

## Breve introducción al estudio de S. Tomás, *Summa theologiae*, I, q. 3: *De simplicitate Dei*

Resumen: Entre los textos tomasianos que tratan de la simplicidad de Dios, se destaca la q. 3 de la *prima pars* de la *Summa theologiae* (1265-1267), por su carácter sintético y por la pedagógica organización de sus artículos, pero su valor reside especialmente en que transmite la reflexión más acabada del maestro dominico acerca de ese atributo divino. Poner de relieve la centralidad de esta propiedad en la teología de Tomás comportaría un amplio trabajo de investigación. Nuestra intención, en esta oportunidad, es bien modesta: brindar una breve introducción sistemática al pasaje referido para contribuir a una lectura más provechosa del mismo.

Palabras clave: atributos divinos, simplicidad, Tomás de Aquino, *Summa theologiae*.

Abstract: Among St. Thomas' texts on the simplicity of God, q. 3 from *prima pars* of *Summa theologiae* (1265-1267) stands out due to its condensed nature and the pedagogic organization of the articles. However, it is valuable mainly because it transmits the most finished reflection of the Dominican master on this holy attribute. Highlighting the central character of this attribute in St. Thomas' theology would demand a large research undertaking. The intention of the present research is quite modest: to give a brief systematic introduction to the passage so as to pave the way for a more profitable reading of it.

Keywords: God, divine attributes, simplicity, St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*.

Cuando santo Tomás desarrolló su teoría de la simplicidad divina, no estuvo impelido por una circunstancia histórica ni le tocó defender ese atributo contra un impugnador contemporáneo. De hecho, en el *De ente et essentia* (1252-1253), señala que en su tiempo la simplicidad de la causa primera era aceptada por todos<sup>1</sup>. Sin embargo, la búsqueda de una mayor intelección del tema lo llevó a confrontar sus ideas con doctrinas opuestas. El particular interés que muestra a lo largo de su producción teológica respecto del atributo divino de simplicidad se explica, en última instancia, por una razón esencialmente especulativa vinculada a la contemplación del misterio divino. Según su entender, la teología *de Deo* no podía desplegarse correctamente sin una detenida consideración de la simplicidad divina.

---

<sup>1</sup> Cf. S. TOMÁS, *De ente*, c. 4 (Ed. Leonina, 1976, t. 43, ll. 3-4).

## 1. La simplicidad divina en textos tomasianos anteriores a la q. 3

La genialidad de Tomás de Aquino no consistió en haber enseñado que Dios es simple, sino en haber mostrado esa verdad con una precisión sin igual. A través de cinco textos, lo vemos poner toda su energía en la explicitación de su propia comprensión de la simplicidad de Dios. Sin detenernos en el género de cada una de las obras que mencionamos a continuación ni en la estructura interna o las motivaciones históricas que las originaron<sup>2</sup>, indicamos esquemáticamente la organización de los tratados sobre los atributos divinos entitativos y, en particular, la de los textos consagrados a la simplicidad divina que en ellos se encuentran.

### 1. 1. *In Sententiarum*, I (1254-1255)

En el *In Sententiarum*, el Aquinate sigue el orden de la obra que comenta, por lo cual la distinción octava está consagrada al estudio de la naturaleza divina tal como puede ser conocida por la razón. Previamente, en la distinción segunda, siempre del primer libro, Tomás había abordado la cuestión de la unidad (a. 1) y de los atributos divinos en general (aa. 2-3).

La distinción octava consta de cinco cuestiones, que tratan sucesivamente del mismo ser divino (q. 1), de su eternidad<sup>3</sup> (q. 2), su inmutabilidad<sup>4</sup> (q. 3) y su simplicidad (q. 4). En el análisis de este último atributo, hay un interés por mostrar que Dios, en virtud de su absoluta simplicidad (a. 1), no está comprendido en el orden predicamental ni de la substancia (a. 2) ni de los accidentes (a. 3). Cabe observar que en los textos paralelos posteriores estas consecuencias no dependen directamente de la demostración de la absoluta simplicidad, sino de la identidad de Dios con su ser, aspecto que no es tratado de manera particular en la q. 4, sino que ha sido anticipado en la d. 8, q. 1, a. 1, siguiendo principalmente la enseñanza aviceniana.

---

<sup>2</sup> Para ello puede consultarse el excelente libro de J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, 2002<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> S. TOMÁS, *In Sent.*, I, d. 8, q. 1, div. text. (Ed. Mandonnet, 1929, t. I, p. 193): «Circa primam partem distinctionis, in qua agitur de proprietate divini esse, duo quaeruntur: primo de ipso esse divino secundo de mensura ejus, scilicet aeternitate».

<sup>4</sup> S. TOMÁS, *In Sent.*, I, d. 8, q. 3, div. text. (p. 217): «"Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie". Hic prosequitur de secundo attributo, scilicet immutabilitate, ostendens solum Deum incommutabilem esse, alias autem omnes creaturas aliquo modo mutabiles».

La q. 5 interroga acerca de la simplicidad de las creaturas. Un primer artículo demuestra que no existe ninguna creatura con una simplicidad semejante a la de Dios; seguidamente, se explica la composición acto-potencial del alma espiritual (a. 2) y se culmina refiriendo el modo como el alma está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, según se la considere como forma o como motor (a. 3).

### 1. 2. *Summa contra gentiles*, I (1259-1261)

Esta obra, dividida en cuatro libros, estudia en primer lugar lo que Dios es en sí mismo, su esencia y sus perfecciones. Por eso, después de haber demostrado que “Dios es” mediante la vía que conduce a un primer motor inmóvil (c. 13), investiga las *conditiones* divinas<sup>5</sup>, no sin antes intercalar un importante capítulo dedicado a la *via remotiois* como instrumento metodológico indispensable para el conocimiento humano de Dios (c. 14).

El primer atributo mencionado es la inmovilidad del ser divino, al que no le dedica una reflexión particular, sino que considera suficiente lo expuesto en el c. 13<sup>6</sup>. Inmediatamente, se emprende el estudio de la eternidad, puesto que si no hay movimiento tampoco hay tiempo<sup>7</sup> (c. 15). Después, aparece la simplicidad, atributo que es desarrollado a lo largo de doce capítulos (cc. 16-27). Seguidamente, se encuentra la afirmación de la absoluta perfección de Dios (c. 28). Al estudio de este atributo está unido el capítulo dedicado a la semejanza que guarda la creatura en comparación con el Creador (c. 29). Posteriormente, se consagran siete capítulos a los nombres divinos (cc. 30-36) y, a continuación, es retomado el estudio de los atributos con textos referidos a la bondad divina (cc. 37-41), de los cuales se desprende la unidad<sup>8</sup> (c. 42) y la infinitud (c. 43).

Entre las obras tomasianas, la exposición más extensa sobre la simplicidad divina en sí misma considerada se encuentra en la *Summa contra gentiles*. La

---

<sup>5</sup> S. TOMÁS, C.G., I, c. 14, n. 116 (Ed. Marietti, 1961): «Ostendo igitur quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet eius conditiones investigare».

<sup>6</sup> S. TOMÁS, C.G., I, c. 14, n. 119: «Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotiois, accipiamus principium id quod ex superioribus iam manifestum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis».

