

LA UTOPIA DE LO SUPREMO Y EL CONOCIMIENTO METAFISICO DE DIOS¹

JOSE LUIS DEL BARCO

Los saberes teológicos suponen la capacidad del hombre para alcanzar alguna forma de conocimiento de la Realidad Suprema. Esa capacidad humana de Dios no se anula ni por estar intrínsecamente limitada a proporcionar un saber del Ser Supremo meramente indirecto, ni por su esencial finitud o carencia de aptitud para lograr de El un saber total, íntegro, acabado: capaz de suprimir para siempre los arcanos insondables de su esencia infinita. La condición indirecta y la índole finita² son, pues, los rasgos esenciales del conocimiento racional de Dios, el cual constituye, además, la ineludible condición de posibilidad tanto de la Teología natural cuanto de las diversas religiones. "La capacidad de conocer racionalmente a Dios justifica el porqué se han dado, a lo largo de la historia del pensamiento humano, distintas especulaciones sobre Dios. También explica, independientemente de su valor, las distintas religiones, que existen al margen de la cristiana" (p. 14).

Aun no siendo una exigencia excesiva ni un supuesto infundado admitir la constitutiva capacidad del hombre para alcanzar —todo lo precaria y limitadamente que se quiera— algún conocimiento de Dios, el pensamiento moderno la rechaza, desde sus mismos comienzos, de una manera frontal. En cierto sentido, el rasgo esencial de la

¹ Sobre la obra de E. FORMENT, *El problema de Dios en la metafísica*, PPU, Biblioteca Universitaria de Filosofía, Barcelona, 1986.

² "Este conocimiento racional de Dios se consigue por el testimonio de las criaturas... Con el esfuerzo de su inteligencia, en una actividad atenta y perseverante, por medio de lo creado, el hombre puede conocer a Dios... Pero, por ser conocido por la lectura de las criaturas, el conocimiento racional obtenido es sólo *indirecto*, no inmediato y *limitado*; proporcionando únicamente un *pequeño atisbo* de Dios". FORMENT, E., *Op. Cit.* P. 13.

modernidad queda nítidamente perfilado en su decisión inicial de descalificar la inspiración clásica y declarar los intentos de acceder cognoscitivamente a Dios como vana e inútil utopía; la utopía de lo supremo. "La Edad Moderna se inaugura con una drástica contracción del horizonte (o con una indeterminación del mismo). El constitutivo de la Edad Moderna es una mentira: la falsa postulación de la incapacidad humana de Dios: la mentira de decir que es mentira lo más verdadero del hombre"³.

El camino hacia la modernidad fué preparado por el hondo pesimismo de los pensadores del siglo XIV. La renuncia de éstos a alguna de las virtualidades del proyecto clásico, en particular a su resuelta afirmación de la capacidad humana para acceder a la Realidad Suprema, es el trasunto inicial de la consideración utópica de toda aspiración humana al conocimiento de Dios que mantendrá aquélla. Como sin ese conocimiento el hombre no alcanza su plenitud —"si Dios queda fuera de nuestro alcance, ¿qué resta sino cada uno y el mundo?"⁴—, la utopía moderna de lo supremo es la renuncia a la "optimación humana"⁵, y consecuentemente, el tratamiento, después de la Edad Moderna, de esa supuesta utopía, un intento esforzado por situar al hombre en el lugar que le corresponde, para que, desde él, pueda de nuevo llegar a ser quien es.

La decisión moderna de situar a Dios fuera del alcance del hombre supone, además de la ya referida renuncia a la optimación humana, una precipitada negación de la metafísica y, en especial, de la Teología natural, aquella parte suya "donde la metafísica se eleva a su cumbre más alta"⁶. Tras poner de manifiesto que las especulaciones teológicas

³ POLO, L., *La filosofía en nuestra situación*, Nuestro Tiempo, 1978, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 18

