

Recibido: septiembre 2009

Aceptado: octubre 2009

Mario Di Giacomo*

Maimónides y Tomás: El triunfo de la negación

Resumen

En este artículo se exploran las relaciones entre finito-infinito y los límites del lenguaje posible, del lenguaje finito, para hablar de su callado fundamento. En este sentido, el mismo vaciamiento del lenguaje, expresión de una imposibilidad a la cual empero no se hurta, la de hablar de Dios, conduce a ponderar la importancia que tiene la teología negativa en el sentido de permitir al mundo humano barruntar las dimensiones del misterio que lo funda. Se tocan, de esta manera, las concepciones de Maimónides y de santo Tomás acerca de la vía negativa como mecanismo parcial que afronta eso que, precisamente, desborda las fronteras del entendimiento humano. No porque Dios, en sí mismo, no sea, por decirlo con Erigena, *plus quam esse*, hiperesencial, sino porque en la noche cognoscitiva del lenguaje a éste no le queda sino su propia abdicación en relación al *telos* que lo mueve. En la desproporción existente entre el lenguaje y aquello que lo anima, aquél, el lenguaje, celebrará su propio silencio y la lejanía abismal en relación a su fundamento.

Palabras clave: Teología Negativa, Vía negativa, Teología apofática, Teología catafática, Vía de la eminencia.

Maimonides and Thomas: The Triumph of Negation

Abstract

In this article I explore the finite-infinite relations and the limits of the possible language, of the finite language, in order to speak of its silent foundation. In this regard, the very emptying of language, expression of an impossibility from which it nevertheless does not hide, that of speaking of God, leads to think over the importance that negative theology has, in the sense of allowing the human world to conjecture the dimensions of the mystery on which it is founded. Thus, the conceptions of Maimonides and Saint Thomas are found to be very akin as to their regarding the negative way as a partial mechanism to deal with that which, precisely, surpasses the bounds of human understanding. Not because God in himself is not, to say it with Erigena, *plus quam esse*, hyperessential, but because in the cognitive night of language the latter has no choice but its own abdicating with respect to the *telos* that animates it. In the disproportion existing between language and that which animates it, the former, language, will celebrate its own silence and the abysmal distance in relation to its foundation.

Keywords: Negative theology, Negative way, Apophatic theology, Cataphatic theology, Way of eminence.

* Universidad Católica Andrés Bello.

Apuntes Filosóficos 35 (2009): 109-126.

Recordar a Moisés Ben Maimón, hijo del pueblo de la memoria, será instalar un fragmento fundamental de su pensamiento en el seno de una Escolástica muy próxima a los grandes desarrollos teóricos del siglo XIII, la Gran Escolástica, como la ha bautizado la historiografía reconocida. Sin embargo, antes de abordar el análisis en torno a Maimónides y Santo Tomás de Aquino, será preciso introducir el contexto que dé explicación y constitución de los fragmentos a analizar, a saber, la relación entre fe y razón y el modo negativo de aproximarse al Ser Infinito.

Parte del pensamiento teológico medieval se halla afectado por un simbolismo multiforme que penetra los espacios de la realidad cotidiana. Al interpretar los símbolos enclavados en dicha realidad, se concluye que la cosa, la *res*, apunta permanentemente más allá de sí misma. No es que la cosa haya dejado de ser cosa, sino que el carácter sacramental que la embarga tiende a trascender el espacio que la circunscribe como cosa y la transforma a su vez en signo vicario de algo superior y fundante. A este punto, tal vaciamiento ontológico deja poco espacio para el lenguaje concreto de la cosa y mucho cauce para una imaginación que, a partir de la cosa-símbolo, tiende a inundar de interpretaciones el sentido de la vida y del mundo. Este vaciamiento ontológico de la cosa misma parecería, *prima facie*, dignificar en el sacramento todo lo creado. Sin embargo, por otra parte, dicho vaciamiento se domicilia entre el Ser Absoluto y un ser relativo que no puede explicarse a sí mismo. Este vaciamiento, que debía fungir en una suerte de acercamiento al Altísimo, se trueca, casi sin quererlo, en una devaluación del mundo desde donde parte la interpretación del fundamento¹. Se

¹ Dice Chenu, a este respecto, que estas teologías del simbolismo “*relèvent de la même inspiration néoplatonicienne*”, trayendo, de consecuencia, “*une certaine dévaluation du contenu physique des réalités, naturelles ou historiques...*”. Marie-Dominique Chenu, *La Théologie au Douzième Siècle*, 3ª. ed., Paris, Vrin, 1976, p. 175. Si “*tout est sacramentum, c’est-à-dire, au sens technique, signe d’une chose cachée* (op. cit., p. 172) y si *sacramentum visibile invisibilis formae* (op. cit., p. 176), las cosas que develan de alguna manera lo invisible son a un tiempo *res* y *signa* que representan de manera imperfecta e inestable la inmóvil y eterna perfección de las ideas. Pero ello conduce a que “*la valeur symbolique tend a évacuer la res dans sa densité terrestre, densité ontologique et densité conceptuelle*” (op. cit., p. 182). De lo que se trataría en este itinerario, que conduce de una teología simbólica a una que rescata el valor del mundo creado, es de cualificar la vía simbólica a través de una reglamentación y rescate de la ley interna de las cosas, al asumir éstas para sí su propio valor ontológico, propiciando, tal vez inconscientemente, el proceso secularizador que despuntará abiertamente en la Modernidad. Y añade Chenu: “*Contre l’allégorisation*

trata de un laberinto abierto, susceptible de una hermenéutica recurrente, inagotable en la fuente y en la diversidad de interpretaciones, en razón del vínculo sagrado, también inagotable, que guarda con el Absoluto. Esta fuente y estas lecturas simbólicas también hablan de la imposibilidad de una teología colmada desde el punto de vista humano.