<sup>7</sup> S. TOMÁS, C.G., I, c. 15, n. 121: «Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem. Est igitur aeternus, carens principio et fine».

<sup>8</sup> S. TOMÁS, C.G., I, c. 42, nn. 335-336: «Hoc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum. Non enim possibile est esse duo summe bona. Quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est. Deus igitur est unus».

sección dedicada a dicha temática es deducida inicialmente de la eternidad<sup>9</sup>. Antes de negar en Dios toda composición (c. 18), Tomás dedica dos capítulos para demostrar que en él no hay potencia pasiva en general (c. 16) ni en particular, como la que implica la materia (c. 17). Las conclusiones de estos primeros capítulos constituyen las premisas de las que se desprende el resto de las negaciones. La primera consecuencia que se infiere de la simplicidad divina está inspirada en Aristóteles, para quien lo necesario en sentido propio es lo simple<sup>10</sup>, que, no pudiendo ser de una manera distinta de como es, no puede tener nada violento ni nada fuera de su naturaleza (c. 19). Luego, a través de un amplio y admirable proceso argumentativo, el Aquinate niega que Dios sea cuerpo (c. 20). Seguidamente, viene la remoción de la composición de Dios con su esencia (c. 21). La actualidad máxima, que implica la identidad de Dios con su ser (c. 22), constituye un nuevo fundamento para probar la imposibilidad metafísica de que el ser divino posea accidentes (c. 23) o que pueda ser contraído por una adición específica (c. 24) o que se encuentre en un género (c. 25). En los últimos dos capítulos de este estudio, la *Summa* arremete contra el panteísmo al mostrar que Dios no es el ser formal de todas las cosas (c. 26) ni tampoco la forma de un cuerpo (c. 27).

### 1. 3. *Compendium theologiae*, I (1261-1265)<sup>11</sup>

En el primer libro del *Compendium theologiae*, después de haber probado mediante la *via ex motu* un primer motor principio de todo movimiento (c. 3), santo Tomás considera la inmutabilidad divina (c. 4), de la cual se deduce la eternidad<sup>12</sup> (c. 5), y la necesidad del ser divino (c. 6). Junto al capítulo sexto, se exponen otros argumentos sobre la eternidad divina (cc. 7-8). Luego, el *Compendium* trata acerca de la simplicidad de Dios (cc. 9-17). Entre los nueve capítulos dedicados a dicho atributo, se encuentra uno que estudia la unidad divina (c. 15). Posteriormente, se analizan las cuestiones de la infinitud del

---

<sup>9</sup> S. TOMÁS, C.G., I, c. 16, n. 127: «Si autem Deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia».

<sup>10</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, V (Ed. G. Vuillemin-Diem, 1995, II. 166-185; Bk 1015 a 34-b 15).

<sup>11</sup> Cf. J.-P. TORRELL, "Introduction", en Thomas d'Aquin, *Abrégé de Théologie (Compendium theologiae)*. Texte latin de l'édition Léonine, Paris, Éditions du Cerf, 2007, pp. 7-36 (p. 31).

<sup>12</sup> S. TOMÁS, *Comp. Theol.*, I, c. 5 (Ed. Leonina, 1979, t. 42, II. 1-5): «Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse eternum. Omne enim quod incipit esse uel desinit, per motum uel per mutationem hoc patitur; ostensum est autem quod Deus est omnino immobilis: est ergo eternus».

ser y del poder divinos (cc. 18-19), y de este último punto es deducida la perfección (cc. 20-23<sup>13</sup>), la cual, a su vez, prepara al lector para los capítulos que versan sobre los nombres divinos (cc. 24-27<sup>14</sup>).

Los pasajes consagrados a la simplicidad divina se ordenan de acuerdo con el siguiente plan: en primer lugar, Tomás demuestra que Dios es simple en sentido absoluto (c. 9); luego, que Dios se identifica con su esencia (c. 10) y que la esencia divina se identifica con su ser (c. 11). Las consecuencias de dichas identidades son las ya conocidas: Dios no está en un género a modo de especie (c. 12) ni tampoco es un género (c. 13) ni una especie que se predica de muchos individuos (c. 14). Son principalmente las conclusiones de estos últimos capítulos las que llevan a afirmar que Dios es uno (c. 15). Finalmente, el maestro dominico niega que Dios sea cuerpo (c. 16) o forma de un cuerpo o potencia activa unida a un cuerpo (c. 17). La negación de los accidentes en Dios se encuentra en el c. 23, pues la prueba de esta tesis depende de los atributos de perfección, infinitud y simplicidad.

#### 1. 4. *Quaestio disputata De potentia Dei* (1265-1266)

Las cuestiones que componen esta obra pueden dividirse en dos grupos: las qq. 1-6, que discuten sobre el poder divino, y las qq. 7-10, que abordan aspectos esenciales de la teología trinitaria. La q. 7, que consta de 11 artículos, es la que trata el tema de la simplicidad divina<sup>15</sup>. Allí, santo Tomás establece inicialmente los argumentos con los que se remueve de Dios toda clase de composición, de modo que el a. 1 contiene la tesis general sobre la simplicidad que ilumina el resto de los artículos. Desde el segundo artículo se contemplan de manera particular diferentes composiciones. Así sucede con la composición de esencia y ser en las creaturas, la cual es removida al establecer la identidad real de ambos principios *in divinis*. La consecuencia inmediata de tal demostración es la trascendencia divina respecto del orden predicamental: Dios no está en un género. La negación de todo tipo de accidentes en la naturaleza divina es clave

---

<sup>13</sup> S. TOMÁS, *Comp. Theol.*, I, c. 20 (ll. 1-3): «Quamuis autem infinitum quod in quantitibus inuenitur imperfectum sit, tamen quod Deus infinitus dicitur summam perfectionem in ipso demonstrat».

<sup>14</sup> S. TOMÁS, *Comp. Theol.*, I, c. 24 (ll. 1-3): «Per hoc autem apparet ratio multitudinis nominum que de Deo dicuntur, licet ipse in se sit omnimode simplex».

<sup>15</sup> En una de sus obras, *De 43 Art.*, a. 33 (Ed. Leonina, 1979, t. 42, ll. 460-463), santo Tomás aclara que no es la duda lo que incita a los maestros a disputar sobre la Trinidad y otros artículos de fe, sino la búsqueda de una comprensión más profunda de esas verdades.

como respuesta a la problemática de la multiplicidad de atributos planteada a partir del artículo cuarto. Los últimos artículos de la disputa giran en torno a la relación de creación y su compatibilidad con la simplicidad del Creador.

Podemos, entonces, distinguir tres partes en la q. 7. La primera consta de los siguientes artículos: a. 1: Si Dios es simple; a. 2: Si en Dios la substancia o esencia es idéntica al ser; a. 3: Si Dios está en algún género. A la segunda parte corresponden el a. 4: Si “bueno”, “sabio”, “justo”, etc., predicen accidentes en Dios; a. 5: Si esos nombres significan la substancia divina; a. 6: Si son sinónimos; a. 7: Si se dicen de Dios y de las creaturas unívoca o equívocamente. La tercera sección comprende los artículos restantes: a. 8: Si hay alguna relación entre Dios y la creatura; a. 9: Si las relaciones que existen entre las creaturas y Dios son reales en las primeras; a. 10: Si Dios se ordena realmente a la creatura, de forma que dicha relación sea alguna cosa en Dios; a. 11: Si las relaciones temporales están en Dios según la razón. Es evidente que, abordando la problemática de la relación, el *De Potentia* nos prepara para el estudio de las cuestiones trinitarias.