⁵ *Ibid.*

⁶ MILLAN PUELLES, A., *La teología de Brentano*. Incluido como prólogo a su traducción de la obra de F. Brentano *Sobre la esencia de Dios*, ed. Rialp, Madrid, 1979, p. 11. "Cuando la Metafísica, después de haber tratado a todos los entes con esta formalidad, esto es, a continuación de ser Ontología, pasa a tratar a la primera causa de estos entes, a Dios, se denomina Teología natural. En consecuencia, de una manera más precisa, el conocimiento filosófico de Dios incumbe a la Teología natural, capítulo final de la Metafísica, que, con la misma formalidad ontológica de la ciencia unitaria a la que pertenece, tiene por objeto a Dios en cuanto Causa primera y Causa final de todos los entes". FORMENT, E., *op. cit.*, pp. 15-16.

son "very subtle and refined"⁷ y que su objeto se encuentra "beyond the reach of our faculties"⁸, el filósofo escocés D. Hume, uno de los más claros exponentes de la actitud moderna, concluye, de modo parecido a como posteriormente hará Wittgenstein, condenando al hombre a un mutismo y silencio absolutos sobre cuestiones teológicas. "Más aquí (en el terreno de la doctrina sobre la religión natural) la experiencia guarda y debe guardar silencio"⁹. Por eso, atreverse, como hace E. Forment con indudable acierto, a abordar el estudio racional de Dios tras haber decretado la filosofía moderna la incapacidad humana para ello es una decisión teórica de hondo calado y una resuelta afirmación de la posibilidad del conocimiento metafísico. Si bien es verdad que "el concepto de Dios, obtenido por el esfuerzo de la inteligencia humana por medio de las criaturas, es accesible a todo hombre que trata de comprender el mundo que le rodea" (p. 15), no lo es menos que "su sistematización corresponde a la Metafísica, la ciencia filosófica que sin abandonar su formalidad, el ente en cuanto ente, es decir, la totalidad de las cosas en cuanto actuadas por el ser, asciende a la realidad suprasensible o trascendente" (ibid.). El esfuerzo especulativo realizado por el hombre para acceder racionalmente al Ser Supremo ha cristalizado en la historia de la filosofía, a juicio de E. Forment, en cinco formas distintas de concebir la divinidad, según que se entienda respectivamente a Dios como ordenador, como creador, como ser o como ente. A la relación anterior cabe añadir el ateísmo, pues aunque se trate de un hecho derivado, "no algo primigenio o natural en el hombre" (ibid.), mantiene siempre, aun en sus formas más extremas, "una cierta referencia al concepto de Dios, pues si de hecho se niega la existencia de Dios, para ello se debe saber algo de lo que se niega" (ibid.).

Hasta Aristóteles, la noción de un ser supremo ordenador del cosmos, al que cupiera identificar con Dios, no se alcanza de manera lograda. Tampoco cabe hablar antes del Estagirita de Teología Natural. Los pensadores presocráticos (pp. 25-305) no llegaron a ella, porque

⁷ HUME, D., *Dialogues Concerning Natural Religion*. Philosophical Works, ed. by Green and Grose, Scientia Verlag, Aalen 1964, vol. II, p. 385.

⁸ *Ibid.*, p. 384.

⁹ *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford at the Clarendon Press, 1902, p. 153. El texto de Wittgenstein al que nos referimos es el siguiente: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen". *Tractatus logico-philosophicus*, proposición 7.

en sus sistemas la filosofía convive sin dificultad con la religión mitológica y, como consecuencia, no se produce la unificación del principio filosófico con el religioso. Platón (pp. 30-34) propiamente tampoco, pues las Ideas, por mucho que existan sobre el particular autorizadas opiniones de signo contrario¹⁰, no son en modo alguno dioses. En rigor, la plenaria realidad de aquéllas les confiere una importancia superior incluso a la de éstos. No es congruente con el pensamiento platónico unificar los principios filosófico y religioso. Así, pues, "en Platón hay religión, pero no Teología natural" (p.34)¹¹.

