces, como es el caso de Cornelio Fabro. En *Drama del hombre y misterio de Dios*,<sup>44</sup> Fabro considera precisamente la analogía en el conocimiento de Dios siguiendo las huellas del Pseudo-Dionisio, quien “formuló la doctrina clásica de la analogía mediante un *proceso dialéctico ternario* [tesis, antítesis y síntesis] —que proviene probablemente de Proclo—...”<sup>45</sup>

Se da una razón exegética —según un texto de Aquino que citaremos enseguida— para asentar falsamente que la *separatio*, *remotio* o *negatio* no es el último estadio, el máximo límite de posibilidades humanas para el conocimiento de Dios. Hay, sí, una seriación tripartita en el conocimiento de Dios, tal como suele expresarse en el tomismo: conocimiento por *causalidad*, conocimiento por *remoción* y conocimiento por *superexcedencia*. Esta tripartita secuencia daría pie a considerar que la causalidad, por la que afirmamos la existencia de Dios, sería la *tesis*; la remoción, por la que negamos su similitud con las criaturas, sería la *antítesis*; y el conocimiento por excedencia, por el que conocemos que esa causa de las criaturas no es como ellas sino infinitamente superior, sería la *síntesis*.

Tal interpretación no puede ser en primera instancia rechazable. Pero lo sería si en la síntesis quedara recogida la más mínima realidad creada en cuanto creada. Ahora bien, si esta recolección o subsunción de lo creado en cuanto tal se proscribiera, como tendría que proscribirse, no tendría lugar rigurosamente síntesis alguna. Pues, si lo entendemos bien, lo que hace a la síntesis ser tal es la implicación en sí, de alguna manera, de los elementos antitéticos sintetizados, aunque sean sintetizados por elevación o sublimación. Pero si el primer elemento (tesis) que fue negado con la antítesis no puede ser recogido en modo alguno en la síntesis, lo que se dará ahí, no es una

<sup>44</sup> Cornelio FABRO: *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid: Rialp 1977, pp. 251 ss.

<sup>45</sup> C. FABRO: *Drama del hombre...*, p. 251.



verdadera síntesis sino una mera forma inferior de negar la tesis, con lo que la *negatio* prevalecerá de nuevo como el estadio último del conocimiento de las realidades divinas.

Hay, no obstante, como dijimos, un texto de Santo Tomás que presta cierta base a aquella interpretación. Se trata de la cuestión séptima *De potentia*,<sup>46</sup> que transcribimos aquí por su particular interés interpretativo:

Y así, según la doctrina de Dionisio<sup>47</sup> estos nombres se dicen de Dios de tres maneras. Primero, afirmativamente, como cuando decimos que Dios es sabio, lo cual ciertamente es necesario decirlo de Él precisamente porque hay en Él una sabiduría semejante a la que de Él emana. Sin embargo, como no hay en Él una sabiduría según nosotros la entendemos y expresamos, puede con verdad negarse, de manera que Dios no es sabio. Nuevamente, como la sabiduría no se le niega porque le falte sabiduría, sino porque está en Él de manera mas eminente que lo que se expresa y se entiende, de ahí que sea necesario decir que es *supersapiens*. Y así, por este triple modo de hablar según el cual se dice que Dios es sabio, Dionisio da a entender perfectamente cómo estos nombres se atribuyen a Dios.<sup>48</sup>

¿Qué habremos de decir a esto? En principio de cuentas debe afirmarse que Santo Tomás no expone siempre, en todos los textos, tales estadios cognoscitivos (causalidad, negación y superexcedencia) en ese mismo orden. Esto tiene importancia sólo

<sup>46</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 2um.

<sup>47</sup> PSEUDO DIONISIO: cap. I, *Mist. theol.*; cap. II, *Caelest. Ieraquiae*, y cap. II y III *De divinis nominibus*.

<sup>48</sup> En la *Teologia Mística* encontramos una aseveración semejante respecto de las vías de acceso al conocimiento de Dios: "Es necesario poner y afirmar en ella la totalidad de las posiciones de lo existente, en cuanto causa de todo, y negarlas a todas ellas en el sentido más estricto, en cuanto existe de un modo supraesencial por encima de todo. Y no debe pensarse que las afirmaciones se oponen a las negaciones, sino que tal causa, que se encuentra por encima de toda supresión y posición, está, en un sentido extremo prioritario, por encima de las privaciones". Versión de Marcelo Boeri.

desde el punto de vista exegetico, pero al fin y al cabo la tiene. Si la secuencia *causalidad-remoción-superexcedencia* quiere repetir el proceso *tesis-antítesis-síntesis*, el orden de las fases del proceso adquiriría carácter riguroso e inflexible: pues, en tal caso, sería un despropósito el enunciar por ejemplo la tesis después de la síntesis. Pero tal es lo que sucede en muchas de las enunciaciones tomistas de las fases o etapas o modos del conocimiento de Dios, que no siguen el orden dialéctico.