## 2. La q. 3 de la *Summa theologiae*

Entre los textos tomasianos que tratan de la simplicidad de Dios, se destaca la q. 3 de la *prima pars* de la *Summa theologiae* (1265-1267), por su carácter sintético y por la pedagógica organización de sus artículos, pero su valor reside especialmente en que transmite la reflexión más acabada de Tomás acerca de ese atributo divino. Debido a que ese texto constituye el motivo de nuestro trabajo, conviene analizar con más detalle su lugar dentro de la *Summa* y su estructura interna.

El prólogo general de la *Summa* es un texto de lectura obligada, si se desea conocer el espíritu que nutre la obra. Consciente de que todo maestro de sagrada teología debe enseñar no solamente a los avanzados, sino también a los principiantes, Tomás se pregunta sobre el mejor modo de comunicar esa ciencia. El Aquinate comprueba que los textos de estudio de su época carecen de síntesis y de organización, puesto que multiplican inútilmente las cuestiones, los artículos y los argumentos, lo cual lleva al estudiante a dispersarse en temáticas sin interés real<sup>16</sup>. Pero la principal carencia que detecta y de la que nacen los defectos mencionados radica en que lo necesario para la formación teológica no

---

<sup>16</sup> Podría tratarse de la *Summa de casibus* de Raimundo de Peñafort, de la *Summa de vitiis et virtutibus* de Guillermo de Peyraud, etc.

se transmite según el orden de la disciplina, sino que más bien se sigue el orden impuesto por la obra que se comenta o el orden ocasional de una disputa. Era previsible que estos factores causaran fastidio y confusión en los estudiantes.

La expresión *ordo disciplinae* designa el orden seguido en la exposición de una materia, orden específico que introduce al estudiante en la coherencia interna que la anima<sup>17</sup>. El padre Torrell hace consistir la principal originalidad de la *Summa* en el orden de su exposición:

«La gran novedad de la *Suma* no reside en su contenido –para una gran parte, Tomás se conforma con retomar la doctrina cristiana tradicional y su dependencia respecto de numerosos filósofos y teólogos lo muestra bien–, sino en su organización. Es lo que él llama “el orden del saber” (*ordo disciplinae*)»<sup>18</sup>.

El orden de la *Summa* no es el de la revelación bíblica, tal como se lo observaba en una *lectio*<sup>19</sup>, ni el de la filosofía<sup>20</sup>, sino el orden científico que corresponde al desarrollo de la teología y que permite captar mejor su contenido doctrinal y sus articulaciones internas. La preocupación pedagógica de Tomás, maestro de sagrada doctrina, es la de exponer la sabiduría cristiana con orden, brevedad y claridad.

## 2. 1. Esquema general de la *Summa*

El prólogo de la q. 2 señala que el objetivo de la teología consiste en dar a conocer a Dios en cuanto a lo que en sí mismo es y en cuanto principio y fin

---

<sup>17</sup> Sobre el *ordo disciplinae*, cf. *In De Div. Nom.*, c. 2, lec. 2, n. 130 (Ed. Marietti, 1950); *In De sensu*, lec. 9, n. 119; *S. Th.*, I-II, q. 99, a. 6 (Ed. Marietti, 1963); *In De An.*, II, c. 1 (Ed. Leonina, 1984, t. 45,1, ll. 26-29); *In Metaphys.*, VII, lec. 2, nn. 1301-1302 (Ed. Marietti, 1950); M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Montréal-Paris, Institut d'Études Médiévales-Vrin, 1954<sup>2</sup>, pp. 256-257.

<sup>18</sup> J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, 1996, p. 70.

<sup>19</sup> Sobre las dificultades de transformar una historia santa en una ciencia organizada, cf. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 258-265. La intención pedagógica y científica de santo Tomás en la redacción de la *Summa* fue puesta de relieve por M.-J. CONGAR, “Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la Sacra Doctrina (Révélation, Théologie, Somme théologique)”, en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie*, Paris, Vrin, 1967, pp. 135-187 (pp. 163-165).

<sup>20</sup> Véase la distinción que establece santo Tomás entre el modo de proceder del filósofo y del teólogo en C.G., II, c. 4.

de las cosas, especialmente de la creatura racional<sup>21</sup>. Para alcanzar esa meta, la exposición es organizada en tres partes: primero trata de Dios; luego, del movimiento de la creatura racional a Dios; y, finalmente, de Cristo que, en cuanto hombre, es el camino para que los hombres vuelvan a Dios<sup>22</sup>.

Desde principios del siglo XX se han propuesto diversos esquemas que en mayor o menor medida intentaron explicar la organización interna de la *Summa theologiae*<sup>23</sup>. El esquema neoplatónico *exitus-reditus*, sugerido originalmente por M.-D. Chenu, encontró un eco favorable a lo largo de los años, pero actualmente el avance en los estudios tomistas ha permitido comprenderlo en un diseño más amplio, con criterios provenientes de la teología de los Padres de la Iglesia y en sintonía con la historia de la salvación narrada en la Biblia<sup>24</sup>. Aprovechando estas orientaciones, el padre Torrell propone una lectura integradora desde distintos planos que, según su orden de aplicación, serían los siguientes: a) el esquema de los Padres de la Iglesia: “teología-economía”; b) el esquema neoplatónico: “*exitus-reditus*”; c) el esquema bíblico: “Dios Alfa y Omega” (creación-nueva creación)<sup>25</sup>.

El recorrido patrístico requiere que primero se trate de Dios en sí mismo (Unidad y Trinidad), cometido que persiguen las qq. 2-43 de la *prima pars*; luego, debe estudiarse la obra de Dios tal como se cumplió en el tiempo, es decir, la historia de la salvación, lo cual abarca desde el tratado de la creación de la *prima pars* hasta la *tertia pars* inclusive. Es aquí, en el momento de la “economía”, donde Torrell ubica el esquema circular “salida-retorno”; el momento de la “salida” comprende las qq. 44-119 de la *prima pars* y el momento del “retorno” implica la *secunda pars* y se extiende hasta la *tertia pars*, pues Cristo es el único capaz de llevar a término el retorno del género humano a Dios. De esta manera, se observa fácilmente el itinerario bíblico, que comienza con

---

<sup>21</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 2, prol.: «Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum».

<sup>22</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 2, prol.: «ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum».

<sup>23</sup> Cf. I. BIFFI, *Sulle vie dell'Angelico*. Teologia, storia, contemplazione, Milano, Jaca Book, 2009, pp. 269-358 (corresponde al c. 6, titulado: “Il piano della *Summa theologiae* e la teologia come scienza e come storia”).

<sup>24</sup> Necesidad anticipada, entre otros, por Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Éditions du Cerf, 1997<sup>2</sup>, pp. 677-678.