La situación cambia sustancialmente en el planteamiento aristotélico (pp. 34-41). El Estagirita considera que el principio primero de su filosofía, el Primer Motor, no es otro que la realidad suprema de la religión. De este modo se identifican por primera vez en la historia del pensamiento los principios filosófico y religioso, abriéndose así la posibilidad de que apareciera la Teología Natural en sentido estricto. "La identificación de Aristóteles del Primer Motor y Acto puro con Dios fué una ganancia para la filosofía, pues al fin surgió la Teología natural" (p. 35). Esa ganancia supuso para los griegos, sin embargo, la pérdida de la religión y la piedad tradicionales. De ahí la frecuente acusación de *asebeia* de que es objeto el filósofo de Estagira. La razón de esta censura se explica fácilmente reparando en la esencia del Dios aristotélico. Se trata de un Dios incapaz de toda forma de actividad práctica y poética, pues por exigir ambas movimiento, no puede realizarlas el Ser que es esencialmente Acto puro y Motor inmóvil. La única actividad compatible con su estricta actualidad y esencial inmovilidad es la teórica, pues sólo ella excluye radical y absolutamente cualquier forma de movimiento. Recluido en su pensarse a sí mismo —ninguna cosa distinta de Sí propio puede ser objeto de su pensar—, "se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección"¹².

¹⁰ Cfr. especialmente TAYLOR, A. E., *Plato. The man and his Work*, Methuen & Co. Ltd., London 1978, pp. 288-289.

¹¹ La existencia del Demiurgo no refuta esta tesis de E. Forment, pues el supremo constructor eficiente del Timeo dirige su actividad ordenadora al mundo físico, pero no al moral. "Existen los dioses y un dios ordenador del mundo, de la materia, mediante el orden moral, porque las virtudes, para Platón, se apoyan en la antropología, pues se deducen de la naturaleza humana". FORMENT, E., *op. cit.*, p. 34

¹² ARISTOTELES, *Metafísica*, 1074 b, 33-35.

Como quiera que esta total referencia de Dios a sí le impide ocuparse del mundo y de las criaturas —que, en cambio, sí tienden hacia El—, el Ser supremo se aleja infinitamente del mundo y de los hombres, de los que no puede ocuparse ni dirigir y cuidar de modo providente. "Si Dios sólo ha de ocuparse de sí mismo, entonces es que no es providente...Dios ya no puede alegrarse ni entristecerse con las acciones del hombre...la religión ya no tiene ningún sentido. Dios no puede corresponder a la actitud de adoración del hombre" (p. 37). La pérdida del sentido religioso, derivada del alejamiento divino del mundo y del hombre, transformó el mundo aristotélico en un ámbito de soledad en el que la vida humana resultaba ingrata y difícil. De ahí que, a partir de Aristóteles, la preocupación moral, dirigida a descubrir la recta dirección de la vida en un mundo sin sentido, acaparara el interés de modo casi exclusivo. Epicureísmo, escepticismo y, sobre todo, estoicismo (pp. 39-48) se esforzarán por descubrir la regla de la vida buena y de acercar de nuevo a Dios al hombre y sus afanes.

Aun estando muy alejada en el tiempo del mundo griego preclásico, la Edad Moderna se halla más cerca de él que el Medioevo en el modo de abordar los grandes temas teológicos. Como en tantas cuestiones, también en éstas prescinde la modernidad, como si de algo inexistente se tratara, de la Edad Media y de sus innovaciones y decisivas aportaciones filosóficas. Con otros términos: la especulación teológica griega, centrada sin excepción, tanto en Aristóteles y las escuelas postaristotélicas cuanto en el neoplatónico Plotino (pp. 48-57), en la noción de un Dios ordenador del mundo, es más hondamente transformada y alterada por la filosofía medieval que por la moderna. En cierto sentido, la especulación teológica de los filósofos modernos enlaza más fácilmente con la griega que la de los medievales o, si se prefiere, ésta supone una ruptura más radical con la teología griega que aquélla. La actitud de Descartes, dice E. Forment al respecto, "parece una vuelta a lo griego" (p. 190). No es infrecuente, por lo demás, este retorno a fórmulas griegas por parte de los filósofos modernos y contemporáneos. En Heidegger se aprecia de un modo especialmente claro, pues emplea a menudo fórmulas puramente abstractivas —"el ente es" y "la nada nadea" son fórmulas de ese tipo de idéntica estructura— que "implican un retroceso a la forma presocrática de establecer expresivamente la physis, la fundamentalidad"¹³.

¹³ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento III*, EUNSA, Pamplona, 1988, p. 18.

