

EL PADRE GERARDO ALARCO L., PROFESOR EMERITO DE LA UNIVERSIDAD

El 15 de agosto de 1983 se realizó en la sala de sesiones del Consejo Ejecutivo un acto académico en el que se impuso al P. Gerardo Alarco L. la insignia correspondiente al título de Profesor Emérito de la Universidad. Publicamos el discurso de orden del Licenciado Luis Bacigalupo C.-E., "Dios y la filosofía", leído por el Prof. Hernán Silva Santistevan, y el del homenajeado.

DIOS Y LA FILOSOFIA

173

Luis Bacigalupo C.-E.

Reverendo Padre Gerardo Alarco,
Señor Rector de la Pontificia Universidad Católica del
Perú,

Señores asistentes:

Con ocasión de este homenaje, se nos ha otorgado la honrosa oportunidad de hablar acerca de la labor desempeñada por el Padre Gerardo Alarco al frente de la Cátedra de Filosofía Medieval, cosa que no podremos hacer sino como testimonio personal de discípulo y de amigo.

LA LECCION INAUGURAL DE 1961

A mediados de mayo de 1961, el P. Alarco fue invitado a ofrecer la lección inaugural del Instituto Riva-Agüero. En esa ocasión hizo un recuento autobiográfico de su formación; y hablando de sí mismo como sacerdote y educador,

señalaba que la labor apostólica y pedagógica exige una asimilación personal del mensaje que se transmite, y, por otra parte, una adaptación también personal al público que lo recibe. E indicaba que ambas tareas requieren una actividad por lo menos implícita de investigación. Decía “por lo menos implícita”, puesto que reconocía que él no se había dedicado a la investigación. El P. Alarco, no se considera un profesional de la filosofía. La cultura, afirma, debe estar orientada a ennoblecer la vida, y la investigación debe responder a los problemas planteados por ella.

Antes que investigador, se considera a sí mismo el sacerdote y el educador que tiene como misión primera anunciar a los hombres el mensaje evangélico, para que sean levantados y transformados por la Palabra Divina. Su formación como sacerdote y maestro tenía, pues, que ser expuesta —en la citada disertación de 1961— con un carácter autobiográfico

174

No nos corresponde aquí reseñar detalladamente aquel escrito inédito, pero tal vez sí recomendar su publicación por el valiosísimo testimonio que representa; testimonio de sencillez y profundidad de espíritu, no privado de humor y de dramatismo, que nos permite conocer mejor el temple agudo y a la vez candoroso de una personalidad admirable.

Egresado del colegio alemán en 1922, el P. Alarco decidió emprender estudios de Ingeniería Civil, terminándolos el año 27. Son los años en que reflexionaba acerca de los fundamentos de la vida. El año 26 se hace miembro de la Acción Social de la Juventud, en medio de lo que llamó su periodo de crisis religiosa.

No sé que fue —nos cuenta— lo que indujo a Andrés Aramburú Menchaca a invitarme, a mediados de 1927, a unas conferencias que daba en la capilla de la Penitenciaría de San Pedro el Padre Valentín Sánchez, de la Compañía de Jesús (...). Yo acepté gustoso y asistimos juntos durante varias semanas de prédicas. No recuerdo su contenido

exacto. Algunos desarrollos hizo sobre las relaciones entre la Ciencia y la Fe y en particular sobre las teorías evolucionistas. Mis dificultades se desplomaron y un buen día me dí cuenta de que había regresado a la fe.

La fe le otorgó certeza, pero a la vez estimuló su inquietud intelectual. Se suscribe a la revista alemana *Hochland* y la publicación francesa *La Vie Intellectuelle*. Lee por entonces a Chesterton, don Miguel de Unamuno, Maritain y Max Scheler.

A fines de 1928 —nos relata el P. Alarco— había terminado la lectura de *El sentimiento trágico de la vida* de Unamuno y había comenzado a leer alguna obra de Maritain. La diferencia de clima espiritual entre ambos me chocó. El estilo escueto y riguroso, un tanto distante y en veces muy polémico de Maritain me irritó; era una de sus obras de juventud, titulada agresivamente *Antimoderne*. Yo prefería la confesión cálida y atormentada de don Miguel. La doctrina de Maritain sobre la primacía de la inteligencia me sublevaba: los grandes problemas de la vida no se resuelven por un frío análisis, sino entregándose con toda el alma a ellos.

