

Juan Diego M. Moya Bedoya

## A propósito de la teología apofática. Algunos apuntamientos semánticos

**Summary:** *In this paper, Professor Moya B. exposes and analyzes some issues related to apophatic theology, in particular its fundamental pretension and the legitimacy of some of its statements. Identically, the author methodically exposes some inconsistencies of apophatic theology. The article has been prepared in order to celebrate the publication of Professor Edgar Ulloa-Molina's new book, a text that concerns some metaphysical issues that subtend the architectural reform of Saint Denis Royal Abbey's Church.*

**Key Words:** *Semantics. Meaning. Reference. Attribute. God. Apophatic Theology.*

*Cuando yo busco a mi Dios no busco forma de cuerpo, ni hermosura de tiempo, ni blancura de luz, ni melodía de canto, ni aroma de flores, ni ungüentos aromáticos, ni miel, ni maná deleitable al gusto, ni otra cosa que pueda ser tocada y abrazada con las manos; nada de esto busco cuando busco a mi Dios; mas con todo eso, busco una luz sobre toda luz, que no ven los ojos; y una voz sobre toda voz, que no perciben los oídos; y un olor sobre todo olor, que no siente el olfato; y una dulzura sobre toda dulzura, que no conoce el gusto; y un abrazo sobre todo abrazo, que no siente el tacto; porque esta luz resplandece donde no hay lugar; y esta voz suena donde el aire no la lleva; y este olor se siente donde el viento no lo derrama; y este sabor deleita donde no hay paladar que guste; y este abrazo se recibe, donde nunca jamás se aparta (fray Luis de Granada [en AAVV, 1938, 21]).*

(§1) Empezaremos una pesquisa que, en el respecto de sus antecedentes y precursores,

es de lengua data. Hilary Putnam (1926) ha manifestado, en la cuarta nota de pie de página de su admirable “The meaning of ‘meaning’” (*Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, volumen vii, 1975), a propósito de la contrapartida de los términos (=Ts) correferentes no sinónimos (=los Ts sinónimos no correferentes), que lugar común es que no puede haber Ts que difieran en extensión lógica y que sean indiscernibles en el respecto intensional. He aquí un genuino dogma de la semántica contemporánea, a fuer de que ningún argumento robusto –filosóficamente persuasivo– del supuesto ha sido alguna vez ofrecida. Es notorio que semejante dogma preexiste en la tradición semántica mentalista y, concretamente, en una obra representativa de la lógica clásica e inmensamente influyente sobre la posteridad, cual es la *Logique ou l'art de penser* (1662), de Antoine Arnauld (1612-1694) y Pierre Nicole (1625-1695), eminentes teólogos, gramáticos y lógicos clásicos –de acuerdo con el sentido, adoptado por J. M. Bochenski (en *Formale Logik*, 1956), de ‘lógico clásico’– vinculados con la afamada abadía de Port-Royal.

En conformidad con el Dr. Putnam, quien en el recién mentado artículo construyó un persuasivo argumento en favor del externismo semántico<sup>1</sup> y, por ende, contra la tesis de que un mismo nominado viene determinado por un mismo sentido, y de que un mismo sentido viene determinado por un mismo episodio psíquico de índole cognitiva, el mencionado dogma refleja una inveterada tradición de pensamiento teológico, la cual se remonta retrospectivamente hasta la Antigüedad y el Medioevo –inmejorablemente estudiada y expuesta por ese prodigio

de erudición y de esclarecimiento en cuanto a la historia de la filosofía y a la historia de las ideas que fue el profesor Harry Austryn Wolfson (1887-1974), incomparable autor de *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1934). Con arreglo a esta tradición de índole intensionalista, el concepto expresado por el T, concretamente el T contable, equivale al producto lógico de un conjunto de predicados. En esta medida, la intensión lógica provee un conjunto de CNs que constituye una CS relativamente a lo condicionado; mejor aún, una CS de la pertenencia del O que adécuase al concepto, o sea, a la intensión lógica, al conjunto que constituye la extensión lógica del T (H. Putnam, 1982 b, 218-219).

Autores como Rudolf Carnap (1891-1970) han creído que el concepto expresado por el T proporciona un criterio de pertenencia a la extensión lógica del T; o sea, (1) un conjunto de CNs que corporativamente consideradas son una CS de la pertenencia a la extensión lógica y (2) un modo de reconocimiento de si el O o bien cae o bien no cae bajo el concepto –por usar del lenguaje fregeano– (219), *i. e.*, **o bien posee o bien no posee una propiedad.**

Los filósofos contemporáneos, entre ellos los positivistas lógicos, han propendido a asumir dos tesis emblemáticas:

- a) Conocer el significado del T equivale a experimentar un estado mental.
- b) La extensión del T viene determinada por la intensión de este (219), o sea, por el concepto expresado por el T, concepto que equivale, desde el punto de mira de R. Carnap, a una propiedad.<sup>2</sup>

Retornemos al núcleo de esta primera precisión: ‘Dios’ (=‘D’) motivó enconadas disputas a propósito de si el concepto “Dios” equivale o no al producto lógico de un conjunto de conceptos de atributos (=As). Si D es uno, único y simplicísimo entonces no puede consistir en una conjunción de As, y ‘D’ no puede definirse adecuadamente mediante el producto lógico de ‘omniscio’, ‘omnipotente’, ‘infinitamente benevolente’, &c. Así, pues, D no puede consistir en un producto lógico

de propiedades ni puede ser el único ejemplar de una conjunción de dos o más propiedades.

This is theological paradox with which Jewish, Arabic, and Christian theologians wrestled for centuries (e. g. the doctrine of the Negation of Privation in Maimonides and Aquinas). It is amusing that theories of contemporary interest, such as conceptualism and nominalism, were first proposed as solutions to the problem of predication in the case of God. It is also amusing that the favorite model of definition in all of this theology –the conjunction-of-properties model– should survive, at least through its consequences, in philosophy of language until the present day (H. Putnam, 1982 b, 219, nota).

(§2) La teología apofática (=TA) es la teología racional negativa. Denomínase negativa porque no pretende –habida cuenta de que desde su punto de mira imposible es hacerlo– enunciar proposiciones respecto del ente divino; mejor aún, proposiciones respecto de la constitución de D, el ente mayor que el cual ninguno puede ser pensado.

Por usar de la interesante taxonomía invocada por Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962) en *The Great Chain of Being. A Study in the History of an Idea* (1936), la TA responde no al concepto de estamundaneidad sino, antes bien, al de ultramundaneidad (A. Lovejoy, 1936, 33 y ss.). Es, mejor aún, la antonomástica expresión de este. La deidad del primero es demiúrgica, a fuer de lo cual guarda un íntimo ligamen con el universo (=U)-mundo, del cual es fabrefactor. La deidad del segundo es latebrosa y, por ende, incógnita, la de un innominado “*ens*” *divinum* (T. Cortazzi, 1988, 58) a fuer de que no es humanamente nominable con legitimidad –genuina síma de la Deidad (Meister Johannes Eckhart [1260-1327]), insondable abismo del no D, del no nombre que no es el nuestro (58), del nombre que se “ubica” allende de todos los nombres (58), solamente “accesible” por conducto de la nube del no saber. Usemos de expresiones de Maurice Nédoncelle (1905-1976) –fundadas sobre el

testimonio de André-Jean Festugière en *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley, 1954, cap. iii) a propósito del pensamiento teológico del Platón (427-347 a. J. C.) proveyo: por conducto del *Epínomis*, o el filósofo y de *Las leyes*, o de la *legislación*, el notable filósofo de Egina intentó rescatar a los jóvenes atenienses del disolvente influjo de los sofistas (M. Nèdoncelle, 1956, 14) y plasmó una teología ultramundaneísta alusiva a una deidad sita allende de la esencia –en esta medida, supraesencial-, por debajo de la cual situó una deidad vicaria de especie demiúrgica: el D cósmico (14).

La negatividad de la TA no es sinónimo alguno de agnosticismo, en la medida en que por ‘agnosticismo’ inteligamos un sinónimo de ‘agnosticismo de la existencia’. ‘TA’ no es, en esta medida, equivalente a ‘teología agnóstica’.

Es notorio que quien adhiere a la TA admite la EdD, en favor de la cual cuenta con razones epistémicas –a menos, por supuesto, de que el sujeto involucrado sea plenamente irresponsable en el respecto cognitivo. El rabino Moshé ben Maimón (1135-1204), incomparable Águila de la Sinagoga, contó con cuatro especulaciones, a saber: argumentos en favor de la EdD (*Guía de perplejos [Moreh Nebukim]*, ii, i). Tenemos un ejemplo, por lo tanto, de la consistencia de teísmo racionalista y TA.