<sup>25</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *La «Somme de théologie» de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, pp. 72-73.



la creación en el tiempo (desde la q. 44 de la *prima pars*), y que debería haber culminado con el retorno glorioso del Señor al fin de los tiempos y la inauguración de los cielos nuevos y de la tierra nueva, cuestiones que, como se sabe, santo Tomás no llegó a completar.

## 2. 2. El contenido de la *prima pars*

El estudio sobre Dios se organiza también en tres partes: *a*) lo que concierne a la esencia divina; *b*) lo que corresponde a la distinción de personas; *c*) la procesión de las creaturas desde Dios<sup>26</sup>. Esta división no equivale a una distinción real entre la esencia y las personas divinas o entre la esencia y la acción creadora de Dios, sino a un orden de consideración intelectual basado en el modo humano de entender<sup>27</sup>. En efecto, el intelecto humano puede abordar bajo diferentes aspectos lo que en Dios es uno<sup>28</sup>. En consecuencia, las secciones *a* y *b* antes mencionadas responden al estudio de Dios en su vida íntima (*secundum quod [Deus] in se est*). El Aquinate no anuncia un tratado *De Deo uno* seguido de un tratado *De Deo trino*, como si fuesen dos realidades distintas y separadas<sup>29</sup>, sino que su propuesta es la de una doble consideración de Dios, examinando primero lo que corresponde a la esencia divina (qq. 3-26) y seguidamente aquello que pertenece a la distinción de personas (qq. 27-43).

Como señala Gilles Emery, el binomio “unidad de esencia-trinidad de personas” podría sugerir la distinción entre las verdades divinas accesibles a la razón natural y las verdades conocidas solamente por la fe, pues, de hecho, este principio es el que en la *Summa contra gentiles* permite distinguir el con-

---

<sup>26</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 2, prol.: «Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem Personarum; tertio, ea quae pertinent ad procesum creaturarum ab ipso». Para apreciar la proximidad de este orden con los artículos de la fe, cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 8; *De Art. fidei* (Ed. Leonina, 1979, t. 42, ll. 22-25); véase también G. LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions du Cerf, 1996, pp. 473-478.

<sup>27</sup> Cf. M.-J. CONGAR, “Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la *Sacra Doctrina*”, pp. 173-174.

<sup>28</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, III, q. 3, a. 3.

<sup>29</sup> Este tipo de división, que no se encuentra en la obra de santo Tomás, es el que critica K. RAHNER, “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, *MySal* II/1 (1969) 359-449 [pp. 365-369]. Según este autor, la división latino-medieval del tratado *De Deo* en dos partes tiene su origen en santo Tomás y eso provocó, entre otras consecuencias, el aislamiento del tratado sobre la Trinidad, perdiendo este su interés para la existencia religiosa.

tenido de los tres primeros libros de lo expuesto en el cuarto. Pero en la *Summa theologiae* se ve claramente que el principio de distinción “común-propio” tiene un fundamento más bien en el orden del conocimiento especulativo, es decir, en la sucesión disciplinar de nuestras concepciones al momento de acercarnos intelectualmente a la realidad unitrina que es Dios<sup>30</sup>. Santo Tomás recuerda constantemente que lo que es esencial es anterior, según nuestro modo de entender, a lo que es nocional, como lo común es anterior a lo que es propio: «*communia absolute dicta, secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quam propria, quia includuntur in intellectu priorum, sed non e converso*»<sup>31</sup>. Luego, la captación de la realidad personal en Dios presupone el conocimiento de la esencia, porque ésta integra aquélla o, dicho de otra manera, porque no se puede pensar la persona sin la naturaleza, que pertenece a la razón misma de la persona divina, al ser entendida ésta como «*distinctum subsistens in natura divina*», lo cual requiere necesariamente el estudio previo de la esencia común. Por todo esto, las cuestiones que en la *Summa theologiae* hablan de Dios, apuntan a una integración sapiencial de lo que corresponde a la esencia y lo que concierne a las personas, no a una dialéctica excluyente donde una sección se opone a otra negándola<sup>32</sup>.

### 2.3. *El lugar de la simplicidad en el tratado de los atributos*

En la *Summa*, el análisis teológico de la esencia divina se desarrolla en tres momentos: *a*) en la q. 2 se pregunta si Dios es; *b*) en las qq. 3-11 estudia cómo es Dios o mejor, cómo no es; *c*) en las qq. 14-26 considera los atributos opera-

---

<sup>30</sup> Cf. G. EMERY, “Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d’Aquin?”, *RThom* 98 (1998) 5-38 [pp. 15-16]; Id., *La théologie trinitaire de saint Thomas d’Aquin*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, pp. 52-63.

<sup>31</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 33, a. 3, ad 1; cf. *In Sent.*, I, d. 7, q. 1, a. 3, obi. 4 et ad 4 (p. 181); d. 29, q. 1, a. 2, q1a 2 obi. 1 et sol. 2 (p. 692).

<sup>32</sup> Estas distinciones referidas al mismo ser divino uno y trino eran transmitidas con bastante precisión ya en el siglo IV por Basilio de Cesaréa (*Contra Eunomio*, II, 28), cf. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d’Aquin*, pp. 59-60; B. SESBOÛE, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV<sup>e</sup> siècle. Le rôle de Basile de Césarée dans l’élaboration de la doctrine et du langage trinitaires*, Paris, Desclée, 1998, pp. 122-127. Distinta es la posición de algunos teólogos contemporáneos que, preocupados por mostrar que no hay una esencia realmente anterior a las personas –planteo que, a su vez, conduciría a un modalismo–, consideran que la unidad de la esencia divina no puede ser concebida sin las personas, cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, pp. 17-21, 365-371.

tivos relativos a la ciencia, voluntad y poder divinos<sup>33</sup>. Debemos señalar que allí las propiedades divinas se distinguen según una perspectiva metafísica más que gnoseológica. En efecto, los atributos no se dividen entre los que dan a conocer lo que Dios no es (negativos) y lo que Dios es (positivos), sino entre substanciales y operativos, tal como se lee al inicio de la q. 14: «Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius»<sup>34</sup>.

A diferencia de los textos paralelos anteriormente descritos, la *Summa theologiae* ubica la simplicidad en el umbral de su reflexión sobre los atributos divinos, de modo que en el estudio de Dios en sí mismo (qq. 2-43), y dentro de la consideración de Dios en la unidad de su esencia (qq. 3-26), la primera propiedad que aparece es la simplicidad divina (q. 3). Hay que precisar, sin embargo, cuál es el motivo que genera semejante innovación. Aunque resulte paradójico, la explicación de este orden va unida al hecho de que el intelecto capta de forma inmediata lo compuesto. La composición real es el denominador común que explica las características metafísicas del ente finito desde las que parten las vías de la q. 2, a. 3. Por consiguiente, al momento de describir los atributos del primer ente, Tomás comienza negando en él aquel rasgo común, lo cual marca la primera gran diferencia entre Dios y las creaturas y deja expedita la vía para la demostración de los otros atributos<sup>35</sup>. En efecto, la remoción de toda composición en Dios, llevada a cabo en la q. 3, proporciona datos que juegan un papel preponderante en la determinación de las demás propiedades divinas. En ese contexto, el aporte más valioso, aquel en el que se resume la concepción tomasiana de Dios, es la noción del *esse ipsum per se subsistens*.