175

Nos compete dar fe de esta postura, finamente transmitida por el P. Alarco en sus clases de la Facultad. Como buen maestro, no se limitaba a repetir en sus lecciones las fórmulas trilladas de los sistemas, sino que nos invitaba mediante sutiles sugerencias a encarnar los problemas que preocuparon a los filósofos cristianos. Fue así como se nos hizo personalmente un problema a resolver, la cuestión de la primacía de la voluntad de un agustinismo que llega sin duda hasta Unamuno, frente a la primacía del entendimiento de Santo Tomás, celebrada a veces con exceso por Maritain y seguidores.

EL ARTICULO "LA EVOLUCION DE SAN AGUSTIN"

El P. Alarco nos enseñó a plantear los problemas en su verdadera y justa dimensión. Su artículo "La Evolución de San Agustín desde su adolescencia hasta la lectura de los autores neoplatónicos según el relato de las *Confesiones*" publicado en el *Boletín del Instituto Riva-Agüero* de 1966-1968, se ocupa de mostrarnos cómo se alcanza una mejor comprensión de la naturaleza de la voluntad a partir de los problemas que vitalmente condujeron al joven Agustín a la filosofía y a la fe.

En este escrito y en sus clases, el P. Alarco supo siempre respetar el estilo confesional de Agustín, subrayando la raíz personal y espiritual de donde brotaba, como una necesidad vital, la reflexión agustiniana. Agustín ha sido sinceramente maniqueo, nos dice el P. Alarco, ha entregado su confianza a la secta, "su inteligencia no percibe todavía dificultades insalvables en sus doctrinas, pero el corazón se adelanta a la reflexión conciente y sufre al no encontrar el alimento que buscaba".

176

Todo el movimiento espiritual de las *Confesiones* gira sobre ese núcleo que refleja el uso constante del término "corazón" y que tendrá su expresión filosófica en la doctrina de la voluntad. Dos voluntades pugnan en el interior del hombre. El problema del mal no se resuelve en la falaz ontología maniquea, según la cual dos principios cósmicos irreconciliables luchan en todas las esferas de lo real contaminándose mutuamente, y dejando al hombre exento de responsabilidad moral.

La lucha existe; el bien y el mal están verdaderamente en pugna, pero en la voluntad del hombre, en el corazón de esta naturaleza caída, cuya culpa es el correlato de su grandeza. Esta "agonía", como nos enseñó a llamarla don Miguel de Unamuno, es el testimonio de la libertad humana. Y es también el terreno en el que se gana, según Agustín, la lucidez de la inteligencia. La recta representación de lo real está condicionada al recto orden de los

amores. Preocupado por la cuestión del mal, "Agustín —nos dice el P. Alarco— ha entrado en su interior para verificar allí las observaciones de Ambrosio y ha descubierto su voluntad libre".

Pero el ascenso continúa. Confiada la lucidez intelectual al respaldo del *ordo amoris*, Agustín emprende el relato de lo ganado mediante la lectura de los neoplatónicos. Ahora bien, casi doscientos años antes, Orígenes había ya intentado conciliar las doctrinas neoplatónicas con la revelación; intento de desdichada fortuna, aunque, por ello mismo, aleccionador. La llamada tendencia subordinacionista de Orígenes consistía en haberse enfrascado en el problema parmenídeo ofrecido por los metafísicos neoplatónicos, de donde saldrán finalmente las *Enéadas*. La necesidad de resguardar la simplicidad absoluta del Uno llevó al gran teólogo de Alejandría a considerar la Trinidad en función de dicha exigencia dialéctica. El Padre es propiamente el Dios, lo Uno que está más allá del ser, siendo el Hijo y el Espíritu sus primeras participaciones en el ser.

177

Platón en el Sofista y en el Parménides había inaugurado una larga historia que en su edición cristiana encontró en Orígenes el primer exponente, aunque su lucidez dialéctica lo enemistó con una Iglesia inflexible ante la heterodoxia. Y su solución es ciertamente heterodoxa.