Especialmente escogemos una expresión de peculiar interés porque en ella se está refiriendo al conocimiento más alto que el hombre puede adquirir acerca de la naturaleza de Dios, no sólo desde el punto de vista del conocimiento científico, sino también desde el punto de vista del conocimiento religioso. Y es significativo que, entonces, sea la *cognitio remotio* la última enumerada: *...ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiae, vel remotiois*.<sup>49</sup> “La misma naturaleza de Dios en tanto que es en sí, no la conoce ni el católico ni el pagano, sino que uno y otro conocen según alguna razón de causalidad o excelencia o remoción”.

## 7. Doble significación de la superexcedencia

### 7.1. Primera significación de superexcedencia

El conocimiento por superexcedencia debe verse con *dos significaciones* que corresponden, ambas, a la vertiente de la *negatio, separatio o remotio*.

Según la primera significación, decimos que Dios es superexcedente respecto de las criaturas queriendo afirmar su disimilitud en relación con ellas. Cierto es que esta desemejanza es una desemejanza de superioridad, pero toda vez que ignoramos el contenido positivo de esa su superior condición, lo que noéticamente prevalece es la lejanía (aunque superior) de Dios respecto de las

<sup>49</sup> *S. Th.*, I, q. 13, a. 10, *ad 5um*.

criaturas. Vistas así las cosas, justamente podría decirse que la *excedencia* no es sino una versión o matiz de la *separatio*: toda *separatio* se hace en definitiva para eliminar algo que a Dios no le conviene en el nivel de la separación de nuestra mente y separación de la materia. Sin embargo, en algunas separaciones rechazamos simplemente la imperfección (materia, accidente, carácter compuesto), y entonces la llamamos *remoción*; en tanto que en otras lo que separamos es la imperfección con que concebimos la perfección (vida, sabiduría, bondad), y entonces la negación o separación adquiere la modalidad de superexcedencia. Este sería pues el preciso sentido de la superexcedencia en relación con la *separatio*, o, en otras palabras, la *separación* de nuestro modo de conocer sería precisamente el conocimiento por superexcedencia.

Precisamente es en el comentario de Santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio, donde, al menos literalmente, este dominio de la *separatio* o *negatio* sobre el conocimiento por exceso se pone más de manifiesto. Parece —veámoslo— que exceso y remoción no son más que dos expresiones de una misma versión cognoscitiva.<sup>50</sup>

Llegamos al conocimiento de tales realidades [divinas] partiendo de lo que se aprehende por medio de los sentidos y de la imaginación, y llegamos ya sea por la vía de la causalidad, como *cuando conocemos la causa a partir de los efectos* (que no es proporcionada al efecto, sino superior); ya sea por exceso y remoción, cuando *separamos de tales realidades [divinas] sólo lo que se aprehende por los sentidos y la imaginación*. Estos modos de conocer las realidades divinas a partir de las sensibles son tratados por Dionisio en su libro *De divinis nominibus*.<sup>51</sup>

La construcción literal del texto sugiere más bien dos modos de conocimiento en lugar de tres: uno de carácter inicial positivo (causalidad), que parte del conocimiento sensible; este primer conocimiento se hace “cuando conocemos la causa a partir de sus

---

<sup>50</sup> *LBT*, II, q. 6, a. 2, c.

<sup>51</sup> PSEUDO DIONISIO: *De divinis nominibus*, cap. VII, No. 3. (P.G. 3, 869 D-872 A).

efectos"; y otro de carácter terminal negativo (exceso y remoción), que supera y niega el punto de partida. Este segundo conocimiento se hace precisamente "cuando *separamos* los sentidos y la imaginación".<sup>52</sup>

Exceder, incluso literalmente, no sólo significa superar sino que tiene también el matiz francamente negativo que indica abandonar, evadirse, o dejar: *e vita excedere*, por ejemplo, es, simplemente, morir. Este es, por otro lado, el sentido que Santo Tomás, en el artículo siguiente de aquél en el que parecería pronunciarse por una síntesis,<sup>53</sup> da a la excedencia en cuanto vía, camino o modo de acceso a Dios. "Dios *se escapa* a la forma de nuestro entendimiento [como dice San Agustín] en cuanto que es excedente sobre cualquier forma de nuestro entendimiento..."<sup>54</sup>

## 7.2 Segunda significación de superexcedencia

Pero hay una segunda significación de superexcedencia. Parece que para Santo Tomás la superexcedencia en el conocimiento de Dios no sólo pertenece al ámbito de la *separatio*, ni es siquiera un mero estadio preparativo suyo, sino que se erige como la *razón* o *causa* de la *separatio* misma. No es un resultado sintético de la tesis afirmativa y de la antítesis de la negación, sino el motivo por el cual negamos. Así lo tenemos en el lugar solemne de la *Summa Theologiae*, en lo que a los modos del conocimiento de Dios se refiere.

