

LA PREDICACIÓN DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS EN TOMÁS DE AQUINO

Julio Antonio Castello Dubra

UBA/CONICET

En nuestro lenguaje disponemos de una serie de vocablos con similar terminación para aludir a diferentes campos de estudio, disciplinas o subdisciplinas científicas o técnicas, o en su sentido más vago, a cualquier tipo de discurso o tratamiento sobre un objeto dado: antropología, hidrología, neurología, etc. Entre ellos se cuenta el término “teología”, que se supone designa el discurso o tratamiento acerca de Dios. Desde un punto de vista fáctico, la teología puede ser considerada una disciplina actual. Existen carreras universitarias donde puede estudiarse teología y existen autores modernos a los que calificamos sin vacilaciones como “teólogos”. En un sentido un poco más preciso, la teología no comprende cualquier tipo de estudio que discurre sobre Dios, sino aquel que aspira a hacerlo ajustándose a un ideal estricto de fundamentación y argumentación, un *lógos* que pretende constituirse ya como una determinada *epistème* o ciencia acerca de Dios. Vale la pena recordar que la teología concebida de esta forma no es una invención del medio cultural “medieval” – judío, cristiano o islámico – en su intento por lograr un esclarecimiento racional de los contenidos de la fe. Teología es una palabra griega con la que se aludía a los poetas que hablaban sobre el origen y la genealogía de los dioses, pero que sólo con Aristóteles adquirió el significado de una determinada ciencia teórica – uno de aquellos saberes buscados por sí mismos y no con vistas a otra cosa y en cuyo ejercicio radica la felicidad perfecta posible para el hombre – y no una cualquiera entre las ciencias teóricas, sino la más alta y preeminente entre todas: la ciencia de la sustancia suprasensible.

En el ambiente latino occidental del S. XIII, como resultado de la recepción del “nuevo” Aristóteles, los autores cristianos se enfrentaron a un desafío histórico singular: la configuración de la teología cristiana como una *scientia de Deo*, sobre la base del modelo de los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles. Debía tratarse, ciertamente, de una ciencia infalible derivada de la fuente indubitable de la Verdad misma, una *sapientia* superior a cualquier otra ciencia humana. Pero ese contenido debía a la vez volcarse en y asumirse como un cuerpo sistemático de proposiciones que expresaran, al menos, algunas verdades argumentables sobre la naturaleza divina a partir de los principios de la Revelación o en conformidad con ellos.

La constitución de una ciencia tal comportaba, entre otros, dos obstáculos fundamentales. Por una parte, las proposiciones de la ciencia teológica debían amoldarse a la estructura apofántica que caracteriza a las proposiciones de toda ciencia. Acerca de esa realidad que es Dios debería poder predicarse algo de su naturaleza. Pero al decir que “Dios es bueno” o “Dios es sabio” nos vemos inducidos a pensar una cierta cosa que tendría una cierta propiedad; es más, tendría una propiedad entre otras tantas: de Dios decimos que es bueno *y* que es sabio *y* que es justo, etc.. Pero todo ello va en contra de lo que se supone es la característica fundamental de este objeto. El Dios de la teología cristiana no sólo es concebido como estrictamente uno según los términos que exige el monoteísmo, sino como absolutamente simple según los términos que ha impuesto la metafísica neoplatónica. En Él no cabe ningún tipo de composición o multiplicidad, si ha de preservar su condición de principio – pues todo lo que es compuesto o múltiple es derivado de y reducible a la unidad.

Por otra parte, la ciencia no busca decir cualquier cosa de su objeto de estudio, sino predicar algo esencial de él. Pero ello supone contar con una definición de qué sea el objeto en cuestión. Ello equivale a delimitar o circunscribir el objeto, a encerrarlo en una fórmula lingüística, y, en tal medida, a hacerlo entrar en los límites del pensamiento y del lenguaje humanos. Pero si la ciencia teológica aspira a esclarecer hasta donde sea posible la naturaleza de su objeto, es precisamente en cuanto admite que la naturaleza de éste excede los límites del pensamiento y del lenguaje humanos. Si decimos conocer a Dios porque lo definimos y lo convertimos en una cosa más de las que están a nuestro alcance, quiere decir, en verdad, que estamos lejos de conocer lo que es Dios.

Tomás de Aquino insiste a lo largo de toda su obra en que de Dios no conocemos qué es, sino más bien qué no es. De las dos cuestiones centrales de la investigación científica que prescribía Aristóteles en los *Analíticos posteriores*, la cuestión de si existe el objeto de estudio – *an sit* – y la cuestión de qué sea el objeto de estudio – *quid sit* –, a la teología sólo le cabe dar una respuesta positiva de la primera y debe conformarse con un procedimiento meramente negativo para la segunda. Y ello en razón de que el objeto de estudio no nos es accesible. Lo cual se explica, desde un punto de vista teológico, porque la contemplación directa de la esencia divina o visión beatífica no es posible en esta vida, sino, en todo caso, en la próxima, y desde un punto de vista filosófico, porque nuestro intelecto abstractivo es incapaz de conocer de manera inmediata las esencias inmateriales, y, en tal medida, no tiene una intuición intelectual de las sustancias separadas, mucho menos de la esencia divina.