En su seguimiento cronológico, Agustín sería el segundo exponente cristiano de tal historia. Más afortunado por una parte, la Iglesia lo celebra como Santo y Doctor; pero menos decidido quizá frente al problema en cuestión, su reflexión metafísica no logra sobrellevar el problema ya visto por Orígenes. El P. Alarco, en el escrito citado, supo plantearnos el asunto. Allí leemos lo siguiente:

Si nos detenemos ahora a comparar lo que afirma Agustín haber encontrado en los libros platónicos con la doctrina desarrollada en los tratados de Plotino que han podido estar a su alcance, llegaremos a una conclusión que nos sorprenderá a

primera vista: junto a muchas analogías entre el pensador griego y la doctrina cristiana de la Trinidad y la creación, hay diferencias profundas entre ambas, que Agustín no parece haber percibido al redactar la exposición sintética de su experiencia. Tal falla —continúa el P. Alarco— es particularmente extraña, porque en estas líneas se expresa el juicio de Agustín maduro, que ha encontrado ya otras diferencias básicas entre ambas doctrinas.

Y decimos nosotros que este Agustín maduro con seguridad tenía conocimiento de las lamentables consecuencias que para la ortodoxia tuvieron los intentos anteriores. Un Agustín cauto realiza un “áspero esfuerzo”, como lo califica el P. Alarco, de conciliación; pero se detiene ante el problema de fondo: el problema dialéctico de lo Absoluto. Dice el P. Alarco:

178

Guiado por Plotino, investiga en primer lugar las relaciones que existen entre el ser absoluto, que se ha presentado con ímpetu a su espíritu, y los seres mudables captados por sus sentidos. Guiado por Plotino, decimos; pero ya en el planteamiento inicial —subraya el P. Alarco— hay una modificación importante de la ontología de dicho maestro. En efecto, Plotino se niega a dar al más alto principio el nombre de Ser: tal principio no es el Ser, sino el generador del Ser. Para salvaguardar su trascendencia, Plotino lo llama simplemente Uno (...) e intercala varios intermediarios entre El y las cosas concretas. Agustín simplifica el esquema de Plotino, suprime los intermediarios, atribuye a Dios mismo la creación y la conservación del universo y le aplica, siguiendo el texto del Exodo, el nombre del Ser. Esto implica una modificación profunda de la metafísica de Plotino.

Una modificación profunda de la metafísica de Plotino es sin duda preferible a una modificación profunda de la Re-

velación. Pero si bien Orígenes falla por exceso, Agustín, nos atrevemos a decir, falla por defecto. El problema dialéctico de lo Absoluto ha sido esquivado mediante esta modificación. Dice el P. Alarco a este respecto:

Esta alteración, que puede parecer insignificante a una mirada superficial, trae consigo innumerables consecuencias en el inmenso campo de las relaciones entre Dios y las criaturas.

Y líneas antes cita a Gilson: no tenemos aquí una metafísica de lo Uno, como en Plotino, sino una metafísica del Ser.

Entusiasmados por la forma precisa como el P. Alarco nos puso frente al problema, nos permitimos ahora ahondar en torno a la valoración del mismo. Desde nuestra modesta opinión, alejándonos un tanto de lo sugerido por el P. Alarco y —por citar otra autoridad— de lo afirmado por Gilson en su obra clásica *El espíritu de la filosofía medieval*, nos parece más bien que la metafísica del Ser no es la más alta cumbre de la expresión cristiana de Dios.

179

Creemos que Orígenes y San Agustín son dos hitos en un proceso que, a mediados del siglo VI, dará lugar a una armónica concordancia entre las exigencias de la dialéctica del Sofista y las exigencias no menos incondicionales e inalterables de la Revelación cristiana. Esa cumbre del pensamiento filosófico en su versión cristiana es el hoy llamado Pseudo Dionisio Aeropagita, partidario confeso de la metafísica de lo Uno.