De ahí que conozcamos de Dios su relación con las criaturas, esto es, que es causa de todas ellas, y su diferencia de las criaturas respecto de Él, es decir, que Él no es algo de aquellas cosas de las que es causa; y que estas realidades creadas se *separan* de Dios no por defecto de Él, sino porque las superexcede.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> *LBT*, II, q. 6, a. 2. c. Subrayado nuestro.

<sup>53</sup> *De Potentia*, q. 7, a. 5. c.

<sup>54</sup> *De Potentia*, q. 7, a. 6, *ad 13um*.

<sup>55</sup> *S. Th.*, I, q. 12, a. 12; c. Subrayado nuestro.

Desde un punto de vista ontológico —su carácter absolutamente *separado* respecto del mundo—, la superexcedencia de Dios es la causa por la que no podemos conocerlo; de ahí que, desde un punto de vista epistemológico, tal superexcedencia de Dios sea la razón o motivo de negar nuestros modos humanos de acercarnos a Él. A fin de percatarnos de ello, hemos de leer de nuevo el texto que parecía indicar que la superexcedencia era un modo sintético y superior de conocimiento, transcrito apenas unos párrafos arriba.<sup>56</sup> Ahí leemos: “la sabiduría no se le niega por que le falte, sino porque está en Él de manera más eminente que lo que se expresa y se entiende”.

Nuevamente ahí, pues, la eminencia, excedencia o *excessus* no es un modo superior de conocimiento sino el motivo ontológico de la *separatio* noética: precisamente porque Dios en su realidad verdadera excede nuestro modo de conocimiento, hemos de separarnos de todas aquellas significaciones que vienen de nuestro modo humano de conocer.

### 8. Metafísica ‘negativa’ y nombres divinos

A pesar de todos los riesgos de agnosticismo —que puede evitarse si se actúa con la cautela propia de este asunto—, hemos de resignarnos a aceptar, con el propio Aquinate, que la forma más perfecta de nuestro conocimiento no es la superexcedencia —concebida como síntesis—, sino la *separatio*: “y esto es lo último y perfectísimo de nuestro conocimiento, como lo dice Dionisio en el libro de la *Teología Mística*: cuando nos unimos a Dios como desconocido: lo cual ocurre ciertamente cuando conocemos de Él *quid non sit*, mientras que el *quid sit* permanece absolutamente ignorado (*penitus manet ignotum*). De ahí también que para mostrar la ignorancia de este conocimiento sublime, se dice de Moisés en *Éxodo* 20, 21, que ‘se acercó a la oscuridad en que Dios existe’”.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> *De Potentia*, 7, a. 5, ad 2 um.

<sup>57</sup> C.G., III, 49.

Las palabras son suficientemente claras. Su apoyo en *Éxodo* no necesita comentarios.<sup>58</sup>

Por otra parte, el texto de Dionisio al que hace referencia,<sup>59</sup> refuerza el carácter sustancialmente negativo de esta forma suprema del conocimiento humano de Dios:

Entonces, no sólo se libera de lo visto y de los que ven, sino que entra en la oscuridad de la ignorancia, la cual oscuridad es ciertamente mística, en la que cancela todas las adquisiciones cognoscitivas y se introduce en lo que es del todo impalpable e invisible, existiendo solamente para aquél que está sobre todas las cosas, y para nadie más, ni para sí mismo ni para otro, pero ignorándolo absolutamente, con el entendimiento vacío, unido de la mejor manera [así: de la mejor manera] a aquel del que nada conoce, conociendo que está sobre su entendimiento.<sup>60</sup>

Es explicable que las separaciones y las remociones se encuentren con mayor abundancia en la obra *De divinis nominibus* a la cual Santo Tomás apela antes que a la *Theologia Mystica*, por causa de que esta última es brevisima, pues, como anota Teodoro H. Martín-Lunas, “no hay tratado tan corto con tan larga influencia en Occidente como la *Teologia Mistica* del Areopagita, síntesis o

---

<sup>58</sup> En el capítulo III de la misma *Teologia Mistica*, encontramos un texto muy cercano: “Porque, precisamente, cuanto más negamos lo que se refiere a las cimas, tanto más son observadas las palabras mediante visiones de conjunto de las realidades inteligibles.” Versión de Marcelo Boeri.

<sup>59</sup> PSEUDO DIONISIO: *Teologia Mistica*, cap. I, No. 3.