Así, pues, la TA es un sinónimo de agnosticismo solamente si por ‘agnosticismo’ inteligimos ‘agnosticismo de la esencia’.

El agnosticismo, huelga mentar, es una variedad del escepticismo. Escéptico en relación con *p* es quien reconoce que no cuenta con razones epistémicas suficientes para afirmar *p*. Porque el escéptico es epistémicamente responsable, omite otorgar su asenso a *p* en la medida en que no cuenta con razones para afirmar *p*. Así, también, omite declarar que *p* es una PF en tanto que no cuenta con razones para afirmar  $\sim p$ . Sencillamente, procede a suspender el juicio relativamente a *p* (=practicar la *epoché* relativamente a *p*).

En principio, el agnóstico es quien reconoce que no conoce. La disposición mental del agnóstico es la agnoiológica, a saber: la de quien reconoce que no conoce (solamente sé que nada sé [Sócrates de Atenas {469-399 a. J. C.}]). En este respecto, el escéptico y el agnóstico son

indiscernibles. Si por agnosticismo entendemos el reconocimiento de que no conocemos entonces ‘agnosticismo’ y ‘escepticismo’ son expresiones sinónimas.

Empero, ‘agnosticismo’ suele inteligirse, hogaño –quien acuñó la expresión es Thomas Henry Huxley (1825-1895), en 1869 (G. H. Smith, 1989, 8)-, como un sinónimo de escepticismo relativamente a lo supernatural. Así entendido, el agnosticismo es o bien el agnosticismo de la existencia, o bien el agnosticismo de la esencia. Aedamos esta distinción conceptual al Dr. Ángel González Álvarez (expuesta en *Introducción a la metafísica* [Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, República Argentina]). Es paladino que el primero es el atinente a la existencia de objetos (=Os) como D, el alma, &c.; y que el segundo es el atañente a la constitución esencial de Os como D, el alma, &c.

Célebres agnósticos de la existencia en relación con D han sido Protágoras de Abdera (480-410 a. J. C.), los pirrónicos de la Antigüedad, Blaise Pascal (1623-1662) (en los póstumamente editados *Pensées*, vehículo de una cosmovisión trágica como atendamos al concepto goldmanniano de lo trágico [paradigmáticamente expuesto en *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* {Éditions Gallimard, Bibliothèque des Idées, París, 1959}), David Hume (1711-1776) (en los *Dialogues concerning Human Understanding* [1779]) e Immanuel Kant (1724-1804) (en la *Kritik der reinen Vernunft* [1781, 1787]).

El agnosticismo de la esencia es el reconocimiento de que no conocemos lo que D es esencialmente, o sea, la divina esencia (= divina naturaleza). La TA inscribese en la corriente agnóstica.

Si la TA establece que D no es ente porque no puede ser un ente; sí, en esta medida, formula la precisión de que D no es ente alguno; si precisa que D es un supraente (=que D es supraentitativo) entonces debería, cuando menos en principio, negar la posibilidad de argumentar persuasivamente en favor de la existencia de D (=EdD). Creemos que solamente puede argumentarse con congruencia en favor de la EdD, como se asuma que el *terminus ad quem* del argumento guarda alguna variedad de acuerdo –la variedad que

garantiza la doctrina de la *analogia entis*-, por mitigado que esta sea, con el *terminus ab quo* del argumento. Si en principio el *terminus ad quem* es raigalmente heterogéneo (=lo absolutamente otro que la criatura) en relación con el *terminus ab quo*, entonces *proprio sensu* no cabe un argumento en favor de la EdD.

Supuesto lo anterior entonces si tenemos certidumbre de que D existe, entonces conocemos con inmediatez la EdD, a saber: conocemos directamente que D existe. Si conocemos con inmediatez la EdD entonces o bien la conocemos por conducto de una experiencia, y semejante experiencia no puede no ser una experiencia religiosa –habitualmente nominada experiencia mística-, o bien la conocemos por conducto de una intuición *cartesiano sensu*, a saber: con conocimiento *simul* claro, preciso, inmediato e irrefragable (*i. e.*, incorregible e irrevocable).<sup>3</sup> La experiencia religiosa es, desde el punto de vista de J. Amando Robles (en *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento* [Editorial de la Universidad Nacional, Heredia, 2001], el genuino conocimiento de lo divino, conocimiento silente y no egocentrado (J. Amando Robles, 2001, 73). Difiere radicalmente de la mera creencia, la cual supone la dualidad fundamental de todo conocimiento humanamente posible, a saber: la de S y O.

Desde el punto de vista del teólogo apofático, D es humanamente incognoscible. Sin embargo, denominamos en la medida en que conocemos, o sea, denominamos solamente si conocemos. Si tal es el caso entonces podemos denominar *x* solamente si podemos conocer *x*. Así, pues, si no podemos conocer *x* entonces no podemos denominar *x* (por la anterior [transposición]). A fuer de lo anterior, D es humanamente innominable y, por ende, inefable, a fuer de la sinonimia cognitiva de ‘inefable’ e ‘innominable’.

Por “D es humanamente innominable” hemos de inteligir un sinónimo cognitivo de “D no es susceptible de captura sigmática por conducto de denominaciones positivas (=de Ns positivos)”.

Si el anterior es el caso y, sin embargo, reconocemos la posibilidad de hacer referencia a D, entonces nos hallamos compelidos a admitir que solamente por conducto de denominaciones negativas podemos hacer referencia a D.

Así, pues, la TA es la teología racional según la cual solamente puede referirse a D, con legitimidad, en la medida en que sean empleados Ns negativos (=NsNs).

Es notorio que los NsNs son aquellos que construimos mediante la anteposición, a un N positivo, o bien de un adverbio de negación, o bien de un prefijo expresivo de negación. Instancias de NsNs son ‘no finito’, ‘infinito’, ‘no corpóreo’, ‘incorpóreo’, &c.

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) aseveró, en su *De Nominibus Dei –seu de divinis nominibus-*, cuestión trecena de la parte primera de la *Summa Theologiae*, que los Ns que nos permiten referirnos a D son inadecuados en el respecto intensional, o sea, en el de su connotación, mas son adecuados en el respecto extensional, es decir, en el de su extensión (=su referencia). Lo anterior equivale a lo siguiente: permiten capturar sigmáticamente el *nominatum* denotado por ‘D’, mas por conducto de intensiones –las cuales son, desde el punto de mira del Aquinantense, conceptos- que no guardan una relación de correspondencia con D. *Aliter*: Al referirnos a D por conducto de los NsdD, efectivamente denotamos a D –nuestra operación referencial es, en esta medida, exitosa-, mas lo hacemos sobre la base de conceptos que no reproducen, con adecuación, el *esse Dei*.

Así, pues, cuando usamos de ‘sumo intelecto’ para referirnos a D, nuestra operación es denotativamente exitosa, en el sentido de que el empleo de ‘sumo intelecto’ nos permite capturar el O *extra mentem* existente al cual solemos denominar D; O que posee, como propiedad, la unicidad. Si D existe entonces

$(\exists x) \{Dx \wedge \forall y [Dy \supset (x=y)]\}$ . (=Existe cuando menos y existe cuando más un O que satisface la intensión lógica *ser Dios*).

Sin embargo, por conducto de ‘sumo intelecto’ expresamos una connotación que no guarda relación de correspondencia que el *esse divinum*. La connotación es una intensión que hemos elaborado sobre la exclusiva base de insumos observacionales, los únicos a los cuales agentes cognoscentes como nosotros pueden apelar en orden a la construcción de enunciados sintéticos.

En cambio, desde el punto de mira de la TA, si no podemos contar con concepto adecuado

alguno respecto de D entonces D es humanamente incognoscible, toda vez que la posesión de un concepto adecuado a propósito de  $x$  es condición necesaria (=CN) de la posesión de conocimiento respecto de  $x$ . Empero, D es infinito y finito el intelecto humano. Por consecuencia, ambos son inconmensurables. Si tal es el caso entonces no podemos contar con concepto adecuado alguno respecto de D. Luego, no podemos contar con concepto adecuado alguno respecto de D (por las dos anteriores [MPP]). Si tal es el caso y si es el caso de que la posesión (por el sujeto  $y$ ) de conocimiento respecto de  $x$  es CN de la nominabilidad de  $x$  por  $y$ , entonces D es humanamente innominable. Mas es el caso de que la posesión, por  $y$ , de conocimiento respecto de  $x$ , es CN de la nominabilidad de  $x$  por  $y$ . Por lo tanto, D es humanamente innominable (por las tres anteriores [conjunción, MPP]).