La teología es siempre *sermo de Deo*, discurso humano acerca de lo divino, esto es, en registro de imperfección y sometida a los percances de un devenir que no alcanzamos a subsanar. El hombre, pues, no puede (ni debe pretenderlo) colocarse *sub specie aeternitatis*, pues el punto de vista de la eternidad no le es consustancial ni está en capacidad de alzarse sobre los límites de las fuerzas inscritas en su esencia específica. La interpretación simbólica, o sacramental, entonces, nos deja en el vestíbulo de una multitud de interpretaciones acerca de lo invisible, todas ellas posibles, todas ellas valederas, todas ellas arbitrarias. ¿Dónde se colocan los límites a la especulación simbólica? ¿Dónde establecer las fronteras a los juegos imaginativos que devendrán en verdaderos torneos numerológicos henchidos de santidad y de promesas no cumplidas? Digámoslo de otra manera. El pensamiento requiere de límites, se procura una estabilidad consagrada en el ámbito de una frontera, se hurta a la posibilidad de donarse sin más al infinito. Seguramente, hay ejemplos en el antiguo tiempo que se ciñen al infinito, el *apeiron* de Anaximandro, por ejemplo. No embargante lo cual, la finitud parece ser la clave de bóveda de esta *forma mentis* o *modus cogitandi*², porque se exige un modo de organizar la realidad para hacerla comprensible a nuestro pensamiento. El pensamiento necesita recortar fragmentos de la totalidad del ser, de un ser que, si quiere ser capturado en su totalidad, simplemente escapa, huidizo tanto en su consistencia ontológica como en nuestra consistencia epistémica. El pensamiento quiere instalar sus fronteras para operar sobre ellas, desea un espacio propicio para el acercamiento epistémico que habría de organizar la realidad, descubriendo en ella las leyes inmutables de su constitución.

La Escolástica recibe de la cultura latina esta noción de *finis*, de fronteras, de límites, de acotaciones, que permiten el desarrollo de una racionalidad

radicale, Saint Thomas avait d'ailleurs revendiqué la valeur de la réalité historique pro suo tempore, valeur efficace et préalable à toute figure (...): principe posé lui aussi jadis par Hugues de Saint-Victor." (op. cit., p. 208).

² Umberto Eco, "La línea y el laberinto: Estructuras del pensamiento latino". En: Georges Duby (Comp.), *Civilización latina*, Barcelona, Laia, 1989, p. 21.

específica, distanciada de los misteriosos parentescos entre las cosas, de las simpatías ocultas que unen a las cosas con un fundamento más misterioso todavía: *obscurum per obscurius*, lo oscuro explicado a través de lo más oscuro. Sirviéndose del Aristóteles latino, la Escolástica requiere renunciar, de alguna manera, al carácter sacramental de la totalidad del ser. Ahora bien, estos símbolos a los cuales se les quiere disipar de su simple condición de figura reenviante a lo Otro, calarán dentro de sí un nuevo *modus cogitandi*: el modo de pensamiento marcado por las fronteras. Que ya desde Filón y Orígenes los modos de interpretación de la Escritura sean diversos (literal, moral, tropológico, anagógico, según Dante) y que se haya puesto arduo empeño en subsanar los contenidos disonantes de la Escritura, tanto en las concordancias establecidas por la Iglesia, como en el modelo hermenéutico del *Sic et non* abelardiano, es cosa cierta. Porque ante la contradicción, el pensamiento que heredamos de los latinos y de los griegos no puede decir *sic et non* al mismo tiempo, no sabe decir sí y no a la par, so pena de confiscarse a sí mismo permaneciendo en la contradicción. En este orden de ideas, y bajo los principios de identidad y no contradicción, *tertium non datur*³. De lo que se requiere, por consiguiente, es de un nuevo *modus cogitandi* y del *modus essendi* correspondiente. Ser preanunciado en el mismo San Agustín cuando afirmó que Dios dispuso todas las cosas en *modus-mensura, species-forma, ordo-pondus*⁴. Cada cosa es lo que es y no puede ser otra; cada cosa, en virtud del principio de identidad y de no contradicción, queda confinada a sí misma. Se exige, en definitivas cuentas, una estabilización ontológica del mundo para poder configurar una teología distinta a la simbólica, mediante el reconocimiento de unas autonomías subordinadas⁵ que la Escolástica denominará “causas segundas”.

Contra los partidarios de una interpretación simbólica del universo, se reivindica ahora, por influencia aristotélica, la existencia de un orden de causas

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ Cfr. Capánaga, Victorino, “Introducción general”. En: San Agustín, *Obras completas*, 6ª ed., Madrid, BAC, 1994, pp. 49-57. A semejante conclusión conduce la expresión bíblica *omnia in mensura numero et pondere disposuisti* (Sab. 11,20), tan cara a San Agustín, que, traducida, hace visualizar el espectáculo cósmico y el optimismo metafísico del santo: *dispusiste (creaste) todas las cosas con medida, número y peso*. Cfr. *op. cit.*, p. 693.

