

# La cuestión disputada *De simplicitate divine esse* de Tomás de Aquino

## Thomas Aquinas's Disputed Question *De simplicitate divine esse*

Juan José Herrera  
jjherrera@unsta.edu.ar

Resumen: Entre los textos de Tomás consagrados a la simplicidad divina, la cuestión disputada *De simplicitate divine esse* sobresale por su original enfoque. Esta obra no se limita a probar la ausencia de toda clase de composición en Dios, sino que también muestra el impacto de ese atributo en el campo del lenguaje teológico. En efecto, la simplicidad cumple un papel fundamental a la hora de precisar el verdadero alcance de los nombres absolutos y relativos atribuidos a Dios. La temática está lejos de ser irrelevante puesto que la imagen que el teólogo se forme de Dios y enseñe a los demás depende de la correcta comprensión de esos predicados. Nuestro trabajo ofrece una introducción a este texto medieval con el doble propósito de despertar o acrecentar el interés por su estudio y de descubrir que Tomás de Aquino tiene todavía mucho que decir sobre el Dios absolutamente simple.

Palabras clave: Atributos divinos, Simplicidad divina, Nombres divinos, Tomás de Aquino, *De potentia*.

Abstract: Among the writings of Thomas devoted to divine simplicity, the disputed question *De simplicitate divine esse* stands out for its original approach. This work is not limited to prove the absence of any kind of composition in God, but also shows the impact of simplicity in the domain of theological language. Indeed the divine attribute of simplicity plays a fundamental role to clarify the true signification of the absolute and relative names ascribed to God. The topic is not at all irrelevant since, for example, the image of God that the theologian conceives and teaches to his disciples depends on the correct understanding of those predicates. Our paper provides an introduction to this medieval text with the dual aim of awakening interest in it and of discovering that Thomas Aquinas still has a lot to say about the absolutely simple God.

Keywords: Divine attributes, Divine simplicity, Divine names, Thomas Aquinas, *De potentia*.

Recibido: 21 de septiembre de 2020

Aprobado: 10 de octubre de 2020

## 1. Introducción

Después de un cuatrienio de enseñanza en Orvieto, desde 1261 a 1265, Tomás se estableció en Roma para llevar a cabo una decisión del capítulo de la provincia romana: fundar un centro de estudios y ser el responsable de los estudiantes dominicos<sup>1</sup>. En este nuevo período, que se extendió hasta 1268, comenzó a redactar su obra más célebre destinada a la formación de los frailes: la *Summa Theologiae* (Oliva, 2009-2010: 234-236). Pero este proyecto, del cual sólo la *Prima pars* fue escrita y publicada en Roma, no es el único fruto de esos años. El Aquinate también compuso las cuestiones disputadas *De potentia*, *De spiritualibus creaturis*, *De anima*, los comentarios al *De divinis nominibus* de Dionisio, al *De anima* de Aristóteles, la *Responsio de 108 articulis*, etc. (Torrell, 2015: 189-227). De este conjunto de textos nos detenemos en las *Quaestiones disputatae de potentia*, redactadas durante el año escolar 1265-1266 (Gauthier, 1996: 489), y más concretamente en la q. 7: *De simplicitate divine esse*, a la que apunta nuestro trabajo.

Los estudiosos tomistas opinan que, en general, estas disputas han sido poco exploradas. Los libros que hablan de la vida y las obras de Tomás suelen destacar el contenido de la q. 3, *De creatione*, postergando otras materias cruciales. Esto se observa, por ejemplo, en Weisheipl (1983: 200-212), Porro (2012: 254-263), Torrell (2015: 214-215). Por otro lado, los estudios específicos y sistemáticos no abundan. Se puede mencionar la monografía de Perrier (2009), sobre el poder generativo en Dios, o la investigación de Selner (1998), acerca de la metafísica de la creación. Existen, no obstante, introducciones más o menos bien confeccionadas con motivo de las ediciones en lengua moderna. Dentro de este género, está la introducción de Perrier (2011: 9-36) que, en nuestra opinión, es la más completa y convincente. Lamentablemente la de Campo-donico (1991: 7-26) excluye las tres últimas cuestiones (qq. 8-10), que abordan la teología trinitaria, porque no descubre su conexión con las precedentes (qq. 1-6). Incorpora la q. 7 sólo porque ofrece elementos útiles para clarificar la relación entre Dios y el mundo creado. La de Mondin (2003: 5-24), en cambio, se centra en la metafísica del ser, la analogía de los nombres divinos y la Trinidad. Ha sido traducida posteriormente para la publicación francesa de las cuestiones por el monasterio de Le Barroux (2018: 10-32).

---

<sup>1</sup> Según Boyle (2008: 27-28), se trataba de un *studium personale*, pensado más como un experimento en el que Tomás podía idear un plan de formación a su gusto y algunos estudiantes destacados recibir su enseñanza.

En continuidad con otros trabajos que hemos dedicado a la doctrina tomaziana de la simplicidad divina, nos proponemos realizar una aproximación a la q. 7 de las cuestiones disputadas *De potentia*. Este texto, en particular, tampoco ha recibido demasiada atención, al punto que carecemos de un estudio orgánico y detallado de su contenido y de su influencia. Pueden encontrarse, por supuesto, escritos que recogen puntualmente algunas de sus tesis como la concepción del acto de ser (Núñez Durán, 2020: 127-141), la cuestión de los nombres divinos (Jordan, 1983: 161-190), las relaciones entre Dios y las creaturas (Wittman, 2019: 113-124), etc., temáticas que, vale aclarar, no siempre han sido interpretadas en plena sintonía con el pensamiento del maestro de Aquino.

Nuestro objetivo, en esta oportunidad, es bien modesto: ofrecer una lectura de la q. 7, que resuma sus principales enseñanzas y que despierte (o acreciente) el interés por su estudio. Para eso procedemos de la siguiente manera: después de observar algunas características generales de las cuestiones *De potentia*, nos centramos en la q. 7, para dar cuenta de su composición y originalidad entre los textos que Tomás consagró a la simplicidad de Dios. Seguidamente, dedicamos tres secciones para presentar sus aspectos doctrinales más relevantes. La primera analiza los argumentos que establecen propiamente el atributo divino de simplicidad. La segunda pone de manifiesto las consecuencias de la simplicidad en el ámbito de la predicación *in divinis*. La tercera hace lo mismo pero focalizándose en los nombres divinos relativos y arroja luz sobre la difícil cuestión de las relaciones entre un Dios que es absolutamente simple y las creaturas.

Creemos que la q. 7, además de su peculiar y contundente contribución a la especulación medieval sobre la simplicidad de Dios, también constituye un significativo e ineludible aporte para el debate contemporáneo preocupado por compatibilizar la simplicidad con la multiplicidad de atributos, el alcance de los nombres divinos o la intervención de Dios en la historia de los hombres. Esta cuestión prueba que Tomás todavía tiene mucho que decir al respecto.

## 2. Las cuestiones disputadas *De potentia*

Nos apropiamos de las primeras líneas de un artículo de Beatrice Zedler para expresar el elogio que merecen las cuestiones disputadas de Tomás de Aquino.

Un estudioso de las obras de santo Tomás de Aquino comentó una vez que si la *Summa Theologiae* es, como su prólogo indica, el libro del alum-

no, entonces las *Quaestiones disputatae* es el libro del maestro. Con igual entusiasmo, otro erudito comentó que, aunque tenía ochenta años y se había dedicado al estudio desde su juventud, había sacado más provecho de los tres o cuatro años dedicados al estudio de las *Quaestiones disputatae* que del resto de su vida (Zedler 1948b: 105)<sup>2</sup>.

Las *Quaestiones disputatae de potentia* no solamente no están exceptuadas de esta gran estima, sino que su valoración entre los especialistas del pensamiento medieval podría verse acrecentada en un futuro cercano. Repasemos seguidamente las partes que la componen y algunas opiniones acerca de la idea que gobierna su organización.

La obra consta de 10 cuestiones, que reúnen un total de 83 artículos. Esta serie de disputas suele ser dividida temáticamente en dos grupos: en el primero, se ubican las qq. 1-6, que tratan sobre el poder en Dios y su acción *ad extra*; en el segundo, las qq. 7-10, que versan sobre teología trinitaria (Torrell, 2015: 213-214). Mencionar la materia que analiza cada cuestión ayuda a tener una idea más precisa de ambos conjuntos. En el primer grupo, Tomás estudia el poder divino absolutamente considerado (q. 1)<sup>3</sup>; el poder generativo en Dios (q. 2); la creación (q. 3), que, con 19 artículos, es la cuestión más extensa de todas; la creación de la materia informe (q. 4); la conservación de las cosas en el ser (q. 5); los milagros (q. 6). En el segundo grupo, las disputas tratan acerca de la simplicidad divina (q. 7); las relaciones trinitarias (q. 8); las personas divinas (q. 9); las procesiones en el seno de la divinidad (q. 10)<sup>4</sup>.

La variedad de temas abordados puso en duda su unidad y los estudiosos se preguntaron si las cuestiones *De potentia*, tomadas en su conjunto, conformaban una obra integral. Intentaron, por eso, establecer un principio teórico que las coordine o una razón intrínseca de la disposición de las disputas. Veamos algunas opiniones.

Bouyges y Zedler ven en las cuestiones *De potentia* principalmente una crítica de Tomás al emanacionismo univocista de Avicena, tanto desde el

---

<sup>2</sup> Todas las traducciones que aparecen en este trabajo son nuestras.

<sup>3</sup> Como sucede con las cuestiones *De veritate*, el título de la primera cuestión *De potentia*, sirve para designar todo el conjunto, aunque no todas las disputas concuerden temáticamente con él.

<sup>4</sup> El aporte sistemático que las últimas cuestiones del *De potentia* brindan a la reflexión trinitaria del Aquinate ha sido destacado por Emery (2004: 51-52): "Las obras anteriores de santo Tomás [*Scriptum, Summa contra Gentiles, Compendium Theologiae*] no presentaban un estudio tan profundo de estas tres nociones [relaciones, personas, procesiones] reunidas en un conjunto semejante".

punto de vista histórico como sistemático. Según Bouyges (1931: 249-255), el problema del origen de lo que es *ab alio* (emanación), ya sea interior (Trinidad) o exterior (creación) a Dios, es el que da unidad a estas cuestiones. Pero, puntualmente, su disposición u orden, lejos de ser arbitrario, se debe a que Tomás responde, desde una metafísica cristiana, los problemas implicados en la teoría aviceniana de la emanación (Bouyges, 1931: 257-258, 262-267)<sup>5</sup>. La investigación de Zedler (1948a; 1948b) va un poco más allá y establece que la clave de lectura de las cuestiones *De potentia* está en la crítica de Tomás a la metafísica aviceniana de la esencia.

bajo diversas formas muchos de los objetores del *De potentia* expresan un tema recurrente, un tema que es el núcleo de una metafísica esencialista, a saber: que las cosas existen en la medida en que son pensadas. Santo Tomás se opone, cada vez que aparece, a esta asunción implícita de la identificación de una cosa con su esencia inteligible (Zedler, 1948b: 149).

haber visto a partir de un estudio de los pasajes metafísicos en el texto de Avicena y en el *De potentia* que santo Tomás se opone a la metafísica esencialista de Avicena es haber descubierto también la pista final para la interpretación del *De Potentia* (Zedler, 1948b: 156).