Pues bien, en la medida en que no conocemos a Dios en sí mismo, *todo* nuestro conocimiento de Él se da a partir de sus efectos, las creaturas. La certificación de la existencia de Dios debe darse por medio de una demostración *quia*, que parta de lo evidente en sí y para nosotros para acceder a lo evidente en sí y no para nosotros. Por el lado del “qué es” la indagación debe avanzar a través de un procedimiento negativo, removiendo o suprimiendo de Dios las imperfecciones que encontramos en las creaturas. Así predicamos de Dios términos manifiestamente negativos como “incorpóreo”, “infinito”, etc. y otros de apariencia positiva como “absolutamente simple” o “eterno”, pero que en verdad no hacen otra cosa que negar, por caso, todo tipo de composición o naturaleza temporal. Pero llega un momento del discurso teológico en que se atribuyen a Dios ciertas perfecciones como ser “bueno”, “justo”, o “sabio”. Se trata evidentemente de términos que responden a ciertas propiedades o perfecciones que encontramos en las creaturas y que de algún modo trasladamos y aplicamos a Dios. Básicamente, este tipo de nombres incluye a) los trascendentales como “ser”, “verdadero”, “bueno”; b) las operaciones divinas, como la “inteligencia” y la “voluntad”; c) las cualidades que cabe atribuirle en razón de éstas, como “sabio”, “justo”, etc.

En estas condiciones, cabe plantearse dos cuestiones. En primer lugar, ¿no es impropio trasladar esos términos de las creaturas a Dios? ¿No significa esto que a lo sumo se dicen de Dios en sentido derivado? ¿o acaso esos son nombres que, en el fondo, a pesar de su apariencia positiva son meramente negativos o relacionales? Al respecto, Aquino va a sostener: 1) que los

nombres de este tipo se dicen en sentido *proprio* – y no meramente metafórico–;¹ 2) que, en tal medida, se dicen de Dios en sentido primario – *per prius* – y de las creaturas en sentido derivado o secundario – *per posterius*–;² y 3) que se dicen *substantialiter*, esto es, que significan la sustancia divina misma –aunque imperfectamente.³

En segundo lugar, las perfecciones que encontramos en las creaturas son múltiples y diversas; pero se sobrentiende que Dios es uno y absolutamente simple: ¿cómo puede, entonces, atribuirse predicados diversos según *rationes* diferentes? ¿Acaso esas *rationes* son múltiples sólo por relación a nuestro intelecto y no les corresponde algo *in re*? La posición de Tomás de Aquino va a ser que las *rationes* de esos nombres, esto es, el contenido conceptual que les corresponde en cada caso y que es significado por esos nombres, son, en cada caso, diversas. Dicho de otra manera, esos nombres no son sinónimos, no significan simplemente lo mismo.⁴ Pero además, la diversidad conceptual que le corresponde a esa multiplicidad de nombres tiene algún tipo de fundamento en la cosa misma a la que refieren (*in re*), por más que, paradójicamente, esa realidad a la que refieren es absolutamente simple.⁵

La concepción tradicional de la simplicidad divina ha despertado reciente interés, principalmente a partir de la obra de Plantinga. Este teólogo contemporáneo sugirió que, si ha de haber una identificación entre Dios y sus atributos, y, consecuentemente, entre todos ellos entre sí, ello equivaldría a decir algo así como que Dios es una propiedad, un objeto abstracto, una noción incompatible con la de un ser personal con eficacia causal.⁶ A partir de allí surgieron tanto réplicas en favor de la coherencia de la posición tomista,⁷ como nuevas objeciones fundadas en otras bases,⁸ y se plantearon diversos intentos de formular una versión coherente de la doctrina

1 Cf. *In Sent.* I d. 22, q. 1, a. 2; *In Sent.* I d. 4, q. 1, a. 1; *In Sent.* I d. 35, q. 1, a. 1, ad 2^{um}; *De ver.* q. 2, a. 1; SCG I cap. 30, § 2; *ST I* q. 13, a. 3.

2 Cf. *De ver.* q. 4, a. 1, ad 10^{um}; *De pot.* q. 7, a. 5, ad 8^{um}; *ST I* q. 13, a. 6.

3 Cf. *De pot.* q. 7, a. 5; *ST I* q. 13, a. 2.

4 Cf. *De pot.* q. 7, a. 6; SCG I 35; *ST I* q. 13, a. 4.

5 Cf. *In Sent.* I d. 2, q. 1, a. 3.

6 Cf. Plantinga 1980.

7 Cf. por ejemplo Dewan 1989.

8 Cf. Hughes 1989.

tradicional, ya destacando la distancia que separa a la ontología clásica de la contemporánea,⁹ ya apelando a nuevos recursos de la ontología analítica.¹⁰

El presupuesto común que pareciera estar a la base de muchas de estas discusiones es que las mismas categorías que aplicamos a los objetos de la experiencia deben poder aplicarse al hipotético “objeto simple” que estaría representado por Dios. Pero, en realidad, la doctrina de la simplicidad divina significa, en el fondo, la negación radical de esa pretensión. Que Dios es *idéntico* a sus atributos, significa, en última instancia, que no es una sustancia que tenga atributos, al menos no como las sustancias que conocemos. Que Dios es simple significa, entre otras cosas, que no está compuesto de género y diferencia específica, es decir, que no puede ser ubicado en ningún género de cosas, y los géneros supremos en que se clasifican todos los entes son justamente las categorías. Ahora bien, esta posición tiene, para la perspectiva contemporánea, el carácter de una excepción *ad hoc* que es considerada como inaceptable. Pero para los autores medievales ello no representa ninguna deficiencia teórica. No hay nada de sorprendente en decir que Dios está más allá de todos los objetos que están a nuestro alcance, por el contrario, ése es el objetivo teórico primario que se trata de salvaguardar. Por lo tanto, el desafío teórico que los autores medievales deben enfrentar es más bien ver cómo es posible adaptar nuestro lenguaje – en última instancia, nuestro conocimiento intelectual – a un objeto de una índole tal que se resiste a ser volcado en una estructura proposicional, y cómo es posible garantizar la verdad de algunas de las proposiciones que nos podemos formar sobre él.