En conformidad con la TA, D es lo absolutamente otro que el intelecto humano, a fuer de lo cual es ininteligible y es incognoscible por este. Mas la inteligibilidad y la escibibilidad son CNs de la nominabilidad del O. Por lo tanto, D es humanamente innominable y, por consecuencia, acatonomástico. La acatonomasticidad –y aporreticidad (=indecibilidad)- *quoad nos* de D fúndase, con exclusividad, sobre la inescibibilidad *quoad nos* de D.

Idénticamente, porque D es acataléptico D es inescible. Mejor aún, si es acataléptico entonces es inescible. Si D es inescible entonces D es acatanomástico. Por consecuencia, si es acataléptico entonces es acatonomástico (por las dos anteriores [SH]). Mas D es acataléptico –habida cuenta de la inconmensurabilidad previamente referida. Por lo tanto, D es acatonomástico (por las dos anteriores [MPP]).

Es obvio que santo Tomás de Aquino discrepó de la TA, a fuer de que en conformidad con el Aquinatense, no porque no haya un concepto adecuado respecto de  $x$ ,  $x$  es incognoscible. Ciertamente, como no haya concepto adecuado alguno respecto de  $x$ , entonces el conocimiento atinente a  $x$  es imperfecto y no puede aspirar, en absoluto, a ser comprensión de  $x$ . La comprensión equivale al conocimiento exhaustivo y, por lo tanto, plenamente adecuado al *cognoscendum*. Mas aun cuando el concepto alusivo a  $x$  sea inadecuado,

cabe en principio la posibilidad de aproximarse al O de una manera no cabalmente errónea. La inadecuación del concepto no es, desde este punto de mira, CS de la falsedad de las proposiciones de cuya composición el concepto participa.

O bien, como deseemos emplear otra nomenclatura, habremos de aseverar lo siguiente: desde el punto de mira de un autor como el Doctor Angélico, nuestro concepto acerca de D es imperfecto mas no inadecuado, todas vez que conocemos a D por conducto de Sus criaturas, y nos aproximamos a la divina existencia por mediación de una *demonstratio quia*, o sea, de un argumento inferencial –por usar del lenguaje del recientemente fallecido William Augustinus Wallace (1918-2015), *Ordinis Fratrum Praedicatorum*. Y como preservemos este idioma, entonces habremos de declarar que según la TA, el hecho de que nuestro “conocimiento” respecto de D sea imperfecto es CS de que sea inadecuado. Obvia es, entonces, la raigal discrepancia existente entre los enfoques.

De acuerdo con el Doctor Angélico, su teoría semántica en relación con los NsdD es consistente con el vigésimo versículo del primer capítulo de la epístola a los romanos, atribuida a san Pablo de Tarso, el cual es vehicular de una germinal teología natural: “Lo invisible de Dios, su poder eterno y su divinidad, se hacen reconocibles a la razón, desde la creación del mundo por medio de sus obras”. Y, como lo sabemos, la invocación de semejante teología natural incipiente hace imposible que los gentiles invoquen, en descargo de su inmoralidad, ser inimputables e injustificables. Antes bien, porque ningún agente racional puede apelar, como a eximente de responsabilidad, al desconocimiento de la EdD, los ingratos o negligentes relativamente a D son inexcusables (M. Nédoncelle, 1956, 23).

Con arreglo al Doctor Común, los NsdD preservan el modo de significar (*modus significandi*) de la criatura  $y$ , por ello, no competen a D *ex modo ipso significandi*. Sin embargo, relativamente al *significatum*, *quoad significatum*, *proprie de Deo dicuntur*. Se aplican con propiedad a D, en el respecto del *nominatum*, puesto que significan a D mismo (vd. la conclusión de *STh*, xiii, iii [*Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie*]). Con arreglo al modo de significación

no se aplican con propiedad a D, puesto que los NsdD derivan su sentido *ex perfectionibus procedentibus in criaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis* (Loc. cit.). Empero, el intelecto humano no puede, en su estado natural, aprehenderlas sino por conducto de las criaturas, o sea, tal y como son reflejadas –mejor aún: expresadas– por estas. [...] *et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina* (Loc. cit.).

Sin embargo, los NsdD poseen no solamente sentido sino también referencia, es decir, el modo que tenemos de significarlas, o sea, de designarlas y las perfecciones significadas. Así, pues, en cuanto a lo que significan, esto es, la referencia, significan propiamente a D y le competen *cum proprietate*, y con mayor propiedad que aquella con la cual *creaturis competunt*. En primer lugar, por lo tanto, predicánse de D; *i. e.*, ‘vida’, ‘intelecto’, ‘voluntad’, &c. corresponden, *quoad significatum*, antes a D que a Sus criaturas. No obstante, “[q]uantum vero ad modum significando, non proprie dicuntur de Deo. Habent enim modum significandi qui creaturis competit (Loc. cit.).

Dícense, entonces, analógicamente, y *secundum significatum* corresponden primeramente a D. D es, en esta, el *primum analogatum* de semejantes denominaciones.

(§3) Con arreglo a la TA según su versión maimonídea, inaceptable es, como se excluya a ‘*Chèm-haméphorach*’, formular declaraciones catafáticas acerca de D, con base en denominaciones que no designen acciones que emanan de D (*Guía de perplejos*, i, lxi). Ha de omitirse aseverar que D es viviente. Ha de declararse, antes bien, “D no es no viviente”. Puesto que la versión maimonídea no suscribe *duplex negatio affirmat*, entonces “D no es no viviente” ≠ “D es viviente”.

En conformidad con la TA, cuando aseveramos “D es incorpóreo” no establecemos lo mismo que afirmamos cuando declaramos “las relaciones son incorpóreas”, “los conceptos son incorpóreos”, &c. Establecemos, de cierto, que no guarda relación alguna de analogía en relación con el O corpóreo, sea este cual fuere; es decir, que D es radical, absolutamente ajeno al ámbito entitativo de lo corpóreo. La misma consideración es, desde el punto de mira de la TA, la que permite

establecer que D es ajeno al ámbito de lo entitativo. De acuerdo con este enfoque, D no solamente no guarda relación analógica alguna con O somático alguno, sino que ni siquiera se inscribe en el eje paradigmático que contrapone “lo corpóreo” a “lo incorpóreo”. De este eje participa, por ejemplo, la relación en tanto que no corpórea; la cual, sin embargo, puede ser substanciada por, *ex. g.*, pares ordenados de Os corpóreos, como *v. gr.* la esposa y su consorte. Con arreglo a la TA, quien asevera con conocimiento de causa “D es incorpóreo”, establece no solamente que “D no es corpóreo” (por la anterior [mediante la regla de obversión]), sino también que “D es ajeno a la dicotomía del conjunto de los Os somáticos y el conjunto complemento del conjunto de los Os somáticos”. Desde el punto de mira de la TA, el último de los enunciados es también implicado por la aseveración considerada.

En esta medida, si aseveramos desde la TA que D no es ente alguno, no por ello estatuímos que D sea no entitativo, es decir, que D sea no ente. Por vía de implicación establecemos “D es ajeno a la dicotomía “ente”|“no ente””.

Henos en presencia de una confirmación de la tesis de que la TA no observa el principio de que la doble negación afirma (*duplex negatio affirmat*), a fuer de que desde la TA no por el hecho de aseverar “D no es incorpóreo” afirmamos, *eo ipso*, “D es corpóreo”. Así, pues,

$$\sim(A \equiv \sim\sim A).$$

Sentado argumentativamente lo anterior, o sea, fundamentado con racionalidad, procederemos a examinar un elemento no menos importante.

Si la TA se halla en lo correcto entonces una expresión como ‘*causa prima*’ ha de ser substituida sistemáticamente por una expresión como ‘*causa sine conditione*’. ‘*Causa sine conditione*’, por su parte, no expresa, si lo que hemos aseverado a propósito de la TA es correcto, concepto adecuado alguno respecto de D. Antes bien, toda vez que todo concepto humano acerca de D es fundamentalmente inadecuado relativamente a lo concebido, o sea, al *repraesentandum Deus*, entonces no existe, como por ‘concepto’ inteligamos ‘concepto adecuado’, o sea, como asumamos

un concepto normativo del concepto, un concepto humano del *repraesentandum Deus*. Desde este punto de mira, *Deus non est aliquid repraesentandum*. Mas expresiones como ‘*x sine aliqua causa*’, como ‘*x sine aliqua extrinseca conditio- ne*’, como ‘*x sine aliquo extrinseco fundamento*’ no son, desde el punto de vista de la TA, sigmáticamente vacuas, a diferencia de, por ejemplo, ‘hamadriada’, de ‘la serie menos convergente’ (G. Frege, 1985, 54), de ‘el número primo mayor que el cual ninguno puede ser pensado’, &c. Si tal es el caso entonces, aun cuando carezcan de genuino sentido cuentan, empero, con significado. Ahora bien, el significado se subdivide en sentido y en referencia, o sea, *significado=sentido (Sinn)+referencia (Bedeutung)*; o, por expresarlo desde la teoría intuitiva de conjuntos,

$C\text{-significado} = C\text{-sentido} \cup C\text{-referencia}$ .