En el caso del pensamiento teológico, el retorno al mundo preclásico se aprecia, por de pronto, en la ruptura de unidad —alcanzada por Aristóteles y conservada por los medievales— de los principios filosófico y religioso. En lugar de ser dos formas de conocimiento armónicas capaces de prestarse ayuda recíproca —*credo ut intelligam, intelligo ut credam*—, filosofía y teología van a convertirse con Descartes en saberes divorciados sin posibilidad de comunicación entre sí. Tan inútil es la filosofía para la salvación del hombre, como el saber teológico para el conocimiento y dominio del mundo. Aquella es asunto de fe, y éstos competencia de la razón. Pero ni la fe puede prestar ayuda a la razón, ni ésta llevar inteligencia a las verdades de aquella. El objetivo de la filosofía no es ya "servir a la 'doctrina sagrada', los fines sobrenaturales, sino a los fines naturales del hombre" (p. 187). dicho de otro modo: ni las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, ni la determinación de su esencia persiguen objetivos propiamente religiosos. De igual modo que aquéllas no se ponen, efectivamente, al servicio de la inteligencia de la fe —objetivo fundamental, en cambio, del argumento anselmiano—, tampoco ésta se sitúa al lado de la revelación para ayudar a mejor entender lo que Dios ha comunicado al hombre sobre sí mismo. En realidad, con el tratamiento filosófico de lo teológico Descartes persigue la confirmación y ratificación de su propio sistema: con las pruebas de la existencia de Dios, que son ciertas las doctrinas —de las que todas ellas parten— del innatismo y de la idea clara y distinta; con la investigación sobre su esencia, cuyo atributo fundamental es la inmensidad, autosuficiencia y libertad absoluta —lo cual implica que Dios es *causa sui*—, que las características del mundo son las que su sistema confiere. "El Dios de Descartes —dice certeramente E. Forment— está hecho a medida para la explicación cartesiana del mundo. Es un Dios que se necesita para fundamentar el universo tal como lo entiende Descartes, y, por ello, determina la esencia de Dios según la función de crear y conservar su mundo mecánico" (p. 203).

Junto a la semejanza referida entre el planteamiento teológico moderno y el griego preclásico, consistente en el divorcio e incomunicación de filosofía y teología, existe entre ambos otra afinidad de no menor importancia: la compartida consideración de la ineficacia e inutilidad de la Revelación para el conocimiento racional. El nuevo punto de contacto a propósito del mensaje divino obedece a razones obviamente distintas. Los griegos no lo tomaron en consideración para afrontar los problemas del mundo y del hombre por la simplicísima

razón de que no lo conocieron. Los filósofos modernos, en cambio, para atenerse a su decisión metodológica inicial de construir una filosofía separada de la fe.

Al fundarse en dos diferentes olvidos —el de la profunda reflexión filosófica medieval y el de la Revelación respectivamente—, las semejanzas referidas entre el pensamiento griego preclásico y el moderno, sólo podían establecerse de modo forzado y haciendo violencia a la realidad histórica: la que supone abandonar y marginar hechos históricos tan sobresalientes como la filosofía cristiana y la Revelación divina. En rigor, hay que decir que, o no se consolidaron del todo, o se disolvieron rápidamente. Así, por ejemplo, el intento cartesiano de no contar con la Revelación fracasa rotundamente. Y el de romper la unidad entre los principios filosófico y religioso fué frenado por sus sucesores.

Aun habiendo diferencias entre ellos, los filósofos modernos mantienen una semejanza y comunidad indudables. Malebranche y Leibniz (pp. 204-211) coinciden en esencializar a Dios, olvidando su dimensión de ser, su condición de *Ipsum esse subsistens*. Spinoza (pp. 213-220) lo identifica con la *natura naturans*, "una unidad absoluta de la que por despliegue necesario surgen los particulares modos que constituyen el universo" (p. 213). De ahí que desaparezcan las nociones de creación, la índole personal de Dios y la conciencia de pecado. Con el filósofo de Amsterdam queda eliminada, en última instancia, la religión misma, siendo sustituida por el estado, árbitro último de lo natural y sobrenatural y fuente exclusiva de moralidad y derecho, hacia cuya mayor utilidad y provecho han de ordenarse el culto y las formas exteriores de la piedad. Críticas de este tipo fueron recogidas por el deísmo ilustrado, "una consecuencia de la Teología natural racionalista" (p. 227), y prepararon la aparición, incoada ya en las tesis teológicas racionalistas, del agnosticismo, tanto en la versión atenuada de Kant (pp. 227-238) —quien pese a considerar racionalmente imposible la Teología natural, la estima necesaria moralmente— cuanto en la forma radicalizada del neopositivismo comteano decimonónico y sus derivaciones posteriores (pp. 239-245).