En este trabajo no pretendo pronunciarme sobre la coherencia de la doctrina tradicional de la simplicidad divina, ni sobre la compatibilidad de esta doctrina con algunas otras concepciones tradicionales como la libertad o la omnisciencia de Dios. Mi modesto propósito es hacer una reconstrucción de la posición de Tomás de Aquino sobre la atribución de los nombres positivos, con el fin de caracterizar el perfil de la ciencia teológica en cuyo proyecto se embarca. Con tal motivo, en los apartados siguientes vamos a tratar, en primer lugar, el modo en que Aquino justifica la atribución de estos predicados, y en segundo lugar, su peculiar posición sobre el problema de la diversidad conceptual o real de los atributos divinos.

9 Cf. Wolterstoff 1991.

10 Cf. Brower 2008.

La justificación de las predicaciones de los atributos

La principal razón de la suma distancia que media entre Dios y todo lo otro de él radica en su absoluta simplicidad. Dios es absolutamente simple, porque no sólo carece de la composición de materia y forma que afecta a todos los seres materiales, sino porque carece de la composición de esencia y ser que caracteriza a todos los seres creados. Dios no tiene una esencia distinta de su ser, su esencia es su ser, o es el ser mismo subsistente. Consecuentemente todo lo que Él es es indistinto de ese su ser, se identifica con Él: así como Dios *es* su ser, *es* su bondad, *es* su inteligir, etc. En tanto absolutamente simple, Dios no está contenido en ningún género que pueda compartir con sus creaturas, ni siquiera en cuanto principio de ellas. En estas condiciones, Dios queda identificado como un ser que no se confunde con ninguna de sus creaturas y, al parecer, es absolutamente distante de todas ellas. El enlace que supera esa distancia aparentemente insalvable es la noción de perfección.¹¹ Dios es absolutamente perfecto en tanto es el ser primero en acto puro, pero también es *universalmente* perfecto en el sentido de que en Él están contenidas todas las perfecciones del ser, lo que equivale a decir que en Él preexisten todas las perfecciones que se hallan en las creaturas. A partir de allí puede restablecerse un vínculo de semejanza de las creaturas a Dios, en la medida en que precisamente todas las perfecciones de las creaturas son comprendidas como semejanzas parciales e imperfectas de la suma perfección divina. Sólo que esas perfecciones en las creaturas son de naturaleza diversa y se hallan dispersas en una multiplicidad de cosas, mientras que en Dios constituyen una unidad indistinta de su esencia.

Ahora bien, el conocimiento mismo está explicado en términos de semejanza: es una suerte de asimilación del intelecto a la cosa conocida. Cuando el hombre conoce, el intelecto posible es informado por la especie inteligible, que es una semejanza de la cosa externa, y a partir de ella, elabora luego en sí un producto suyo, el verbo mental, el cual es también, a su modo, una semejanza de la cosa. Por tanto, cuando el intelecto humano conoce las cosas exteriores es informado por las semejanzas de las cosas exteriores, las cuales resultan ser, a su vez, semejanzas imperfectas o deficientes de la perfección divina. Aquino combina así las dos relaciones de semejanza: la asimilación causal u ontológica, según la cual las creaturas son semejanzas de la perfección divina, y la asimilación noética o gnoseológica, según la cual el intelecto conoce a

través de una semejanza de la cosa. Así como en el plano ontológico las creaturas se asimilan imperfectamente a Dios como a su causa, del mismo modo el intelecto humano en su conocimiento se asimila imperfectamente a Dios como su objeto, vale decir, lo conoce sólo a través de esas semejanzas múltiples y parciales que encuentra en las creaturas. Por ello se justifica que esas perfecciones, que el intelecto humano encuentra diversificadas y múltiples en las creaturas, las *atribuya* a Dios, en quien preexisten de modo indistinto y unitario¹².

Pues bien, con estos fundamentos ontológicos y gnoseológicos Aquino puede afirmar que aquellos nombres que en su significación comportan materialidad o imperfección no pueden predicarse de Dios en sentido propio, sino sólo metafóricamente. Por el contrario, todos aquellos nombres que designan “perfecciones absolutas”, esto es, que en su significación no comportan el que esa perfección tenga que darse en forma participada o imperfecta, como el ser, el bien, etc., se dicen de Dios propiamente y en sentido primero, y de las creaturas en sentido derivado.¹³ Por cierto, que apliquemos estos nombres en común a Dios y a las creaturas, aun cuando los digamos de Dios en sentido propio y primario, no está exento de ciertas limitaciones. La propiedad de la predicación alcanza sólo a lo significado por el nombre, pero el modo de significarlo será siempre impropio, precisamente porque está relacionado con el modo en

12 Cf. *In Sent.* I d. 22 q. 1 a. 2; *De ver.* q. 2 a. 1; *De pot.* q. 7, a. 5.

13 Cf. *In Sent.* I d. 4, q. 1, a. 1: “... quidquid perfectionis invenitur in creatura, de Deo dici potest quantum ad id quod est perfectionis in ipsa, omni remota imperfectione. Si autem nomen imponitur ab eo quod imperfectionis est, sicut lapis, vel leo, tunc dicitur de Deo symbolice vel metaphoricè. Si autem imponitur ab eo quod est perfectionis, dicitur proprie, quamvis secundum modum eminentiorem.”; *In Sent.* I d. 35, q. 1, a. 1, ad 2^{um}: “Et ideo dicendum, quod omnia ista quae non dicunt aliquam materialem vel corporalem dispositionem, in Deo vere sunt et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in ipso inducunt”; *De pot.*, q. 7, a. 5, ad 8^{um}: “Similiter consideranda sunt in creaturis quaedam secundum quae Deo simulantur, quae quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et huiusmodi; et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipso et eminentius quam de creaturis.”; *SCG* I cap. 30, § 2: “Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et de aliis rebus: sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi. Quodcumque vero nomen huiusmodi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de Deo dici non potest nisi per similitudinem et metaphoram ...”; *ST* I q. 13, a. 3, ad 1^{um}: “Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum vivens, et huiusmodi, et talia proprie dicuntur de Deo.”