Por otro lado, Weisheipl (1983: 200), aunque no se preocupa por buscar un principio rector, señala que en estas cuestiones el debate tiene que ver fundamentalmente con “la omnipotencia divina en la creación y el gobierno, una cuestión de gran interés para los averroístas, y con la procesión del Espíritu Santo, desde el Padre “y desde el Hijo”, una cuestión de gran interés para los griegos”. Seguidamente considera que, debido a la precedencia cronológica y especulativa del *De potentia* con respecto a la *Summa*, ningún teólogo puede descuidar estas cuestiones sin detrimento de su propia comprensión de la *Prima pars*<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Al concluir su artículo, Bouyges (1931: 267) escribe lo siguiente: “Más arriba hemos dicho que, si se interpreta al *De potentia* como una solución global al problema del *ab alio*, como una cuasi síntesis cristiana opuesta al emanatismo, sus aparentes anomalías se desvanecen. Sin embargo, ahora, sabemos que el sistema emanatista de Avicena conocido por santo Tomás era capaz de provocar una contrapartida cristiana. El *De potentia*, tal como lo hemos leído, tendría entonces una explicación histórica”.

<sup>6</sup> Con relación a este punto, véase la opinión general de Chenu (1974: 244-245), y el reparo parcial de Torrell (2015: 214).

Más recientemente, Perrier sostuvo que el principio de unidad de estas cuestiones disputadas es una teología del acto (2011: 23, 29, 32, 34), cuyo revelador -podríamos decir así-, es el poder divino<sup>7</sup>. El resultado positivo de este criterio se manifiesta sin dificultad en la medida en que la lectura de las cuestiones es reordenada según el modelo de la *Prima pars* de la *Summa Theologiae* (simplicidad, poder, Trinidad, creación). En consecuencia, la q. 7, sobre la simplicidad de Dios, constituye la “clave de bóveda” del *De potentia*, puesto que da a conocer la pura actualidad y, por ende, la máxima perfección de la esencia divina. Entre sus perfecciones, el acento está puesto en el atributo de poder (qq. 1-2), el cual permite explicar, por un lado, la comunicación perfecta de la esencia divina en la inmanencia de Dios mediante la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo (qq. 8-10), y, por otro lado, la creación y la conservación de las cosas en el ser (qq. 3-6).

Las opiniones sobre la sistematización del *De potentia* podrían seguir multiplicándose. Seguramente la edición crítica de la obra, a cargo de la Comisión Leonina, aportará la información necesaria para entenderla más ampliamente en el plano histórico y doctrinal.

### 3. La q. 7: Sobre la simplicidad del ser divino

Con este apartado iniciamos nuestro acercamiento a la q. 7. Intentaremos determinar la razón de ser de la disputa sobre la simplicidad, reconocer su lugar dentro del *De potentia* y su originalidad con respecto a los otros textos en los que Tomás trata acerca de la simplicidad de Dios, describir brevemente su composición, etc. Antes, debemos aclarar que, si bien utilizamos siempre el texto de la edición Marietti, en cuyo encabezamiento leemos: “De divinae essentiae simplicitate” (*De Pot.*, q. 7: 188), hemos optado por el título que lleva el texto provisorio preparado por la Comisión Leonina: “De simplicitate divine esse”<sup>8</sup>, el cual, más allá de su veracidad histórica, si se lo piensa desde las categorías propiamente tomasianas, da a entender una intensidad mayor en la

<sup>7</sup> Nos interesa subrayar la opinión de Perrier (2011: 23), cuando dice que: “el tema del poder divino [...] engloba algo más que las relaciones entre Dios y el mundo puesto que permite esbozar una *teología del acto* vinculando las acciones divinas -*ad extra* y *ad intra*- con su fuente en la actualidad pura de la esencia divina”.

<sup>8</sup> Agradecemos al P. Adriano Oliva, de la Comisión Leonina, que nos ha proporcionado el texto de la q. 7 preparado para la edición crítica. El hecho de que todavía no haya sido publicado nos obliga a seguir utilizando el texto de la edición Marietti, que es por ahora la más accesible.

temática abordada, ya que el ser es el acto en el que la simplicidad encuentra su máxima expresión.

Una pregunta que surge casi espontáneamente cuando se conoce la temática de este debate es la siguiente: ¿por qué disputar sobre la simplicidad de Dios si, como dice el mismo Tomás, todos aceptaban ese atributo divino en el siglo XIII?<sup>9</sup> La explicación puede tener dos instancias. Para la primera hay que comprender lo que representaba en la universidad de ese tiempo una cuestión disputada. Al respecto, Chenu (1974: 241) sostiene que: “La cuestión disputada era [...] el fruto maduro de la evolución de la técnica intelectual de la Escuela y, para el teólogo, la punta más osada de la actividad de la razón al interior de una fe que, para construirse, consentía en «cuestionar» su propio dato”<sup>10</sup>. Para la segunda, se puede apelar directamente a la pluma de Tomás de Aquino. Con ocasión de una respuesta al Maestro de la Orden que consultaba, entre otras cosas, sobre la licitud de debatir si el alma de Cristo es por transmisión, el Aquinate responde:

Este artículo está planteado en forma dudosa. Si se entiende como que es lícito disputar y determinar que es verdad que el alma de Cristo es por transmisión, es erróneo, puesto que el alma de ningún hombre es por transmisión, y mucho menos la de Cristo, cuyo cuerpo también ha sido formado por el poder del Espíritu Santo. Pero si se entiende como que es lícito disputar si el alma de Cristo es por transmisión y determinar lo que verazmente enseña la fe católica, a saber, que no es por transmisión, no veo por qué no sea lícito, ya que en las escuelas de los maestros todo el día se disputa ya de la Trinidad, ya de otros artículos de la fe, no porque se dude, sino porque se busca entender y confirmar la verdad (*De 43 Art.*, ad 33: 333.450-463)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *De ente*, c. 4: 375.3-6: “Quamuis autem simplicitatem cause prime omnes concedant, tamen compositionem forme et materie quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam”.

<sup>10</sup> Los estudiosos suelen citar la definición de la cuestión disputada que da Bazán (1985: 40): “[la *disputatio*] es una forma regular de enseñanza, de aprendizaje y de investigación, presidida por el maestro, caracterizada por un método dialéctico que consiste en aportar y en examinar argumentos de razón y de autoridad que se oponen alrededor de un problema teórico o práctico y que son proporcionados por los participantes, y donde el maestro debe llegar a una solución doctrinal por un acto de determinación que lo confirma en su función magistral”.

<sup>11</sup> *De 43 Art.*, ad 33: 333.450-463: “Hic articulus dubie positus est. Si enim sic intelligatur quod liceat disputare et determinare hoc esse uerum quod anima Christi sit ex traduce,

Si proyectamos las últimas afirmaciones de este párrafo a la temática de la simplicidad, se entiende fácilmente que, a pesar de ser admitido por todos, dicho atributo sea objeto de una disputa medieval y sea debatido en el marco de la doctrina de la fe, con el fin de captar más profundamente su contenido e implicancias. En efecto, cuestionar la simplicidad de Dios lleva, por ejemplo, a formular los argumentos sobre los que se sostiene que Dios es simple, explicar que no hay incompatibilidad entre la simplicidad y la producción de una multitud de creaturas o entre la simplicidad y la presencia de relaciones reales en el seno mismo de Dios, y así con otras temáticas teológicas con las que está vinculado de alguna manera este atributo. “Entender y confirmar la verdad” es la razón de por qué Tomás cuestiona a fondo aquello en lo que tiene fe.

Como vimos hace poco, la propuesta de Perrier acerca de una teología del acto como inspiradora de la organización de las cuestiones *De potentia*, reconoce a la q. 7 un papel central en esa obra, ya que permite comprender más ampliamente el atributo de poder que se despliega en las procesiones trinitarias y de las creaturas. Un breve pasaje de su trabajo subraya este aspecto.

La presente cuestión [q. 7] viene útilmente a recordar que a pesar de toda la diversidad de efectos de la que es principio, el poder divino es único: los términos de las acciones divinas son múltiples, pero es siempre el mismo Señor obrando por su poder. Desde este punto de vista, la cuestión 7 cierra un ciclo comenzado con la cuestión 1. Pero al mismo tiempo relanza la reflexión [hacia la Trinidad] puesto que ahora poseemos una percepción mucho más rica del poder divino que en la primera cuestión (Perrier, 2011, 27).

Ahora bien, entre los textos tomasianos consagrados a la simplicidad divina<sup>12</sup>, la q. 7 sobresale por su enfoque original, ya que no se limita a probar la ausencia de cualquier tipo de composición en Dios, sino que también precisa el impacto de ese atributo en el dominio del lenguaje teológico. Tomás muestra el rol que cumple la simplicidad divina (aa. 1-3) a la hora

---

erroneum est; nam nullorum hominum anime sunt ex traduce, et multo minus Christi, cuius etiam corpus est uirtute Spiritus Sancti formatum. Si autem intelligatur quod liceat disputari an anima Christi sit ex traduce, et circa hoc determinare id quod ueraciter fides catholica docet, scilicet quod non sit ex traduce, non uideo quare hoc non liceat, cum tota die in scolis magistrorum disputetur et de Trinitate et de aliis articulis fidei non propter dubitationem sed propter ueritatis intellectum et confirmationem”.

<sup>12</sup> Nos referimos a *In I Sent.*, d. 8, q. 4 (1253-1254); *C.G.*, I, cc. 16-27 (1258-1259); *Comp. Theol.*, I, cc. 9-17, 23 (1261-1265); *S.Th.*, I, q. 3 (1265-1267); obviamente, cada texto tiene su particularidad debido al género y al enfoque de la obra en la que se encuentra.

de precisar el verdadero significado de los nombres absolutos (aa. 4-7) y relativos (aa. 8-11) atribuidos a Dios. Además, es evidente que, al abordar la problemática de la simplicidad y la relación, esta cuestión prepara al lector para el estudio de la teología trinitaria (Vezzosi, 2006). Sobre este punto, Gilles Emery señala lo siguiente:

se debe observar el lugar de la q. 7: será necesario captar la pluralidad trinitaria de una manera plenamente conforme a las exigencias de la simplicidad de Dios. [...] Esta cuestión 7 prepara igualmente la doctrina trinitaria desarrollando el estudio de la relación, de manera bien extensa, en el contexto de las relaciones que Dios mantiene con el mundo (Emery, 2004: 51).

En cuanto a su composición, la q. 7 consta de 11 artículos, los cuales pueden ser distinguidos temáticamente en tres grupos. Los artículos 1-3, que dan prueba de la absoluta simplicidad de Dios, constituyen el primer conjunto. El artículo 1 muestra que Dios es simple según todos los modos<sup>13</sup>. Sus argumentos, a los que luego nos referiremos, sientan las bases para responder las objeciones que provienen principalmente de la causación divina de una multitud de creaturas, la pluralidad de atributos y la Trinidad de personas. En el artículo 2, Tomás remueve de Dios la composición más íntima y universal del ente finito: la de sujeto esencial y acto de ser, y establece que el ser divino es subsistente por sí y que no se añade a una naturaleza distinta del ser. Debido a la peculiar comprensión tomasiana del ser, estamos ante la expresión culmen de la simplicidad divina con la que coincide la interpretación teológica del nombre más propio de Dios revelado en Éxodo 3,14. No hay, por tanto, una forma mejor de afirmar ese atributo. El artículo 3 profundiza en una de las consecuencias más directas de la actualidad absolutamente simple del ser divino: Dios está fuera de todo género, pues nada en potencia hay en él de donde se pueda asumir la noción de género. Es impensable, entonces, que se distinga de las creaturas por una diferencia específica o que se pueda formular una definición de Dios.