El punto de contacto y de unidad a que hacíamos referencia más arriba entre los diversos planteamientos racionalistas, distintos solamente para una mirada superficial y apresurada, queda certeramente recogido en el término heideggeriano "ontoteología", que el filósofo alemán emplea para expresar la instalación de la teología moderna en el ente y el consiguiente olvido del ser. "Con este término... indica

Heidegger que...la teología racionalista ha sido onto-teo-lógica, porque para explicar al ente en cuanto ente (objeto de la Ontología) siempre recurre al fundamentarlo a un Ente supremo, a Dios (objeto de la Teología natural). Por tanto, en un mismo desarrollo se estudia al mundo y al fundamento divino de éste, y así, Dios aparece como un ente más" (p. 194). Pero a un ente, por muy supremo que sea, no puede dirigirse el hombre como se dirige una criatura a su creador. "A este Dios —dice Heidegger— el hombre ni le puede orar, ni ofrecerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre ni puede caer de rodillas por temor, ni ante este Dios puede cantar y danzar"¹⁴.

El carácter ontoteológico de la Teología natural racionalista implica de algún modo el posterior ateísmo contemporáneo. Reducir a Dios a la condición de ente —aunque sea el más elevado de todos— es el primer paso para la definitiva reducción: la que consiste en su total y absoluta negación. El propio deísmo, que siguió de modo natural a las especulaciones teológicas de la modernidad y que fué despojando progresivamente a Dios de sus atributos esenciales, fué considerado por Kant como una forma de ateísmo, pues afirmar la existencia de Dios, y al propio tiempo, privarle de atributos tan esenciales como la inteligencia o la voluntad significa tanto como negarla. El ser que afirma el deísmo puede ser a lo sumo un ente originario o una causa suprema, pero no un Dios creador y providente¹⁵. Con todo, considerado estrictamente, el ateísmo es un fenómeno propiamente contemporáneo. "A lo largo de la historia, el ateísmo había aparecido esporádicamente en algunos autores, y en distintos grados, pero con una completa formulación teórica no se da hasta el siglo XIX y llega a su auge en el siglo XX, tanto es así que se ha considerado, incluso, que el ateísmo es la característica propia de nuestro tiempo" (249). A

¹⁴ HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen, 1975, p. 70. Citado por FORMENT, E., *op. cit.*, p. 195

¹⁵ "Da man unter Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Bedriff allein uns interessiert, so könnte man, nach der Strenge, dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens, oder obersten Ursache, Ubrig lassen". KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A631-633, B659-661. "El deísmo es por tanto, una etapa del proceso que ha desembocado en el ateísmo, en la cual se empiezan a suprimir atributos divinos". FORMENT, E., *op. cit.*, p. 249.

lo largo de los dos últimos siglos han ido apareciendo, efectivamente, sistemas filosóficos representativos de las más variadas formas de ateísmo. Las más importantes —cuyo estudio realiza E. Forment de forma profunda y minuciosa— son el humanismo ateo de Feuerbach (pp. 255-266), el materialismo antiteísta de Marx (pp. 266-294), el nihilismo antiteísta de Nietzsche (pp. 294-325), el ateísmo cientista de Freud (pp. 326-377).