que significamos las creaturas.¹⁴ Tomás apela a la distinción, familiar a los gramáticos, entre la *res significata* y el *modus significandi* para salvar la propiedad de las predicaciones de los atributos divinos y, al mismo tiempo, dar cuenta de la inadecuación del lenguaje humano. Así por ejemplo, disponemos de expresiones *in concreto*, como cuando decimos de algo que es “blanco”, o de expresiones *in abstracto*, como cuando nos referimos directamente a la “blancura”. En el primer caso nos referirnos a algo que es subsistente – la cosa que es blanca –, pero compuesto – una sustancia que tiene una determinada cualidad –; en el segundo, designamos a la forma simple – la cualidad misma de ser blanco –, la cual no tiene un ser subsistente – sólo existen cosas blancas. Nuestro lenguaje no está preparado, por tanto, para poder expresar una realidad como Dios, un ser absolutamente simple y subsistente. Y así, vacilamos en decir que “Dios es bueno” para señalar su subsistencia, o “Dios es la bondad” para señalar su simplicidad, sin poder aunar ambas.¹⁵

Por otra parte, podría plantearse la siguiente pregunta. Si, después de todo, atribuimos esos nombres a Dios porque las perfecciones semejantes en las creaturas son efectos de la cau-

14 Cf. *In Sent.* I d. 22 q. 1 a. 2: “et ex hoc in nominibus est duo considerare: rem significatam, et modum significandi. Considerandum est igitur, quod cum nomina sint imposita a nobis, qui Deum non nisi ex creaturis cognoscimus, semper deficiunt a divina repraesentatione quantum ad modum significandi: quia significant divinas perfectiones per modum quo participantur in creaturis. Si autem consideremus rem significatam in nomine, quae est id ad quod significandum imponitur nomen, invenimus, quaedam nomina esse imposita ad significandum principaliter ipsam perfectionem exemplatam a Deo simpliciter, non concernendo aliquem modum in sua significatione; et quaedam ad significandum perfectionem receptam secundum talem modum participandi; [...]. Unde dicendum est, quod omnia illa nomina quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in ipso quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi, ut sapientia, bonitas, essentia et omnia huiusmodi ...”; *In Sent.* I d. 35, q. 1, a. 1, ad 2^{um}: “Et ideo dicendum est, quod omnia huiusmodi proprie dicuntur de Deo quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi ...”; SCG I 30, § 3: “Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est.”; *ST* I q. 13, a. 3: “In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo, habent enim modum significandi qui creaturis competit.”

15 Cf. SCG I 30, § 3; *ST* I q. 13 a. 1 ad 2^{um}.

salidad divina, ¿no confirma ello que el significado de estos nombres tiene un sentido causal? ¿No sería cierto, en definitiva, que nombramos a Dios como bueno en tanto es causa de la bondad? Tomás responde a esta cuestión con una segunda distinción, la que hay entre el origen de un nombre o “aquello a partir de lo cual ha sido impuesto” (*id a quo imponitur*) y su aplicación o “aquello a lo cual ha sido impuesto” (*id ad quod imponitur*). Así, el nombre “piedra” (*lapis*) ha sido impuesto a partir de que “lastima el pie” (*laedit pedem*); sin embargo, el nombre piedra no *significa* esta propiedad externa y accidental, sino que lo aplicamos para designar una cierta especie de cuerpo.¹⁶ Del mismo modo, los nombres de los atributos divinos se toman de los efectos de Dios, y, en tal medida, han sido impuestos a partir del hecho de que Dios es causa; pero no significan sólo esa capacidad causal de Dios. Nombramos a Dios como bueno a partir de que encontramos semejanzas de bondad en sus efectos, pero que Dios es bueno no significa solamente que es causa de la bondad, sino que aquella perfección que encontramos en el efecto debe preexistir en él de modo eminente.

En el *De potentia* y en la *Suma teológica* la expresión de Tomás será todavía más contundente y llegará a decir que este tipo de nombres se dice *substantialiter*, esto es, que significan algo la sustancia divina misma – y no simplemente una negación o una relación –, aunque la signifiquen imperfecta o deficientemente.¹⁷

La diversidad de los atributos

La cuestión de la predicación de los atributos en sentido propio y la de la diversidad conceptual o real de los mismos están estrechamente ligadas, a tal punto que no es posible discriminar tajantemente los *loci* en los que Tomás de Aquino trata una u otra cuestión. De hecho, Aquino parece admitir que su propia posición respecto de la predicación *essentialiter* ocasiona un problema especial para entender la multiplicidad de los atributos. En efecto, en las cuestiones disputadas *De potentia Dei* reconoce expresamente:

16 Cf. *ST I* q. 13, a. 2 ad 2^{um}.

17 Cf. *De pot.* q. 7, a. 5; *ST I* q. 13, a. 2. Esto no quita que la esencia divina siga quedando inabarcable o incomprendible para cualquier intelecto creado. Cf. Wippel 1984 y 2000, pp. 501-543.