El segundo grupo comienza con el artículo 4, preguntándose si “bueno”, “sabio”, “justo”, predicen accidentes en Dios. Este pasaje, además de mostrar que dichos nombres no designan formas accidentales (la cualidad para “bue-

---

<sup>13</sup> Es un modo de comenzar el estudio de la simplicidad de Dios parecido al de *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 1. La *S.Th.*, I, q. 3, en cambio, adopta un procedimiento que sigue detalladamente la vía de remoción desde lo corpóreo y deja las pruebas de la total simplicidad divina para el a. 7 de la q. 3.

no”, la cantidad para “grande”, etc.), que perfeccionan la esencia divina, responde a la posición de algunos musulmanes para quienes los atributos divinos son añadidos reales a la esencia divina en la que subsisten<sup>14</sup>. El artículo 5, por su parte, aborda la cuestión del significado sustancial de los nombres divinos y critica la teoría maimonidea que, en base a la trascendencia divina, no admitía un conocimiento positivo de Dios. La prueba de que bueno, sabio o justo significan la sustancia divina va siempre acompañada de una advertencia: ellos no comprenden lo que Dios es. En la respuesta a varias objeciones percibimos el esfuerzo de Tomás por precisar el alcance del discurso teológico en lo que hace al grado de conocimiento y de ignorancia que el teólogo tiene o puede tener de Dios. Ahora bien, la absoluta simplicidad y unidad de la realidad significada lleva a plantear, en el artículo 6, la cuestión de la sinonimia de los nombres divinos. Responder afirmativamente sería ir en contra de la opinión de los que entienden el tema<sup>15</sup>. Pero sobre todo implicaría un grave desconocimiento de cómo opera el intelecto humano, que conoce lo real a través de múltiples conceptos, y de cómo accede filosóficamente a Dios (las doctrinas metafísicas involucradas en el proceso). El artículo 7 muestra que la predicación *in divinis* no puede ser unívoca ni equívoca, sino análoga. Estamos ante el desenlace a nivel del conocimiento y del lenguaje del influjo de la causa análoga, que es Dios, y de la semejanza participada en las creaturas, que es desde donde se asumen los nombres predicados propiamente de Dios. La doctrina de la analogía es de una actualidad y necesidad más que evidente, dada la tendencia de algunos movimientos filosóficos y teológicos contemporáneos por adoptar una fuerte posición univocista y considerar la analogía como una amenaza (Plantinga, 1980: 57-61; Hughes, 1989: 71; Kenny, 2002: 153-157; Long, 2016: 271-272).

El tercer conjunto comprende los cuatro artículos restantes. La simplicidad de la esencia divina parece impedir las relaciones entre Dios y las creaturas, pero el artículo 8 muestra que, por el contrario, cuanto más simple es una causa más relaciones le acompañan, ya que su poder está menos limitado y por eso su causalidad se extiende a más cosas. Los dos siguientes artículos prueban que esas relaciones son reales en las creaturas (a. 9), pero no en Dios (a.10). La

---

<sup>14</sup> Se trata de los ashariés (Gimaret, 1990: 236-237), a quienes los mutazilíes acusaron de haber caído en un error semejante al de la creencia cristiana en la Trinidad (Wolfson, 1976: 113). Tomás conoce esta posición seguramente por Maimónides (*De Pot.*, q. 7, a. 4, s.c. 4), y por Averroes (*C.G.*, I, c. 23, n. 221).

<sup>15</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 6: 201: “ab omnibus intelligentibus communiter dicitur, quod haec nomina non sunt synonyma”.

relación de creación se desprende de la producción de la sustancia creada y es real en la creatura porque ella existe por y se ordena al ente increado, que es Dios. Pero las relaciones de Dios a las creaturas no son reales puesto que entre ellos no existe la misma razón de orden. De hecho, Dios no depende ni se ordena a la creatura, su esencia y su acción están totalmente fuera del orden de lo creado. Finalmente, el artículo 11 describe la naturaleza racional de las relaciones de Dios con el mundo. Es obvio que estas tesis resultan incomprensibles sin una metafísica de la relación. Pero, actualmente, el desconocimiento de tal doctrina y el influjo de filosofías que no están en armonía con la fe cristiana han provocado graves alteraciones en la concepción tradicional de Dios.

Abrimos un paréntesis, antes de concluir este apartado, para mencionar las autoridades citadas en la q. 7. En el campo de la sagrada Escritura, que es escasamente invocada, el lugar preponderante lo tiene la revelación de Éxodo 3,14. Entre los Padres de la Iglesia, se destacan las ideas de Agustín y de Hilario. Este último es aprovechado generalmente por la precisión de su vocabulario. Juan Damasceno aparece en la invención de algunas objeciones debido a ciertas frases de su *Exposición de la fe*, que pueden ser mal interpretadas. El aporte de los escritores cristianos, Boecio y Dionisio, resulta insustituible. Sin temor a equivocarnos, podemos decir que la letra, pero aun más el espíritu de Dionisio palpitan en gran parte de los problemas abordados. En cuanto a las fuentes filosóficas, es notable el influjo de Aristóteles. Aunque sabemos que hay que guiarse más por el modo de empleo de las autoridades, que por la cantidad de veces en que son citadas, debemos reconocer sin embargo que Aristóteles es el autor del que más citas explícitas encontramos en la q. 7. En este escrito, Tomás también reenvía varias veces a las enseñanzas de Avicena, Averroes, Maimónides y el *Liber de causis*.

#### 4. La absoluta simplicidad de Dios

Considerada como una doctrina oscura (Morris, 1991: 286; Plantinga, 1980: 27-28), o como la pieza más difícil y controvertida de la teología filosófica medieval (Stump, 2005: 92), la temática de la simplicidad divina no ha dejado indiferentes a teólogos y filósofos contemporáneos (Long, 2016: 175-392). Los duros cuestionamientos dirigidos contra ella y sus correspondientes defensas, eficaces o no, han alimentado una voluminosa literatura en la que sobresalen los análisis sobre la posición de Tomás de Aquino. Según F. Kerr (2002: 73), en el ámbito del tomismo, los planteos contra la simplicidad de Dios se deben a un conflicto de interpretaciones. Conflicto que se ha pro-

longado hasta nuestros días debilitando o negando ese atributo para dar lugar a nuevas representaciones de lo divino.

Como dijimos, los primeros artículos de la q. 7 se encargan de remover todo tipo de composición en Dios. El artículo 1 ofrece tres argumentos que prueban que Dios es totalmente simple<sup>16</sup>. La noción de Dios como *primum ens*, tomada de la q. 3, a. 5, juega aquí un papel decisivo<sup>17</sup>. El Aquinate hace intervenir las doctrinas del acto y la potencia, de la causalidad eficiente y de la perfección para mostrar que el primer ente es acto puro, primera causa y máximamente perfecto. Estas propiedades coinciden en la afirmación de la completa simplicidad de Dios y evitan que sea entendida como carencia o privación.

El primer razonamiento enseña que, en sentido absoluto, el acto es anterior a la potencia según la naturaleza y según el tiempo. Esto lleva a sostener que el primer ente, que hace ser en acto a todos los entes, es acto puro sin mezcla alguna de potencia. Si no fuera así, habría que concebir un ente anterior por el que estuviera en acto<sup>18</sup>. Lo propio de toda composición es, precisamente, la mezcla con alguna potencialidad, lo cual se verifica de dos maneras: o uno de los componentes está en potencia con respecto a otro (como la materia, el sujeto, el género respecto de la forma, los accidentes, la diferencia específica, respectivamente); o todas las partes están en potencia con respecto al todo. De ahí que ningún compuesto puede ser acto puro. El segundo argumento plantea la necesidad de un agente que produzca el compuesto uniendo sus diversas partes o principios, pues los componentes en cuanto tales no están unidos. Esta dependencia conduce a una primera causa eficiente, que es el primer ente ya conocido. La tercera prueba pone el acento en la perfección divina. Dios es óptimo porque su perfección es máxima, por consiguiente nada hay en él que carezca de bondad. Sin embargo, esta propiedad no se encuentra en los compuestos, pues el bien que resulta de la composición de las partes, por el cual es bueno el todo, no inhiere en una parte. Por eso las partes no son buenas por la bondad que es propia del todo. Es necesario, entonces, que lo óptimo sea absolutamente simple. Este

<sup>16</sup> Entre los textos previos a las cuestiones disputadas *De potentia* que explican la composición del ente finito, sobresale el de C.G., II, c. 54.

<sup>17</sup> *De Pot.*, q. 3, a. 5: 49: “oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. [...] oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae”. Sobre este artículo, véase Wielockx, 2017.

<sup>18</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 1: 189: “Illud ergo ens quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse per quod fieret actu”.

y otros argumentos de la q. 7 nos recuerdan que, en la teología tomasiana, la simplicidad divina siempre aparece hermanada con la perfección.

Dentro de este artículo, nos interesa destacar la respuesta de Tomás a la primera objeción, la cual invoca una tesis importante del peripatetismo árabe<sup>19</sup>: “Desde el uno simple no procede sino uno”. Luego, trata de reforzarla citando a Aristóteles: “según el Filósofo, lo idéntico siempre hace lo idéntico”<sup>20</sup>. El desenlace dice así: “Pero de Dios procede una multitud. Luego, Dios no es simple” (*De Pot.*, q. 7, a. 1, obi 1: 188)<sup>21</sup>. En la respuesta, vemos a Tomás interpretando a Aristóteles desde un punto de vista estrictamente filosófico, buscando la intención del autor.

La intención de Aristóteles no es que desde lo uno no pueda proceder la multitud. Dado que el agente obra algo semejante a sí mismo y que el efecto no iguala la perfección de su causa, es necesario que lo que está unido en la causa, esté multiplicado en los efectos, como en el poder del sol están unidas todas las formas de los cuerpos generables, mientras que se distinguen en los efectos. De ahí se entiende que por un solo poder, una cosa pueda provocar diversos efectos, como sucede con el fuego que por su calor derrite y solidifica, suaviza y endurece, quema y ennegrece. También el hombre por el poder de la razón adquiere diversas ciencias y produce las obras de diversas artes. Mucho más Dios puede crear muchas cosas por un poder simple. Pero el Filósofo sostiene que lo que permanece idéntico no hace cosas diversas en diferentes tiempos, si es agente por necesidad de naturaleza, a menos que por azar eso suceda accidentalmente por la diversidad de la materia o de algún otro accidente (*De Pot.*, q. 7, a. 1, ad 1: 189)<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Tomás señala a quienes se está refiriendo en *De Pot.*, q. 3, a. 4: 46: “quorundam Philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediante superioribus, ut patet in lib. *de Causis*; et in *Metaphys.* Avicennae, et Algazelis, et movebantur ad hoc opinandum propter quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudine procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum”.

<sup>20</sup> Arist. Lat., *De generatione*, II,10. 336a 27-28: 74.16-17: “idem enim et similiter habens semper idem innatum est facere”.

<sup>21</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 1, obi 1: 188: “Ab uno enim simplici non est natum esse nisi unum: idem enim semper facit idem, secundum Philosophum. Sed a Deo procedit multitudo. Ergo ipse non est simplex”.

<sup>22</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 1, ad 1: 189: “intentio Aristotelis non est quod ab uno non possit procedere multitudo. Cum enim agens agat sibi simile, et effectus deficiant a repraesenta-

El artículo 2 demuestra que, en Dios, el ser y la esencia no son realmente distintos. El único argumento de este pasaje considera que cada causa produce su efecto propio conforme a su propia naturaleza (el fuego produce fuego). La diversidad de efectos corresponde, entonces, a la diversidad de causas. Pero si los efectos coinciden en algo común, eso común no puede ser reducido a sus causas propias, sino a una causa superior de la que sea efecto propio. Las causas creadas coinciden en un efecto, que es el ser, aunque cada una tenga su propio efecto. Por consiguiente “es necesario que haya una causa superior a todas por cuyo poder todas causen el ser, y cuyo efecto propio sea el ser. Esta causa es Dios” (*De Pot.*, q. 7, a. 2: 191)<sup>23</sup>. Ahora bien, como el efecto propio de una causa procede como una semejanza de su naturaleza, Tomás concluye que el ser es la esencia de Dios.