Ni la teología natural aristotélica, que concibe a Dios como ordenador del mundo, ni la racionalista, que lo entiende como ente supremo, aciertan a expresar de modo conveniente el ser de Dios o a exponer adecuadamente sus atributos. La segunda supone, además, un cierto retroceso hacia fórmulas superadas por la filosofía clásica y un olvido de los grandes sistemas filosóficos-teológicos medievales, con los que se produce "una auténtica revolución en la Teología natural" (p. 63). La firme colaboración que acontece en ellos entre filosofía y teología —entre razón y fe— les va a permitir abordar con enorme profundidad y rigor los grandes problemas relacionados con la existencia y la esencia divinas, en particular su condición de creador (pp. 59-103) y de *Ipsum esse subsistens* (pp. 105-186).

La unidad establecida por Aristóteles entre los principios filosófico y religioso supuso, según tuvimos ocasión de ver, una ganancia para la filosofía a costa de la pérdida de la religión. En cambio, con los sistemas subsiguientes a la aparición del cristianismo se reafirma y fortalece esa unidad sin menoscabo ni deterioro de la religión. Seguramente el pensador que más íntima y armónicamente conectó la fe y la razón fue San Agustín, quien amplió extraordinariamente la Teología natural mediante la reflexión y profundización en la concepción cristiana de Dios. Esa estrecha unidad agustiniana entre filosofía y religión "hay que entenderla desde su metafísica de la verdad" (p. 66). Para Agustín de Hipona la verdad no es un problema lógico o epistemológico, sino, ante todo, teológico: la verdad es el primer atributo divino. "Te invoco —dice el filósofo— Dios Verdad, en el que y por el que son verdaderas todas las cosas verdaderas"¹⁶. Al apetecer la sabiduría, el filósofo se convierte en discípulo de Cristo¹⁷, pues en El reside aquella de modo pleno, y al buscar la verdad, anhela propiamente a Dios. "La verdadera filosofía —dice San Agustín— es la verdadera religión, y a la vez la verdadera religión es la verdadera

¹⁶ SAN AGUSTIN, *Soliloquios*, 1, c.1.

¹⁷ Cfr. *De beata vita*, IV, 34.

filosofía"¹⁸. Más que unidad existe entre ellas propiamente identidad.

La formulación de las verdades del cristianismo con el lenguaje técnico-filosófico de la filosofía platónica y neoplatónica conllevaba, no obstante, agudas dificultades. Por de pronto, San Agustín tuvo que reformar profundamente —en algunos casos transformar radicalmente— la filosofía platónica y la plotiniana. Se conserva de ellas la noción de dialéctica, entendida como esfuerzo ascético de desprendimiento de lo sensible y de ascenso a la contemplación de las Ideas situadas en el Intelecto, y la concepción del hombre como "alma racional que usa un cuerpo terreno y mortal"¹⁹. Se rechaza la doctrina de la preexistencia del alma, la de su eternidad y la de la reminiscencia. Por último, se sustituye la teoría platónica del conocimiento por la de la iluminación, "según la cual análogamente, como nuestros ojos ven, de una manera natural, gracias a la luz sensible, la mente, bañada por una luz inteligible, ve la verdad" (p. 82).

En las doctrinas de la verdad y de la iluminación se apoya San Agustín para demostrar la existencia de Dios. Alcanzar la verdad supone para el hombre —cuya naturaleza es intrínsecamente temporal, contingente y mutable— acceder a un ámbito de realidades eternas, necesarias e inmutables, cuyo origen y fundamento sólo puede serlo Dios. "Estas características de la verdad —afirma E. Forment— ...son las de lo divino, como habían dicho los platónicos; por consiguiente, ha de tener un fundamento proporcionado y, por tanto, a Dios, que sería así la Verdad primera" (p. 88). Si la verdad remite a Dios como a su fundamento, la iluminación nos lleva a El como a su fuente. "Una cosa son los objetos que se ven en la misma alma,[...] otra cosa es la misma luz que ilumina al alma, que en sí misma o en ella entiende con verdad; porque esta luz es Dios mismo"²⁰.

La Teología natural agustiniana trató no sólo de alcanzar un conocimiento racional de la existencia de Dios, sino también de penetrar en su esencia. Sin embargo, los esfuerzos por descubrir la naturaleza íntima de Dios y sus atributos no proporcionaron los frutos que darán los grandes sistemas filosófico-teológicos medievales, pues aun cuando el obispo de Hipona rechazara que de Dios pudiera predicarse exclusivamente atributos negativos, no hay en toda su obra "una deducción de los atributos divinos como, en cambio, se hallan en la Te-

¹⁸ *De praedestinatione sanctorum*, c. 1.