<sup>60</sup> En C.G. III, 49. Transcribimos este mismo texto en la versión de Marcelo Boeri: “Y entonces se libera de las cosas vistas y que ven, y penetra en la bruma del desconocimiento, de la verdadera mística, en virtud de la cual cierra sus ojos a todas las captaciones cognoscibles y está en lo absolutamente intangible e invisible, encontrándose todo (él) más allá de todo y no perteneciendo a nada, ni a sí mismo ni a otro-, y (de este modo) se unifica en su parte más poderosa con lo absolutamente incognoscible por obra de la inactividad de todo conocimiento, y por no conocer nada al conocer por encima del intelecto”.

germen de todo el *Corpus Dionisiacum*... La Teología Mística... habla de Dios por vía de silencio".<sup>61</sup>

Puede decirse que un conocimiento negativo con tales perfiles pertenece más al ámbito de la mística que al de la ciencia. Pero esto habría que demostrarlo, lejos de ser admitido sin más indagaciones; y una de ellas sería precisamente la de determinar el ámbito mismo de la ciencia. Aceptemos que, además de esta *metafísica negativa* (*sit venia verbo*), para una aproximación al conocimiento de Dios existe una *mística negativa* que pretende la misma aproximación y con el mismo carácter. Nada tiene de extraño que así suceda: hay un estrecho paralelismo entre los procesos naturales del espíritu para acercarse —en su modo natural— a las realidades divinas, y los procesos sobrenaturales para lo mismo, en su propio nivel sobrenatural. El paralelismo deriva del objeto de ambos —Dios— y de su superexcedencia sobre los límites noéticos humanos: se trata, en definitiva, en ambos conocimientos, del mismo hombre y del mismo Dios.

¿Habrá que cejar, por tanto, del conocimiento de Dios, sucumbiendo, de una vez, a la inclinación agnóstica? *Ridiculum enim videtur velle tractare de nominibus rei quae nominari non potest*: "pues parecería ridículo tratar de los nombres de una realidad que no puede nombrarse".<sup>62</sup> La contestación adecuada que hace posible una metafísica de las realidades divinas no es esa.

Conviene sin embargo reflexionar con más detenimiento, aun a riesgo de forzosas repeticiones, en este carácter superior de las realidades divinas. Debemos subrayar que el conocimiento por causalidad, por eminencia y por remoción, no son en sustancia tres conocimientos distintos desarrollables dinámicamente con autonomía, sino que más bien son modos indisociables de una sola forma de conocer. Si hacemos caso a Ángel Luis González, "jamás

<sup>61</sup> En PSEUDO DIONISIO: "Teología Mística", *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Edición preparada por Teodoro H. Martín-Lunas. Presentación por Olegario González de Cardenal, Madrid: B.A.C. 1995, p. 369.

<sup>62</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *In Librum Beati Dionisii "De Divinis nominibus" Expositio*, Roma: Marietti 1950. c. 1, Lect. III, No. 77.

dudó Santo Tomás sobre este punto”.<sup>63</sup> Subrayamos también que este conocimiento de Dios por negación o separación es sin duda significativo en la mística y en la llamada *teología negativa*. Ambas pertenecen al ejercicio sobrenatural de la razón actuada por la gracia, y al orden sobrenatural de la palabra revelada de Dios, respectivamente. Sin embargo, no pierde su importancia cuando se trata del ejercicio natural de nuestra inteligencia y de la revelación natural de Dios en las cosas creadas.

Con estos prenotámenes, hemos de examinar ahora el lugar principal en donde este papel protagónico de la *remotio, separatio* o *negatio* es tratado por Santo Tomás. Lo hace precisamente donde sería más lógico encontrarlo: en el Capítulo Primero, introductorio, de su *In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*. En la lección tercera de ese capítulo expone Santo Tomás los tres modos como podemos aplicar a Dios nuestros nombres, según Dionisio:

a) El primer modo, por remoción: *(Dionysius) assignat primum modum Dei nominationum, qui scilicet fit per remotionem*.<sup>64</sup>

b) El segundo modo, por causalidad: *Deinde (Dionysius)... tradit secundum modum Dei nominationum, quae scilicet nominant Deum ut Causam*.<sup>65</sup>

c) Finalmente, el tercer modo, por simbolismo, es decir, por “visiones imaginativas con que fueron iluminados los Profetas o maestros que escribieron los Libros Sagrados”.<sup>66</sup>

Dejemos de un lado el tercer modo de conocimiento porque no nos concierne hablar de él, supuesto que no pertenece al conocimiento natural, y sigamos ahora el consejo de Dionisio, según el cual tales nombres, así obtenidos, deben más bien custodiarse, y retirarse de

<sup>63</sup> Ángel Luis GONZÁLEZ: *Ser y participación*, Pamplona: Eunsa, 1979, p. 26.

<sup>64</sup> S.T. AQUINATIS: *In De divinis nominibus*, c. 1, Lect. III, No. 83.