Porque los NsdD carecen de genuino sentido entonces, porque desde la TA no puede dudarse de que tengan significado, ha de inferirse que cuentan con referencia (por la siguiente inferencia:

1.  $\exists \text{ significado} \supset [(\exists \text{ sentido}) \vee (\exists \text{ referencia})]$ .
2.  $\sim(\exists \text{ sentido}_{\text{NsdD}})$ .
3.  $\exists \text{ significado}_{\text{NsdD}}$ .
4.  $\exists \text{ sentido}_{\text{NsdD}} \vee \exists \text{ referencia}_{\text{NsdD}}$  (por 1 y 3 [MPP]).
5.  $\therefore \exists \text{ referencia}_{\text{NsdD}}$  (por 2 y 4 [SD]).

Mas si tal es el caso entonces el significado de los NsdD identificase con su *nominatum*. Empero, si tal es el caso entonces la contribución semántica de los NsdD a las oraciones de cuya composición participan consiste en el mismo *nominatum*. Es esto, precisamente, lo que propone el referencialismo, a saber: la teoría semántica de la referencia directa. Por consecuencia, colegimos que la TA se compromete con una semántica referencialista en relación con los NsdD. En este puntual respecto parte aguas relativamente a la teología racional catafática en la medida en que esta asume una teoría de la referencia indirecta; concretamente, una teoría semántica comprometida con la asunción de que contenidos descriptivos son determinantes de las referencias (=los *referenda*) de las expresiones.

Epitomaremos muy compendiosamente lo anterior.

(1) Desde la TA no puede afirmarse, *cum congruitate*, que D sea un *repraesentandum*, mas debe aseverarse, necesariamente, que D es un *referendum*. Es, precisamente, el *referendum* de los NsdD. Este *referendum* es capturado, sigmáticamente, de manera directa e inmediata por la denominación de D.

(§4) (§4.1) Si D es inefable entonces D no es un ente, puesto que todo ente es en principio efable; *i. e.*,

$$1. (O(1-E))=0.$$

$$2. (DE)=0.$$

-----  
(DO)=0 (por 1-2 [mediante las leyes de la aritmética]).

(§4.2) ‘Ente’ =<sub>Df.</sub> ‘existente’.

(§4.3) Si D no es un ente entonces D no es un existente (por la anterior [principio de sustituibilidad]).

(§4.4) “D no es existente” ≠ “D carece absolutamente de existencia”.

(§4.5) El producto lógico de “D no es existente” y “D no es no existente” equivale, en la TA, a “D no participa de la esfera de lo entitativo y de su conjunto complemento”. Como el ojo no forma parte del campo visual y como el ojo no forma parte del campo cromático, D no forma parte del campo entitativo, el cual es el de los Os. *Aliter*: D no participa de ámbito alguno y tampoco es una realidad ambital. Podemos expresarlo con el Nicolás de Cusa (1401-1464) de *De Deo abscondito* (1444) y con el Ludwig Wittgenstein (1889-1951) de la *Logisch-philosophische Abhandlung* (=LPA [1921]): lo único que no puede objetivarse en la medida en que el ámbito de inserción del observador es el campo visual, es el ojo del observador. Tal y como el ojo del agente observador y tal y como el ojo como límite del campo visual no son objetivables dentro del campo visual y no son, por lo tanto, Os existentes dentro del campo visual, D no es un O existente dentro del campo entitativo (vd. LPA, 5.632 y 5.633). *Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken?* (LPA, 5.633). O sea, ¿dónde sitúase, en el mundo, el sujeto? Es obvio que no posee lugar alguno en el espacio lógico ni, por ende, en el mundo, toda

vez que es un límite del mundo, es decir, un límite de la omnitud de los *Tatsachen*. *Du sagst, es verhaelt sich hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld* (LPA, 5.633); *h. e.*, acaece aquí lo mismo que acontece en la medida en que consideramos el nexa ojo-campo visual. El ojo es tal que como no apeláremos a un espejo, entonces el ojo del vidente  $V_{ID}$  no figurará dentro del campo visual de  $V_{ID}$  (vd. LPA, 5.633). *Und nichts am Gesichtsfeld laesst darauf schliessen, dass es von einem Auge gesehen wird* (LPA, 5.633); *i. e.*, y nada que forme parte del campo visual permite, por sí, colegir que sea aprehendido visualmente por ojo alguno. Por guardar una relación de paridad y de simetría respecto de lo declarado en 5.632 (*Das Subjekt gehoert nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt*), cabe aseverar que D es un límite del mundo, no un O (*Gott ist kein Objekt (weil Gott gehoert nicht zur Welt), sondern es ist eine Grenze der Welt*). Lo único que por razones transcendentales –*kantiano sensu*, o sea, epistemológicamente– y, en esta medida, *de iure* no puede aparecer como O (*Gegenstand*) en el U (en el *mundus phaenomenon*) –o sea, como un *ens reale*–, es D.

(§4.6) Desde este punto de mira, el cual es epistemontológico y, por consecuencia, transcendental, D no puede participar de la dicotomía S/O, estructura o, por mejor decir, condición fundamental de todo conocimiento humanamente posible (=a). Si tal es el caso entonces D no es, *de iure*, objetivable (=a  $\supset$  b). Si D no es, *de iure*, objetivable entonces D no puede ser O (=b  $\supset$  c). Si D no puede ser O entonces D no puede ser proposicionalmente conocido (=c  $\supset$  d). Si D no puede ser proposicionalmente conocido entonces D no es humanamente efable (=d  $\supset$  e). Por consecuencia, a  $\supset$  e (por las cuatro últimas [triple aplicación de SH]). Por ende, e (por la primera y la sexta [MPP]), o sea, D no es humanamente efable.

D es humanamente inefable (por la anterior) (=f).  
D es acatonomástico (=g) (por la anterior).  
D es aporrético (=h) (por la transanterior).

(§4.7) Si apelamos al quinto diálogo de *De la causa, principio e uno* (1584), de Giordano Bruno (1548-1600) da Nola, entonces habremos

de añadir, acerca de D –de cierto el U, como seamos fieles a la letra del texto–,

- a) Que no es materia y tampoco forma,
- b) que D no es continente y es contenido,
- c) que D no es limitante y tampoco limitado,
- d) que D no es definiente y tampoco definido,
- e) que D no es lugar –alguno– y tampoco localizado,  
&c.

Como por D inteligamos lo uno y por lo uno el U (=((D=1)  $\wedge$  (U=1))), entonces habremos de inferir, por conducto del principio de substituibilidad –siempre y cuando hayamos asumido, con el Cusano y con el Nolano, que el U es análoga con una esfera infinita cuyo centro existe por doquier y cuya circunferencia en ninguna parte–, que D es análoga con una esfera infinita cuyo centro es ubicuo y cuya circunferencia es utópica.

(§5) Los As de lo divino son, semánticamente considerados, nombres (=Ns) de lo divino, es decir, NsdD.

Los NsdD no son, en realidad, Ns propios (=NsPs) de D, puesto que los NsdD expresan un sentido, por conducto del cual viene determinada la referencia, o sea, el *nominatum* de la expresión nominal.

Si D posee un NP entonces esa expresión nominal es un denotador rígido, lo cual equivale a aseverar que en todo mundo lógicamente posible (=MP<sub>L</sub>) en el cual el *nominatum* existe, el N captura a uno y el mismo O; mejor aún, a uno y el mismo *nominatum*, y sin mediación de contenido descriptivo alguno. Desde este punto de vista, el cual es el de la teoría de la referencia directa, representado antonomásticamente por Saul Aron Kripke (1940) en relación con las expresiones nominales propias (en su celeberrimo *Naming & Necessity* [1972, 1980]), la contribución semántica de las expresiones nominales propias a las oraciones de cuya composición participan son, precisamente, los *nominata* denotados por aquellas. En conformidad con este incomparable filósofo contemporáneo del lenguaje, lógico simbólico, ontosemanticista, &c., argumentos de especie modal, de especie semántica y de especie epistemológica permiten cimentar con solidez la teoría histórico-causal de la referencia. La