⁵ G.K Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 11ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1985, p. 32.

autónomas bajo la dirección de la Providencia⁶. ¿Acaso con esta nueva teología las *res*, las cosas, son desalojadas del carácter simbólico que las marcó durante tanto tiempo? No. Pero el simbolismo ha quedado atemperado en la densidad de unas leyes terrenas que han colocado fronteras y han abalizado el camino del mundo finito, o, para ser leales a Aristóteles, del mundo sublunar. Esta teología de nuevo cuño, esta metafísica armada con las categorías del ser aristotélico, esta especie de teología natural, este discurso humano acerca de lo divino, ¿se reduce a la simple semiótica de un ser que se dice de muchas maneras? Con el primado del *Esse*, tal consecuencia parece imposible: el movedizo ser, que fluye a través de las múltiples maneras de decirlo, guarda dentro de sí un substrato inmóvil que garantiza el montón de predicaciones que versan sobre él. Parece ser que la cosa ha quedado inmovilizada y fijada antes de la intervención del lenguaje: la frontera ha sido fijada como de antemano y sin que el sujeto tuviese la mano metida en el asunto. El lenguaje no hace sino desocultar, a su manera, las leyes que rigen las dinámicas interiores de la frontera. El discurso queda de alguna manera liberado: liberado de la arbitrariedad del simbolismo, pero, a su vez, apegado a la formalidad de una ley a veces demasiado estrecha. El lenguaje expresa la cosa, en la ley de la cosa misma. ¿Es símbolo de otra realidad la cosa? Sí, sin duda. Pero antes de adentrarnos en la región de la identidad pura, en el seno de lo invisible, el pensamiento debe demorarse en la cosa, en su estructura inteligible, dada de antemano y de una vez y para siempre (*quod quid erat esse, to ti en einai*). Si el lenguaje presenta las características de la diáspora, acaso no sea sino porque la realidad misma no es sino diáspora y movimiento, en la cual, sin embargo, mora la ley. El lenguaje descansa, pues, sobre la estabilidad que subyace al mismo devenir, la cual, a su vez, es el aval del mismo lenguaje. No se puede ser rana y príncipe a la vez. La frontera interior de las cosas, la esencia, el principio de identidad inscrito en el corazón de la sustancia impide la transmutación caótica de unas cosas en otras, de unos seres en otros. La frontera ha sido fijada. La definición misma indica un recorte elaborado sobre la totalidad de un ser que, más allá de los géneros, sería inaprehensible. Definir es limitar, recortar, acotar, poner fronteras, hacer asequible el ser al pensamiento.

⁶ Cfr. Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 61.

En esta vindicación del más acá, el pensamiento ha logrado abrirse a las fronteras de su mundo finito para no perderse en él. Sin embargo, la estructura de fronteras y límites ¿se mantiene en el espacio ontológico donde el *sermo de Deo* se hace imposible?

En la *Ética a Nicómaco* (X, 7), Aristóteles prescribe al hombre la necesidad de inmortalizarse en la medida de sus posibilidades. ¿Significa ello que el hombre puede colmar la brecha entre sí mismo y la radical alteridad que Dios representa? En el pensamiento judeocristiano existe una continuidad fundamental en lo relativo a la trascendencia del objeto divino. La excelcitud del objeto está representada y garantizada en su trascendencia con respecto a todo aquello que no sea él mismo. Pero esta apartada trascendencia, ¿nos hurta acaso de él? La tiniebla divina, recordando a Dionisio Areopagita, ¿puede ser tomada por asalto con las fuerzas de la razón natural? El esfuerzo humano por divinizarse es siempre esfuerzo humano y, por lo tanto, calado por la finitud misma que lo constituye. La teosis humana no será a lo sumo sino un vago barrunto de la divinidad. ¿Cómo conocerá lo humano de una sola vez las esencias eternas en las que Dios se complace, ajeno a todo movimiento discursivo? La trascendencia del Primer Motor ha de dar paso a la trascendencia del Padre, de un Dios misericordioso y providente con su creación. La trascendencia de este Dios abierto al mundo trae otro conjunto de problemas, todos ellos anclados en su trascendencia. La trascendencia apunta a una oscuridad fundante. Salvada la absoluta trascendencia de Dios, queda por resolver si el hombre respetará las mismas fronteras que le dio por instalar: ¿puede el hombre pensar a Dios sin conculcar fronteras, puede asomarse al extremo de sí mismo para llegar a balbucir algo de aquello que le sobrepasa infinitamente?

Maimónides y Santo Tomás de Aquino asentirán, cada uno a su manera. A pesar de las palabras de Spinoza, quien rechaza la opinión de Maimónides en el sentido de que ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón tiene que servir a la fe⁷, Maimónides, por el contrario, piensa en los términos de una conciliación posible entre las exigencias de la razón natural y la adhesión a la Palabra Revelada escrita, al igual que este mundo sensible, *digito Dei*⁸, por mano divina.

⁷ Cfr. Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, p. 324.

⁸ Paradójicamente, la alegorización, profundizando en su sentido esotérico, tiende a disolver el sentido literal de la Escritura. Pero el procedimiento alegórico no se halla reservado al ámbito