¹⁹ *De Moribus Ecclesiae*, I, 27, 52.

²⁰ *De Genesi ad litt.* libri XII, 31-59.

ología natural de pensadores cristianos posteriores". (p. 106). Con todo, coincide con ellos en considerar al Ser supremo creador de todo cuanto existe y en concebirlo como "El que es". Con ello, San Agustín apunta en la dirección del *Ipsum esse subsitens*, aun cuando al definir el ser mediante categorías metafísicas griegas descuide su carácter existencial y no alcance a penetrar tan hondamente como hará posteriormente Santo Tomás en la esencia de Dios.

Si bien el Aquinate no realiza la síntesis entre filosofía y teología, una de las más grandiosas del pensamiento humano, de igual modo que San Agustín —pues utiliza preferentemente categorías y nociones filosóficas aristotélicas, no platónicas— existe entre ambos una honda comunidad no suficientemente subrayada. Por de pronto, Santo Tomás comparte la ontología agustiniana del bien, su metafísica trinitaria del espíritu y la doctrina ejemplarista. Pero, sobre todo, es fiel a su herencia por compartir con él la visión teocéntrica del mundo y la elevada consideración del hombre como *imago Dei*. "La persona es lo más perfecto que hay en la naturaleza"²¹. En realidad el humanismo de ambos es la consecuencia natural de su compartido teocentrismo. "Esta estima de lo humano —sostiene E. Forment— está inspirada en su teoría central del teocentrismo y la primacía de la gracia. El teocentrismo le lleva a valorar y apreciar al hombre, porque desde él se puede creer en la dignidad y el valor de lo humano y lo natural" (p. 146).

El hecho de que desde cierto punto de vista Santo Tomás no sólo sea fiel al pensamiento de San Agustín, sino que, incluso, "represente su culminación" (ibid.), no constituye ningún obstáculo para percibir las diferencias entre ellos. Por de pronto, Santo Tomás establece, a diferencia de San Agustín, una nítida distinción entre el orden de las verdades naturales y el de las sobrenaturales. Las primeras son cognoscibles por la razón humana. Las segundas exigen la revelación por parte de Dios. De éstas se ocupa la Teología sobrenatural, cuya única fuente es lo que Dios, del que se ocupa la Teología natural, porque a partir de ellos se puede ascender al conocimiento de Dios, pero no como El es en sí mismo, sino como causa primera de los entes" (p. 115). Entre saberes naturales y sobrenaturales no existe oposición ni contradicción alguna, sino completa armonía. De acuerdo con la doctrina tomista de la congruencia de la gracia con la naturaleza, filosofía y Teología natural están al servicio de la Teología sobrenatural. "La

²¹ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3.

gracia no anula la naturaleza sino que la perfecciona; de aquí que con venga que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad [...], y de aquí viene que la doctrina sagrada utilice también la autoridad de los filósofos en lo que por natural esfuerzo alcanzan la verdad"²².

Con todo, la mayor originalidad del pensamiento de Santo Tomás se encuentra en su doctrina del ser y en su concepción de Dios como el ser mismo subsistente. Frente a Avicena, que al separar la esencia del ser tiene que negar que Dios tenga esencia, Santo Tomás afirma taxativamente que la tiene, en la misma medida en que la esencia coincide en El con el ser. el constitutivo definitorio de la esencia divina es, por consiguiente, el ser. O con otros términos: Dios es el *Ipsum esse subsistens*: "Dios por su esencia —sostiene Santo Tomás— es el mismo ser subsistente"²³. Como al ser le pertenecen todas las perfecciones, pues es "la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones"²⁴, "las cosas son perfectas en cuanto de algún modo tienen ser"²⁵. Por lo mismo, son actuales en la misma medida en que son. "El ser es lo más perfecto de todo, pues es comparado a todo como acto. Pues nada tiene actualidad, a no ser en cuanto es; de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y aun de las mismas formas"²⁶.