taxonomía de los argumentos adéudase a Nathan Salmon (*Reference and Essence*, Princeton University Press, Princeton [N. J.], 1981; L. Fernández Moreno, 2006, 96). Según S. Kripke, los NsPs compórtanse con rigidez semántica, a diferencia de las descripciones definidas (=DDs) ordinarias, las cuales son tenidas, por una multitud de autores descriptivistas, como los sentidos expresados por los NsPs, por conducto de los cuales los NsPs realizan la captura sigmática del O único que constituye su *referendum*. Si tal fuese el caso entonces al recurrir, mediante una idealización, a por ejemplo una circunstancia contrafactual en la cual Moisés no conduce a los israelitas hasta la Arabia pétrea sino, antes bien, hasta Namibia, entonces el conductor del pueblo hebreo no habría sido Moisés sino un  $x$  realmente distinto de Moisés. Mas si tal es el caso entonces “Moisés condujo a los israelitas hasta la Arabia pétrea” es una proposición necesariamente verdadera (=PNV), lo cual es flagrantemente contraintuitivo. Si la teoría semántica de Gottlob Frege (1848-1925) y la de Bertrand Russell (1872-1970) en relación con el sentido de los NsPs gramaticales, es decir, los Ns gramaticalmente propios (=DDs abreviadas), es correcta entonces los Ns gramaticalmente propios permiten referirse a Os distintos y no se comportan, entonces, rígidamente. Empero, que los NsPs sean rígidamente es una creencia preteórica ampliamente compartida, toda vez que puede afirmarse, con impoluta corrección gramatical – como puede acreditarlo todo usuario competente del castellano-, “Moisés condujo a los israelitas hasta Namibia”; mejor aún, que “«Moisés condujo a los israelitas hasta Namibia» es una proposición posiblemente verdadera” (=PPV). Que esta sea una PPV es justificable epistémicamente a fuer de que podemos representarnos, *cum congruitate*, un  $MP_L$  –o sea, un estado de hechos, por usar de la definición implícita de Juan José Acero Fernández (en su esclarecido y documentado prólogo a su versión castellana [editada por la Editorial Tecnos, S. A.] de *Knowledge & Belief. An Introduction into the Logic of both Notions*, de Jaakko Hintikka [Cornell University Press, 1962], 18)- a propósito de  $MP_L$  - en el cual el correspondiente estado de cosas es un estado actualizado de cosas (vd. S. Kripke, 2013, 12).

Los impropriamente denominados *nomina Dei* son *nomina Dei impropria*, o sea, denominaciones comunes, no denominaciones propias, las cuales, empero, son tales que el O que semánticamente cae bajo algunos ellos es único, es decir, satisface, amén de una CN de existencia, una condición necesaria (=CN) de unicidad. Así, pues, bajo ‘*ens a se necessarium*’ cae cuando menos (=a lo ínfimo) un  $x$  y cuando más (=a lo sumo) un  $x$ , el cual recibe la cualificación ‘eterno’. O bien, por enunciar lambanológicamente lo anterior: bajo el concepto “ser el ente por sí necesario” –la nominalización del cual es ‘entidad por sí necesaria’- cae cuando menos y cuando más un  $x$ , el cual satisface “ser el ente por sí necesario”. Hagamos, en este instante, la precisión definitoria de que “ser el ente por sí necesario” es un concepto y *entidad por sí necesaria*, una propiedad. El predicado lógico que permite expresar la propiedad es, en este caso, un predicado con un único lugar de argumento y, por ende, unario.

Las referidas denominaciones comunes expresan un sentido, a saber: un modo de donación del *nominatum* –adeudamos este modo fregeano de referirse al sentido al Dr. Serge Robert-, por conducto del cual viene determinado el *nominatum*; mejor, la extensión lógica del conjunto de Os que satisfacen el concepto expresado por conducto de la denominación primeramente aludida.

Hagamos, sobre la marcha, la precisión, no menos relevante, de que D es un O particular concreto. Difiere, en esta medida, de por ejemplo los números naturales, los cuales son entes particulares abstractos; y, por supuesto, de los *universalia*, los cuales son propiedades y, por ende, Os abstractos susceptibles de simultánea posesión por parte de una pluralidad, virtualmente infinita, de ejemplares correlativos del concepto de la propiedad; susceptible, por ende, de simultánea ubicación en una pluralidad de lugares (=regiones del espacio) y de tiempos; también, huelga mentar, de las relaciones, o sea, de las propiedades cuyos correlativos son predicados poliádicos.

Los NsdD son, obviamente, expresiones correferentes y, por lo tanto, equipolentes. Sin embargo, no son expresiones sinónimas. Su equivalencia es solamente extensional, no intensional. En esta medida, no son susceptibles de inter-substitución *salva veritate*. Habida cuenta de

lo anterior, no por aseverar “D es infinito” se establece una oración indiscernible, en el respecto del sentido, o sea, del pensamiento expresado, de “D es inmenso”. Quien asevera “D es infinito” afirma lo mismo que quien asevera “D es inmenso”, toda vez que ambos establecen, bajo la suposición de que ‘D’ satisface la condición de existencia y de que los enunciados satisfacen la presuposición de existencia del O referido por los sujetos gramaticales de los enunciados, uno y el mismo valor aléxico. Mejor expresado: ambas oraciones nombran uno y el mismo valor veritativo. Sin embargo, quien declara “D es infinito” no declara lo mismo que quien declara “D es inmenso”, como por ‘declarar lo mismo’ inteligamos un sinónimo de ‘expresar un mismo pensamiento’. Los pensamientos son notoriamente diferentes. Lo sabemos en consideración de lo que podría acaecer en contextos semánticamente opacos como lo son los de creencia –en general, los de actitud proposicional-: *x*, quien es un sujeto esciente y prolativo, podría conocer el valor veritativo de “D es infinito” sin conocer, *eo ipso*, el valor veritativo de “D es inmenso”. Pensemos en otra instancia, en esta ocasión una instancia con realidad histórica. Lo divino parmenídeo, el cual no es realmente distinto de *to ov*, es eterno mas no infinito. O sea, el Eleata sabía que “D es eterno” es verdadera y no sabía que “D es infinito” es verdadera, en forma tal que no porque “«Parménides de Elea sabía que «D es eterno»» es una proposición V”, “«Parménides de Elea sabía que «D es infinito»» es una proposición V”. Como muy bien es sabido, los contextos semánticamente opacos son aquellos en los cuales el principio de substitubilidad no es legítimo, en el sentido de que no es aplicable. Semejante contextos son intensionales, toda vez que los estados mentales de especie intencional son tales que su O no es una CS relativamente a la individuación de aquellos, *i. e.*, a la individuación de los estados psíquicos de especie intencional –en esta medida, de índole cognitiva.

Los habitualmente nominados NsdD no son, entonces, genuinos NsPs. Sin embargo, algunos de aquellos comparten con los NsPs, los cuales son designadores rígidos, el siguiente rasgo: la rigidez. Son denominaciones rígidas en el sentido de que en todo  $MP_L$  en el cual D existe,

sigmáticamente capturan a D. *Ex. g.*, en todo  $MP_L$  en el cual D existe, o sea, en todo  $MP_L$  en el cual “D existe” expresa un estado factual de cosas, *i. e.*, un hecho (*Tatsache*), ‘omnipotente’ captura sigmáticamente a D. En este concreto respecto, algunos NsdD asemejanse a las DDs que poseen rigidez semántica, como *ex. g.* aquellas que denotan Os particulares abstractos como los números. Una instancia de DD semánticamente rígida es ‘la raíz cúbica del número entero 27’.

Es obvio que no todos, a fuer de que ‘eterno’ corresponde no solamente a D, sino también a cada uno de los Os particulares abstractos y a cada uno de los estados necesarios de cosas (=estados necesariamente actuales de cosas), los cuales gozan de actualidad en todo  $MP_L$ . *Ex. g.*, porque “ $(7+5)=12$ ” expresa, en la medida en que el sistema numérico invocado sea el decimal (=SNdB10), una proposición que ha de ser calificada como una PNV,  $(7+5)=12$  (de acuerdo con el SNdB10) es un estado de cosas que goza de actualidad en todo  $MP_L$ . Henos en presencia de un estado necesario de cosas, el cual es eterno. Es eterno de acuerdo con el siguiente sentido – que tuvo admirablemente presente Benedictus de Spinoza (1632-1677) al componer el primer capítulo de la segunda parte de *Cogitata metaphysica* (Ámsterdam, 1663)-: carece de sentido aseverar “[ $(7+5)=12$ ]<sub>SNdB10</sub> era, el 13 de junio del 323 de la edad antigua, un enunciado menos longevo de lo que es en la actualidad, o sea, en el mes de octubre de 2015 A. D.”.

Una consideración homóloga es aplicable a algunos atributos (=As) operativos y a los As relacionales.

Así, pues, no todos los Ns alusivos a As entitativos (=metafísicos) y no todos los Ns atinentes a As operativos poseen el rasgo de la rigidez semántica. Es notorio, por ejemplo, que ‘conservador’ y ‘gobernante moral’ no son rígidos, a fuer de que en cuando menos un  $MP_L$  el U no existe –de lo contrario el acosmismo sería necesariamente falso, y es obvio que no es este el caso.