Hay que decir que todos los que entienden la cuestión dicen en común que estos nombres no son sinónimos. Lo cual es fácil de sostener para aquellos que decían que esos nombres no significan la sustancia divina, sino algunas intenciones esenciales que se le añaden, o los modos de operar en sus efectos o incluso las negaciones de las creaturas. Pero supuesto que estos nombres signifiquen la sustancia divina, como antes se ha mostrado, la cuestión parece encerrar una dificultad mayor: pues así se halla que lo significado por esos nombres es un único e idéntico ser simple, que es la divina sustancia.¹⁸

La clave de la solución de la cuestión es, en el fondo, la misma que ya hemos reconstruido: la combinación de las dos relaciones de asimilación, causal-ontológica y noético-gnoseológica. Las creaturas se asimilan ontológicamente a Dios de manera imperfecta porque lo representan a través de semejanzas distintas y múltiples. Del mismo modo, el intelecto humano se asimila noéticamente a Dios como a su objeto inteligible de manera imperfecta, porque lo concibe a través de múltiples y diversas *rationes*, precisamente aquellas que toma a partir de las creaturas que están a su alcance. Al respecto, la concepción que Aquino tiene del juego de relaciones entre las palabras, los conceptos y las cosas le resulta sumamente funcional para su posición sobre la diversidad de los atributos divinos. En efecto, Aquino sigue la interpretación boeciana del célebre “triángulo semántico” del *De interpretatione* de Aristóteles, según la cual, los nombres significan las cosas mediante las concepciones del intelecto. Esto implica que nombramos a las cosas conforme a los conceptos que nos forjamos de ellas. Como no conocemos a Dios más que a partir de sus efectos, nos representamos conceptos diversos tomados de las múltiples perfecciones que hallamos en las creaturas, y conforme a esos diversos conceptos le atribuimos distintos nombres. Si los nombres significaran directamente las cosas mismas, sería más difícil

18 Cf. *De pot.* q. 7, a. 6: “Dicendum quod ab omnibus intelligentibus communiter dicitur, quod haec nomina non sunt synonyma. Quod quidem facile esset sustinere secundum illos qui dicebant haec nomina non significare divinam substantiam, sed intentiones quasdam additas essentielles, aut modos operandi in effectibus, vel etiam creaturarum negationes. Sed supposito quod haec nomina significant divinam substantiam, sicut supra ostensum est, quaestio videtur maiorem difficultatem continere: quia sic invenitur unum et idem simplex significatum per omnia ista nomina, quod est divina substantia.” Cf. *ST I* 13, a. 4: “Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod huiusmodi nomina sunt inducta ad removendum, vel ad designandum habitudinem causae respectu creaturarum, sic enim essent diversae rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos. Sed secundum quod dictum est huiusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum praemissa, quod habent rationes diversas.”

explicar por qué contamos con nombres diversos o por qué esos nombres no son sinónimos, esto es, por qué no significan lo mismo. O en todo caso, serían necesarios otros dispositivos semánticos para explicarlo, como los que se elaborarán en el S. XIV.

Sin embargo, la peculiaridad de la posición de Tomás de Aquino sobre la cuestión es que no se conforma con una mera diversidad conceptual. A todas y cada una de aquellas *rationes* que el intelecto humano atribuye a Dios le debe corresponder, en algún sentido, algo *in re*. Aquino también parece seguir aquí a Boecio, cuando sostiene que el intelecto que conoce a través de un concepto que no tiene ninguna correspondencia con la realidad es un “intelecto falso” o “vano”. El que la diversidad de las *rationes* tenga una correspondencia en la realidad responde así a la necesidad de justificar las proposiciones de la ciencia teológica:

Esas nociones diversas existentes en nuestro intelecto no pueden ser tales que no les corresponda nada de parte de la cosa. En efecto, aquello que es objeto de esas nociones nuestro intelecto lo atribuye a Dios. De allí que, si nada hubiera en Dios – en cuanto a sí mismo o en cuanto a sus efectos – que corresponda a estas nociones, serían falsos el intelecto que las atribuye y todas las proposiciones que significan las atribuciones de este tipo, lo cual es inconveniente.¹⁹

19 Cf. *De pot.* q. 7, a. 6: “Istae autem diversae rationes in intellectu nostro existentes, non possunt tales rationes esse quibus nihil respondeat ex parte rei: ea enim quorum sunt istae rationes, intellectus noster Deo attribuit. Unde si nihil esset in Deo vel secundum ipsum vel secundum eius effectum, quod his rationibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo, et omnes propositiones huiusmodi attributiones significantes; quod est inconueniens.” Cf. *De ver.* q. 2, a. 1: “Eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, scientia et quidquid huiusmodi de ipso dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam, et huiusmodi. Nec tamen istae conceptiones sunt falsae; conceptio enim intellectus nostri secundum hoc vera est, prout repraesentat per quamdam assimilationem rem intellectam; alias enim falsa esset, si nihil subesset in re.”; *In Sent.* I d. 30, q. 1, a. 3, ad 1^{um}: “Unde patet responsio ad primum: quia intellectus noster neque cassus neque vanus est, quia habet aliquid respondens in re, quamvis non secundum modum quo est in ratione; sicut etiam intellectus mathematicorum non est falsus neque vanus est, quamvis nulla linea sit abstracta a materia in re, sicut ipsi considerant.”; *De 108 articulis*, q. 1: “Si autem conceptio intellectus non assimilaretur rei, falsa esset conceptio de re illa, sicut si intelligeret esse lapidem quod non est lapis.”