Decir que el ser es la máxima perfección significa lo mismo que afirmar que Dios es el ser. Dicho de otro modo: concebir a Dios como el ser mismo subsistente, según conviene a una doctrina del ser como perfección de perfecciones, es lo mismo que declarar su carácter omniperfecto. "Si Dios es el mismo ser subsistente no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser. Todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser; según esto, pues, las cosas son perfectas en cuanto de algún modo tienen ser. De donde en Dios no puede faltar la

²² *Ibid.*, I, qq.i, a.8, ad.2. "Desde ellos se llega a la tesis capital de Santo Tomás de la congruencia de la gracia con la naturaleza, que hace que la filosofía, y con ella la teología natural, sea servidora de la teología sobrenatural y que, por ello, no se cierra en el mero ámbito de lo racional, sino que se abre al misterio recibido en la fe". FORMENT, E., *op. cit.* p. 124.

²³ *Quaestiones Disputatae. De malo*, q. 16, a. 3.

²⁴ *Quaestiones Disputatae. De potentia*, q. 7, a. 2, ad. 9.

²⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2.

²⁶ *Ibid.*, I, q. 4, a. 3, ad. 3.

perfección de cosa alguna"²⁷. Siendo Dios al ser, los entes creados se limitan a tenerlo o a participar de él. "Todo lo otro que sea por Él es necesario que sea como participante del ser"²⁸. La participación del ente creado en el ser se produce, en cada caso, según una cierta regla o medida de participación: la constituida por la esencia de cada ente. De ahí que pueda establecerse la "distinción real entre la esencia del ente, o medida de participación, y el ser participado, o el ser proporcionado a dicha esencia" (p. 165).

Conocer que Dios es el ser no es lo mismo que conocer el ser que Dios es. El ser de Dios permanece inescrutable e inalcanzable para la inteligencia humana. "El mismo ser de Dios es su substancia; y así como su substancia nos es desconocida así el ser"²⁹. Ahora bien, la semejanza analógica de la criatura con su creador —por cuanto Éste es el ser y aquél participa de él— permite alcanzar algún conocimiento de la esencia divina. "La doctrina de la analogía —sostiene E. Forment—, tal como la expone Santo Tomás, le permite salvaguardar la trascendencia divina y al mismo tiempo atribuir un cierto poder al conocimiento humano, el cual, lejos de verse privado de su ejercicio, con el método analógico se le amplía el campo de visión, y accede por 'la luz natural de la razón' a abarcar un conocimiento de Dios" (p. 178). Haciendo uso del método analógico cabe predicar de Dios todos los atributos que designan perfecciones, si bien considerados de modo absoluto y simple, es decir, removiéndolo y excluyendo de ellos la finitud y composición que tienen en las criaturas donde aparecen. "Se puede, por tanto, atribuir a Dios los trascendentales, es decir, la unidad, la verdad y la bondad; los predicados que expresan intensidad de perfección en los grados de ser, como la vida y el espíritu; y los actos inmanentes propios de la vida del espíritu, como la inteligencia, la voluntad y la potencia" (pp. 179-180). Junto a ellos, que reciben conjuntamente la denominación de entitativos, Dios posee ciertos atributos operativos, inmanentes y transeuntes, "por los que difunde su infinita bondad comunicativa en el mundo de lo creado" (p. 180). El Ser, Dios, es no sólo acto y perfección, sino también operación. ahora bien, como quiera que todo agente obra de acuerdo con su ser, el obrar de Dios ha de ser perfectivo y comunicativo. Dios no actúa por utilidad —algo propio exclusivamente de seres imperfectos capa-

²⁷ *Ibid.*, I, q. 4, a. 2.

²⁸ *Quaestiones Disputatae. De malo*, q. 16, a. 3.

²⁹ *Quaestiones Disputatae. De potentia*, q. 7, a. 2, ad. 4.

ces de dar y recibir—, sino por bondad. No yendo dirigida en beneficio propio, la acción divina es pura entrega: Dios es la generosidad misma. Sólo así puede entenderse adecuadamente la creación, pues crear no es sólo donación gratuita del ser, sino conservación del mismo. "La conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser"³⁰.



³⁰ *Summa theologiae*, I, q. 104, a. 1, ad. 4.