Así, también, ‘intelecto’, A operativo, no es semánticamente rígido a no ser que se transforme en ‘intelecto absolutamente infinito’. En la medida de lo último captura, en todo  $MP_L$  en el cual “D existe” es una proposición verdadera, al *referendum* de la expresión ‘D’.

Finalmente, los Ns correspondientes a los As relacionales no son expresiones semánticamente rígidas.

(§6) Si toda teología es negativa entonces nada afirmativo puede afirmarse respecto de lo divino. Si tal es el caso entonces, ¿cómo sabemos que X pertenece a D, mas no Y? ¿Con cuál evidencia contamos para epistémicamente justificar “D es X”? No habría fundamento alguno para discriminar lo legítimamente predicable de D de lo no legítimamente predicable de D, es decir, no habría base alguna para cimentar, con adecuación, el criterio demarcatorio del discurso verdadero respecto de lo divino del discurso falso acerca de lo divino.

*Aliter:*

1. Si nada afirmativo puede afirmarse respecto de lo divino porque toda propiedad humanamente cognoscible implica alguna imperfección, entonces sabemos que existe cuando menos una propiedad que no corresponde a D.
2. “Que Y es una propiedad que no corresponde a D” es un enunciado humanamente escible.
3. El *rationale* de 2 es una proposición molecular, uno de cuyos componentes es el enunciado de acuerdo con el cual “cualquier propiedad que implica imperfección es incompatible con el ser de D (*esse Dei*)”.
4. El último enunciado posee un *rationale*: “D es un ente que solamente posee perfección” (=“D es un ente que exclusivamente posee perfecciones” [=“D es un ente que exclusivamente posee propiedades perfectivas”]).
5. El último es expresado por una oración ambigua, uno de los *analysantia* de la cual es el siguiente enunciado: “D es el ente omniperfecto”.
6. Mas “D es el ente omniperfecto” es un enunciado catafático, no apofático. / (6.1) *N. b.*: Vehicula, en principio, un pensamiento (=proposición con sentido) apofático de especie afirmativa.
7. La teología apofática supone cuando menos un pensamiento apofático de especie afirmativa (por 1-6). *Q. E. D.*<sup>4</sup>

(§7) De acuerdo con el pseudo Dionisio Areopagita, unas ciertas imputaciones de imperfecciones a lo divino son legítimas, a fuer de que tácitamente expresan –lo hacen, por cierto, de manera oblicua, o sea, *ex obliquo*–, que entre el O divino y el intelecto humano media una desproporción raigal, la cual es tal que entre Aquel y este media un abismo infinito no susceptible de transposición por el intelecto humano. Reproduciremos una traducción de la correspondiente fuente primaria, la cual no es otra que *Coelestis Hierarchia*, ii (iii-iv):

Si verdaderamente las negaciones son apropiadas para referirse a Dios, en cambio las afirmaciones positivas son inadecuadas al misterio de lo inefable, para lo invisible está mucho mejor hacerlo valiéndose de figuras desemejantes.

Por tanto las sagradas descripciones de las Escrituras al intentar explicar los órdenes celestes con figuras que no son semejantes a ellos no ocasionan una degradación, sino que los ensalzan y con ello intentan demostrar que esos órdenes son eminentemente superiores a todos los seres materiales. [...] Y pienso también que ninguna persona sensata podrá negar que las desemejanzas sirven mejor que las semejanzas para elevar nuestra mente. [...] estas imágenes han logrado [...] que incluso los más inclinados a lo material, no consideren ni justo ni verdadero que esas imágenes tan horribles puedan corresponder [...] a las realidades supraceléstes y divinas (*Coelestis Hierarchia*, ii, iii-iv [reproducido en E. M. Ulloa M., 2015, 53-54]).

*I. e.*, apelando a expresiones expresivas de desemejanzas que no pueden sensatamente ser puestas en tela de juicio, mejor se sirve a la empresa de exaltar al compasivo y misericordioso –¡Exaltado sea!–, a fuer de que aquellos propician mucho más que otras expresiones el tránsito ascendente de la mente de la criatura espiritual. Como recurramos a expresiones notoriamente inadecuadas entonces, *modo obliquo*, afirmaremos la transcendencia de lo divino y, por ende, no suscitaremos riesgo alguno de que el enunciatario confunda a D con alguna de Sus criaturas o, mejor aún, con una propiedad poseída por

cuando menos una de las criaturas elicidas por Aquel. Porque las imágenes hórridas –y las expresiones correlativas de estas– no inducen a yerro alguno respecto de D, superrealidad inescrutable por el intelecto finito, mejor sirven a la empresa de la cognición de D. Para agentes cognitivos como nosotros, el genuino conocimiento de lo divino es un no conocimiento y una no nominación. Aproximándose de esta manera al compasivo y misericordioso –¡Exaltado sea!–, no se correrá riesgo alguno de entreverar a D y a cuando menos una de Sus criaturas y, por ende, no se correrá riesgo alguno de prohiar conciencia falsa –el principio mismo de la idolatría– respecto de D.

Nuestra objeción contra esta interesante tesis del “Areopagita” es la siguiente: Si tal es el caso entonces, ¿por qué no predicar, de D, imperfecciones morales escandalosas como *ser perpetrador de facinos, ser mendaz, &c.*? No habría, bajo la admisión de semejante supuesto, criterio discriminatorio de aseveraciones legítimas respecto de aseveraciones ilegítimas atinentes al O divino, y respecto de lo divino campearía por sus fueros, en el respecto aseverativo, una cabal *congeries*, similar a la denunciada por el Estagirita, en el cuarto de los libros de su *Metafísica* (capítulos iv y v [1007 b, 19-25; 1008 a, 15-26; 1008 b, 2-11; 1009 a, 6-15; ]), respecto de las consecuencias implicadas por la inobservancia del principio de no contradicción (=PdNC); entrevero en conformidad con el cual *absolute* idénticos son una trirreme, un muro y una persona humana (*Metafísica*, iv, iv [1007 b, 20]).

(§7.1) Finalmente, advertimos de que la TA conduce hasta la siguiente admisión. Lo afirmamos en consideración del desarrollo argumentativo del Cusano en *Dialogus de Deo abscondito* (1444), el más escueto de sus diálogos (Constantino Láscaris Comneno [en N. de Cusa, 1958, 348]), donde el filósofo y teólogo alemán planteó, por boca del interlocutor cristiano, que [*s]cio, omne id quod scio, non esse Deum, et omne id quod concipio, non esse simili ei, sed quia ipse exuperat* (Sé que todo lo que sé no es Dios, y que todo lo que concibo no es similar a Dios, sino que Él lo supera [352]). Repone el interlocutor gentil: Luego, D nada es. Falso, arguye el cristiano, puesto que la nada misma es nominada, y D, en

cambio, innominado e innominable. Redarguye el gentil: Por consecuencia, *est ergo aliquid*. Objeta el cristiano: *Nec aliquid est, nam aliquid non est omne: Deus autem non est potius aliquid, quam omne* (Ni es algo, pues algo no es todo. Dios, empero, no es algo antes que todo) (352).

D, lo máximo absoluto, es innominable, o sea, inefable, puesto que es infinitamente mayor que cualesquiera criaturas, por excelsas que estas sean, es decir, porque es infinitamente mayor que cualesquiera entes nominables. Así, pues, con mayor verdad se habla sobre D por conducto de la remoción y de la negación de imperfecciones, como lo hizo el Areopagita (N. de Cusa, *De Docta Ignorantia*, i, xxvi [1984, 81]), *i. e.*, apofáticamente. D ni siquiera es la verdad, ni intelecto alguno, ni la luz, o decible alguno, como lo supieron Shelomó Ibn Gabirol (1021-1070 [¿?]) y los sabios (*Loc. cit.*). Dentro del ámbito disciplinar de la teología, las negaciones son verdaderas e insuficientes, en el respecto epistémico, las afirmaciones. Más verdadero es, entonces, negar de D, lo máximo absoluto, las imperfecciones (*Loc. cit.*), a saber: las propiedades inconsistentes con la simplicidad y con la absolutez de lo máximo absoluto, que afirmar de D todo aquello que, *quoad nos, perfectio sit*. No estamos en presencia, por lo tanto, de una variedad de enantiodromía como la implicada por la aserción de la perantomaticidad de D, en Quien los opuestos confluyen en forma tal que ambos pueden decirse de lo divino, en forma tal, sin embargo, que uno de ellos se afirma de D con mayor verdad que la verdad con la cual el otro predicase de D (L. Peña, *La coincidencia de los opuestos en Dios* [Quito, 1981]).