<sup>65</sup> S.T. AQUINATIS: *In De divinis nominibus*, No. 85.

<sup>66</sup> S.T. AQUINATIS: *In De divinis nominibus*, No. 104.



los oídos indoctos, que no los captarían *propter imperitiam*.<sup>67</sup> Nos restan, pues, dos modos de conocer a Dios: por remoción y por causalidad. Destaquemos en primera instancia que falta aquí la tripartita modalidad del conocimiento: falta el modo de eminencia, que en manera alguna puede identificarse con el simbolismo. Vemos de nuevo que la superexcedencia o *excessus* divino, se encuentra implicado, según ya antes advertimos, dentro de la propia *separatio*, como causa o motivo que aquélla es de ésta.

Hecha la división de los modos cognoscitivos, Santo Tomás, aun como mero expositor de Dionisio, no deja de manifestar claramente sus preferencias en un texto de principal importancia para nosotros, que debemos analizar ahora porque constituye una palabra final en la cuestión. Y debemos analizarlo bajo la óptica, ya expresamente lograda aquí, de que estamos hablando pura y estrictamente de los modos *naturales* (y no sobrenaturales) de conocer a Dios. El texto tiene un interés doble: no sólo porque ahí, según dijimos, manifiesta el expositor su preferencia por la vía de la *remoción* sobre la de la causalidad, sino porque aquí *remoción* se entiende como una purificación entera de la persona y no sólo como un mero ejercicio mental:

Las mentes que se conforman con Dios..., unidas... a imitación de los ángeles —no exactamente igual que los ángeles, sino en el grado en que es posible en esta vida— alaban a Dios de una manera propia y máxima, mediante la remoción respecto de todo lo existente (*fit remotionem a cunctis existentibus*). Y esto precisamente porque la unión de las mentes santas con Dios, quien está por encima de toda luz, se consigue mediante la remoción de todo lo existente, conforme a una quietud de toda operación intelectual, es decir, conforme a aquel estadio último en el que se aquieta toda su operación intelectual. Esto es el punto final al que podemos llegar en esta vida respecto del conocimiento de Dios: que Dios está por encima de todo aquello que puede ser pensado por nosotros, y de ahí que la denominación con

---

<sup>67</sup> S.T. AQUINATIS: *In De divinis nominibus*, No. 106.

respecto de Dios que se hace por *remoción* es la que, *en grado máximo*, le corresponde propiamente... (*et ideo nominatio Dei quae est per remotionem est maxime propria*).<sup>68</sup>

Este máximo conocimiento propio por remoción no sólo no se opone al conocimiento por causalidad, que le es adyacente, sino que ambos se entrelazan en una fecundación mutua. En Dionisio, y en la exposición que sobre sus conceptos hace el Aquinate, son correlativas estas dos afirmaciones: *Deus est omnium existentium causa* (Dios es causa de todos los existentes),<sup>69</sup> y *Deus est supereminenter segregatus ab omnibus* (Dios está eminentemente separado de todos ellos).<sup>70</sup>

En efecto, "...Dios, siendo causa de todos los existentes, Él mismo no es nada de los existentes, pero no porque haya deficiencia en su ser, sino porque está supereminentemente segregado de todos ellos".<sup>71</sup> Aquí se ve, con la claridad que en este tema es posible, que la remoción por la que decimos que Dios es *nada de los existentes* no deriva de la pobreza entitativa de Dios, tal que no pudiera asimilarse a los entes sino, al revés, de la supereminencia que le es propia, y que le hace estar *segregatus* de ellos. La conciencia de esta segregación divina respecto de los seres de los que es causa, es justamente lo que refuerza el acto noético de la *separatio*: Dios no es nada de aquello.

De ahí que desde esta perspectiva de la *segregación* Dios no tiene ningún nombre que le sea apropiado: es *en verdad innominable*,<sup>72</sup> como se lee reiteradamente en la Escritura: "¿Por qué interrogas por mi nombre?";<sup>73</sup> "Este nombre es admirable, y está sobre todo

<sup>68</sup> S.T. AQUINATIS: *In De divinis nominibus*, No. 83.

<sup>69</sup> S.T. AQUINATIS: *In De div. Nominibus*. c. 1, Lect. III, Lín. 122-123; c. 5, Lect. II, Lín. 191; c. 13, Lect. II, Lín. 29. En la versión CD-Rom cum hypertextibus...

<sup>70</sup> S.T. AQUINATIS: *In De div. Nominibus*, c. 1, Lect. III, Lín. 124-125. En la versión CD-Rom cum hypertextibus...

<sup>71</sup> S.T. AQUINATIS: *In De divinis nominibus*, No. 83. Versión Marietti.

<sup>72</sup> S.T. AQUINATIS: *In De divinis nominibus*, No. 96.