Ahora bien, puesto que para el hombre lo perfecto es lo compuesto, a fin de evitar que la simplicidad sea considerada como un defecto o imperfec-

---

<sup>33</sup> Para la organización del tratado *De Deo*, cf. A. PATFOORT, *La Somme de saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1998, pp. 44-57. Desde una perspectiva histórica, Hankey ha intentado mostrar el *background* neoplatónico (Proclo - Dionisio) de la doctrina sobre Dios expuesta en la *Summa theologiae*, cf. W. J. HANKEY, "Aquinas' First Principle: Being or Unity?", *Dionysius* 4 (1980) 133-172; Id., *God In Himself. Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*, Oxford, Oxford University Press, 1987; téngase en cuenta la lectura crítica de esta última obra llevada a cabo por B. C. BAZAN en *Speculum* 65 (1990) 166-170.

<sup>34</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 14, prol.

<sup>35</sup> Eso implica que cualquier pretensión de negar alguno de los atributos divinos mencionados en la *Summa theologiae* deberá enfrentarse en última instancia a los argumentos que establecen la simplicidad.

ción<sup>36</sup>, la *Summa* aborda inmediatamente la prueba de la perfección divina (q. 4). A esta cuestión se hallan unidos los estudios del bien en común (q. 5) y de la bondad divina<sup>37</sup> (q. 6). Seguidamente, se emprende el tratamiento de la infinitud<sup>38</sup> (q. 7), a la que se subordina la temática de la presencia de Dios en todas las cosas (q. 8). En cuarto lugar ubica el análisis de la inmutabilidad<sup>39</sup> (q. 9) y vinculada a ella, una atenta exploración sobre la eternidad (q. 10). Por último, el Aquinate trata acerca de la unidad (q. 11). De esta manera, son cinco los atributos considerados principales: la simplicidad, la perfección, la infinitud, la inmutabilidad y la unidad; siendo la bondad, la ubicuidad y la eternidad atributos deducidos de aquellos<sup>40</sup>.

De acuerdo con el esquema presentado, es evidente que santo Tomás no sigue en su exposición el orden propuesto por la revelación bíblica (*ordo revelationis*), lo cual le exigiría comenzar por la unidad divina y luego continuar por

---

<sup>36</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 3, prol.: «quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius».

<sup>37</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 4, prol.: «Post considerationem divinae simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina; secundo de eius bonitate». Según G. LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin*, pp. 46-55, santo Tomás se esfuerza sobre todo por reinterpretar la noción neoplatónica de Bondad divina, concibiendo el tríptico "simplicidad-perfección-bondad". Sobre este punto vuelve W. J. HANKEY, *God In Himself*, pp. 74-76. Dewan, por su parte, cree que esa tríada tiene su fundamento filosófico en la *Metaphysica* de Aristóteles, cf. L. DEWAN, "Aristotelian Features of the Order of Presentation in St. Thomas Aquinas' *Summa theologiae, Prima pars*, qq. 3-11", en R. J. Long (ed.), *Philosophy and the God of Abraham*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, pp. 41-53. Para Dewan, el orden de los atributos divinos en la *Summa theologiae* es similar al de la *Summa contra gentiles*, y en ambas obras se percibe claramente que santo Tomás sigue la doctrina aristotélica, como se comprueba en su comentario a los libros V y XII de la *Metaphysica*; particularmente para la tríada "simplicidad-perfección-bondad", cf. *Ibid.*, pp. 48-51. A su vez A. JUDY, "Avicenna's «Metaphysics» in the *Summa contra gentiles*", *Angelicum* 52 (1975) 541-586 [pp. 552-586], 53 (1976) 185-226 [pp. 185-208], muestra que los capítulos de la *Summa contra gentiles* dedicados a la simplicidad divina están fuertemente inspirados en el *Liber de philosophia prima*, tr. 8, c. 4, de Avicena.

<sup>38</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 7, prol.: «Post considerationem divinae perfectionis, considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus. Attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, in quantum est incircumscripibilis et infinitus».

<sup>39</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 9, prol.: «Consequenter considerandum est de immutabilitate et aeternitate divina, quae immutabilitatem consequitur».

<sup>40</sup> Algunos autores han intentado explicar el orden diferente que los atributos divinos guardan en las obras de santo Tomás, cf. L. ELDERS, "L'ordre des attributs divins dans la *Somme théologique*", *Divus Thomas* 82 (1979) 225-232; G. LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin*, pp. 36-46.

la omnipotencia<sup>41</sup>, sino el orden formal que el estudio de la sagrada teología impone (*ordo disciplinae*). Así, el atributo de unidad se ubica recién en la q. 11, con la que se cierra el ciclo de las cuestiones relativas a las propiedades divinas entitativas.

#### 2. 4. La estructura de la q. 3

Demostrar que Dios es simple requiere como contrapartida la explicación detallada de la composición creatural. Por este motivo, en la q. 3 se observan dos procedimientos correlativos: un *intus legere* del ente real finito, que permite captar sus diferentes niveles de composición, y la remoción de tales composiciones en Dios, recorrido que origina el orden de los artículos. Así, la q. 3 avanza de lo más a lo menos compuesto, de lo material a lo inmaterial, de lo inmaterial a lo absolutamente simple.

Entre los ocho artículos que componen la q. 3, puede establecerse una primera distinción de los aa. 1-7, que despejan de Dios las composiciones del ente, sea material o inmaterial, con respecto al a. 8, que rechaza toda posible composición de Dios con principios creados<sup>42</sup>.

Los tres primeros artículos remueven de Dios las diferentes composiciones de toda esencia material: a. 1: "Si Dios es cuerpo"; a. 2: "Si en Dios hay composición de materia y forma"; a. 3: "Si Dios es idéntico a su esencia o naturaleza". Aunque con posterioridad se corrige, es importante señalar que en la *prima pars* santo Tomás afirma que la composición *suppositum-natura* es exclusiva de los entes materiales, razón que explica el lugar de esa temática en la q. 3. La clave de los artículos mencionados se encuentra en la remoción de la potencialidad propia de la materia llevada a cabo en el a. 2. De modo que, sin principio material, no puede haber corporeidad ni distinción entre supuesto y naturaleza.

Una vez removida la materia y las composiciones que se desprenden de ella, por una posible homologación entre el primer ente y los espíritus puros, persiste el riesgo de que Dios sea considerado sin más como una substancia

---

<sup>41</sup> Por ejemplo *Dt* 6, 4. Santo Tomás especifica aún más diciendo que los primeros Padres del Antiguo Testamento fueron instruidos inicialmente acerca de la omnipotencia del único Dios, cf. *S. Th.*, II-II, q. 174, a. 6.

<sup>42</sup> Al respecto, dice Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus*, disp. 4, prolog. (t. I, p. 429): «Circa simplicitatem Dei explicandam dicurrit D. Thomas per omnes modos, quibus potest in Deo imaginari compositio, tam *in se*, quam in ordine *ad alia* cum quibus componat: et omnes illos excludit a Deo» (el subrayado es nuestro).

inmaterial sujeta a varios tipos de composición. Frente a esa hipótesis, el Aquinate se propone remover de Dios la composición que afecta a todo ente finito, la de esencia y ser. De allí, entonces, el a. 4: “Si en Dios la esencia y el ser son idénticos”. Como tendremos oportunidad de comprobarlo, este artículo constituye indudablemente el corazón de la q. 3. La determinación de esa composición en el ente finito, con la correspondiente caracterización del ser como el principio último de actualización y perfección distinto de la esencia, provoca un notable giro especulativo en la teología: mientras que toda creatura tiene ser, Dios es su mismo ser.