El problema sería quizá mucho más fácil de manejar si no fuera porque el Pseudo Dionisio cuenta entre sus lectores con el más genial defensor de la metafísica del Ser. Autor este último que también nos fue introducido por el P. Alarco en sus recordadas lecciones de la Facultad. Nos referimos a Santo Tomás Aquino, y quisiéramos concluir dialogando con él en torno a su concepción de lo Absoluto.

PLATONISMO Y METAFISICA

Compartimos la opinión de quienes afirman que los principios de la filosofía medieval son realmente los primeros de la filosofía griega. Por esto, fue tarea de los filósofos cristianos concordar fe y razón. Y no se hubiera tratado de concordar una cosa y la otra, si no fuera porque entre cristianismo y helenismo hay y hubo siempre conflicto. Ahora bien, existe un problema común en la historia de la filosofía griega: el problema de lo Uno y lo múltiple. Si somos capaces de afirmar que una cosa como "filosofía cristiana" es posible, debemos decir también que la filosofía es griega, y que como tal, si existe, piensa este preciso problema fundamental, sea que lo haga en versión musulmana, alemana o, como quieren algunos, incluso latinoamericana. Pero es filosofía si piensa en griego, si pregunta en griego, aunque la lengua sea en latín.

130

La historia de la filosofía medieval bien puede ser vista como la historia de las distintas posturas, explícitas o implícitas, tímidas u osadas, ortodoxas o heterodoxas, que los pensadores tomaron frente a este preciso legado, desde la fe religiosa.

En ello, la importancia de Platón es capital, y hubiera opacado totalmente a la de Aristóteles de no haber sido por la genialidad de Santo Tomás.

En efecto, prescindiendo del Aquinate, la Edad Media cristiana no se salva del estrecho enclaustramiento que desde temprano había obrado el platonismo sobre la reflexión teológica. Y si se contra-argumenta en favor del aristotelismo haciendo referencia a la Edad Media musulmana o judía, sabemos bien que el Aristóteles de un Avicena o de un Maimónides es un Aristóteles neoplatonizado.

En la línea del agustinismo medieval, apreciamos sin duda una primacía declarada de la metafísica del Ser que, como hemos empezado por afirmar, soslaya el problema platónico de lo Uno. Sobre la base de esta metafísica positiva,

se aborda una perspectiva más nítida de problemas medievales clásicos como el argumento ontológico y la querella de los universales. Es el platonismo en su versión agustiniana desplegándose en sus distintas posibilidades y aporías frente a la fe. Pero este platonismo positivo, consagrado tras la fórmula del Exodo, es un aspecto tan sólo del platonismo medieval. Hay allí también una vertiente negativa, apofántica y mística, que brota quizá con los lejanos Padres Capadocios, fluye en toda su madurez con el Pseudo Dionisio, hasta llegar a desembocar, luego de innumerables recodos, en el nominalismo ya no místico de Guillermo de Ockam. Y con Ockam, esa vertiente hubiera sido capaz de terminar con la filosofía, hubiera supuesto el fin anticipado de la metafísica y el imperio de lo ininteligible. Santo Tomás la salvó de ese temprano naufragio. Antes del severo dictamen ockamista, el Aquinate puso las bases para su continuidad.

Pero lo interesante es notar que el platonismo de Ockam, que lo conduce hacia el voluntarismo y el nominalismo, se ha fraguado en la lucha empeñada que emprende contra todo realismo platónico. El platonismo arremete contra el platonismo; y esta suerte de paradoja quizá se hallaba ya prefigurada —como todo en filosofía— en el mismo Platón.

La debilidad del agustinismo en el siglo XIII, quizá no se alcanza a percibir debido a la figura monumental de San Buenaventura. Pero toda la fuerza de éste último se basa en su cercanía a aquella otra vertiente del platonismo: la mística.

Podríamos decir que la querella de los universales no concluye con la temprana victoria sobre Roscelino ni con Abelardo, sino que en verdad, tendría que haber concluido con el triunfo de Ockam: el realismo de lo ininteligible, que habría sido en el fondo el triunfo del viejo Platón. Esta vertiente, que no fue mística en su inicio, dejó de serlo al final.