<sup>73</sup> *Gen.*, 32, 29.

nombre”;<sup>74</sup> porque: “es innombrable, colocado sobre todo nombre que pueda nombrarse en este tiempo o en el futuro”.<sup>75</sup> Es, pues, rigurosamente, ἀνώνυμος. Pero, en cambio, desde la perspectiva de la *causalidad*, este carácter anónimo de Dios se transforma noéticamente en: πολιώνυμος la anonimía queda oscilatoriamente suplantada por la polionimia. Dios tiene muchos nombres, señalados por las cosas creadas, porque si la trascendencia y eminencia de Dios nos impide la expresión de un solo nombre divino, el real conocimiento de la Causa a partir de sus efectos nos introduce en un número inacabable de nombres, como los que Santo Tomás expone en este mismo pasaje, todos extraídos también de la Escritura: desde el *ego sum qui sum* del *Éxodo*, hasta el de *fuego, aliento, nube, piedra, aura sutil, rocío*, que los Libros Sagrados usan en maravilloso multiloquio para referirse a un Dios paradójicamente *innominable*. Así lo leemos en la *Theologia Mystica* de Dionisio:

Y bien, en este sentido el divino Bartolomé afirma que la teología es vasta y muy pequeña, y que el Evangelio es amplio y grande y que, a su vez, es conciso; y tras advertir de un modo supranatural aquello, me parece que la causa buena de todas las cosas es múltiple en palabras y, al mismo tiempo, concisa y sin palabras, por cuanto no comporta palabra ni intelección...<sup>76</sup>

Este contraste u oscilación alternativa entre la *anonimia* y *polionimia* se encuentra bellísimamente descrita por San Agustín en las *Confesiones*, quien se desborda en la *polionimia*:

Sois un Ser soberano, altísimo, perfectísimo, poderosísimo, omnipotentísimo, misericordísimo y justísimo, ocultísimo y presentísimo [adjetivos que nos hacen obvia la oscilación de que hablamos], hermosísimo y fortísimo, tan estable como incomprensible; inmutable y que todo lo mudáis, nunca nuevo y nunca viejo; renováis todas las cosas, y dejáis

<sup>74</sup> *Philip.*, 9.

<sup>75</sup> *Ephes.*, I, 2.

<sup>76</sup> PSEUDO-DIONISIO: *Theologia Mystica*. Cap. I, 3. Versión de Marcelo Boeri.

envejecer a los soberbios sin que lo reconozcan; siempre estáis en acción y siempre quieto; recogiendo y no necesitando (...); mudáis vuestra obra sin mudar de parecer (...). Finalmente, pagáis deudas sin deber a nadie; y perdonáis lo que os deben sin perder nada de lo que os es debido.<sup>77</sup>

Después de denunciar a Dios con esos superlativos, el Obispo de Hipona se detiene repentinamente con la gran pregunta que da origen a la *remotio*: “*quid dicit aliquis, cum de te dicit?*”, “¿qué valor tiene lo que alguien dice cuando habla de ti?”, hasta lanzar la conocida exclamación —*¡oscillatoria!*— ignorada tanto por racionalistas como por agnósticos: *vae tacentibus de te, quoniam locuaces muti sunt*: (desgraciados lo que te silencian, ya que hasta los que hablan de ti son como mudos).<sup>78</sup>

Ya hemos visto que, de los dos brazos de la oscilación (remoción o causalidad), las preferencias de Dionisio, y de Santo Tomás, que en esto le sigue, se inclinan sin duda sobre la remoción. Así lo hace ver Aquino en términos más adecuados cuando en su comentario al *De divinis nominibus*, termina su exposición de ese primer y supremo modo de acercarnos a Dios que es la remoción:

Este, por consiguiente, es el primer modo de las denominaciones de Dios: por medio de la *abnegación* de todas las cosas (*per abnegationem omnium*), por razón de que Él es sobre todas las cosas y todo lo que se designa mediante algún nombre es menor que aquello que es Dios, pues excede nuestro conocimiento, el cual se expresa mediante los nombres que nos son impuestos.<sup>79</sup>

De manera que si la *separatio* noética es en realidad una *separatio* antropológica, ésta se consigue no ya por la *negatio*, con la que se identifica, sino por la *abnegatio* total, y no le corresponde una

<sup>77</sup> San AGUSTÍN: *Confesiones*, Libro I, Cap. 4.

<sup>78</sup> San AGUSTÍN: *Confesiones*, Libro I, Cap. 4.

<sup>79</sup> S. T. AQUINATIS: *In De Divinis nominibus*, c. 1, Lect. III, No. 84.

ignorancia propia y formal, sino una *docta ignorantia*, para emplear un acuñado término de Nicolás de Cusa.