Las conclusiones del a. 4, dan lugar a otros dos artículos en los que Tomás remueve de Dios aquellas composiciones que acompañan a la de esencia y ser y que se extienden incluso a las sustancias separadas. El a. 5: “Si Dios está en algún género”, se sitúa sobre todo en el ámbito de la sustancia segunda, es decir, aquella que puede ser afectada por intenciones lógicas de género y especie. Es en este orden donde se percibe la multiplicidad formal intraespecífica, pues los principios de un género pueden contraerse en diferentes especies debido a determinadas perfecciones formales; esto, a su vez, reclama una composición acto-potencial *in re*. Pero, por identificarse con su ser, Dios trasciende el orden predicamental, por lo cual no hay en él ninguna composición acto-potencial en la que pueda cimentarse la composición lógica de género y diferencia específica.

Por su parte, el a. 6: “Si en Dios hay algunos accidentes”, impide que los diferentes atributos que la perfección divina contiene en una única y simple esencia, sean considerados como accidentes en Dios. La enseñanza de este artículo, que podría pasar inadvertida, es de capital importancia para cualquier debate sobre la simplicidad divina<sup>43</sup>.

La clave de los aa. 4-6 se encuentra en la negación de la potencialidad propia de la esencia frente al acto de ser, llevada magníficamente a cabo en el a. 4. Una vez establecida la identidad de *essentia* y *esse* en Dios, no hay potencialidad en razón de la cual pueda pensarse que él está en un género o que requiere accidentes distintos de su esencia para alcanzar su perfección.

El a. 7: “Si Dios es totalmente simple”, recapitula las conclusiones de los artículos precedentes y brinda otros argumentos que rechazan de una manera general las dos condiciones para que haya composición: la relación acto-potencial de componentes y la dependencia causal. De esta manera, santo Tomás

---

<sup>43</sup> El texto paralelo más relevante en el que santo Tomás demuestra la ausencia de accidentes en Dios y sus repercusiones en el campo de los atributos divinos es *De Pot.*, q. 7, aa. 4-7 (Ed. Marietti, 1965).

excluye definitivamente cualquier otro tipo de composición que pudiera atribuirse a Dios y prueba magistralmente la absoluta simplicidad divina.

El a. 8: "Si Dios entra en composición con otros", esclarece la cuestión que podríamos denominar "simplicidad divina *ad extra*", mostrando que Dios no se compone con otro, ni como materia ni como forma ni como ser. Dios no es parte del universo, sino que lo trasciende absolutamente. Se disuelve, por tanto, toda pretensión panteísta.

Entre los rasgos que caracterizan la reflexión sobre la simplicidad divina en la *Summa theologiae*, se destaca una aplicación de la *via remotiois* más acorde con el modo humano de conocer. Esto provoca que la q. 3 no comience, como lo hacen todos los otros textos tomasianos, con la prueba de la absoluta simplicidad divina, sino con la negación de la corporeidad en Dios. En la *Summa*, la tesis de la absoluta simplicidad de Dios se presenta, en cambio, como la conclusión de toda una serie de negaciones previamente formuladas. Otro aspecto es la remoción por separado de la composición que implica la corporeidad y de la composición de principios esenciales del ente físico, lo cual revela una especial atención a teorías hilemórficas todavía vigentes en su época. Se observa, asimismo, que la identidad entre Dios y su naturaleza confirma su inmaterialidad subsistente alejada del universo corpóreo, mientras que la identidad de Dios con su ser da lugar a dos consecuencias fundamentales: su trascendencia respecto del orden predicamental y la remoción de todo accidente *in divinis*. Por último, hay que señalar que la q. 3 muestra, prácticamente en todos sus artículos, la armonía entre la doctrina de la simplicidad divina y la revelación bíblica.

### 3. Los artículos de la q. 3

A continuación presentamos más detalladamente los ocho artículos que componen la q. 3. Estos apartados no intentan reemplazar la lectura directa de estos textos, la cual es imprescindible para entender a fondo la enseñanza del Aquinate sobre la simplicidad de Dios.

#### 3.1. Si Dios es cuerpo

Entre los textos tomasianos dedicados a la simplicidad divina, la q. 3 de la *Summa theologiae* es el único que comienza negando de Dios la corporeidad. El rechazo es categórico: «absolute Deum non esse corpus»<sup>44</sup>. De esta mane-

---

<sup>44</sup> Otra cuestión es si Dios, siendo totalmente espiritual, tiene o no un cuerpo, cf. q. 3, a. 8.

ra, afirma Elders<sup>45</sup>, Tomás sigue el sentido más propio de la *via remotionis*, al remover de Dios lo que nuestras potencias cognoscitivas captan en primer lugar, a saber, las características de los entes corpóreos, extensos, tridimensionales, mensurables, divisibles. Así, el a. 1 tiene como objetivo demostrar que Dios es espiritual y no corporal. Pero las razones metafísicas de cada argumento sobrepasan considerablemente esa finalidad.

Los argumentos del a. 1 se inspiran en los atributos más notorios del ente corpóreo. En el primero, la prueba gira en torno al principio de que ningún cuerpo mueve, si a su vez no es movido por otro; en el segundo, se muestra que todo cuerpo está en potencia por ser esencialmente divisible; en el tercero, se indica que ningún ente extenso puede reclamar para sí el primer grado de perfección entitativa<sup>46</sup>. La determinación es particularmente dependiente de las conclusiones de la primera y cuarta vías de la q. 2, de modo que puede afirmarse que Dios no es un ente corpóreo porque es el primer motor inmóvil, acto puro, el ente más noble. La conclusión es producto de la remoción de la cantidad, de la extensión, del movimiento, de la potencia propia de todo continuo y de la nobleza limitada de los entes corpóreos.

Uno de las características más relevantes del a. 1 es la interpretación teológica de algunos textos de la sagrada Escritura que darían a entender un Dios corporal. En efecto, ciertos pasajes inspirados presentan a Dios con dimensiones corpóreas, lo cual podría juzgarse literalmente como verdad revelada que legitima un antropomorfismo escriturístico. Este error es despejado al ponerse de manifiesto el papel de la metáfora en la revelación bíblica y los criterios de su interpretación. La metáfora tiene como finalidad dar a conocer las cosas espirituales y divinas a través de imágenes sensibles, que son proporcionadas a la capacidad intelectual del ser humano. Pero lo divino en sí, al no ser corpóreo, no debe pensarse recurriendo a la imaginación.

Hay que destacar, por último, que el tratamiento de la incorporeidad divina manifiesta una preocupación permanente del Aquinate. La aceptación de ese atributo no es algo obvio ni irrelevante, puesto que sus argumentos

---

<sup>45</sup> Cf. L. ELDERS, "L'ordre des attributs divins dans la Somme théologique", p. 232; *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden (etc.), E. J. Brill, 1990, p. 149.