Pero hemos hablado en condicional. Hemos dicho: tendría que haber concluido con el triunfo de Ockam... si la historia del pensamiento medieval fuese sólo la historia del platonismo. Santo Tomás nos impide hacer esta afirmación. ¿Pero qué tan segura y firme es la alternativa tomista?

LA ALTERNATIVA TOMISTA

El dilema griego entre el ser y la unidad, aquella oposición radical que todo buen dialéctico no sojuzgado por el pasaje del Exodo sabría enfrentar, es un dilema harto conocido por Santo Tomás. Pero él lo enfrenta aristotélicamente, y en ello va toda la revolución que el aristotelismo significó en el siglo XIII.

Mérito de Plotino y del Pseudo Dionisio fue desarrollar sendas doctrinas de la organización de la realidad, cuyo significado era mantener la antinomia entre el Ser y lo Uno en toda su pureza. La historia del agustinismo medieval es la historia de este olvido. Santo Tomás no lo descuida; conoce la exigencia, pero no opta por San Dionisio, sino por aquella clave magistral que permite conciliar lo inconciliable: la doctrina del Acto Puro.

182

Anton Pegis y Marechal han calificado la oposición de lo Uno y lo múltiple como la enseñanza fundamental de la filosofía griega. Aristóteles y Santo Tomás estaban advertidos. En el artículo segundo de la décimoquinta cuestión de la Prima Pars, Santo Tomás se pregunta si hay muchas ideas en Dios. Y esta pregunta nos coloca en el centro mismo de la cuestión.

El platonismo agustiniano había resuelto de manera insuficiente el problema: predicaba la pluralidad de ideas en la mente de Dios, provocando las rencillas que a su amparo radicalizarían las posturas metafísicas y epistemológicas de la Edad Media.

Aquel otro platonismo, el de la opción por la ininteligibilidad de lo Uno, resolvía a su vez también de manera insuficiente dicha cuestión: incubaba el nominalismo, y a la postre, el recurso empírico.

El genio de Santo Tomás consiste en haber dado la solución intermedia. Es necesario que haya muchas ideas en Dios, porque el orden del universo es algo buscado por Dios, no algo fortuito ni algo emanado de él. Si es así, es necesario que tenga idea del universo. Ahora bien, no es posible tener idea de un todo (el universo) si no se tiene el concepto propio de cada una de las partes. Por lo tanto, es necesario que en Dios existan las ideas o razones propias de todas las cosas.

Hasta aquí Santo Tomás le da la razón a San Agustín. Pero de inmediato surge la objeción: ¿cómo se compagina esto con la absoluta simplicidad de Dios? Este es el problema que atormentó a la dialéctica platónica, el problema que condujo al fundador de la Academia a volver sobre aquella frase de *La República* en la que afirmaba que el Bien está más allá del Ser en dignidad y poder, y a prescindir incluso de la denominación "el Bien", aceptando con Parménides y el Extranjero de Elea la única denominación adecuada: "lo Uno". Porque el Ser, en su naturaleza última, es un todo organizado de formas distintas y dispuestas jerárquicamente. Todo forma es idéntica a sí misma y diferente de las demás. Toda idea introduce dentro del ser divino este carácter de identidad y diferencia, concomitante de la alteridad y garantía de la inteligibilidad. Por consiguiente, todo ser, por supremo y divino que sea, posee principio de diversificación. No podría, pues, ser inteligible y ser la unidad simple y absoluta. Su mismo carácter inteligible acusa de inmediato su no simplicidad, su ser esencialmente relativo.

De allí la opción de Pseudo Dionisio: Trinidad sobreesencial, más allá del ser, más allá de la afirmación y la negación, Tiniebla divina, Numen inefable. Y por sobreesencial, ni idéntico ni diverso, no sujeto a predicación alguna.

Esto sin duda lo sabe Santo Tomás, que ha comentado "Los Nombres Divinos". Y sabiéndolo, ante la pregunta que él mismo se formula: ¿cómo se concilia la existencia de las ideas en Dios con la absoluta simplicidad divina?, responde:

Es cosa fácil de entender si se considera que la idea del efecto está en el agente como lo que se conoce, y no como la especie por la que se conoce.