Hay que hablar, pues, de Dios. Empero, hablar de Dios no significará solamente hacerlo desde la facultad de la razón natural, un poco débil en eso de aventurarse en la región de la cual sólo llegará a realizar débiles conjeturas. No hay una condenación de la metafísica, sino una necesidad de fijarle sus límites, buscando el sentido esotérico de la Escritura, más allá del sentido literal de los textos. Si los secretos del *Esse* son indescifrables, no lo son en razón del *Esse* en sí mismo, pues no hay una medida común entre la ciencia de los mortales y la ciencia de Dios. Aunque Dios esté muy por encima de cualquier palabra que se quiera decir sobre Él, de lo que se trata es de saber si el hombre podrá decir algo coherente sobre aquello que por definición es indefinible, es decir, no acotado por frontera alguna. El origen y garantía del universo, y de sus fronteras, rehúsa toda determinación fronteriza, todo límite interior, todo recorte epistémico. Aunque Dios esté por encima de nosotros, nosotros debemos decir algo sobre Él. Pensar desde la frontera lo que por definición es incircunscrible, ¿no es acaso una empresa ceñida al fracaso? Podría parecerlo. ¿Por qué el hombre no se satisfará simplemente con la lectura de la Torá, de la Escritura, de los Libros Sagrados? ¿Por qué hará intervenir su razón en esos asuntos en los que la misma razón parece vetada? Maimónides, el Aristóteles judío de los tiempos medios, como le apostrofa Menéndez y Pelayo⁹, escribe su *Guía de Perplejos* para explicar el auténtico sentido de la Torá e ilustrar así al hombre religioso que se encuentra desorientado por la exterioridad de los sentidos del Libro: o se adhiere a lo que aprendió conforme a su saber y entender o se atiene a lo que captó sin dar entrada al raciocinio. En uno de los casos sentiría haber traicionado los fundamentos de su Ley; en el otro, habría renunciado a la razón por los peligros que ésta entrañaría a su propia religión. Valga la analogía: San Anselmo anunciaba en el s. XI, metido de lleno en la disputa entre dialécticos y antidialécticos, que no acudir a la fe es vana presunción y no apelar a la razón para ilustrar el dato revelado es simple

escriturario. Si bien ella, la *Sacra Pagina*, la *Sacra Scriptura*, ha sido de alguna manera elaborada *digito Dei*, la mano de Dios debe visualizarse también en el mundo sensible, en concreto, en la naturaleza y la historia. Estos dos planos se acoplan entre sí para componer la estructura del simbolismo sacramental. Dice Hugo de San Víctor lo siguiente: *Universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptum digito Dei*.

⁹ Maimónides, *Guía de perplejos*, Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 22-23. Así lo cita David Gonzalo Maeso, quien lleva a efecto el estudio introductorio de la *Guía*.

negligencia¹⁰. El sefardí errante¹¹ es un intérprete del Libro que quiere penetrar su sentido oculto, encerrado en las alegorías de los libros proféticos. Pero la verdad detrás de las alegorías, metáforas, polisemias y anfibologías será sólo humildemente un chispazo en la noche. Las verdades serán entrevistas e inmediatamente se encubrirán¹², a fin de no contravenir el designio divino. No se dirige a la gente común ni a la masa, sino al versado en filosofía y ciencias verdaderas, que, asintiendo a las cosas religiosas, hállase perplejo acerca de su significación, debido a la oscuridad de los términos y alegorías que las envuelven¹³.

Dux neutrorum vel dubiorum, su título latino, esta obra se traza como el primero de sus objetivos la explicitación “de algunos términos que se hallan en los libros de la profecía. Entre estos términos hay algunos que son equívocos (...). Otros son usados metafóricamente (...). Y hay otros que son anfibológicos, de modo que unas veces son considerados como unívocos y otras veces como equívocos”¹⁴. Para Spinoza, la interpretación de la Escritura conforme a varios sentidos, incluso opuestos¹⁵, de modo que si el sentido literal contradice a la razón habría que dilucidarlo de otra manera, conduciría a forzarla, de suerte de hallar en ella un argumento de fondo en los contenidos dogmáticos que en apariencia se oponen a la razón¹⁶. No obstante, Spinoza opera desde una historicidad según la cual a cada ámbito específico de conocimiento le corresponden objetos específicos de estudio. Separados los ámbitos de la fe y de la razón, no le queda a la razón sino fincarse sobre sus propios objetos de conocimiento, dejando la trascendencia de lado o reformulándola de manera de que deje de ser un objeto apartado del conocimiento humano. La inteligencia humana parece, en Maimónides, postular una continuidad posible entre los ámbitos de la fe y de la razón. Pero esta continuidad se topa con un límite infranqueable. La verdad es sólo una, aunque se manifieste de múltiples maneras. No hay posibilidad de que

¹⁰ Étienne Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 1985, p. 227.

¹¹ Santiago Fernández Burillo, *Rabí Moisés Ben Maimón*. [Artículo en línea]. Disponible en www.mercaba.org/Filosofia/Medieval/rabi_moises_ben_maimon.htm

¹² Maimónides, *op. cit.*, p. 60.

¹³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴ Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Madrid, síntesis, 2001, p. 279.

¹⁵ B. Spinoza, *op. cit.*, p. 213.

¹⁶ *Ibid.*, p. 214.

la verdad contradiga a la verdad en un cosmos donde la verdad viene asegurada en un principio que es práctico y contemplativo a la vez, intelectual y volitivo a un mismo tiempo. Dice Sylvain Zac que en Maimónides no se dan, como se ha querido hacer ver, dos religiones, una para los simples y otra para los filósofos en acto o en potencia. No hay sino una sola religión, la que la Biblia enseña y que se comprende en grados diferentes: una creencia sin conocimiento no es adecuada a la verdad, pues a medida que se capta más profundamente la verdad metafísica contenida en las Escrituras, la fe se profundiza y consolida¹⁷. Es cierto, la verdad es sólo una, pero raros son quienes llegan a ser capaces de seguir la senda que a ella conduce. ¿Por qué esta especie de elitismo racional-religioso en Maimónides? Por varias razones:

1. La Escritura se expresa en lenguaje humano destinado a todos los hombres: niños, mujeres y hombres simples, que no operan como el filósofo por medio de definiciones y demostraciones esenciales.
2. El lenguaje humano se adapta al conocimiento de las cosas materiales y no a las espirituales. Además, en razón de sus preocupaciones cotidianas inspiradas por las necesidades de la vida material, los hombres terminan por confundir aquello que es propio del mundo sensible con lo que pertenece al mundo inteligible.
3. Está, además, la naturaleza misma de la verdad metafísica, que no es demostrable apodícticamente, y que sólo puede ser entrevista. Por consiguiente, no procede dar comienzo a la instrucción por lo más arduo de conocer. De ello se desprende la larga duración de los estudios preparatorios que coronan en la última ciencia, desde el punto de vista del orden en que deben ser adquiridos los conocimientos. No hay otra vía que no sea la de Sus obras, que pregonan su existencia y cuanto de Él debe creerse¹⁸.
4. Por último, el intelecto humano está capacitado para comprender, pero hay entes y cosas que es absolutamente incapaz de captar por razón de su naturaleza. Éstos escapan a su conocimiento¹⁹.

¹⁷ Sylvain Zac, *Maimonide*, Paris, Aurin-Ligugé, 1965, p. 14.

¹⁸ Maimónides, *op. cit.*, pp. 113-114.

¹⁹ *Ibid.*, p. 107.

Así, pues, la inteligencia humana tiene un límite infranqueable en Maimónides, límite que viene conferido ora por la *debilitas rationis* humana ora por la sutileza y oscuridad del objeto mismo²⁰.

También en Santo Tomás, en razón de una metafísica afín a una antropología que hace del hombre un ser sujeto a la sensibilidad, el objeto trascendente y perfecto no puede ser captado en su *integritas* y *claritas*, debido a que el entendimiento humano, para conocer, no puede prescindir de la sensibilidad que le es consustancial. Somos nosotros quienes conocemos a Dios de manera confusa y débil, nosotros quienes, dada nuestra peculiar condición antropológica y la inadecuación de nuestro lenguaje, no sabemos cómo aprehenderlo. Santo Tomás, inserto en estas mismas líneas maimonidianas, además de reconocer los límites *de iure* de nuestro entendimiento con respecto al objeto que nos trasciende, reconoce los límites *de facto* que intervienen en la empresa metafísica: si se abandonase al esfuerzo de la sola razón, se seguiría de ello el inconveniente de que muy pocos hombres conocerían a Dios. Imposibilitados en hallar la verdad, he aquí las causas de la dificultad: algunos por complejidad fisiológica que les indisponen en el uso de la razón *in divinis*; otros se hallan impedidos por el cuidado de los bienes familiares, pues es conveniente que alguien se dedique a la administración de los bienes temporales, aunque esto los sustraiga de la investigación de los objetos más sublimes; por último, la pereza es también un impedimento. Añade el Angélico que el hallazgo de estas verdades requiere de un largo ejercicio preparatorio para captarla racionalmente, y que la misma debilidad de nuestro entendimiento es un impedimento para discernir la falsedad que se mezcla en la investigación racional²¹.

Sin embargo, este Dios al que no accedemos totalmente por la vía racional, ¿nos resultará totalmente desconocido, retirado de nosotros cual el *Deus absconditus* pascaliano, o cual Dios de nominalistas que removieron de Él naturalezas y esencias que contenían su antojoso arbitrio? Si bien Dios está por encima de lo que se puede pensar²² y su sustancia trasciende el conocimiento natural del hombre, no por ello éste dejará de hacer referencia a una divinidad en la cual halla origen, fundamento y sentido. Dice Santo Tomás que lo postrero

²⁰ *Ibid.*, p. 108.

²¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Madrid, BAC, 1968, I, IV.

²² *Ibidem*.

del conocimiento humano acerca de Dios es saber que no sabe nada de Dios²³. Y dice Maimónides: "... solamente debe emplearse la inteligencia en lo asequible al hombre, pues tocante a materias que rebasan la perceptibilidad humana, es arriesgado abordarlas."²⁴ La única intención, continúa Maimónides, es inculcar que la inteligencia de los mortales tiene un límite, que deben respetar²⁵. No hay, en efecto, forma de acceder directamente a las verdades divinas mediante el empleo de la razón natural. Es menester dar un rodeo para alcanzar al Dios elusivo propuesto como fin de nuestras vidas. Este rodeo está vinculado con el ejercicio de la razón *in creatis*, pues es éste el pavimento sobre el cual se fincan los esfuerzos para elevarse a la fuente común de todo lo existente. En Maimónides, como en Tomás, Dios no es un cuerpo, pero acaso radicalizando la distancia entre fundante y fundado, las afirmaciones tienden a enfatizar la separación (*jorismós*) entre ambos mundos: no existe absolutamente ninguna similitud bajo cualquier aspecto entre Él y sus criaturas, que la existencia de éstas no guarda semejanza con la de Él²⁶. Pero, además, todo lo atribuible a Dios se distingue de los atributos creados en todos los aspectos, de manera que es inviable una misma definición para unos y otros. La relación entre Dios y lo creado no puede establecerse sobre la base de la semejanza, ya que no hay entre ellos relación de especie o relación genérica. Como cabe acentuar la desemejanza²⁷, para no lesionar la plenitud del objeto divino, hay que ponderar cuidadosamente que tampoco podrán tener algo en común dos órdenes ontológicos, en los cuales uno es necesario y fuente creadora y lo otro es derivado y contingente. Las cosas que se prediquen comúnmente de Dios y de las criaturas se harán conforme a equivocidad²⁸, esto es, teniendo en cuenta que sólo tienen en común el nombre y no la definición de su esencia. Como afirma Jacob B. Agus, "es imposible postular ninguna relación entre Dios y sus criaturas, pues cada relación afirma un plano de realidad común a los objetos relacionados"²⁹. Por otra parte, afirma

²³ Cfr. Otto Hermann Pesch, *Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 1992, pp. 58 y 168.