<sup>46</sup> Según R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno*. Commentarium in primam partem S. Thomae, Paris, Bibliothèque de la Revue Thomiste-Desclée de Brouwer et Cie, 1938, p. 139, la triple argumentación de santo Tomás enfoca lo corpóreo desde el punto de vista físico, matemático (*ratione continuitatis*) y metafísico, respectivamente.



responden a planteos históricos concretos de quienes pensaban lo contrario y conllevan importantes consecuencias de orden doctrinal<sup>47</sup>.

### 3.2. *Si en Dios hay composición de forma y materia*

El objetivo principal del a. 2, es demostrar que Dios no es un compuesto hilemórfico<sup>48</sup>; para ello hay que probar que es forma pura, removiendo de él la materia<sup>49</sup>. Dado que en la doctrina tomasiana el ente corpóreo equivale al compuesto materio-formal, cabe preguntarse cómo se relaciona este artículo con el precedente. Sin duda, el a. 2 presenta una profundización en el análisis del ente material, pasando del aspecto corporal, contemplado en el a. 1, a sus principios esenciales: la materia y la forma. Este texto es, pues, un cimiento del anterior y no un mero anexo.

Para poder afirmar que «impossibile est in Deo esse materiam», santo Tomás introduce otra vez tres argumentos que oponen ciertas propiedades de los compuestos hilemórficos a la actualidad, perfección y eficiencia divinas. El primero, que se expresa según la terminología aristotélica, tiene en cuenta la potencialidad de la materia prima, la cual es incompatible con la pura actualidad divina. El segundo, basándose en la doctrina de la participación, destaca la perfección limitada de todo ente material, lo que a su vez lleva a afirmar uno que es bueno y perfecto por esencia, sin ninguna limitación. El tercer argumento muestra que los entes materiales obran solo en virtud de la forma y no de la materia, que es pasiva, mientras que la primera causa eficiente no opera por una parte de su naturaleza, sino por su misma substancia. En ella no hay ninguna parte material porque, en realidad, no tiene partes.

Las respuestas a las dos primeras objeciones intentan brindar la correcta interpretación de algunos textos bíblicos que hablan del alma o de ciertas pasiones divinas. El criterio expuesto en el a. 1 sigue siendo válido: la sagrada

---

<sup>47</sup> Algunos autores del siglo XII también defendieron explícitamente la incorporeidad de Dios, cf. ANSELMO, *Monologion*, c. 28 (Ed. F. S. Schmitt, 1984, pp. 45-46); ABELARDO, *Theologia Summi boni*, II, n. 64 (Ed. E. M. Buytaert, C. J. Mews, 1987, II, 564-571).

<sup>48</sup> Según L. ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, p. 150, este artículo tiene una triple finalidad. Primero, proporcionar la correcta interpretación de algunos textos bíblicos, que llevan a pensar una composición materio-formal en Dios. Segundo, explicar que la individuación divina no se realiza por la materia, la cual es principio de individuación sólo de los entes materiales. Tercero, rechazar la opinión de que todos los entes están compuestos de contrarios, tesis sostenida por la escuela franciscana.

<sup>49</sup> Cf. E. GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, New York, Doubleday & Company, Inc.-Catholic Textbook Division, 1960, p. 211.

Escritura revela lo divino con imágenes sensibles para mostrar que en Dios hay actos análogos a los del alma humana o que sus efectos son análogos a los producidos por las pasiones humanas. La réplica a la tercera objeción es sumamente importante, pues explica cómo se individualizan las substancias in-materiales, reconociendo a la materia su papel en la individuación de los entes físicos de manera exclusiva.

Según el a. 2, nuestro conocimiento de la esencia divina se va afinando. En efecto, sabemos que Dios no es cuerpo, sino espíritu; no es material, sino inmaterial; su esencia no está compuesta de materia y forma, ni siquiera puede decirse que se componga de forma, pues es puramente forma, no participada ni participable. Las conclusiones de este artículo también se proyectan a otros atributos, especialmente el de la ciencia divina, en el que la inmaterialidad es la causa del sumo conocimiento que Dios posee<sup>50</sup>.

### 3.3. Si Dios es idéntico a su esencia o naturaleza

Para el Aquinate que escribe la *Summa theologiae*, la composición real de *suppositum* y *essentia* es exclusiva de los entes materiales. Son los principios individuantes vinculados a la materia los que, al quedar fuera de la *definitio speciei*, permiten fundamentar *in re* tal distinción; por eso no es de extrañar que el a. 3 presente esta temática después de haber rechazado de Dios toda corporalidad y materialidad. Sin embargo, pocos años después de la redacción de la primera parte de la *Summa*, una disputa quodlibetal será la ocasión para expresar un cambio de parecer. La maduración metafísica de santo Tomás mostrará una verdadera evolución al afirmar la composición de *suppositum* y *natura* en todos los entes finitos sin excepción.

El a. 3 se propone mostrar que «Deus est idem quod sua essentia vel natura». Para ello, Tomás expone un único argumento en el que se compara la pura espiritualidad divina con los entes compuestos de materia y forma. El razonamiento se presenta siempre del lado de la esencia, pues es allí donde debe establecerse la distinción entre el supuesto y la naturaleza. Dentro de este marco, queda establecido que ningún compuesto material es su naturaleza; ésta se distingue realmente del sujeto en el cual subsiste como su parte

---

<sup>50</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 14, a. 1: «Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis». En *C.G.*, II, c. 91, n. 1776, santo Tomás afirma: «Omnis autem forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis: immunitas enim materiae confert esse intelligibile»; cf. *In Sent.*, I, d. 35, q. 1, a. 1 (p. 809).

formal, es decir, determinando las perfecciones de su esencia según la especie a la cual pertenece. Esta distinción no se encuentra en las substancias inmateliales. Por eso, se niega que Dios esté unido a una naturaleza distinta de él. En sentido estricto, Dios no tiene una naturaleza, sino que él es su propia naturaleza.

En la lectura de este artículo se puede constatar una contribución gramatical importante unida a la argumentación metafísica de Tomás, que intenta esclarecer uno de los problemas que surgen del lenguaje sobre lo divino. En esta circunstancia, se analiza el hecho de que, aunque Dios es totalmente simple, al hablar de él lo damos a entender como compuesto, lo cual requiere la explicación, en la réplica a la primera objeción, de los modos de significar de los términos y su conformidad con la realidad. La solución a la segunda objeción, por su parte, despeja la aparente contradicción entre los efectos compuestos y su causa trascendente, que pretende afirmarse como absolutamente simple. Es cierto que hay semejanza entre los entes finitos y el primer principio de todo lo que existe, pero ese parecido es imperfecto.

### 3.4. Si en Dios hay identidad entre la esencia y el ser

El a. 4 se pregunta si «in Deo sit idem essentia et esse». Con la respuesta a este interrogante, la exposición acerca de la simplicidad divina alcanza su punto de especulación más elevado, puesto que se remueve de Dios el último y más universal grado de composición creatural<sup>51</sup>. En los artículos precedentes se consideró las composiciones esenciales de la cantidad dimensiva, de materia y forma y de sujeto y naturaleza, propias de las substancias corpóreas. En esta oportunidad, se examina la composición metafísica común a todo lo que existe, la de sujeto-esencial y acto de ser.