Esto último sería la forma o idea que pone en acto al entendimiento. Y claro está, marcaría multiplicidad si pusiera en acto al entendimiento divino. Pero el entendimiento divino no requiere ser puesto en acto por un agente atentatorio de su simplicidad, y consecuentemente, no posee ideas en el sentido de especies inteligibles.

Entendamos por "simplicitas" el carácter absoluto de Dios, y veamos qué nos dice Santo Tomás:

184

A la simplicidad del entendimiento divino no se opone que conozca muchas cosas; lo que se opondría es que lo informasen muchas especies, y, por consiguiente, en la mente divina hay muchas ideas con carácter de objetos conocidos.

Como quiera que esta respuesta no nos dejaría satisfechos, Santo Tomás se apresura a explicar que esto ha de entenderse como que Dios conoce absolutamente su absoluta perfección, y por lo tanto, conoce también todos los modos en que es cognoscible. Es decir, se conoce en sí mismo y a la vez se conoce en cuanto participable por diversas creaturas.

Ahora bien, si las relaciones que originan la multiplicación de las ideas no son causadas por las creaturas, ya que esto equivaldría a decir que Dios es informado por ellas, entonces son causadas por el entendimiento divino al comparar su esencia con las cosas en su solo Acto Puro e infinito de conocer. Por lo tanto, las relaciones que multiplican las

ideas, aquellas que a la dialéctica de lo Absoluto le imposibilitaban predicar el ser de lo Uno, no están en las creaturas; están en Dios; pero no son relaciones reales, como aquellas que distinguen a las Personas Divinas y a los individuos, sino relaciones "respectus intellecti a Deo". Prescindamos de la mención a las Personas Divinas y sólo ocupémonos de la doctrina del "respectus", clave de bóveda de la metafísica del Ser. Es la doctrina de la actualidad perfecta, que separa a Santo Tomás decididamente del platonismo.

Con ella queda eliminada toda objeción de esencias distintas al interior de Dios. Esto equivale a decir que Dios tiene dentro de sí todas las perfecciones. Su esencia se compara respecto a todas las esencias de las cosas; pero no como lo general a lo particular, sino como la actualidad perfecta a las actualidades imperfectas. De esta forma hemos verdaderamente trascendido, diría Santo Tomás, el imperio de lo múltiple dentro del ser. Ser y unidad simplísima se han conciliado. La Unidad es Dios y Dios es Ente: el Acto Puro de existir. Con Santo Tomás, la metafísica positiva habría alcanzado su solución en tanto metafísica de la Existencia: verdadero sujeto de los atributos positivos de la teología cristiana.

185

Hacia falta, sopesando el problema parmenídeo en toda su dimensión, reeditar la alternativa que Aristóteles en su momento supo plantear. Había que reconstruir la noción del Ente, esta vez dentro de las exigencias del cristianismo. Problema que llevó a Santo Tomás a dar un paso incluso más allá de Aristóteles con la distinción entre la esencia y la existencia, fundamento del acto creador divino y de su absoluta transcendencia. La Unidad de Dios queda garantizada al diseñarlo como Ente Infinito, calibrando en su justa medida el significado del Acto Puro como Existencia. En este sentido, Dios propiamente no tiene esencia. Luego no es dable predicar con "respecto" al Creador lo que predicamos respecto a la creatura.

¿Pero no es esto una suerte de paradoja? No nos es dable predicar del Creador lo que predicamos de las creaturas porque la Existencia Absoluta trasciende verdaderamente el ámbito de las esencias, ámbito de toda predicación y, por lo tanto, de toda inteligibilidad.

¿No nos obliga el mismo raciocinio tomista a darle la razón a quienes, como Ockam después, optarán por el carácter eminentemente ininteligible de Dios?

La solución ya está al alcance de la mano. La doctrina aristotélico-tomista del Acto Puro guarda en su seno la clave para salvar el escollo parmenídeo. El verdadero problema es el problema de la predicación.

¿SOLO UN PROBLEMA DE PREDICACION?