Debe decirse que la mente del hombre no está dotada de la noción positiva de perfección suprema, con cuya comparación las perfecciones limitadas humanas hubieran de expresarse en términos negativos. Las cosas suceden justo al contrario: en nuestra mente las nociones positivas de la realidad se refieren, primero y ante todo, a perfecciones limitadas (no a limitaciones, sino a perfecciones limitadas), y, en relación con ellas, la perfección suprema aparece como *otra* cosa, que tiene que expresarse en términos negativos, como lo dijera Mazzantini.<sup>80</sup>

Aunque sin duda alguna, esta realidad suprema sea positiva —como toda realidad, pero más si es suprema—, nosotros, al decirla de un modo humano creatural, tenemos que expresarla de manera negativa. No podemos dejar de reconocer que Dionisio Areopagita, o quien realmente haya escrito *De divinis nominibus* y la propia *Theologia Mystica*, se deja llevar por nerviosas fórmulas platónicas, que enfatizan la negatividad de las realidades creadas, sombra de las divinas, y quizá arrastre con esas fórmulas al propio expositor que las comenta.

Hay quienes preferirán formulas hiperbólicas en lugar de negativas, pero quienes ejerzan tal preferencia habrán de percatarse, con Mazzantini, que desde el lenguaje de Dionisio hasta la fecha, las *expresiones hiperbólicas*, en lo que a Dios se refiere, implican una negación, aunque, como ya advertimos, aquí las proposiciones negativas no son negativas puramente. En efecto, *la negación*, utilizada por Dionisio mediante *el privativo* 'α', al negar, afirma la perfección suprema, o más que suprema, cuya trascendencia sólo puede afirmarse negando.<sup>81</sup> De manera que si la expresión perdiese de alguna forma su propia radical negatividad, no sólo no afirmaría mejor sino que no afirmaría de ninguna manera. Mas aún,

---

<sup>80</sup> Cf. Carolus MAZZANTINI: *De Synthesi Doctrinali Dionysii Areopagitae*, en *In Librum Beati Dionysii "De Divinis nominibus" Expositio...*, p. XXIX.

<sup>81</sup> C. MAZZANTINI: *De Synthesi Doctrinali Dionysii...*, p. XXXI.

implícitamente, negaría al mismo Dios al ponerlo al nivel de las criaturas, por óptimas que éstas sean: “no podemos pensarlo investigando, ni expresarlo hablando ni contemplando perfectamente de ningún modo; pero no por defecto suyo, sino precisamente porque es distinto de todas las cosas, y, por consecuencia, ignorado por todas ellas, como existiendo sobre todo”.<sup>82</sup>

Pero, por otro lado, *la hipérbole* (usada por Dionisio mediante el prefijo ὑπερ) niega que las perfecciones creadas estén en Dios de un modo más semejante que desemejante: *afirma*, pues, *hiperbolizando*, que están en Dios de algún modo, pero de un modo *más desemejante que semejante*, en lo cual hay, mírese por donde se mire, una negación implícita.<sup>83</sup> Con lo que ratificamos, de nueva cuenta, que la afirmación de la excedencia divina, pese a su ropaje de positividad, encierra, en la gnoseología humana, un verdadero núcleo de negatividad estricta. A ello se refirió expresamente Santo Tomás en un pasaje del comentario al texto de Dionisio, el cual extrañamente no ha merecido en la historiografía filosófica la atención que a nuestro juicio merece. Dicho texto nos pone de manifiesto que al reino de lo trascendental nos introducimos no sólo por medio de la vía de la causalidad, como Fabro ha recalcado sobradamente,<sup>84</sup> sino también por la vía de la negación:

Hay dos clases de exceso: a) uno dentro del género, que se expresa por medio de un adjetivo comparativo o un adjetivo superlativo; b) otro que trasciende el género, que se expresa añadiendo esta preposición: *super*. Por ejemplo, si decimos que el fuego excede en calor con un exceso que se encuentra, empero, dentro del género calor, se dice que es calidísimo; del sol, en cambio, que excede en calor fuera del género

<sup>82</sup> S. T. AQUINATIS: In *De divinis nominibus*, c. I. Lect. II, No. 72.

<sup>83</sup> Este matiz negativo del *super* se ratifica textualmente en muchas de las exposiciones de Santo Tomás en el *De divinis nominibus*; véase, por ejemplo, c. I, Lect. I, No. 29 *in finem*, en donde a Dios se le calificó como sustancia *supersubstantialis* al mismo tiempo que como *intellectus non-intelligibilis* y *verbum non-dicibile*.

<sup>84</sup> Cf. p.e., Cornelio FABRO: *Partecipazione e causalità*, Torino: Società Coitrice Internazionale 1960.

mismo del calor, no se dice que sea calidísimo sino supercálido, porque el calor no está en él del mismo modo, sino de un modo más excelso.<sup>85</sup>

“No está en el mismo modo”: ésta es la *separatio*; “sino de un modo más excelso”: éste es el motivo por el cual separamos a Dios de todo lo creado.