Esta exigencia lo lleva a Tomás de Aquino a desarrollar un fino análisis de las posibilidades de correspondencia real de los conceptos, o, para decirlo de otro modo, en qué sentidos cabe decir que la *ratio* de un cierto nombre es o no “*in re*”. La exposición de Aquino sobre el asunto presenta algunos matices diversos que no afectan, en última instancia, su posición particular sobre el caso de los atributos divinos. En efecto, en el *De potentia* se alude a ciertas nociones a las cuales no les corresponde nada en la realidad, aquellas que el intelecto atribuye a las cosas no en cuanto son en sí mismas, sino en cuanto son inteligidas, como los conceptos de género y especie. Según esta versión, nada hay en las cosas fuera del alma que sea una semejanza de la noción de género o especie. Y sin embargo, el intelecto no es falso, porque no las atribuye en cuanto existen en la realidad, sino en cuanto están el intelecto, en la medida en que reflexiona sobre sí mismo, y entiende no las cosas mismas, sino el modo en que son inteligidas. Ahora bien, las *rationes* que corresponden a los nombres que damos a Dios no pueden ser de este tipo, pues en tal caso el intelecto no las atribuiría a Dios en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en cuanto es inteligido, lo cual es falso. Ello equivaldría a decir, en última instancia, que las proposiciones de la ciencia teológica no constituirían un conocimiento acerca de Dios, sino un conocimiento acerca de cómo Dios es conocido por nosotros: cuando la teología afirma que Dios es bueno, el sentido de esa proposición no sería que Dios realmente es así, sino que de esa manera lo concebimos nosotros.²⁰

Sin embargo, en un texto tardíamente insertado en el *Comentario a las Sentencias*²¹ Aquino va a organizar las relaciones de correspondencia de los conceptos de una manera más sutil. La *ratio* es aquello que es aprehendido por el intelecto acerca de la significación del nombre. Así definida, que la *ratio* “esté en la realidad” (*esse in re*) no significa que aquello que mentamos con el término *ratio* exista como tal en la realidad, ni siquiera que cada una de las diversas concepciones que hay en el alma y que denominamos *rationes* – la *ratio hominis*, la *ratio lapidis*, etc.

20 Cf. *De pot.* q. 7, a. 6: “Non autem est possibile huiusmodi esse rationes horum nominum quae de Deo dicuntur: quia sic intellectus non attribueret ea Deo secundum quod in se est, sed secundum quod intelligitur; quod patet esse falsum: esset enim sensus, cum dicitur Deus est bonus, quod Deus sic intelligitur non autem quod sit.”

21 Cf. *In Sent.* I d. 2, q. 1, a. 3. Dondaine (1933) fue el primero en señalar que el texto pertenece a una cuestión disputada en Roma y luego incluida en el *Comentario a las Sentencias*. Sobre el contexto y las motivaciones de este texto y su relación con la *Responso de 108 articulis*, cf. Rubio 2006.

– estén en la realidad exterior al alma – por el contrario, están en el alma como en su sujeto –; sino en el sentido de que hay en la cosa fuera del alma algo que corresponde a la concepción del alma. Pero esa correspondencia o correlato puede darse de un triple modo: [1.] A veces lo que el intelecto concibe es una semejanza de la cosa existente fuera del alma – como en el caso del término “hombre” –; y esa concepción del intelecto tiene un fundamento *próximo* o inmediato, en la medida en que la cosa, por su conformidad al intelecto, hace que el intelecto sea verdadero y que el nombre que significa lo inteligido se diga propiamente de la cosa. [2.] A veces, lo que significa el nombre no es una semejanza de la cosa existente fuera del alma, pero hay algo que se sigue del modo de inteligirla: es el caso de las intenciones que el intelecto encuentra, como en el caso del término género, cuyo significado no es una semejanza de algo existente fuera del alma, sino que por el hecho de que el intelecto entiende el animal como presente en muchas especies, le atribuye la intención de género. Esta intención tiene su fundamento próximo no en la cosa, sino en el intelecto. Pero a diferencia de lo que se decía en el texto anteriormente mencionado, aquí esta intención aparece, al menos, con un fundamento *remoto* en la cosa misma. Y por ello, el intelecto que descubre estas intenciones no es falso. Por último, [3] a veces lo significado por el nombre no tiene fundamento alguno en la cosa, ni próximo ni remoto, como el concepto de Quimera, para el cual no hay semejanza de una cosa exterior al alma, ni se sigue de la manera de inteligir una cosa de una cierta naturaleza. Y por ello, es una concepción falsa.

Uno podría esperar que los nombres de los atributos divinos sean asimilados al segundo tipo, el de aquellos nombres que tienen sólo un fundamento *remoto* en la realidad, pero que resultan de una consideración del intelecto. Sin embargo, aquí esa posibilidad es asociada por Tomás de Aquino con la opinión de aquellos que sostienen que todo lo que se atribuye a Dios se dice por modo de negación o por modo de causalidad – en referencia expresa a Maimónides y Avicena – : de acuerdo a esta opinión, las *rationes* de estos nombres no tienen un fundamento próximo en Dios, sino remoto, como todas las relaciones que se dicen temporalmente de Dios. Según esto, las *rationes* de los atributos están sólo en nuestro intelecto, y no en la realidad misma que es Dios, y el intelecto las descubre a partir de la consideración de las creaturas, ya por negación, ya por causalidad. Esta opinión es contrapuesta por Aquino a la de quienes consideran que lo que hay de perfección en las creaturas preexiste eminentemente en Dios – entre quienes menciona a Dionisio Areopagita y Anselmo de Canterbury.²² De acuerdo a esta otra