186

Nada se predica unívocamente de Dios y de los seres, nos dice Santo Tomás en la Suma contra Gentiles. Allí, tomando como punto de partida la perfección divina, nos hace ver que se atribuyen a Dios las perfecciones de los otros seres. Todas éstas, que se deben a diversas formas, es necesario atribuirles a Dios en razón de una misma virtud: su propia esencia, que es su propio acto de existir. Dios, por ser uno y simple, posee la perfección absoluta que los seres adquieren en menor grado y por diferentes medios.

Ahora bien, como a Dios sólo le llegamos a conocer por sus efectos, es necesario, pues, que lo conozcamos mediante diversos nombres, con los cuales expresamos sus perfecciones. Si pudiéramos entender la esencia divina como ella es, y no según el "respectus", la expresaríamos con un solo nombre. Pero la pregunta es, por ahora, ¿cómo conocemos a Dios aquí y cómo es posible conciliar nuestra forma múltiple de conocer con la simplicidad absoluta de Dios? La aporía parmenídea surge de la predicación unívoca. Y ésta en verdad no es lícita.

Las formas de los seres causados por Dios no llegan nunca a adecuar específicamente la virtud divina, porque reciben separadamente lo que en Dios es simple, en otras palabras, porque reciben imperfectamente lo que en Dios es perfecto. En El nada hay que no sea el propio Ser, y esto es precisamente lo que no ocurre en las sustancias. Por otra parte, todo lo que se predica unívocamente de varios, es género, especie, diferencia o accidente. Dios para empezar no se predica de varios ni nada se predica de El; según estos modos y mucho menos accidentalmente. Como quiera que de Dios todo se predica absolutamente, al decir “que es” expresamos su misma esencia. Lo claro entonces es que el Ser de Dios y el ser de la creatura nunca podrán predicarse unívocamente. Y aquí en verdad está la clave de la cuestión planteada, puesto que la dialéctica platónica utiliza, sin duda, la predicación unívoca del ser. Es más, la vertiente del agustinismo, se encuentra enclaustrada en las antinomias que engendra, por carecer precisamente de la garantía de trascendencia que el problema platónico de la participación ha verdaderamente impedido.

Esta es la razón por la cual —dicho sea entre paréntesis— el asunto de la creación *ex nihilo* seguía ofreciendo dificultades filosóficas que los teólogos cristianos se veían forzados a soslayar. Con sólo recordar las soluciones de Avicena y de Averroes al respecto, comprenderemos la magnitud de este impedimento.

Pues bien, luego de mostrarnos Santo Tomás que la predicación tampoco es equívoca, puesto que en ella no hay semejanza y, por lo tanto, no es una alternativa válida, nos conduce el Aquinate al centro de su argumentación: la predicación es analógica, esto es decir, por orden o relación a alguna cosa.

Este es el contenido de la doctrina del “respectus”. Los nombres y atributos divinos se predicán analógicamente en el sentido preciso de la relación que guardan entre sí las cosas y Dios.

Ahora bien, en la predicación analógica del orden del conocimiento no siempre es el orden de la realidad. A veces concuerda perfectamente, como cuando predicamos el ser de la sustancia y del accidente. Allí la sustancia es anterior al accidente tanto en el conocimiento cuanto en la realidad.

Pero otras veces, lo que es primero en la realidad es conceptualmente posterior, como por ejemplo, cuando predicamos de algo que es "sano". El poder de sanar que hay en las medicinas o en los alimentos es anterior a la salud que radica en la persona, en relación causal. Pero nosotros conocemos tal poder por el efecto que produce, y es por el efecto que lo conceptualizamos. Lo "sanativo" es, pues, anterior en el orden de lo real, pero se denomina "sano" con prioridad conceptual a la persona portadora de dichos efectos.

188

Así nos ocurre también con Dios; llegamos a su conocimiento por los efectos de su virtud. Así pues, la realidad de lo dicho mediante los nombres que de Dios se predicán se halla anteriormente en Dios y en absoluta conformidad con su Ser, pero la significación conceptual se le atribuye posteriormente.

De dónde hemos entonces sacado los nombres de Dios y sus atributos, si no de los efectos de Dios. De dónde la denominación "ser" si no del ser que somos. Qué son, pues, los atributos si no las actualidades imperfectas analógicamente atribuidas en plenitud al Ser perfectísimo.