Las objeciones le permiten a Tomás explayarse sobre un abanico de temas: los modos de decir ente y ser, las implicancias de las vías para conocer si algo es o lo que algo es, la distinción del ser divino respecto del ser común, etc. Nos interesa, por ahora, retener el pasaje en el que Tomás expone su propia comprensión del ser (*esse ut actus*). Allí se puede apreciar sucesivamente la afirmación del ser como el acto de todos los actos, la referencia a la determinación de ser por la esencia en los entes finitos y la consideración del ser como el más noble y simple de todos los actos (Herrera, 2015: 69-76).

Argumenta Tomás:

esto que llamo ser es entre todas las cosas lo más perfecto, lo cual se prueba porque el acto es siempre perfección con relación a la potencia. Pero ninguna forma específica se entiende en acto sino porque se pone el ser, pues la humanidad o la fogosidad pueden considerarse como existentes en la potencia de la materia, o en la virtud del agente, o incluso en el inte-

---

tione suae causae, oportet quod illud quod in causa est unitum, in effectibus multiplicetur; sicut in virtute solis sunt quasi unum omnes formae generabilium corporum, et tamen in effectibus distinguuntur. Et exinde contingit quod per unam suam virtutem res aliqua potest inducere diversos effectus, sicut ignis per suum calorem liquefacit et coagulat, et mollificat et indurat, et comburit et denigrat. Et homo per virtutem rationis acquirit diversas scientias, et operatur diversarum artium opera; unde et multo amplius Deus per unam suam simplicem virtutem potest multa creare. Sed Philosophus intendit, quod aliquid manens idem non facit diversa in diversis temporibus, si sit agens per necessitatem naturae; nisi forte per accidens hoc contingat ex diversitate materiae, vel alicuius alterius accidentis”.

<sup>23</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 2: 191: “Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius virtute omnia causent esse, et eius esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus”.

lecto, pero lo que tiene ser se hace existente en acto. De donde se ve que lo que llamo ser es la actualidad de todos los actos y, por esto, es la perfección de todas las perfecciones. No hay que entender que a lo que llamo ser se añade algo que sea más formal, determinándolo como el acto a la potencia. El ser que es de este tipo, es distinto según la esencia de aquel al que se añade para determinarlo. Sin embargo, nada puede añadirse al ser que sea extraño al mismo, ya que nada le es extraño salvo el no-ente, que no puede ser ni forma ni materia. Por tanto el ser no se determina por otro como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia. Pues también en la definición de las formas se ponen las materias propias en el lugar de la diferencia, como cuando se dice que el alma es acto del cuerpo físico orgánico. Así este ser se distingue de aquel ser, en cuanto es de tal o cual naturaleza. Por eso dice Dionisio que aunque los vivientes son más nobles que los existentes, sin embargo, el ser es más noble que el vivir. Los vivientes, en efecto, no solo tienen la vida, sino que con la vida tienen simultáneamente también el ser (*De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9: 192)<sup>24</sup>.

El artículo 3 prueba mediante tres razonamientos que Dios no está en el orden genérico. Según el primero, algo está en un género por su quiddidad, no por su ser. Mientras que la quiddidad es lo que tienen en común las cosas que pertenecen a un mismo género, el ser, que es acto fuera de la quiddidad, es propio y distinto en cada sujeto esencial. Por ejemplo, “sustancia” puede decirse genéricamente de muchos porque son cosas a cuyas esencias les corresponde

---

<sup>24</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9: 192: “hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet *esse*, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: *esse* enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad *esse* quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi *non-ens*, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur *esse* per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc *esse* ab illo *esse* distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius, quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse”.

ser por sí y no en otro. De allí que “sustancia” determine una comunidad categorial en base al modo de ser de las quiddidades de las cosas. Pero no pasa lo mismo con “ente” porque no hay vínculo posible entre el ser por el que el ente es y la naturaleza de un género. Cualquier enfoque desde lo genérico excluye necesariamente el ser. Ahora bien, Dios es su mismo ser (*ipsum suum esse*), no tiene una quiddidad realmente distinta de su ser<sup>25</sup>, de modo que es imposible que esté en el género. El segundo razonamiento sostiene que todo lo que está en el género debe ser compuesto de materia y forma o de potencia y acto. De tales componentes se asume la noción de género y la noción de diferencia específica. Pero esto no puede darse en Dios puesto que es acto puro, acto que no se compone con ninguna potencia. En tercer lugar, Tomás señala que la máxima perfección divina impide que Dios esté en un género ya que de esa manera se vería limitado a la perfección propia de un género y no comprendería las perfecciones de todos los géneros, que es lo que le corresponde por ser “simpliciter perfectus”. Si Dios perteneciera a un género, no sería de esencia infinita ni de perfección absoluta (*non esset infinitae essentiae, nec absolutae perfectionis*), sino que su esencia y perfección estaría limitada a la definición de ese género.

De todo lo anterior, Tomás extrae la siguiente conclusión: “Esto muestra que Dios no es especie, ni individuo, ni tiene diferencia, ni definición, pues toda definición es por el género y la diferencia específica. Por eso tampoco puede hacerse una demostración de él sino a partir de los efectos, ya que la definición es el medio de la demostración por la causa” (*De Pot.*, q. 7, a. 3: 194)<sup>26</sup>. En consecuencia, decir que Dios es el mismo ser subsistente, la bondad por esencia o el acto puro, no implica bajo ningún punto de vista una definición de lo divino: “Dios no puede ser definido. Todo lo que se define es comprendido por el intelecto que define. Pero Dios es incomprendido por el intelecto. Por eso, cuando se dice que Dios es acto puro, esta no es su definición” (*De Pot.*, q. 7, a. 3, ad 5: 194)<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 3, ad 4: 194: “[Deus] non habet quidditatem suam praeter suum esse”. Con respecto a esta idea y la pretensión de algunos autores de considerar a Dios “sin esencia”, véase Herrera, 2011a: 512-517; 2014: 216, 221-222.

<sup>26</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 3: 194: “Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species, nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem: nam omnis definitio est ex genere et specie; unde nec de ipso demonstratio fieri potest nisi per effectum, cum demonstrationis propter quid medium sit definitio”.

<sup>27</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 3, ad 5: 194: “Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur; Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu; unde cum dicitur quod Deus est actus purus, haec non est definitio eius”.

En este artículo, Tomás sostiene la idea de que Dios está en el género de la sustancia *per reductionem, sicut principium*. Pero poco tiempo después, en la *Summa Theologiae*, se corrige al considerar que esa afirmación da lugar a una interpretación unívoca del influjo causal divino. El pasaje del *De potentia* dice así: “aunque Dios no pertenezca al género de la sustancia como contenido en el género -como la especie o el individuo están contenidos bajo el género-, puede sin embargo decirse que está en el género de la sustancia por reducción, como principio” (*De Pot.*, q. 7, a. 3, ad 7: 194)<sup>28</sup>. En la *Summa*, en cambio, leemos lo siguiente: “Es manifiesto que Dios no está en el género por reducción, es decir, como principio, por el hecho de que el principio al que se reduce un género, no se extiende más allá de ese género [...]. Sin embargo, Dios es principio de todo ser [...]. Por eso no está contenido en un género como principio” (*S.Th.*, I, q. 3, a. 5: 18)<sup>29</sup>. Asumida la corrección, es necesario advertir que el *De potentia* sintoniza con la *Summa* cuando enseña que Dios es el principio causal de todos los géneros, que está fuera y por encima de todo género, y que a él se le asemejan todas las cosas<sup>30</sup>.

## 5. El lenguaje sobre un Dios simple

Nadie ignora que, desde hace algunos años, el tratado de los nombres divinos ha adquirido un papel decisivo (o exclusivo) en el acceso a Dios, sobre todo entre quienes sostienen que Dios no puede ser conocido (Burrell, 1979: 25-26, 61-65; Jordan, 1983: 161-162, 182-183). Sin embargo, el Aquinate, convencido de que la significación de los nombres no remite inmediatamente a las

<sup>28</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 3, ad 7: 194: “licet Deus non pertineat ad genus substantiae quasi in genere contentum, -sicut species vel individuum sub genere continentur,- potest tamen dici quod sit in genere substantiae per reductionem, sicut principium”. Reitera esta idea en *De Pot.*, q. 9, a. 3, ad 3: 230: “licet Deus non sit in genere substantiae tamquam species, pertinet tamen ad genus substantiae sicut generis principium”. El siguiente texto propone un ejemplo distinto del que plantea la q. 7, *De Pot.*, q. 2, a. 5, s.c. 4: 35: “in quolibet genere est unum principium, ad quod omnia quae sunt illius generis, reducuntur. In genere autem potentiarum principium est omnipotentia”.

<sup>29</sup> *S.Th.*, I, q. 3, a. 5: 18: “Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud. [...] Deus autem est principium totius esse, [...]. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium”.

<sup>30</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 8, ad 2: 206: “Deus [...] est tamen in omnibus generibus sicut principium generis”; q. 7 a. 3 ad 3: 194: “Deus dicitur diversus genere ab aliis creaturis, non quasi in alio genere existens, sed omnino existens extra genus”; q. 7, a. 7, ad s.c. 7: 205: “Deus autem est principium omnis generis; et ideo ei omnia aequaliter simulantur”.

cosas sino a través del intelecto, prefiere comenzar siempre por el estudio de la realidad a la que se asemeja el intelecto, para luego examinar el modo de significar del lenguaje en conformidad con el modo en que han sido conocidas las cosas<sup>31</sup>. Este criterio, según el cual el lenguaje tiene un fundamento metafísico previamente asumido, el de los atributos antes que los términos que los nombran (Campodonico, 1995: 8-11; Mondin, 2003: 12-17), permite entender que Dios está por encima de lo que podemos pensar o decir de él, que los nombres divinos designan la misma sustancia divina, que no lo significan como un ente más entre los entes, etc. Dicho criterio es el que coordina los contenidos de los artículos 1-3 con los artículos 4-7, en primer lugar, y con los artículos 8-11, en segundo lugar. Así, en la q. 7, la doctrina metafísica que da cuenta del atributo de simplicidad es la que rige el discurso teológico (Herrera, 2016), sin ser reducida a una regla gramatical (Burrell, 1979: 16-26; Long, 2016: 52-53).

El artículo 4 enseña que nombres como “bueno”, “sabio” o “justo”, no designan accidentes de la esencia divina porque es forma o naturaleza absolutamente simple, primera causa de todo lo que existe y pura actualidad sin mezcla alguna de potencia. Dios no admite accidentes porque, en primer lugar, no hay composición entre el sujeto participante y la naturaleza y el ser participados (entes materiales), o entre el sujeto participante y el ser participado (entes inmateriales). En ambos tipos de compuestos se verifican accidentes debido a la potencialidad del sujeto participante<sup>32</sup>. Dios, en cambio, es su naturaleza y su ser. Esta identidad impide que haya formas accidentales en él que lo actua-

<sup>31</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 6: 201: “significatio nominis non immediate refertur ad rem, sed mediante intellectu: sunt enim voces notae earum quae sunt in anima passionum et ipsae intellectus conceptiones sunt rerum similitudines”; véase también q. 7, a. 2, ad 7. Tomás está siguiendo al Estagirita, cf. Arist. Lat., *De interpretatione*, c. 1. 16a 3-7: 41.3-8; *In I Periherm.*, lec. 2: 11.100-112; Clavell, 1980: 65-94.