²⁴ Maimónides, *op. cit.*, p. 110.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 111.

²⁶ *Ibid.*, p. 118.

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 158.

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 150.

²⁹ Jacob B. Agus, *La evolución del pensamiento judío*, Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 173.

Maimónides que Dios es indefinible³⁰, pues definir es ordenar el ser conforme a géneros y especies. Estando Dios en una unidad allende todos los géneros, no sabríamos cómo ubicarlo en una unidad superior a sí mismo y superior a los géneros en los que se clasifican y ordenan las cosas creadas. Dios, pues, no tiene atributos positivos, porque, y extrapolando el tema en lenguaje spinoziano, *omnis determinatio est negatio*, toda atribución positiva a Dios sería encerrarlo en la estrechez misma del atributo.

Para Santo Tomás el hombre ignorará lo que sea Dios en sí mismo, *quid est Deus nescimus*³¹, que el padre Sertillanges denomina “agnosticismo de definición” en cuanto a la quiddidad divina³². Sin embargo, más que una equivocidad entre ambos mundos, Santo Tomás postula un orden analógico que debería regir el devaluado conocimiento que podamos conseguir de lo divino en esta vida. La analogía del ser tiene un fondo separatriz en Tomás, para garantizar el libre despliegue de la criatura en las leyes del mundo finito. Empero, no tan separatriz como para no permitir que el hombre refiera algo de Dios a partir de su razón natural. Basándose en el principio de causalidad metafísica, por el cual *omne agens agit sibi similem*, continuándose a sí mismo en el interior de lo creado, se sugiere la posibilidad de avanzar algo en el conocimiento de Dios: que existe y que nos supera indefinidamente. El esfuerzo de Tomás, no obstante mantener la continuidad finito-infinito, también tiene su límite crítico, el límite crítico del pensamiento que, moviéndose a gusto entre esencias y definiciones, no puede alcanzar a Dios mediante ellas. ¿Fracturan la equivocidad maimonidiana y la analogía tomásica la noción de frontera introducida al comienzo del discurso? La noción de frontera se vería afectada si la quiddidad requerida para comprender desapareciera del todo del universo ontológico, creado o increado. En el caso de Dios, no se ha fisurado la frontera. Dios en sí mismo posee una quiddidad, sólo que ésta nos resulta inaccesible o inabarcable debido a la debilidad de nuestro entendimiento.

³⁰ Maimónides, *op. cit.*, p. 147.

³¹ Joseph Rassam, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1980, p. 132. También el Doctor de la Gracia piensa que a Dios *scitur melius nesciendo*, vale decir, se le conoce mejor ignorando. San Agustín, *Del orden*, II, 16, 44. En: *Obras completas, op. cit.*

³² Étienne Gilson, *El tomismo*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA, 1989, pp. 177-178.

Las pruebas de la existencia de Dios de Maimónides son cuatro, ligadas a la cosmología aristotélica. Pero demostrar la existencia de Dios (*an sit Deus*) no es ya saber qué es Dios en sí mismo (*quid sit Deus*)³³. Zac explica la auto-presentación de Dios ante Moisés en los siguientes términos: “Yo soy el Ser que es el Ser; yo soy el Ser que jamás ha sido no-existente y que no lo será nunca; yo soy el Ser cuya verdadera esencia es la existencia.”³⁴ Como en Tomás, la esencia y la existencia coinciden en Dios. Dios es aquel ser cuya esencia es existir y a quien no se le sobreañade ninguna existencia, como es el caso de los seres creados o *entia ab alio*. Estas metafísicas concluyen en la frase de Gabriel Marcel: tengamos en cuenta de que cuando hablamos de Dios no es de Dios de quien hablamos.³⁵ La esencia de Dios es, pues, incomprensible *quoad nos*, mas no incomprensible en sí misma. Aquí sigue operando el símil aristotélico del deslumbramiento, en virtud de una inversión de la relación entre ontología y epistemología: nuestro entendimiento, adscrito al mundo sensible, se ofusca ante lo que es en sí más inteligible. Maimónides lo expresa de esta manera: “...Él se oculta de nosotros por la intensidad misma de su manifestación, como el sol se encubre a los ojos demasiado débiles para contemplarle”³⁶.

En Maimónides, pues, equivocidad u homonimia³⁷. Dejamos la palabra a Bréhier: “Si se enuncian de Dios atributos con el mismo nombre que aquellos que se asignan al hombre, poder, voluntad, etc., será necesario que esos mismos nombres designen cosas totalmente diferentes en Dios y en el hombre y que sean solamente homónimos; pues toda similitud supone que los semejantes son de la misma especie”³⁸. Esto separa categóricamente mundos que, al mismo tiempo, se relacionan y postula un conocimiento de Dios por la vía de la negación. En Santo Tomás, por su parte, analogía del ser, estabilización del mundo y acercamiento

³³ Cfr. Maimónides, *op. cit.*, p. 163.

³⁴ Sylvain Zac, *op. cit.*, p. 30.

³⁵ Joseph Rassam, *op. cit.*, p. 118.

³⁶ Maimónides, *op. cit.*, p. 166.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 160, 170, 434.