Todo lo que posee una perfección —nos dice Santo Tomás— es tanto más perfecto cuanto más plenamente participa de dicha perfección. Mas es imposible encontrar, ni siquiera pensar, un modo más perfecto de poseer una perfección que el de ser perfecto por su esencia (...) Tal es Dios; por consiguiente, de ningún modo puede pensarse algo mejor y más perfecto que Dios.

Que Santo Tomás se distingue aquí del famoso planteamiento de San Anselmo tan sólo porque parte de la afirmación terminante de que la existencia de Dios no es *per se nota*, es algo que podría tal vez discutirse. Pero nuestro interés es volver inmediatamente sobre la cuestión platónica, tan magistralmente —diríamos— “toreada” por Santo Tomás.

El Ser perfecto no puede menos que conocer absolutamente su absoluta perfección, y por lo tanto, conoce también todos los modos en que es cognoscible, esto es, se conoce como participable en diversos grados por las creaturas. Esta multiplicidad, ya se ha dicho, no la originan en El las cosas. La multiplicidad de las relaciones es real en aquella realidad compuesta de esencia y existencia, pero no es tal en aquella realidad cuya esencia es existir. En Dios hay ideas, pero analógicamente predicadas: “respectus intellecti a Deo”. Pero las hay, aunque el entendimiento divino no entienda nada por especie alguna que sea distinta de su propia esencia.

189

De esta manera, la metafísica del Ser logra afirmar la trascendencia de una forma, al parecer, irreprochable, ya que el ser de Dios y de la creatura no se predica unívocamente. Esto significa, además, que estamos siempre y sin duda pensando imperfecta y finitamente la infinita perfección de lo que es *simpliciter*.

Pero, por imperfecto que sea, es sin embargo, conocimiento positivo del sujeto de los atributos de la teología cristiana. Más aún, desde aquí se nos muestra como proyecto el fin último de la existencia humana, en el que radica exclusivamente la felicidad del hombre, a saber: la contemplación de Dios.

En esta vida no podemos ver a Dios por esencia, razón que nos conduce a establecer que la felicidad suprema del hombre no está en esta vida. Hay aquí ya dos puntos a discutir con la tradición apofántica. Pero supongamos no

advertirlo y vayamos lo más lejos posible en el intento de armonizar aquella otra vertiente del platonismo medieval con Santo Tomás, y subrayemos una tesis que les es común: La unión con Dios nos hace partícipes de la Vida Eterna. Pero en seguida notaremos que Santo Tomás nos habla de la visión de Dios; y esto significa que ver cara a cara es labor eminentemente de la inteligencia, que ésta alcanza allí su plenitud, y conoce finalmente la Verdad. Más aún, siendo la Bienaventuranza el bien propio de la naturaleza intelectual, no es por lo tanto la voluntad o el amor a Dios lo que propiamente nos unirá con El, sino la inteligencia, que ha ganado la batalla anticipadamente y, en cierta forma, posee ya a Dios; aunque nunca plenamente en esta vida.

DIOS COMO PROBLEMA

190

Ante esta magistral alternativa, no podemos evitar, sin embargo, en medio del profundo respeto que nos merece Santo Tomás, sentir, *mutatis mutandi*, lo mismo que el P. Alarco nos cuenta que sintió en 1928 al leer a Maritain: la primacía de la inteligencia también nos subleva.

Nuestra tarea presente y futura se dirige, desde luego, a la revisión permanente de nuestras propias y aún inmaduras afirmaciones; pero también a la revisión crítica de la doctrina tomista del "respectus" desde la perspectiva kantiana.

Pero más allá de todo esto, sabremos siempre reconocer que la enseñanza sustancial que hemos recogido de la amistad y de las lecciones del P. Alarco, no es quizá esta peculiar preocupación metafísica en sí misma —que como se ve surge de sus clases y de su citado artículo sobre San Agustín—, sino algo mucho más fundamental y enormemente superior: el P. Alarco nos enseñó que toda investigación cobra real sentido y validez en la medida que responde a los problemas planteados por la vida. Esto