<sup>32</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 4: 195: “In Angelis enim quodlibet suppositum est sua natura: quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna; non est autem suum esse; unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens”. Lo mismo se puede leer en *De Pot.*, q. 9, a. 1: 226: “In substantiis vero simplicibus, nulla est differentia essentiae et subiecti, cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans, sed ipsa essentia in eis est subsistentia. Et hoc patet per Philosophum et per Avicennam, qui dicit, in sua *Metaphysica*, quod quidditas simplicis est ipsum simplex”. Pero, posteriormente, Tomás cambia de opinión, *Quodl.*, II, q. 2, a. 2: 217.93-102: “In solo autem Deo non inuenitur aliquod accidens preter eius essenciam, quia suum esse est sua essentia [...] et ideo in Deo omnino est idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem, quia aliquid accidit ei preter id quod est de ratione sue speciei, quia et ipsum esse angeli est preter eius essenciam seu naturam et alia quedam ei accidunt que omnia pertinent ad suppositum, non autem ad naturam”.

licen de alguna manera. En segundo lugar, un accidente puede ser causado en un sujeto desde el exterior o desde el interior. Pero ninguno de estos dos influjos puede aceptarse en relación a Dios, porque se estaría admitiendo una causa que obra en Dios y que es anterior a él, o que Dios es de algún modo compuesto, dado que es imposible que una sustancia desde lo mismo cause y reciba intrínsecamente un accidente. En tercer lugar, Tomás enseña que Dios no tiene ni puede tener accidentes pues es acto puro, de modo que no puede haber en él formas accidentales que lo lleven a una perfección mayor. La determinación de este artículo culmina haciendo referencia a las composiciones removidas de Dios: “De este modo, a partir de lo que se ha dicho, es evidente que en Dios no hay composición de materia y forma, ni de cualquiera de las partes sustanciales, tampoco de género y diferencia, ni de sujeto y accidente. También se evidencia que los nombres antedichos no predicen accidentes en Dios” (*De Pot.*, q. 7, a. 4: 196)<sup>33</sup>.

El artículo 5 establece que los nombres significan algo que está en Dios de una manera distinta a como se encuentran en las creaturas, pues en él significan la misma sustancia divina<sup>34</sup>. La prueba de esta afirmación se basa en la doctrina de la causalidad eficiente. Desde el punto de vista metafísico, se puede afirmar que todo eficiente produce siempre algo semejante a sí mismo. Luego, la forma de lo producido debe estar de alguna manera en el eficiente. Por ser causa eficiente, se encuentran en Dios las perfecciones de todos sus efectos. Pero, por ser primera causa, es agente eminentísimo (fuera de toda jerarquía causal), y por eso dichas perfecciones están en él según un modo elevadísimo, es decir, por esencia<sup>35</sup>. Mientras que en las cosas las perfecciones son distintas y están separadas, en Dios, por el contrario, están unidas en la simplicidad de su esencia. Una vez que ha establecido la semejanza, aunque deficiente, de las cosas con respecto a la primera causa, Tomás estudia el modo racional de conocer lo divino.

---

<sup>33</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 4: 196: “*Sic ergo patet ex praehabitis quod in Deo non est compositio materiae et formae, et quarumcumque partium substantialium, nec generis et differentiae, nec subjecti et accidentis; patet etiam quod praedicta nomina in Deo non praedicant accidens*”.

<sup>34</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 5: 198: “*huiusmodi nomina significant divinam substantiam*”. Esto no significa que los nombres sean atribuidos a Dios como género, pues él está sobre toda sustancia (q. 7, a. 3, ad 3), y la noción de género requiere que se lo predique unívocamente (q. 7, a. 3, ad 6), predicación que -como veremos- no se puede admitir en Dios. Al respecto, se puede consultar el trabajo de Weigel, 2008: 177-222.

<sup>35</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 5: 198: “*Nulla ergo forma alicuius effectus divini est per eandem rationem, qua est in effectu in Deo: nihilominus oportet quod sit ibi per quemdam modum altiore*”.

El conocimiento humano de Dios no tiene otro principio que el ente finito de experiencia (Herrera, 2010; 2018). El intelecto concibe las diferentes perfecciones de las cosas asemejándose a ellas y a los conceptos generados por dicha operación los significa por nombres. De acuerdo con el principio de semejanza del efecto a su causa, que hemos señalado anteriormente, los nombres que designan perfecciones puras pueden ser afirmados de Dios<sup>36</sup>. Pero como la semejanza del efecto es deficiente, el concepto formado en nuestra mente nunca comprende la esencia divina<sup>37</sup>. Por eso los nombres divinos antes señalados, si bien significan algo que está en Dios y que es su esencia, no lo significan perfectamente según lo que es (*secundum quod est*), sino de acuerdo a lo que es entendido por nosotros (*secundum quod a nobis intelligitur*). Estamos, por tanto, frente a una predicación que debe adecuarse al sujeto, que es Dios, a través de la negación del modo de significar de los términos, para dar a entender el modo ilimitado o sublime en que la perfección significada se encuentra en Dios (Rocca, 2004: 334-352). Tomás, que en todo esto sigue a Dionisio, escribe:

los nombres se dicen de Dios de tres modos. Primero, afirmativamente, como cuando decimos ‘Dios es sabio’, lo que ciertamente es necesario decir de Dios porque en él está la semejanza de la sabiduría que surge de él. Pero puesto que tal sabiduría no está en Dios como la entendemos y nombramos, se la puede verdaderamente negar, al decir ‘Dios no es sabio’. Sin embargo, como no se niega de Dios la sabiduría porque él carezca de sabiduría, sino porque está en él supereminentemente a como se dice o entiende, por eso es necesario decir que ‘Dios es supersabio’. Así, por este triple modo de hablar, en cuanto se dice que Dios es sabio, no sabio,

---

<sup>36</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 8: 200: “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”.

<sup>37</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 5: 199: “Si autem huiusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adequaret in asimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio”. Jordan (1983), acentúa sobre todo este aspecto. Destacamos cuatro puntos de su trabajo: (a) el discurso teológico, con la indagación sobre los límites y fracasos para nombrar lo divino, constituye el acercamiento filosófico más seguro a la naturaleza de Dios. (b) El principal límite de los nombres divinos radica en su incapacidad de hacer presente aquello que significan. (c) La simplicidad divina es la responsable de esa ausencia, pues pone de manifiesto la trascendencia de lo significado respecto del signo. (d) Ella garantiza que el lenguaje teológico no degenera en una especie de idolatría conceptual.

y super-sabio, Dionisio da a entender perfectamente el modo en que estos nombres deben atribuirse a Dios (*De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 2: 199)<sup>38</sup>.

Con respecto al nombre “ser” atribuido a Dios, la q. 7 había enseñado un poco antes que:

el modo de significar, en las palabras que son impuestas por nosotros a las cosas, sigue el modo de entender. En efecto, las palabras significan las concepciones del intelecto, [...]. Sin embargo, nuestro intelecto entiende el ser según el modo en que se encuentra en las cosas inferiores, de donde saca la ciencia, en las que el ser no es subsistente sino inherente. Sin embargo, la razón descubre que hay un ser subsistente. Por eso, aunque lo que se dice *ser* signifique por modo de concreción, sin embargo, el intelecto al atribuir el ser a Dios, trasciende el modo de significar del nombre, atribuyendo a Dios lo que significa, pero no el modo de significar (*De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 7: 192)<sup>39</sup>.

En este párrafo, no puede pasar desapercibida la expresión “la razón descubre que hay un ser subsistente”, puesto que está indicando el fundamento metafísico que rige la predicación de ese nombre a Dios. Pero es importante percibir que la reflexión tomasiana no queda a nivel de la metafísica, sino que eleva su colaboración al orden de la teología para interpretar los nombres di-

---

<sup>38</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 2: 199: “tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminetius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur”. Sobre el diverso orden con que Tomás expone la “triplex via”, véanse los escritos de Ewbank, 1990, De Andia, 2001, Emery, 2018.

<sup>39</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 7: 192: “modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi; dictiones enim significant intellectuum conceptiones, [...]. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt *esse*, significetur per modum concreationis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi”.

vinos que la misma sagrada Escritura revela. “En las Escrituras, Dios es alabado no solo como innumerable sino también por muchos nombres” (*In De Div. Nom.*, c. 1, lec. 3, n. 97: 30)<sup>40</sup>. Tomás opina que, entre esos nombres, el que con más propiedad le conviene a Dios es el de Éxodo 3,14 (Clavell, 1980: 151-183). Transcribimos dos pasajes de la q. 7 que acentúan diferentes aspectos relativos a esta conveniencia: “este nombre «el que es» es, entre todos, el nombre más propio de Dios, como aparece en Éxod. Luego, como este nombre se impone por esto que es el ser, se ve que el mismo ser de Dios es su sustancia” (*De Pot.*, q. 7, a. 2, s.c. 3: 191)<sup>41</sup>. El otro dice así: “este nombre «el que es» le compete máximamente a Dios, porque no determina una forma en Dios, sino que significa el ser indeterminadamente” (*De Pot.*, q. 7, a. 5: 199)<sup>42</sup>.

No podemos dejar de señalar que la enseñanza de este artículo es una respuesta a Maimónides, para quien los nombres divinos no significan la sustancia de Dios. Según el pensador judío, los nombres predicados *in divinis* deben entenderse de dos maneras: por semejanza con el efecto o por modo de negación. Así, por ejemplo, en la expresión “Dios es sabio”, no se significa que la sabiduría sea algo en Dios, sino que él obra en sus efectos como un sabio, o sea, ordenando cada cosa a su debido fin. Por otro lado, al afirmar “Dios es viviente”, no significamos que la vida sea algo en él, sino que removemos de Dios el modo de ser por el que las cosas inanimadas existen. Según Tomás, Maimónides concibe de tal manera la trascendencia de Dios que las perfecciones creadas en nada concuerdan con él. Por tanto, nada en la realidad divina responde a la significación de los nombres. La trascendencia divina se ve salvaguardada por una predicación equívoca que nada afirmativo da a conocer de Dios<sup>43</sup>.

Seguidamente, el artículo 6 aborda un problema que se desprende de esta idea de los nombres divinos: si ellos significan la única y simple sustancia divina, deberían ser considerados sinónimos. El Aquinate rechaza esta pretensión ya que son sinónimos los términos que significan la misma cosa y representan la misma concepción del intelecto, lo cual no sucede en el discurso teológico, pues no entendemos lo mismo cuando decimos, por ejem-

<sup>40</sup> *In De Div. Nom.*, c. 1, lec. 3, n. 97: 30: “non solum laudatur in Scripturis Deus ut innuminabilis sed etiam ut multorum nominum”.

<sup>41</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 2, s.c. 3: 191: “hoc nomen *quid est*, est inter cetera magis proprium nomen Dei, ut patet *Exod.* IV. Cum ergo hoc nomen imponatur ab hoc quod est esse, videtur quod ipsum esse Dei sit sua substantia”.

<sup>42</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 5: 199: “hoc, nomen *qui est*, maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate”.

<sup>43</sup> Entre las últimas investigaciones sobre la crítica de Tomás a la doctrina maimonidea de los atributos divinos, se encuentran la de Rubio, 2006, y la de Castillo Ornelas, 2007.

plo, que Dios es bueno y que es sabio (Herrera, 2011b: 58-59). Mientras se mantiene la unidad de simplicidad, se verifica en Dios una multiplicidad de conceptos (*unum secundum rem, et multa secundum rationem*). La explicación de Tomás comprende dos aspectos sumamente importantes.

En primer lugar, la veracidad de la predicación, que se funda en el hecho de que es la misma realidad divina la que responde a los conceptos significados por los nombres. El artículo 6 niega que los nombres atribuidos a Dios sean nombres de segunda intención, que remiten a lo entendido (*res intellecta*), y no a lo que está fuera del alma (*res extra animam*). Al afirmar “Dios es bueno”, no se está diciendo que Dios es entendido de esa manera, sino que él es realmente así. Según la metafísica de la causación divina eficiente, Dios posee en grado supereminente las perfecciones de las creaturas. Por consiguiente, cuando el intelecto concibe la bondad de las cosas “se asemeja a lo que está en Dios y que es Dios. De esta manera a la noción o concepción de la bondad responde algo que está en Dios y que es Dios” (*De Pot.*, q. 7, a. 6: 202)<sup>44</sup>. El Aquinate subraya que el concepto que resulta de la operación del intelecto es una semejanza de lo que está en Dios (Herrera, 2011b: 52-54; 2014: 223-224).