³⁸ Si (...) on énonce de Dieu des attributs de même nom que ceux que l'on assigne à l'homme: puissance, volonté, etc., il faudra que ces mêmes noms désignent des choses toutes différentes chez Dieu et chez l'homme et qu'ils soient seulement homonymes; car toute similitude suppose que les semblables sont de même espèce. Émile Bréhier, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, Éditions Albin Michel, 1937, p. 247.

negativo-eminencial a la divinidad. El laberinto de símbolos quedará subsanado merced al encuentro de reglas subyacentes al bosque polisémico de la palabra revelada, a la *sylva laetissima Sacrae Scripturae*. En Maimónides, la perplejidad será disuelta en el vigor hermenéutico ejercido sobre las interpretaciones de las alegorías de la Escritura.

En Santo Tomás el principio de la analogía no se basa en descoyuntadas semejanzas, parentescos imperceptibles, místicos nexos, sino en un “criterio metodológico que permite inferir, a partir de los efectos y según unas reglas lo más unívocas posibles, la naturaleza de la causa”³⁹. Todavía más. Si el Libro fue escrito por la mano de Dios, y si Éste encarna, por decirlo así, el mismo principio de identidad, el Libro no contiene en sí significados contradictorios. Las contradicciones se deben a cuestiones *de facto* y a la infranqueable limitación del entendimiento humano. Por ello, no se trata entonces de buscar una confutación a la noción de frontera y de *tertium non datur* de las líneas iniciales. Si las fronteras ontológicas aparecen fisuradas, no lo son por sí mismas y de derecho. Un Dios que es autoidentidad pura ha de separar de sí y de sus productos las significaciones contradictorias. Si éstas aparecen, serán sólo achacables a la ínfima capacidad del intelecto humano, y no a una deficiencia ontológica que surge desde los orígenes mismos del todo de lo que es. Maimónides unifica la selva simbólica y significativa a través de un proceso hermenéutico que sabe callar cuando el momento lo exige. Tomás sabrá callar cuando el ascenso epistémico de la razón natural abdique de sus propias fuerzas. Entre uno y otro, entre un judío y un cristiano, entre un aristotélico y otro, el silencio se transforma en el destino común del discurso. La analogía no es ruptura de los *principia* de contradicción y de identidad. La multiplicidad de interpretaciones apunta a un fondo único de sentido que no choque con las exigencias de la razón. Para Maimónides, y en virtud de su constitución, el hombre no captará de Dios sino aquello que es posible a través de una teología negativa: la descripción de Dios por medio de negaciones es la única verdadera. En cambio, la atribución afirmativa resultará imperfecta, pues toda afirmación indica sólo una parte del objeto cuyo conocimiento se apetece⁴⁰. Las negaciones nada develarán con respecto

³⁹ Umberto Eco, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁰ Cfr. Maimónides, *op. cit.*, pp. 162-163.

a la esencia que se indaga. Solamente aprenderemos de Él que es, pero no qué es⁴¹. Cuando se afirma de Dios que tiene sabiduría, poder, voluntad, en realidad estamos significando, continúa Maimónides, que no es ineficiente, ni ignorante, ni negligente. Y cuando decimos que existe, en verdad estamos diciendo que es imposible su inexistencia⁴². El conocimiento que podamos tener de Dios en esta vida se encuentra atrincherado en negaciones y, continúa, cuanto más aumentemos los atributos negativos en referencia a Él, más nos aproximaremos a su percepción, y más cerca estaremos de ella que quienes no han advertido lo que debe negarse. Así, pues, toda nueva negación, por paradójico que parezca, pasa por un acrecentamiento del conocimiento de Dios.

En Tomás la vía negativa se incorpora en la dialéctica que rige a la teología negativa (apofática), la teología positiva (catafática) y la vía de la eminencia (*via eminentiae*)⁴³ para acercar el entendimiento humano al misterio del *Deus ignotus*⁴⁴. En Tomás, la vía negativa siempre es antecedida por una afirmativa: no se llevan a cabo negaciones sino sobre una afirmación precedente, aunque la negativa es el método principal utilizado por el Doctor Angélico⁴⁵. Lo finito es la fuente de la atribución de perfecciones a Dios. Pero estas perfecciones no pueden atribuirse a Él tal como se encuentran en el mundo creado, porque la distancia ontológica veda el paso atributivo homogéneo de un ámbito finito a uno infinito. El paso se realiza conforme a la lógica de la eminencia: tales perfecciones se encontrarán en Dios de manera superlativa, en la forma de un océano infinito de sustancialidad. ¿Hemos captado la quiddidad del objeto divino? No. Por nada del mundo. Sabemos, con Maimónides, que Dios no es, por ejemplo, cuerpo, accidente, multiplicidad. Sabemos, con Tomás, que las perfecciones se

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 163.

⁴² Cfr. *Ibid.*, pp. 163-164.

⁴³ Cuando se dice que las perfecciones en las criaturas preexisten en Dios se desea significar que no están en Él de la manera como se encuentran en las criaturas, sino de modo supereminente, vale decir, negando las imperfecciones propias de lo creado y como fisurando los límites característicos de lo finito. Como asevera Copleston, aquello que llamamos 'bondad' en las criaturas preexiste en Dios *secundum modum altiorum*. Cfr. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, Vol. II, 4ª ed., Barcelona, Ariel, 2000, p. 343.

⁴⁴ Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 254.