22 Cf. sobre las fuentes y antecedentes detrás de estas atribuciones, cf. Wolfson 1959.

opinión, las concepciones de nuestro intelecto son verdaderas semejanzas de la cosa que es Dios, aunque deficientes e incompletas. En tal medida, las *rationes* correspondientes no están sólo en nuestro intelecto, sino que tienen un fundamento próximo en la realidad de Dios. En este texto Aquino aparenta un tono más conciliador que en la *Suma teológica*, donde criticará más duramente la opinión de que los nombres no se dicen *substantialiter* – es decir, que son meramente negativos o relacionales.²³ Por el contrario, aquí declara que, aunque estas opiniones parezcan diversas en la superficie, en verdad, no son contrarias, si se atiende a sus respectivas motivaciones: en el fondo, una no niega lo que afirma la otra. Sin embargo, su propia posición está evidentemente más cerca del discurso “eminencialista” atribuido a Dionisio y Anselmo. Lo cual se evidencia cuando termina diciendo que Dios no es bueno porque cause cosas buenas, sino antes bien, porque es bueno, participa a otras cosas su bondad, en sintonía con aquellas críticas de la *Suma*.

Lo sorprendente del caso es que a la pregunta decisiva de si la pluralidad de estas *rationes* es de parte de nuestro intelecto o en algún sentido de parte de la cosa, Aquino responde que de ambas. La pluralidad de las *rationes* obedece a que Dios supera nuestro intelecto. El intelecto humano no puede representarse la perfección divina mediante una única concepción, ya no sólo porque toma su conocimiento de las creaturas, en las cuales las perfecciones son diversas y múltiples, sino porque la perfección que en Dios es una y simple se plurifica en nuestro intelecto, aún si fuera recibida de modo inmediato. En otras palabras, ningún intelecto creado puede abarcar la totalidad de las perfecciones en una concepción única. La pluralidad de nombres, por tanto, proviene del hecho de que Dios excede nuestro intelecto. Pero cuando uno esperaría que esto signifique sólo una condición noética, Aquino la remite también a una condición ontológica. Que Dios excede nuestro intelecto es de parte de nuestro intelecto, porque es deficiente para poder comprenderla, pero de parte de la cosa real que es Dios, no porque sea múltiple, sino en razón de su perfección:

Y por ello es manifiesto que la pluralidad de esas nociones no es sólo de parte de nuestro intelecto, sino también de parte de Dios mismo, en cuanto su perfección supera a cada una de las concepciones de nuestro intelecto. Y por ello a la pluralidad de esas nociones les co-

responde algo en la realidad que es Dios, no ciertamente una pluralidad de la cosa, sino la plena perfección, por la cual acontece que todas esas concepciones se adapten a él.²⁴

Por tanto, concluye Aquino, si alguien dice que la pluralidad de los nombres es de parte de nuestro intelecto o de los efectos, en cierto sentido dice lo correcto, pero en cierto sentido no. Es verdad si con ello se refiere a la causa de la multiplicación de las *rationes*, pero no si se refiere al modo en que éstas se atribuyen a Dios. La pluralidad de las *rationes* es *ex parte Dei*, en cuanto hay efectivamente en Dios algo que corresponde a todas estas concepciones, a saber, su plena y omnímota perfección.

Aquino se esfuerza por decir que al concepto debe corresponderle algo real. El concepto del atributo divino tiene que tener un fundamento *in re*, y no puede ser un fundamento meramente remoto, porque en tal caso el conocimiento teológico no sería de la realidad que es Dios, sino apenas de nuestro modo de conocerlo. Tiene que tener, pues, un fundamento próximo. Pero en cuanto la realidad sobreeminente que es Dios supera la capacidad de nuestro intelecto, éste no puede alcanzar a comprender esa realidad a través de un único concepto. Estamos ante un singularísimo caso en el que la exigencia de correspondencia entre el concepto y su objeto hace que, paradójicamente, se quiebre la correlación numérica entre la unidad del concepto y la unidad del objeto. La dignidad del objeto en cuestión hace “estallar”, por así decir, al concepto mismo en una multiplicidad de conceptos diversos, los cuales, sin embargo, siguen correspondiendo a un objeto que en sí mismo permanece absolutamente uno y simple.

Después de todo este desarrollo, podríamos estar tentados a extraer una conclusión triunfal sobre el conocimiento que ha quedado así fundamentado. Podríamos preguntarnos si se ha garantizado un conocimiento positivo acerca del objeto de estudio, como para decir que se ha

24 Cf. *In Sent.* I d. 2, q. 1, a. 3: “Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur.”

avanzado algo en el conocimiento acerca del qué es. La respuesta de Aquino está fuera de toda duda. Seguimos sin saber qué es Dios. Y ello básicamente por dos razones. En primer lugar, el discurso eminential no es, paradójicamente, más afirmativo que el conocimiento meramente negativo al que se opone. La afirmación de la preexistencia de una perfección absoluta en Dios sigue siendo, en última instancia, equivalente a la negación de su modo imperfecto y participativo en la creatura. En segundo lugar, aún cuando queden justificados todos los predicados que atribuimos a Dios, con ello estamos infinitamente lejos de definir, comprender o abarcar la naturaleza divina. Lo que decimos es verdadero de la cosa significada, pero “deja a la cosa significada incomprendida, y excediendo la significación del nombre”.²⁵