En segundo lugar, la multitud y diversidad de conceptos expresados por el intelecto, el cual no ve a Dios directamente sino a través de múltiples semejanzas deficientes de las creaturas. Tomás muestra que no hay contradicción entre la multiplicidad y diversidad de conceptos y la simplicidad de Dios (Herrera, 2011b: 48-52). Las semejanzas conceptualmente contenidas en el intelecto son deficientes, como lo son las perfecciones de las creaturas desde las que han sido tomadas. Por tanto “nada prohíbe que una misma esencia responda a todos los predichos conceptos, como representada imperfectamente por ellos” (*De Pot.*, q. 7, a. 6: 202)<sup>45</sup>. Luego, los conceptos expresados por los nombres divinos están en el intelecto como en su sujeto y también están en Dios como en la causa que asegura la verdad de esas concepciones.

Finalmente, el artículo 7 rechaza que la predicación *in divinis* sea unívoca. El argumento es triple. Primero, la creatura, en razón de su finitud, no iguala el poder productivo del primer agente, que es infinito. Por consiguiente, la semejanza de Dios no se encuentra unívocamente en ella, sino por participación. Segundo, las perfecciones que están en Dios y en las creaturas tienen distintos

---

<sup>44</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 6: 202: “intellectus concipiens bonitatem, assimilaretur ad id quod est in Deo et quod est Deus. Et sic rationi vel conceptioni bonitatis respondet aliquid quod est in Deo et quod est Deus”.

<sup>45</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 6: 202: “nihil prohibet quin ipsa una essentia ómnibus praedictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata”.

modos de existir. La bondad, por ejemplo, está en ambos, pero no se predica unívocamente de Dios, pues en él es inmaterial y simple, mientras que en las creaturas es material y múltiple. Tercero, Dios y las creaturas tienen diversa relación al ser: Dios es su mismo ser, identidad que no le compete a ninguna creatura. Por eso “ente” no se predica unívocamente de ellos. Luego, Tomás niega, también por tres motivos, que los nombres divinos se prediquen equívocamente. Primero, porque no cumplen con una condición indispensable, a saber, que todos los nombres que se dicen de Dios y de las creaturas, se predicen de Dios según una relación a la creatura o al revés. La predicación equívoca, en cambio, nada dice de una cosa en relación a otra (*non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum*). Segundo, dado que se plantea una conveniencia únicamente en el nombre, no se conoce nada de Dios, sólo nombres vanos a los que nada real corresponde en Dios. Una consecuencia importante unida a este punto es que todas las demostraciones filosóficas sobre Dios se vuelven falsas (*sophisticae*). Tercero, el principio de semejanza del efecto a la causa, que constituye el fundamento metafísico del conocimiento y del lenguaje sobre Dios, impide predicar algo puramente equívoco de ambos.

La atribución a Dios de las perfecciones que el intelecto encuentra en los efectos se hace según analogía. Los nombres divinos no se predicen según un concepto totalmente idéntico, ni totalmente distinto, sino en parte idéntico y en parte distinto<sup>46</sup>. Pero no toda predicación analógica es válida en el discurso teológico, sino solamente aquella en la que algo se dice de dos con respecto de uno a otro (*aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum*), pues es necesario que uno sea anterior al otro, anterioridad que prevalece cuando se trata de Dios, pues nada es anterior a él.

Toda esta exposición proporciona elementos que entran de lleno en el debate actual sobre la simplicidad divina. Al predicarse sustancialmente, las distintas perfecciones significadas por los nombres se identifican realmente en Dios. En él, la bondad es realmente idéntica a la sabiduría, sólo se distinguen desde el punto de vista de la razón. La identidad real entre los atributos o de los atributos con la esencia divina origina serios cuestionamientos particularmente entre los filósofos y teólogos analíticos, que consideran a Dios como una sustancia compuesta con accidentes (Plantinga, 1980: 39-47). Sin poder compatibilizar los resultados del método analítico con la enseñanza de Tomás, terminan negando o amputando en alguno de sus aspectos la simplicidad de Dios.

---

<sup>46</sup> Tomás ya había anticipado varias veces que nada se predica unívocamente de Dios y de las creaturas, *De Pot.*, q. 7, a. 3, ad 6; a. 4, ad 3.

## 6. Simplicidad divina y multiplicidad de relaciones

Si bien Tomás no compuso un tratado sobre la relación (*ad aliquid*), las cuestiones *De potentia* ofrecen, según Krempel (1952: 13), páginas de consulta obligada si se desea conocer el pensamiento tomasiano sobre tan difícil materia. Los cuatro últimos artículos de la q. 7 y los cuatro de la q. 8 forman un conjunto en el que se puede apreciar con bastante amplitud la enseñanza del Aquinate sobre la relación. El eje que vincula temáticamente esos ocho artículos son las relaciones significadas por los nombres atribuidos a Dios, los cuales se distinguen en dos grupos, según sean predicados desde el tiempo (Creador, Señor, Salvador, etc.), o desde la eternidad (Padre, Verbo, etc.). Tomás se encarga de desenvolver las implicancias metafísicas y teológicas de esos predicados. Los artículos mencionados anteriormente dan cuenta del lugar crucial que la relación tiene en la contemplación teológica del misterio de Dios uno y trino, creador del cielo y de la tierra.

Por otro lado, el encadenamiento conceptual de esos artículos explica la diferencia entre las cuestiones *De potentia* y la *Summa Theologiae* en lo referente al orden expositivo de la teología trinitaria (Vezzosi, 2008; 2009a). Mientras que las cuestiones *De potentia* tratan primero el tema de las relaciones trinitarias (q. 8), luego de las personas (q. 9), y finalmente de las procesiones que las originan (q. 10); la *Summa* sigue un orden propedéutico, comenzando por las procesiones (q. 27), para luego abordar el problema de las relaciones (q. 28) y las personas (q. 29)<sup>47</sup>.

Los nombres que se predicán de Dios “ex tempore” siempre implican relación a la creatura<sup>48</sup>. En una obra temprana, Tomás enseña que “este nombre Creador, que se dice de Dios desde el tiempo, se impone para significar la acción divina a la que sigue cierta relación” (*De Ver.*, q. 4, a. 5: 131.146-149)<sup>49</sup>. De esta relación tratan los últimos cuatro artículos de la q. 7.

El artículo 8 muestra, en primer lugar, que existen múltiples relaciones entre Dios y las creaturas, que en nada contradicen el atributo de simplicidad.

<sup>47</sup> Con respecto al orden de la *Summa*, Emery (2004: 63) explica lo siguiente: “Puesto que la persona divina será concebida como una relación subsistente, el estudio de la *persona* debe estar precedido por un estudio de la *relación*; y puesto que la procesión es lo que nuestro espíritu percibe como el fundamento de la relación, la doctrina de la relación requiere un estudio previo de la *procesión*”.

<sup>48</sup> El Aquinate dedica varios textos a establecer la existencia de este tipo de predicación, cf. *In I Sent.*, d. 30, q. un., aa. 1-3; *S.Th.*, I, q. 13, a. 7.

<sup>49</sup> *De Ver.*, q. 4, a. 5: 131.146-149: “hoc nomen Creator quod de Deo ex tempore dicitur imponitur ad significandum actionem divinam quam consequitur respectus quidam”.

Desde el punto de vista de la noción propia de su género, la relación no significa algo que permanece en el sujeto, sino un “hacia otro”, una referencia a otra cosa que no forma composición con aquello desde donde se establece o procede (Krempel, 1952: 40-45, 307-313; Emery, 2016: 179-183). Por consiguiente, simplicidad y relación no solamente no se excluyen, sino que a una mayor simplicidad sigue un mayor número de relaciones. Tomás, haciéndose eco de la enseñanza neoplatónica, sostiene que cuanto más simple es un principio causal a más cosas se extiende su influjo y por consiguiente más relaciones establece con sus efectos<sup>50</sup>. Pero advierte que en este contexto no solamente hay que considerar la relación de origen, sino también la relación de diversidad, puesto que Dios produce las creaturas, que son diversas de él, pero que a la vez guardan una semejanza remota y deficiente con su principio causal.

El Aquinate dedica los dos siguientes artículos a discernir si estas relaciones son reales en las creaturas y en Dios. La temática presupone elementos de la consideración general de la relación de dependencia de un efecto respecto de su causa<sup>51</sup>. En el artículo 9 prueba que las creaturas se ordenan realmente a Dios y que la relación implicada en ese ordenamiento es algo real en ellas. Tomás ya había mostrado en *De potentia*, q. 3, a. 3, que la creación comporta una relación real en la creatura<sup>52</sup>. En la q. 7, a. 9, en cambio, se interesa más por manifestar, contra un enfoque puramente lógico, la dimensión predicamental de la relación, accidente que es causado por otros dos géneros de accidentes: la cantidad y la acción y pasión. Estos predicamentos permiten que una cosa entre en relación con, se ordene a, otras cosas para alcanzar su perfección: “la

---

<sup>50</sup> Algunos predecesores de Tomás pensaron que Dios obra por necesidad de naturaleza, de modo que la multiplicidad de creaturas no puede proceder inmediatamente de él. El principio “ex uno simplici non fit nisi unum” cobra, entonces, todo su vigor. Para la respuesta de Tomás conviene releer *De Pot.*, q. 3, aa. 4 y 16, pasajes que muestran que Dios es el único e inmediato principio de la multiplicidad y diversidad de creaturas en virtud de su sabiduría.

<sup>51</sup> *De Pot.*, q. 3, a. 3: 43: “in omnibus quae secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, et non e converso, in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum”.

<sup>52</sup> *De Pot.*, q. 3, a. 3: 43: “Creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur, sit realis”. Más adelante, hablando de la creación tomada pasivamente, escribe: “in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi”. Sobre este tema se destacan los estudios de Cardona, 1987; Torre, 1999; Emery, 2017.

perfección y el bien en las cosas que existen fuera del alma no solo se alcanzan por algo absolutamente inherente en las cosas, sino también por el orden de una cosa a otra" (*De Pot.*, q. 7, a. 9: 208)<sup>53</sup>. De allí que el Aquinate ponga de relieve la relación de orden, sobre todo la de las creaturas con respecto a Dios, puesto que ellas se reducen a él como principio y fin de todo lo que existe. Esta relación es, a su vez, la razón de ser del orden que hay entre las creaturas en cuanto partes del universo (*In XII Metaphys.*, lec. 12, nn. 2627-2631: 612). En ambos órdenes, las relaciones son reales en las creaturas (Ramírez, 1963: 218-219, 238-239).

El artículo 10, por su parte, muestra que la realidad de la relación entre las creaturas y Dios no es mutua. Eso solamente sucedería si entre ellos hubiese una misma razón de orden (*eadem ratio ordinis*), lo cual es imposible debido al estatuto de la acción creadora de Dios, que se compara por exceso con todo lo demás<sup>54</sup>. Al respecto, Tomás señala que: (a) La acción divina de crear no es algo intermedio (creado) que procede de Dios y termina en la creatura, sino que es la misma esencia divina, la cual está completamente fuera del género del ser creado (*extra genus esse creati*)<sup>55</sup>. (b) Dicha acción es máximamente libre, pues Dios no crea por necesidad o porque la producción de la creatura redunde en un bien que acreciente su ser o grandeza. (c) Dios no es movido a obrar, sino que hace todas las cosas mutables sin ninguna mutación. Por todo esto las relaciones que se predicán desde Dios a las creaturas no existen realmente en él (Krempel, 1952: 89-91, 460-461, 470-481; Vezzosi, 2009b).