⁴⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, I, 14.

encuentran en él de una manera que escapa⁴⁶ a la propia capacidad intelectual que nos caracteriza. Al final, en ambos casos, el silencio. En Maimónides, este Dios, oculto por el resplandor de su luz, acepta el silencio como alabanza (Salmo 65). Siendo indescriptible, indefinible e inclasificable, se comprende que alabar a Dios exaltando sus cualidades es más bien ofenderlo. Es por eso que el salmista ha dicho: “Para Ti el silencio es la alabanza”. La vía negativa será sólo una propedéutica⁴⁷ al verdadero conocimiento de Dios y no tiene valor sino *quoad nos*, para nosotros, en la medida en que es la máxima altura a la que accede el conocimiento racional antes de refugiarse prudentemente en el silencio. Dice Weinberg que la doctrina de la teología negativa es llevada en el pensamiento de Maimónides hasta sus últimas consecuencias. Dios trasciende todo el universo creado y no existe nada comparable a Él. Todo lo que se diga de Dios son atributos de acción, vale decir, atributos que expresan los efectos de Dios en el mundo, pero de ninguna manera denotan a Dios mismo.⁴⁸ En Santo Tomás, aparte de la circunstancia biográfica que le hace decir al final de sus días que frente al éxtasis experimentado todo cuanto ha escrito le parece paja, se encuentra también un camino metafísico coronado por el silencio: honramos a Dios con nuestro silencio, no porque no podamos conocer o decir nada acerca de Él, sino porque somos conscientes de nuestra incapacidad para comprenderle⁴⁹. Aunque podamos conocer algo acerca de Él, la distancia inmensa que lo separa de nuestro intelecto nos obligará a decir: *Deus honoratur silentio*⁵⁰.

Ésta es la cima crepuscular de la razón. No porque ésta advierta el ocaso a la distancia, sino porque lo advierte en sí misma, en el límite infranqueable que porta consigo. Incapaz ya de avanzar con sus propias fuerzas, sólo le resta tematizar el trance en el que abdica de sí misma, haciendo de tal negatividad el reconocimiento de un saber. En fin, la idea medular está anclada en el hecho de

⁴⁶ *Ibid.*, I, 30.

⁴⁷ Cfr. Sylvain Zac, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁸ Cfr. Julius Weinberg, *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 159.

⁴⁹ Cfr. Joseph Rassam, *op. cit.*, pp. 52, 127.

⁵⁰ La expresión es de Santo Tomás y está expresamente contenida en sus *Comentarios al libro de Boecio sobre la Trinidad*, q. 2, a. 1, ad. 6. El pasaje en cuestión dice lo siguiente: “Veneramos a Dios mediante el silencio, no porque no podamos decir nada acerca de Él, ni dirigir a Él nuestra atención, sino porque sabemos que nuestra inteligencia nos impide conocerle plenamente.”

que podemos decir lo que Dios no es, más que lo que es. Tomás y Maimónides admitirían, ambos, tal conclusión, sólo que Maimónides fue bastante más insistente en la vía negativa: ese impulso dinámico de degustar con el “no” la profundidad infinita del “sí”⁵¹. En el proceder apofático, desligándose del modo cercado de los conceptos, el lenguaje se hace consciente del límite abismático entre este exilio de la finitud y la pasión por el *telos* del Absoluto que lo mueve. En vez de celebrarse a sí mismo el lenguaje debido al reconocimiento de la escisión abismática entre él y la cosa, optará por celebrar el silencio ante esa realidad que permanece frente a la inteligencia humana *ut incomprehensam*, como no abarcada, en exceso frente a la significación de los términos que desean hacerla suya: *excedentem nominis significationis*. Con lo cual “la *res significata* es la que está en exceso con relación a la *nominis significatio*”⁵². Desde este desierto, la pasión por la divinidad, esa lucha denodada contra la experiencia agónica que el tiempo implica, se resuelve en el agotamiento del lenguaje, que es tiempo sucesivo y emblema del devenir. En la líquida conciencia de que Dios queda demasiado lejos, más allá del tiempo, habitando en un eterno presente, el *semper stans* escolástico, sólo resta imitar muy imperfectamente la infinita perfección de Dios, absolviéndonos del movimiento que el lenguaje nos impone. La vía de la eminencia (realizar de Dios predicaciones *eminentiori modo*) no es sino el epítome impotente de una traducción impracticable: la de interpretar a Dios desde su contexto al contexto del mundo fundado, “según una presumida regla de equivalencia de sentidos”⁵³. En esta aventura de recepción y producción de significados, el padre del sentido aún no ha fallecido, pero hemos de actuar como si ya no existiese. El texto, pues, se encuentra huérfano. *Sermo de Deo sine Deo*, el triunfo de la negación, hoy, ya no consistirá tanto en tocar mediante rechazos la profunda infinitud de la sustancia, sino en recusarla de plano desde una finitud abierta solamente a sí misma. No otro ha sido el papel que desde antiguo se asigna la filosofía: el reconocimiento de sus propias fronteras y de la instruida ignorancia nacida dentro de ellas. Para hablar del horizonte

⁵¹ Cfr. Jacques Maritain, *Los grados del saber*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1983, p. 385.

⁵² Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980, p. 380.

⁵³ Paul Ricoeur, “Retórica, poética, hermenéutica”. En: Mario J. Valdés y otros, *Indagaciones hermenéuticas*, Caracas, Monte Ávila, 2000, p. 133.

que se despliega más allá de todo horizonte conocido, para ir más allá del terreno arcifinio acotado por el lenguaje, sólo nos resta la sensación insatisfecha de que lo más excelso de comunicarse ha quedado resueltamente clauso, más acá de la misma palabra. Si lo más digno de comunicar es lo incommunicable, éste queda convicto en la interioridad humana como ese “detrás” de todo discurso al que el mismo discurso no puede acceder: en tal circunstancia, el *verbum interius* sería, en régimen humano, la experiencia de un diálogo, o acaso mejor, de una plegaria, que no se sabe ni cómo colmar ni cómo extinguir.