Después de una larga e interesantísima disquisición mediante la cual Santo Tomás analiza cómo de Dios se puede decir no solo *pulcherrimus* sino también *superpulcher*, concluye,<sup>86</sup> relacionando directamente esta trascendencia (más que superlativo —no predicamental— de su belleza), con la *separatio*: “lo bello se halla en Dios mediante la negación de todo (*per omnium ablationem*)”.<sup>87</sup> Las realidades trascendentales, precisamente por no agotar todo su contenido en los predicamentos de que se predicán y de las que ellos participan —que es justo lo que ocurre en las realidades predicamentales—, necesitan calificarse de una manera diversa a como se califican los géneros máximos —como superlativos—, puesto que están más allá de ellos, y por esto —por estar más allá— se llaman trascendentales.

Con esto afirma que tanto la negación como la hipérbole son esenciales para nuestro conocimiento de Dios; pero no son igualmente esenciales. Pensando bien las cosas, deberíamos suscribir la definitiva opinión de Mazzantini:<sup>88</sup> “la negación tiene una cierta primacía en relación con el conocimiento humano”. La razón que da nos parece contundente: “pues la negación se refiere a una realidad directamente conocida; en tanto que la hipérbole se refiere a una realidad directamente incógnita”.<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> S.T. AQUINATIS: *In De divinis nominibus*, c. 4, Lect. V, No. 343.

<sup>86</sup> S.T. AQUINATIS: *In De divinis nominibus*, No. 355.

<sup>87</sup> S.T. AQUINATIS: *In De divinis nominibus*, No. 355.

<sup>88</sup> C. MAZZANTINI: *De Synthesi Doctrinali Dionysii...*, p. XXX.

<sup>89</sup> C. MAZZANTINI: *De Synthesi Doctrinali Dionysii...*, p. XXX.

Hemos analizado las posibilidades extremas de la *separatio* dentro del ámbito del conocimiento natural humano respecto de Dios. Pero este análisis puede hacerse más profundo si partimos no sólo de las posibilidades del conocimiento del hombre, sino de las posibilidades del conocimiento en general. Las posibilidades enteras del conocimiento, tomado en su totalidad, como acción no sólo humana sino incluso divina, han sido exhaustivamente analizadas por Santo Tomás en otro lugar distinto: precisamente en la lección proemial de su *Comentario* al libro de Boecio *Sobre la Trinidad*.<sup>90</sup> Ahí recurre el Aquinate a estas posibilidades del conocimiento de un modo completo.<sup>91</sup> El conocimiento es tanto más perfecto, dijimos, no sólo cuanto más alta es la realidad conocida, sino también cuanto más identificación existe entre el cognoscente y lo que se conoce. En esta última línea perfecta, el más alto nivel del conocimiento, considerado en su totalidad, es aquél en que la forma de lo conocido y del cognoscente son idénticas; tal es el caso del conocimiento de Dios respecto de sí mismo, que se enuncia a sí en un *lógos* de autoidentificación plenario. Y en el nivel más inferior se encuentra, precisamente, el conocimiento humano sobre Dios.

Finalmente, debemos hacer una afirmación que no puede quedar olvidada: la *separatio* de que hablamos constituye realmente una *separatio* en el orden del yo total. Para expresarlo rigurosamente, la metafísica se ve forzada —y ésta es precisamente la palabra—, a separar al hombre de lo que es más genéricamente suyo (las imágenes sensibles, el yo empírico) y lo que es suyo específicamente (el concepto), para dejarle sólo con un juicio, y con un juicio, además, negativo de su concepto en cuanto tal. Esto es lo que nosotros denominamos, propiamente, *negación de sí mismo*. Una negación de nivel superior no sería ya expresable por el que niega.

Por ello decimos que la *separatio* es un paso anticipativo de la muerte. Con lo que adquieren un más elevado sentido aquellas palabras iniciales de la filosofía occidental, leídas tantas veces en el *Fedón* platónico: “cuantos se dedican a la filosofía no practican otra

---

<sup>90</sup> Cf. *LBT, Lectio Proemialis*, q. 5, a. 2.

<sup>91</sup> Cf. *LBT, Lectio Proemialis*, q. 5, a. 2.



cosa que el morir”.<sup>92</sup> Incluso cientos de años antes de la filosofía griega, ya podía leerse en uno de los primeros libros de la religión judaica: “*non videbit me homo et vivet*” (Ex. 33, 20): “para ver a Dios hay que morir”. Y para verlo del modo máximo que en esta vida nos es permitido, hemos de hacer —digámoslo así— un ensayo metafísico de la muerte.

---

<sup>92</sup> PLATÓN: *Fedón*, 64a.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.