Finalmente, el artículo 11, con el que culmina la q. 7, se encarga de identificar las relaciones temporales en Dios como relaciones según la razón. Más precisamente se puede decir que son relaciones que siguen con cierta necesidad el modo humano de entender y que el intelecto atribuye, no a lo que está en el intelecto, sino a lo que está en la realidad (Krempel, 1952: 358-361). El

---

<sup>53</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 9: 208: "perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam". Es muy conocido el pasaje de *S.Th.*, I, q. 5, a. 1, ad 1, que distingue la perfección "secundum quid" de la perfección "simpliciter" de una cosa. La primera se da en cuanto que la cosa existe, la segunda cuando alcanza por sus operaciones la última perfección que debe tener. Más adelante, *S.Th.*, I, q. 6, a. 3, Tomás distingue una triple perfección en los entes finitos: (a) la de existir en su naturaleza; (b) la que comporta la adición de accidentes necesarios para la perfección de su operación; (c) la que se da cuando un ente alcanza su fin.

<sup>54</sup> El Aquinate propone varios ejemplos. La relación no es real del sensible al sentido, del cognoscible a la ciencia, de la columna al hombre ubicado cerca de ella, del hombre a su imagen, de la moneda a su valor.

<sup>55</sup> Esta afirmación se repite frecuentemente: *S.Th.*, I, q. 13, a. 7: "Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae"; q. 28, a. 1, ad 3: "Deus est extra ordinem totius creaturae".

intelecto no inventa este tipo de relación, sino que la reconoce concibiendo las cosas de manera ordenada. Para eso es necesario que ambos extremos sean entes, realmente distintos y ordenables entre sí. De entre los diferentes casos incluidos en esta clase de relaciones de razón, nos interesa destacar aquel en el que el intelecto concibe que una cosa tiene relación a otra en cuanto que es término de la relación de esa otra cosa, aunque no se ordene a esa otra cosa<sup>56</sup>.

Para comprender la naturaleza de la relación de Dios a las creaturas, Tomás sigue la enseñanza de Aristóteles: algo se dice relativamente no porque se refiera a otro, sino porque otro se refiere a él, como sucede en todos los casos en los que uno depende de otro, pero no a la inversa. El ejemplo invocado generalmente en este plano es el del cognoscible, que es relativo porque la ciencia se refiere realmente a él. De hecho, el cognoscible no depende de la ciencia, sino al revés. Ahora bien, dado que no puede captar la relación en uno de los extremos sin que la entienda en aquello a lo que se refiere, el intelecto humano establece una relación en el cognoscible y lo significa de modo relativo. Por consiguiente, la relación significada en el término “cognoscible” no es real en la cosa fuera del alma, sino solamente de razón. Dicha relación no aporta al cognoscible un acrecentamiento de ser, no lo modifica en su realidad. La diferencia en la naturaleza real o no de la relación obedece a que la acción de conocer y lo conocido no son del mismo orden. El cognoscible está en el orden del ser natural, mientras que la ciencia está en el orden del ser inteligible.

De manera análoga a este ejemplo, “nuestro intelecto atribuye a Dios nombres relativos en cuanto que capta a Dios como término de las relaciones de las creaturas a él. Por eso las relaciones de este tipo son solamente de razón” (*De Pot.*, q. 7, a. 11: 212)<sup>57</sup>. El intelecto encuentra en Dios la esencia, el poder y la operación por la que la creatura es producida y tiene una relación con respecto a él. Por eso atribuye una relación a esa esencia u operación. “Creador” es el ejemplo principal. Se trata de un nombre que implica la naturaleza simple e inmutable de Dios y una relación hacia la creatura, relación que no modifica el ser divino. En este sentido, Tomás escribe: “Si se toma activamente, [la creación] designa la acción de Dios, que es su esencia, con una relación a la creatura, que no es una relación real, sino solamente según la razón” (*De*

---

<sup>56</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 11: 212: “Quandoque vero [intellectus] accipit aliquid cum ordine ad aliud, in quantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud”; véase *In V Metaphys.*, lec. 17, nn. 1026-1029: 269.

<sup>57</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 11: 212: “aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster, in quantum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum; unde huiusmodi relationes sunt rationis tantum”.

*Pot.*, q. 3, a. 3: 43)<sup>58</sup>. Decir que Dios es “Creador” no implica poner en él algo distinto de lo que es, como tampoco significa que en él haya habido cambio, es decir, que haya pasado de no ser creador a serlo.

Gilles Emery (2017: 29) advierte que este vocabulario no debe hacer pensar que Dios es indiferente para con sus creaturas o que la relación de Dios con ellas es una ilusión, sino más bien que Dios no se perfecciona por su relación con el mundo, ya que está fuera del orden de las creaturas. La acción divina es real y se identifica con la esencia divina, pero no agrega nada a lo que Dios es, no introduce ninguna diferencia en Dios. Sin embargo, numerosos autores contemporáneos, varios de ellos influidos por el pensamiento hegeliano, encuentran completamente objetable que la relación de Dios con las creaturas no sea real (Long, 2016: 249)<sup>59</sup>. La incompreensión de la naturaleza de esta relación junto a una lectura unívoca de la sagrada Escritura, que prácticamente asimila el modo de ser de Dios al de las creaturas, ha llevado a debilitar o a negar el atributo de simplicidad y a proponer nuevas representaciones de Dios.

## 7. Últimas observaciones

Llega el momento de cerrar este trabajo y lo hacemos reuniendo algunas notas sobre los principales puntos desarrollados.

(a) Dentro de su contexto, la q. 7, con una riqueza especulativa extraordinaria, muestra la actualidad absolutamente simple de la esencia divina con la que se identifica el poder de Dios que produce todo lo que existe, y, desplegando la trama de las relaciones, prepara al lector para penetrar en la reflexión trinitaria. Si una teología del acto, como propone Perrier, puede explicar la unidad del *De potentia*, se vuelve patente que el lugar de la q. 7 es central, ya que trata de una actualidad pura, divina, que se comunica *ad intra* y *ad extra*. Estos elementos doctrinales son decisivos para contemplar al Dios en el que Tomás creía y del cual predicaba.

(b) Algunos años después de su estadía en Roma, el Aquinate enseña cómo la revelación de la divinidad va completándose a través de diferentes etapas en la historia de la salvación (antes de la ley, bajo la ley, en el

---

<sup>58</sup> *De Pot.*, q. 3, a. 3: 43: “Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum”; en el ad 2: 43, leemos: “creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum”.

<sup>59</sup> De esta obra, véanse también las páginas 57-60, 228, 300, 317, 356, 385. Asimismo se puede consultar los trabajos de McWhorter, 2013; Roszack, 2018.

tiempo de la gracia). Aunque hubiese sido preferible analizarlo en otro lado, reproducimos el pasaje al que nos referimos por la perspectiva que podría ofrecer al problema de la cohesión general del *De potentia*.

los antiguos padres fueron instruidos en general sobre la omnipotencia del Dios único, pero Moisés fue instruido después de modo más completo sobre la simplicidad de la esencia divina, cuando se le dijo *Ex 3,14*: “Yo soy el que soy” [...]. Posteriormente, en el tiempo de la gracia, el misterio de la Trinidad fue revelado por el mismo Hijo de Dios (*S.Th.*, II-II, q. 174, a. 6)<sup>60</sup>.

Como vemos, el conocimiento de la simplicidad de Dios está unido a la revelación de *Exodo 3,14*, puesto que en la concepción de Tomás ese nombre designa el Ser puro, separado y subsistente por sí, que es la expresión más intensiva de la simplicidad. Pero, además, y esto es lo que nos interesa destacar, aparece la secuencia “omnipotencia – simplicidad - Trinidad”, que no deja de ser sugestiva si se ve en ella cierto parecido con la disposición que guardan las cuestiones *De potentia*.

(c) Internamente, la originalidad de la q. 7 consiste en conectar la simplicidad de Dios con el discurso teológico, mostrando las consecuencias de ese atributo en el campo de los nombres divinos absolutos y de los nombres divinos relativos predicados desde el tiempo. Este orden responde a la preferencia metodológica de Tomás, que parte siempre de la consideración metafísica de la realidad. Por eso la reflexión sobre la esencia divina y en particular sobre el atributo de simplicidad precede al análisis del lenguaje tanto en su aspecto lógico (significación), como gramatical (modo de significar). Dicho procedimiento exige que el teólogo sea capaz de exponer los argumentos probativos de la simplicidad divina y evita que este atributo sea reducido a una regla gramatical del discurso sobre Dios.

(d) Tomás expone básicamente dos consecuencias de la simplicidad en el ámbito de los nombres que designan perfecciones puras. Primero, los nombres se predicán propiamente de Dios, pero no designan formas accidentales en él, sino la misma y única sustancia divina. Segundo,

---

<sup>60</sup> *S.Th.*, II-II, q. 174, a. 6: “praecedentes Patres fuerunt instructi in communi de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei, *Exod. III*, Ego sum qui sum; [...]. Postmodum vero, tempore gratiae, ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis”.

la simplicidad no neutraliza la multiplicidad de nombres divinos convirtiéndolos en sinónimos, sino que conserva sus diversos conceptos, es decir, que las perfecciones significadas están en Dios de modo indiviso en su ser simple y en grado eminente. Es necesario, por cierto, sostener el binomio “simplicidad – perfección” en la consideración del modo de ser de la primera causa eficiente, que es Dios, para disipar cualquier incompreensión con respecto a la identidad de los atributos con la esencia divina.

(e) Los nombres significan la sustancia divina, pero no como si la comprendieran, sino imperfectamente, pues el conocimiento que tenemos de Dios es muy limitado y no llega a concebir su quiddidad. De ahí que saber que Dios está más allá de lo que podemos entender y decir de él sea el punto más elevado del conocimiento que tenemos de Dios. Tomás lo afirma en un denso pasaje:

Por el hecho de que nuestro espíritu no se adecua a la sustancia divina, eso mismo que es la sustancia de Dios queda excediendo nuestro intelecto y en consecuencia es ignorada por nosotros. Por eso el culmen del conocimiento humano de Dios está en saber que no se conoce a Dios, en cuanto conoce que lo que Dios es excede todo lo que entendemos de él (*De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 14: 200)<sup>61</sup>.

El conocimiento positivo de Dios alcanzado por la triple vía convive con un no-saber esencial. Por eso se habla de que el hombre, en su estado de peregrino, se une a Dios como desconocido, porque no lo puede comprender. Sin embargo, esto no suprime el conocimiento que la teología obtiene a través del estudio y la contemplación.

(f) Desde su juventud, Tomás sabía que entre los filósofos y teólogos había una opinión común sobre la naturaleza racional de la relación de Dios con las creaturas<sup>62</sup>. Algo muy diferente sucede en la actualidad, pues numerosos autores piensan que una relación de ese tipo no permite concebir un Dios que

---

<sup>61</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 14: 200: “ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere”.

<sup>62</sup> *In I Sent.*, d. 30, q. un., a. 3: 707: “secundum theologos et philosophos verum est communiter, quod relationes quibus Deus ad creaturam refertur, non sunt in Deo secundum rem, sed secundum rationem tantum”.

se involucra en el drama del hombre, que lo ama e interviene en su historia personal. No es fácil encontrar una solución a estos planteos ya que muchas veces los objetores carecen de los conocimientos metafísicos necesarios para ir al fondo de la cuestión, están influidos por filosofías alejadas de la fe cristiana o realizan interpretaciones inadecuadas de la sagrada Escritura (Long, 2016: 175-392). Pero lo que sabemos es que para santo Tomás, concebir la relación de Dios con los entes finitos como una relación real equivaldría a admitir la dependencia del Creador respecto de la creatura<sup>63</sup>. Solo con este dato, uno se puede imaginar la alteración de la concepción tradicional de Dios a la que conduce la pretensión revisionista contemporánea.