En conformidad con el Cusano, más verdad involucra predicar de D la negación de la petreidad que predicar de D la negación de la inteligencia.

Últimamente, entonces, la exactitud de la verdad luce incomprensiblemente en la *umbra hominis nescientiae*. Lo máximo absoluto unitrino no puede ser “alcanzado” sino por conducto de la *docta ignorantia* (N. de Cusa, *DDI*, i, xxvi [1984, 82]).<sup>5</sup>

La TA es una teología de la negación, cuya única “afirmación” es la de la infinitud de lo máximo absoluto. Lo constituyente formal

intrínseco de D es, desde este punto de mira, la infinitud.

Por lo tanto, la TA compromete con las aseveraciones por reproducir:

(D es F)  $\wedge$   $\sim$ (D es  $\sim$ F);

(D es  $\sim$ F)  $\wedge$   $\sim$ (D es F).

Ex. g.,

(A) D es sabio &

(B) D no es sabio (no es sabio en la medida en que Su sapiencia no es análoga con la humana);

(C) D es no sabio (por B [mediante observación]) &

(D) D no es no sabio (por A [doble negación]).

Si tal es el caso entonces “D es F” ( $=((D(1-F))=0)$ ) es verdadera y “D no es F” ( $=((DF)=0)$ ) es verdadera, a fuer de lo cual el PdNC es falso, toda vez que este niega la posibilidad de que enunciados mutuamente contradictorios –o bien contrarios- sean *simul* verdaderos.

“D no es F” equivale, en este contexto, no a la afirmación de que si ‘F-idad’ denota una propiedad que solamente puede ser poseída por entes creados, entonces D no es F. Equivale a lo siguiente, lo cual es semánticamente más complejo:

1. “D es F” ( $=((D(1-F))=0)$ ) es verdadera solamente si ‘F-idad’ denota una propiedad que, necesariamente, es mejor tener que no tener. / (1.1) N. b.: Si la propiedad es tal que tenerla es, necesariamente, mejor que no tenerla, entonces *formaliter in Deo existit, h. e., Deus proprio sensu dicitur haec proprietatis subiectum*.
2. “D no es F” ( $=((DF)=0)$ ) es verdadera solamente si ‘F-idad’ denota una propiedad que tal y como objetivamente existe, o sea, tal y como nos la representamos (por virtud de lo cual posee un *esse intentionale*), es formalmente, *i. e., per logicam consequentiam* (=entrañamiento), imperfecta. / (2.1) N. b.: O sea, tal y como nos la representamos, falso es que, necesariamente, sea mejor tenerla que no tenerla.
3. De 2 se colige que “D es no F” ( $=((DF)=0)$ ) es verdadera.

4. De 1 se infiere que “D no es no F” ( $=((D(1-F))=0)$ ) es verdadera.

Una manera alternativa de aludir a lo mentado por 2 es la siguiente. ‘Intelecto’ implica, en la medida en que es referido a los intelectos de agentes con poderes mentales como los humanos, una facultad, o sea, un poder causal cognitivo –es un poder causal porque quien lo posee puede, cuando menos en principio, elaborar representaciones mentales abstractas denominadas conceptos- con limitaciones, en el sentido de que puede elicitar representaciones mentales conceptuales confusas, puede construir falentes inferencias simbólicas, como *ex. g.* una falacia de composición, &c. Asimismo, semejante intelecto hállese sujeto al imperio del tiempo, en el sentido de que la construcción de inferencias sofisticadas –en el respecto de la complejidad formal- es una operación que, habitualmente, no puede ejecutar sino en el curso de un intervalo temporal, a veces muy prolongado. Mas es notorio que podemos, abstractivamente, desvincular, sin *eo ipso* reducir a la nada semántica la expresión ‘intelecto’, o sea, sin destruirla como vehículo de significado, al concepto “intelecto” de la pluralidad de accidentes que, habitualmente, maculan los prosultados de las operaciones ejecutadas por un intelecto como el humano. De esta manera manifestamos, cuando menos tácitamente, que al concepto “intelecto” no pertenecen los conceptos “confusión”, “equivocación”, “sofisma”, &c. Si tal es el caso entonces no percibimos dónde reside la pretendida imposibilidad de un concepto como “intelecto infinito”, es decir, dónde se halla el fundamento epistémico de “intelecto infinito” es un concepto no ejemplificable”.

Una de las feblezas del enfoque apofático es, desde nuestro modesto punto de mira, que no es consistente con el PdNC, como lo patentizan el producto lógico (1  $\wedge$  2) y el producto lógico (3  $\wedge$  4). Asimismo, ambos productos lógicos evidencian que la TA no es consistente con el principio de tercero excluido. Finalmente, cabe mentar una tercera febleza de la TA: no es compatible con el principio *duplex negatio affirmat*, es decir, con la regla de sustitución del cálculo de deducción natural conocida como regla de doble negación.

En efecto, no porque aseveremos “No (No es el caso que D es somático)”, afirmamos “es el caso que D es somático”.

## Notas

1. Es palmario que el externismo semántico (=‘externismo semántico’), con arreglo al cual “‘meanings’ just ain’t in the head” [H. Putnam, 1982 b, 227]) se contraponen, como enantiónimo, al internismo semántico (=IS), o sea, a ‘internismo semántico’, la caracterización del cual adeudamos a Manuel García-Carpintero (1957), eminente filósofo español contemporáneo del lenguaje. En conformidad con el IS, el significado es una concepción interior de la mente (John Locke [1632-1704], *An Essay concerning Humane Understanding*, libro iii, ii, ii [J. Locke, 1991, 405]), o sea, un peculiar fenómeno solamente existente en la cabeza (“meanings are in the head” [H. Putnam]) y, en esta medida, un ente meramente subjetivo (M. García-Carpintero, 1996, 109). El IS es uno de los dos componentes del mentalismo:
  - a) El supuesto de que el pensamiento antecede ontológicamente al lenguaje y
  - b) el internismo semántico (vd. M. García-Carpintero, 1996 [capítulo iv], 98).
2. Como rectamente lo ha hecho advertir Hilary Putnam, el significado de una expresión puede aprehenderse sin conocimiento de si esta es o no es aplicable a un determinado nominado. Henos en presencia de un apuntamiento que tácitamente adversa la tesis carnapiana de la equivalencia de concepto y propiedad. H. Putnam, 1982 a, 128.
3. He aquí la definición cartesiana de ‘*intuitus*’:
 

Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae & attentae tam facilem distinctumque conceptum, vt de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae & attentae non dubium conceptum, qui à solâ rationis nascitur, & ipsâmet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine malè fieri non posse suprâ notavimus (C. Adam & P. Tannery, x, 368, 13-21).
4. La crítica que hemos ventilado fue esgrimida, con anterioridad, por T. de Aquino en el segundo de los artículos de la trecena cuestión de *Summa*

*Theologiae*, i, en el cual controvertió el apofatismo de Rambam.

Como nos remitamos a *De Nominibus Dei*, del Pseudo Dionisio Areopagita (quien fue, verosímilmente, un monje sirio de los siglos V y VI de la edad común, influido por el neoplatonismo de Proclo de Licia [410-485]), entonces nos percatamos de que el mismo Dionisio, paradigmático expositor de la TA –no ciertamente su fundador, toda vez que esta preexiste en la sistemática exposición de consecuencias lógicas que corresponden a la primera de las hipótesis especulativas que componen el *Parménides*, o *de las ideas* (367 a. J. C.), de Platón; y halló acogida en la obra del platónico Filón de Alejandría; por no hacer mención del aporte de Plotino de Lycópolis (205-270) en el nono y último tratado de la sexta de las *Enéadas*–presupuso cierto conocimiento afirmativo de D, conocimiento que proporciona elementos demarcatorios de juicio de lo legítimamente predicable de D respecto de lo ilegítimamente predicable de D. Tan apropiada como la del Aquinatense relativamente al apofatismo maimonídeo, lo es la de George H. Smith, libertario estadounidense y apasionado nuevo ateo, contra el agnosticismo (G. H. Smith, 1989, 44) –implicado, según él, por el teísmo en la medida en que este debe rehuir las contradicciones hasta las cuales conduce la atribución, a D, de una pluralidad de “atributos” de lo divino; mejor aún, en tanto que los “atributos” son retrotraídos hasta los límites de lo absurdo (50). La crítica de George H. Smith figura en la primera parte de *Atheism. The Case against God* (1973, 1979).

5. Habríamos preferido adoptar, en relación con lo planteado por Nicolás de Cusa, la tesis de que porque D es inefable y no es inefable, sino *supra omnia effabilis, quia sit omnium nominabilium causa* (sobre todas las cosas inefable, puesto que es la causa de todas las cosas nominables) (Cusano, *DDI*, i, xxvi [1984, 354]) y porque de lo que no puede hablarse, ha de callarse (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen* [LPA, 7]), respecto de D hemos de observar la parsimonia expresiva y reducir máximamente, en relación con Él, nuestra provisión de expresiones. Idealmente habría de observarse, relativamente a lo divino, un elocuente mutismo –valga el elocuente oxímoron.