Con todo, la fundamentación que Tomás de Aquino hace de las predicaciones de los atributos divinos muestra el alto grado de exigencia que se impone para diseñar su ciencia teológica. El conocimiento de la teología debe contar con predicaciones que satisfagan requisitos rigurosos: es preciso predicar algo de Dios *en sentido propio* y no meramente metafórico – no basta con “rondar” la naturaleza divina trasladándole atributos que no le pertenecen –; es preciso predicar algo de Dios *sustancialmente* – no basta con caracterizar a Dios negativamente, por lo que no es, ni causalmente, por los efectos que produce –; y es preciso predicar *realmente* algo de Dios, esto es, es necesario que al contenido conceptual de los predicados que le atribuimos a Dios les corresponda, en algún sentido, algo existente en la realidad misma que es Dios, a fin de que la predicación pueda ser *verdadera*. En este sentido es preciso entender que el lenguaje teológico que Tomás de Aquino intenta fundar va bastante más allá de una alabanza o una prédica inspirada, y no se resigna a ser una mera “gramática” que nos provea fórmulas adecuadas para manejarnos en los temas divinos. Se trata de una cabal y verdadera *scientia*, la ciencia más alta a la que la razón humana puede aspirar, porque su objeto es el más elevado, tanto que, en realidad, desborda las capacidades del intelecto humano y permanece incomprendido aun después de realizada esa ciencia verdadera.

En su proyecto de constitución de la ciencia teológica Tomás decide enfrentarse a un par de desafíos que parecerían demasiado para cualquier ciencia o para cualquier discurso: ¿cómo puede adecuarse el lenguaje humano a un objeto que no es conforme a él? ¿cómo puede constituirse una ciencia de un objeto que no es dado y que, en última instancia, no puede ser perfec-

tamente concebido? En tal circunstancia, uno podría pensar que sólo cabe escoger entre dejar intactas las condiciones de eminencia de ese objeto y revisar las estructuras del discurso humano para adecuarlas a él – lo que equivaldría a resignar la pretensión de elaborar un discurso científico sobre ese objeto –, o dejar intactas las estructuras del discurso humano pero revisando la presunta condición de ese objeto para aproximarlo a nuestro alcance – lo que equivaldría a resignar el reconocimiento de la existencia de un objeto trascendente que no se adecue a los dictados de la razón y del lenguaje humanos. Lo significativo de la posición de Tomás de Aquino radica en su intención de moverse más allá de esa opción. Tomás no se resigna a abandonar los límites del lenguaje discursivo, ni se resigna a abandonar la pretensión de hablar, dentro de esos mismos límites, de aquello mismo que los trasciende. Por eso su propuesta es explorar y explotar al máximo las posibilidades del discurso humano para referirse, con verdad y con la mayor precisión posible, sobre aquello que por su propia naturaleza lo supera. Sobre los resultados de esta empresa puede juzgarse de diversa manera, o hasta sobre su misma posibilidad. En cualquier caso, como en otras tantas situaciones en la filosofía, el carácter *filosófico* de la empresa de Tomás de Aquino se mide precisamente por la maximidad de sus aspiraciones, y no tanto por la de sus logros.

RESUMO

Para Tomás de Aquino, como para todos os autores medievais, acerca de Deus não conhecemos o que é, mas, antes, o que não é. Não obstante, Aquino admite a predicação de certos atributos divinos - bondade, inteligência, sabedoria etc. - que se dizem em sentido próprio - e não metafórico -, em sentido primário - e não derivado - e "substancialmente" - não de modo meramente negativo ou relacional. Além disso, as rationes que correspondem a esses nomes são múltiplas e, todavia, dizem algo que está efetivamente em Deus. O trabalho se ocupa da fundamentação que Tomás de Aquino realiza da predicação destes tipos de nome. Ainda que Tomás não abandone o negativismo tradicional - não possuímos um conhecimento quiddativo de Deus nessa vida -, sua pretensão é satisfazer da melhor maneira possível as exigências epistemológicas de uma scientia de Deo.

Palavras-chave: Tomás de Aquino, atributos divinos, teologia.

ABSTRACT

Aquinas, as all the medieval thinkers, holds that we do not know about God what He is, but what He is not. However, Aquinas recognizes that some attributes are predicated of God, such as Goodness, Intelligence, and Wisdom. These names are said of God properly - not metaphorically -, primarily - not in a derived sense - and "substantially", i.e., not in a merely negative or relational way. Moreover, the rationes that belong to these names are multiple, and they say something that exists in God. The paper deals with Aquinas's arguments in favor of that kind of predications. Although Aquinas does not abandon the traditional negativism -we cannot have a quidditative knowledge of God in this life-, he tries to fulfill the epistemic demands for a scientia de Deo.

Keywords: Thomas Aquinas, divine attributes, theology.

Referencias bibliográficas

- BROWER, J. 2008. "Making Sense on Divine Simplicity". *Faith and Philosophy* 25, pp. 3-30.
- DEWAN, L. 1989. "Saint Thomas, Alvin Plantinga, and the Divine Simplicity". *The Modern Schoolman* 66, pp. 141-151.
- DONDAINE, A. 1933. "Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des Attributs Divins? (I Sent., dist. 2, qu. 1, art. 3)". *Bulletin Thomiste* 3, pp. 171-182.
- HUGHES, Ch. 1989. *On a Complex Theory of a Simple God*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- PLANTINGA, A. 1980. *Does God Have a Nature?* Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- RUBIO, M. 2006. *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God. An Examination of the Quaestio de Attributis*. Dordrecht: Springer.
- TEVELDE, R. 2006. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Aldershot: Ashgate.
- WIPPEL, J. 1984. "Quiditative knowledge of God". In: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, pp. 215-241.
- WIPPEL, J. 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington: The Catholic University of America Press.
- WOLFSON, H. 1959. "St. Thomas on Divine Attributes". In: *Mélanges offerts a Etienne Gilson*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, pp. 673-700.
- WOLTERSTORFF, N. 1991. "Divine Simplicity". *Philosophical Perspectives* Vol. 5, pp. 531-552.

Recebido em 05/2011

Aprovado em 06/2011