(g) Finalmente, podemos decir que la lectura que hemos realizado de la q. 7 nos ha dado una primera aproximación a la teología de Tomás sobre la simplicidad de Dios en las cuestiones *De potentia*. Aun queda mucho camino por recorrer: explotar las ricas fuentes de la q. 7, poner de relieve sus puntos de contacto con otras cuestiones, analizar los difíciles argumentos que se van entrelazando en su interior, etc. En este sentido, queremos señalar que la conexión entre la simplicidad divina y la Trinidad de personas en el *De potentia* es un asunto que aguarda ser estudiado en profundidad. Las investigaciones sobre estas temáticas tan estimulantes seguramente darán buenos frutos.

### Referencias

- Aristóteles Latinus (1965). *De interpretatione vel periermenias*. Translatio Guillelmi de Moerbeka. Ed. G. Verbeke. Bruges – Paris: Desclée de Brouwer, 39-62.
- (1986). *De generatione et corruptione*. Translatio vetus. Ed. J. Judycka. Leiden: Brill.
- Bazàn, B. C. (1985). “Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie”. En: Idem, J. F. Wippel, G. Fransen, D. Jacquart (eds.). *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*. Turnhout: Brepols, 13-149.
- Bouyges, M. (1931). “L’idée génératrice du *De potentia* de S. Thomas”. *Revue de Philosophie*, 31, 113-131, 247-268.
- Boyle, L. E. (2008). “The Setting of the *Summa theologiae* of Saint Thomas”. En: J. P. Reilly (ed.). *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 19-45.

---

<sup>63</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 1, ad 9: 190: “Ibi enim est realis relatio ubi realiter aliquid dependet ab altero, vel simpliciter vel secundum quid”.

- Burrell, D. B. (1979). *Aquinas: God and Action*. London: Routledge.
- Campodonico, A. (1991). "Introduzione". En: Tommaso d'Aquino. *La Potenza di Dio. Quaestioni I-III*. Fiesole (FI): Nardini Editore, 7-26.
- (1995). "Introduzione". En: Tommaso d'Aquino. *La Potenza di Dio. Quaestioni VI-VII*. Fiesole (FI): Nardini Editore, 5-16.
- Cardona, C. (1987). "La relación de la criatura a Dios". En: Idem. *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Eunsa, 45-66.
- Castillo Ornelas, F. J. del (2007). *An Analysis of St Thomas' Critiques of Maimonides' Doctrine on Divine Attributes*. Rome: Edusc.
- Clavell, L. (1980). *El nombre propio de Dios según santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- Chenu, M.-D. (1974<sup>3</sup>). *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Montréal - Paris: Institut d'Études Médiévales - Librairie Philosophique J. Vrin.
- De Andia, Y. (2001). "Remotio-negatio: L'évolution du vocabulaire de saint Thomas touchant la voie négative". *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 68, 45-71.
- Emery, G. (2004). *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- (2016). "Ad aliquid, Relation in the Thought of St. Thomas Aquinas". En: M. L. Lamb (ed.). *Theology Needs Philosophy. Acting Against Reason is Contrary to the Nature of God*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 175-201.
- (2017). "La relation de création". En: Idem. *Présence de Dieu et union à Dieu. Création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Parole et Silence, 7-54.
- (2018). "Nommer Dieu: les trois voies dionysiennes et leur ordre chez saint Thomas d'Aquin". *Nova et Vetera*, 93, 241-268.
- Ewbank, M. B. (1990). "Diverse orderings of Dionysius's *Triplex Via* by St. Thomas Aquinas". *Mediaeval Studies*, 52, 82-109.
- Gauthier, R.-A. (1996). "Index Scriptorum et operum in praefatione et in apparatu nominatorum". En: Sancti Thomae de Aquino. *Opera omnia. Quaestiones de quolibet*. Ed. Leonina 25.2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 450-501.
- Gimaret, D. (1990). *La doctrine d'al-Ash'ari*. Paris: Éditions du Cerf.
- Herrera, J. J. (2010). "El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino". *Studium. Filosofía y Teología*, 25, 147-177.
- (2011a). *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*. Tucumán: Ediciones de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

- (2011b). “Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos: ¿una contradicción?” *Scripta Mediaevalia*, 4, 45-61.
- (2014). “Teorías medievales del lenguaje teológico. Acuerdos y diferencias en Tomás de Aquino”. En: S. Filippi, M. Coria (eds.). *La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿unidad y pluralidad?* Rosario: Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario - Instituto Superior Don Bosco, 215-225.
- (2015). “El actus essendi en Tomás de Aquino: Distinción, evolución y síntesis personal”. En L. B. Irizar, T. Saeteros (dirs.). *La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda - Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 55-90.
- (2016). *Simplicitas Dei*. Una verdad revelada accesible a la razón”. En: C. A. Casanova, I. Serrano del Pozo (eds.). “*Gratia non tollit naturam sed perficit eam*”. *Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*. Santiago de Chile: Universidad Santo Tomás - RIL Editores, 77-85,
- (2018). “El papel de la negación en el conocimiento de los atributos divinos”. En: C. A. Casanova Guerra, I. Serrano del Pozo (eds.). *Sobre los tipos y grados de conocimiento. Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Tomistas - RIL Editores, 279-292.
- Hughes, Ch. M. (1989). *On a Complex Theory of a Simple God. An Investigation in Aquinas’ Philosophical Theology*. Ithaca - London: Cornell University Press.
- Jordan, M. D. (1983). “The Names of God and the Being of Names”. En: A. J. Freddoso (ed.). *The Existence and Nature of God*. Notre Dame - Londres: University of Notre Dame Press, 161-190.
- Kenny, A. (2002). *Aquinas on Being*. Oxford: Clarendon Press.
- Kerr, F. (2002). *After Aquinas Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell.
- Krempel, A. (1952). *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*. Paris: Vrin.
- Long, D. S. (2016). *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and his Legacy*. Minneapolis: Fortress Press.
- Mcwhorter, M. R. (2013). “Aquinas on God’s relation to the World”. *New Blackfriars*, 94, 3-19.
- Mondin, B. (2003). “Introduzione”. En: S. Tommaso d’Aquino. *Le questioni disputate. Vol. VIII: La Potenza divina (De potentia)*. *Questioni 1-5*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 5-24.
- (2018). “Introduction”. En: Saint Thomas d’Aquino. *De potentia* (latin-français). Le Barroux: Éditions Sainte-Madeleine, 10-32.

- Morris, T. V. (1991). "Metaphysical Dependence, Independence, and Perfection". En: S. MacDonald (ed.). *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*. Ithaca - London: Cornell University Press, 278-297.
- Núñez Durán, C. (2020). "La cuestión del ser en santo Tomás de Aquino en *De potentia Dei*". En: C. A. Casanova Guerra, I. Serrano del Pozo (eds.). *El obrar sigue al ser: Metafísica de la persona, la naturaleza y la acción*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Tomistas - RIL Editores, 127-141.
- Oliva, A. (2009-2010). "La *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin. Introduction historique et littéraire", *Χώρα-REAM*, 7-8, 217-253.
- Perrier, E. (2009). *La fécondité en Dieu. La puissance notionnelle dans la Trinité selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Parole et Silence.
- (2011). "Les questions disputées *De potentia* ou une théologie de l'acte". En: Saint Thomas d'Aquin. *Questions disputées sur la puissance. De potentia. T. 1: Questions 1 à 3*. Paris: Presses Universitaires de l'IPC - Parole et Silence, 9-36.
- Plantinga, A. (1980). *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press.
- Porro, P. (2012). *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*. Roma: Carocci Editore.
- Ramírez, J. M. (1963). *De ordine placita quaedam thomistica*. Salamanca: San Esteban.
- Rocca, G. (2004). *Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Rozzak, P. (2018). "Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino". En: S. T. Bonino, G. Mazzotta (eds.). *Dio creatore e la creazione come casa comune: prospettive tomiste*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 77-101.
- Rubio, M. (2006). *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God. An Examination of the Quaestio de attributis*. Dordrecht: Springer.
- Selner, S. C. (1998). *The Metaphysics of Creation in Thomas Aquinas' "De potentia Dei"*. Ann Arbor (Michigan): University Microfilms International.
- Stump, E. (2005). "God's Simplicity". En: Idem. *Aquinas*. London - New York: Routledge, 92-130, 493-499.
- Tomás de Aquino (1929) (*In Sent.*). *Scriptum super libros Sententiarum*. Ed. P. Mandonnet, t. 1. Parisiis: P. Lethielleux.
- (1950a) (*In De Div. Nom.*). *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Ed. C. Pera. Taurini - Romae: Marietti.

- (1950b) (*In Metaphys.*). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Taurini - Romae: Marietti.
- (1961) (C.G.). *Summa contra Gentiles* (textus leoninus diligenter recognitus). Ed. C. Pera et al. Taurini - Romae: Marietti.
- (1963) (S.Th.). *Summa Theologiae* (cum textu ex recensione leonina). Ed. P. Caramello. Torino: Marietti.
- (1965<sup>10</sup>) (*De Pot.*). *Quaestiones disputatae de potentia*. Ed. P. M. Pession. Taurini - Romae: Marietti.
- (1970) (*De Ver.*). *Quaestiones disputatae de veritate*. Ed. Leonina, t. 22/1.2, qq. 1-7. Romae ad Sanctae Sabinae.
- (1976) (*De ente*). *De ente et essentia*. Ed. Leonina, t. 43. Roma: Editori di San Tommaso.
- (1979a) (*Comp. Theol.*). *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*. Ed. Leonina, t. 42. Roma: Editori di san Tommaso.
- (1979b) (*De 43 Art.*). *Responsio ad Magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis*. Ed. Leonina, t. 42. Roma: Editori di san Tommaso.
- (1989) (*In Periherm.*). *Expositio libri Peryermenias* (editio altera retractata). Ed. Leonina, t. 1\*1. Roma - Paris: Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin.
- (1996) (*Quodl.*). *Quaestiones de quolibet*. Ed. Leonina, t. 25/2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Éditions du Cerf.
- Torre, G. (1999). "Il concetto di creazione nella *Quaestio tertia De potentia Dei* di San Tommaso". *Aquinas*, 42, 69-111, 241-286.
- Torrell, J.-P. (2015<sup>3</sup>). *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Vezzosi, G. (2006). "'Semplice perchè relazionale' alla luce del *De potentia Dei* di San Tommaso". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53, 410-418.
- Vezzosi, G. (2008). "La diversa trattazione della *quaestio* sulle processioni nel *De Potentia* e nella *Summa Theologiae* di San Tommaso d'Aquino". *Sapienza*, 61, 459-467.
- (2009a). "Lettura del trattato trinitario del *De potentia* di san Tommaso d'Aquino". *Angelicum*, 86, 343-374.
- (2009b). "A trinitarian perspective according to the relational conditions in *De potentia* q. 7 a. 11". *Angelicum*, 86, 611-623.
- Weigel, P. (2008). *Aquinas on Simplicity. An Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology*. Bern: Peter Lang.

- Weisheipl, J. A. (1983<sup>2</sup>). *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Wielockx, R. (2017). "Autour du *De potentia*, q. 3, a. 5. Aspects de l'interprétation de F. Van Steenberghen". *Revue Thomiste*, 117, 479-485.
- Wittman, T. R. (2019). *God and Creation in the Theology of Thomas Aquinas and Karl Barth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfson, H.-A. (1976). *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Zedler, B. H. (1948a). "The inner Unity of *De potentia*". *Modern Schoolman*, 25, 91-106.
- (1948b). "Saint Thomas and Avicenna in the *De potentia Dei*". *Traditio*, 6, 105-159.