## Referencias

- AAVV. (2013). *La Biblia de Nuestro Pueblo con Lectio Divina*. Biblia del Peregrino (América Latina). Versión castellana de Luis Alonso Schökel, S. I. Adaptación del texto y comentarios de Equipo Internacional. Bangalore, Barcelona, Buenos Aires, Chennai &c.: Claret; Bilbao: Ediciones Mensajero, S. A. U.; San José: Conferencia Episcopal de Costa Rica.
- AAVV. (1938). *Lecciones de lengua castellana con numerosos ejercicios prácticos, etimología latina y griega, trozos selectos analizados, consejos y modelos relativos al arte de escribir*. Edición americana. Curso superior. París: Sociedad General Editorial, colección "G. M. Bruño".
- Acero Fernández, Juan José. (1979). Prólogo (Sobre la lógica epistémica de Jaakko Hintikka) a Jaakko Hintikka: *Saber y crear. Una introducción a la lógica de las dos nociones*. Traducción de Juan José Acero Fernández. Madrid: Editorial Tecnos, S. A., 11-46.
- Aquino, Santo Tomás de. (1939). *Summa Theologica. Pars I. Tomus I*. Editio XXII diligenter emendata. De Rubeis, Billuart & aliorum notis selectis ornata. Turín y Roma: Domus Editorialis Marietti (Sanctae Sedis Apostolicae & Sacrae RR. Congregationis Typographi).
- Areopagita, Dionisi. (1986). *Dels Noms divins. De la Teologia mística*. Traducció i edició a cura de Josep Batalla. Aquest llibre ha estat editat amb la col.laboració del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. Barcelona: Editorial Laia, S. A., col.lecció "Textos filosòfics" (col.lecció patrocinada per la Fundació Jaume Bofill).
- Aristóteles de Estagira. (1990). *Metafísica*. Edición trilingüe preparada por Valentín García Yebra. Segunda edición. Segunda reimpresión de la segunda edición del texto (Madrid, 1982). Madrid: Editorial Gredos, S. A., colección "Biblioteca Hispánica de Filosofía".
- Batalla, Josep. (1986). Cronología i introducció a Dionisi Areopagita: *Dels Noms divins. De la Teologia mística*. Traducció i edició a cura de Josep Batalla. Aquest llibre ha estat editat amb la col.laboració del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. Barcelona: Editorial Laia, S. A., col.lecció "Textos filosòfics" (col.lecció patrocinada per la Fundació Jaume Bofill), 7-32.
- Cortazzi, Theodore. (1988). *Garden of Paradise (Selections). An Anthology of Unpublished Poetry*. San José: Litografía e Imprenta Lil, S. A.
- Cusa, Nicolás de. (1958). *Dialogus de Deo abscondito*. Traducción de Constantino Láscaris Comneno. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, volumen I, número 4 (julio-diciembre de 1958), 347-357.
- . (1984). *La docta ignorancia*. Traducción del latín, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot. Barcelona: Ediciones Orbis, S. A., colección "Historia del pensamiento" (colección dirigida por Virgilio Ortega). Edición cedida por Aguilar Argentina, S. A. de Ediciones (Buenos Aires, 1981).
- Descartes, René. (1996). *Regulae ad Directionem Ingenii*. En *OEuvres de Descartes*, tomo x. Édition de Charles Adam & Paul Tannery (1897-1909). Ouvrage publié en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. París: Librairie philosophique Joseph Vrin.
- Fernández Moreno, Luis. (2006). *La referencia de los nombres propios*. Obra editada con la ayuda de Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Madrid: Editorial Trotta, S. A., colección "Estructuras y procesos", serie "Filosofía".
- Frege, Gottlob. (1985). Sobre sentido y referencia. En *Estudios sobre semántica*. Traducción de Carlos Ulises Moulines. Introducción de Jesús Mosterín. Barcelona: Ediciones Orbis, S. A.; Buenos Aires: Hyspamerica Ediciones Argentina, S. A., colección "Historia del Pensamiento", 51-86. / (13.1) N. b.: El artículo fue originalmente editado por *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (Nueva serie), C, 1892, 25-50.
- García-Carpintero, Manuel. (1996). *Las palabras, las ideas y las cosas. Una presentación de la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., colección "Ariel Filosofía".
- Kripke, Saul Aron. (2013). *Reference and Existence. The John Locke Lectures*. (1973). Oxford, Nueva York, Auckland, Ciudad del Cabo, &c.: Oxford University Press.
- Locke, John. (1991). *An Essay concerning Human Understanding*. Edited with a Foreword by Peter H. Nidditch. First published 1975. Eighth impression. Oxford, Nueva York y Toronto: The Clarendon Press.
- Lovejoy, Arthur Oncken. (1983). *La gran cadena del ser. Un estudio sobre la historia de una idea*. Traducción de Antonio Desmots. Barcelona: Editorial Icaria, colección "Antrazyt".
- Maimonide, Moïse. (1979). *Le Guide des égarés suivi du Traité des huit chapitres*. Traduit de l'arabe par Solomon Munk, préface de Claude Birman.

- Le *Traité des huit chapitres* traduit de l'arabe par Jules Wolf, préface de Franklin Rausky. Nouvelle édition revue par Charles Mopsik. Paris: Éditions Verdier, colección "Les dix paroles".
- Nédoncelle, Maurice. (1956). *Existe-t-il une Philosophie Chrétienne?* París: Librairie Arthème Fayard, colección "Encyclopédie du Catholique au XXème Siècle. Première partie: Je sais, je crois".
- Peña, Lorenzo. (1981). *La coincidencia de los opuestos en Dios*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.
- Putnam, Hilary. (1982 a). How not to talk about meaning. En *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Volume 2*. First published 1975. Reprinted Paperback Edition 1980, 1982. Cambridge, Londres, Nueva York, Nueva Rochelle, Melbourne y Sydney: Cambridge University Press, 117-131. / (21.1) N. b.: Primeramente publicado en Robert S. Cohen y Marx W. Wartofsky (editores): *Boston Studies in the Philosophy of Science*, volumen ii (dedicado a Philipp Frank; Humanities Press, Nueva York), 1965.
- \_\_\_\_\_. (1982 b). The meaning of 'meaning'. En *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Volume 2*. First published 1975. Reprinted Paperback Edition 1980, 1982. Cambridge, Londres, Nueva York, Nueva Rochelle, Melbourne y Sydney: Cambridge University Press, 216-271. / (22.1) N. b.: Primeramente publicado en K. Gunderson (editor): *Language, Mind and Knowledge, Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, volume vii (University of Minnesota Press, Mineápolis), 1975.
- Robles Robles, J. Amando. (2001). *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. Heredia: Editorial de la Universidad Nacional.
- Smith, George H. (1989). *Atheism. The Case against God*. First published 1979. Buffalo (Nueva York): Prometheus Books, The Skeptic's Bookshelf Series.
- Spinoza, Benedictus de. (1972). *Cogitata metaphysica, in quibus difficiliore, quae tam in Parte Metaphysices generali, quam speciali occurrunt, Quaestiones breviter explicantur*. En el tomo I de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Ulloa Molina Edgar Mauricio. (2015). *De Materialibus ad Immaterialia Transferendo: el influjo de la filosofía del Pseudo Dionisio Areopagita en la reforma arquitectónica de la Iglesia de la abadía Real de Saint Denis en la época del abad Suger*. Tesis para optar al grado académico de licenciado en Historia del Arte. Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Costa Rica, Escuela de Artes plásticas. Ciudad universitaria Rodrigo Facio Brenes, miércoles 17 de diciembre de 2014. / (26.1) N. b.: El texto ha sido editado por la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* en su volumen quincuagésimo cuarto, número 139 (extraordinario), mayo-agosto de 2015. Consta de 225 páginas.
- Wallace, William, O. P. *Cosmological Arguments. Patterns of Reasoning from Cosmos to God*. Washington, D. C.: Catholic University of America.
- Wittgenstein, Ludwig. (1994). *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Quinta reimpresión de la primera edición (1973) en "Alianza Universidad". Madrid: Alianza Editorial, S. A., colección "Alianza Universidad" (número 50).

S. D. G.

*Peregrinantibus mecum.*

**Juan Diego M. Moya Bedoya** (renatuspic-tus@gmail.com).

Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. /

Docente e investigador de las áreas "Epistemología y Argumentación" y "Tradiciones y Debates filosóficos". //

*Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.*