Como siempre, el Aquinate sigue un proceso de penetración intelectual de la realidad finita para elevarse desde allí a lo divino. Cada uno de los razonamientos del *corpus* tiene en cuenta alguna propiedad de la composición

---

<sup>51</sup> En el comentario de CAYETANO, *In Summae theologiae*, I, q. 3, a. 4, § 1, leemos: «scito quod ista quaestio est subtilissima, et propria antiquis metaphysicis: a modernulis autem valde aliena, quia tenent non solum in Deo, sed in omni re, essentiam identificari existentiae illius». Como consecuencia de la densidad metafísica de este artículo, en algunos comentarios se observa un minucioso análisis de la naturaleza e implicancias de la composición *essentia-esse*, quedando relegada de alguna manera la cuestión misma de la simplicidad divina, cf. D. BAÑEZ, *In Summae theologiae*, I, q. 3, a. 4 (pp. 139-160); JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, disp. 4, a. 4 (t. I, pp. 448-473)

esencia-ser. En el primer argumento, se establece que el *esse* de las cosas es causado por creación, lo cual se contrapone al ser de la causa primera, que es increado. En el segundo, nos introducimos aún más en el corazón de la metafísica tomasiana del ser como acto. En él se afirma la proporción acto-potencial que se verifica entre el ser y la esencia. Por tanto, admitir este binomio en Dios implicaría concebir en él un principio potencial. El tercer argumento opone el carácter participado de todo ser creatural al ser por esencia, nota exclusiva del *primum ens*. Estos tres rasgos del ser de las cosas: causado, no subsistente por sí y participado, son removidos de Dios.

Las réplicas a las dos objeciones desarrollan dos tesis claves para comprender la doctrina del ser divino. En el primer caso, evitando la teoría platónica de la idea subsistente de ser, el Aquinate establece la diversidad entre Dios y el ser común y, por consiguiente, la imposibilidad de que la distinción entre ambos provenga de alguna adición esencial. En el segundo, se recuerda el alcance de nuestro conocimiento referido al ser divino. Podemos afirmar que Dios es, pero sin llegar a comprender su ser. Se vuelve de alguna manera a lo afirmado en el prólogo de la q. 3 y al objetivo de las vías de la q. 2, a. 3. Esta última respuesta reviste una importancia capital a la hora de evitar y disipar muchos equívocos contemporáneos acerca de la teoría tomasiana del ser.

### 3.5. Si Dios está en un género

Los artículos presentados hasta ahora han mostrado que Dios no tiene el mismo *modus essendi* que los entes corpóreos o incorpóreos, pues aunque estos últimos sean inmateriales, sin embargo, están compuestos de esencia y ser. El a. 5, en cambio, parece ir en otra dirección, ya que busca esponder a la cuestión de si Dios puede ser pensado en un género como especie o como principio. Eso implica un ensanche en la perspectiva de estudio que, si bien no abandona el matiz metafísico al que nos había acostumbrado la q. 3, asume un enfoque lógico de las problemáticas examinadas anteriormente y sobre todo de las consecuencias que se desprenden de la consideración de los modos de ser del ente finito.

Al probar la extracategorialidad de Dios, la determinación del artículo se divide naturalmente en dos partes. En la primera, que es la más extensa, el Aquinate niega que Dios esté en un género como especie; para ello, se vale nuevamente de tres argumentos en los que expone la relación entre el orden lógico y el metafísico. En el primer razonamiento, establece que el concepto de especie supone necesariamente una mezcla de potencia y acto; en el segundo, rechaza el intento de concebir al *ens* como género comprensivo del ser divi-

no; en el tercero, apela a la composición *essentia-esse* para fundar el binomio semejanza-diferencia que identifica y distingue a los que se encuentran en un género. Dios como acto puro, la transcendentalidad distributiva del *ens* –por lo cual no puede ser concebido como un género–, y la identidad de Dios con su ser, son los principios sobre los que se elabora esta parte de la determinación, cuya conclusión es que sólo pueden estar en el género los entes en los que su esencia difiere de su ser, condición que, según el a. 4, descarta por sí misma a Dios. Esto lleva a confirmar que Dios es indefinible, tesis que a su vez tiene dos fundamentos: uno metafísico, en cuanto que Dios es ser puro, por tanto no es ni substancia ni accidente; otro gnoseológico, en cuanto que la esencia divina no puede ser aprehendida por el intelecto humano, siendo este incapaz de formar las intenciones requeridas por una definición.

La segunda parte del *corpus* descarta que Dios esté en un género *per reductionem*, es decir, como principio, pues eso implicaría una limitación de la causación y perfección divinas a un determinado género.

Si ponemos la mirada en las objeciones, vemos que la primera se ubica en el esquema género-especie, con la pretensión de clasificar a Dios en la categoría de la substancia, mientras que la segunda se estructura sobre el esquema género-principio, defendiendo la condición divina de ser medida de todas las cosas. En la solución a la primera objeción, se pone de manifiesto la transcategorialidad del ser divino, y se precisa el sentido del término *substantia* predicado de Dios. En la respuesta a la segunda, el maestro dominico escapa al univocismo de la concepción de un Dios como vértice principal de una pirámide de cosas producidas por él.

El aspecto más relevante de este artículo se encuentra en la prueba de la imposibilidad de determinar categorialmente el modo de ser de Dios. Esto conlleva importantes consecuencias en lo que hace al conocimiento humano de lo divino y el discurso que se sigue de él. Por consiguiente, si no se cuenta con los principios metafísicos necesarios para interpretar la enseñanza del a. 5, será en vano discutir acerca de los atributos divinos expresados en un lenguaje humano.

### 3.6. Si en Dios hay accidentes

Luego de haber negado la correspondencia de la esencia divina con el orden genérico de la substancia, santo Tomás se propone demostrar la ausencia de accidentes en Dios. Nuevamente, son tres los razonamientos de los que se vale el a. 6 para alcanzar dicho objetivo. En el primero, destaca el aspecto potencial de la substancia en relación con las formas accidentales, condición

que, según lo expuesto en el a. 1, de ninguna manera puede aceptarse en Dios. La segunda prueba centra su atención en la doctrina de Boecio sobre el *esse*, ya que su actualidad y su pureza impiden la adición de cualquier cosa que no pertenezca a su esencia. Por último, el tercer argumento se estructura sobre dos tesis fundamentales: Dios como primer ente y como primera causa eficiente; ambas verdades bloquean todo intento por afirmar la presencia de accidentes en Dios.

La primera objeción se apoya en la comprensión unívoca de los atributos divinos, al punto de admitir que en el orden sobrenatural, las perfecciones mantienen el mismo modo de ser que en el universo predicamental de los accidentes. La respuesta tomasiana a este planteo evita que todo lo que se predica de Dios sea entendido como forma accidental *in divinis* y representa parcialmente el fundamento metafísico de la predicación analógica de los nombres divinos (q. 13). Por su brevedad, el *ad primum* puede pasar inadvertido, pero en realidad se trata de un texto con profundas implicancias. La segunda objeción prefiere conceder que hay modos de ser accidentales en Dios, antes que caer en el politeísmo de corte neoplatónico, lo cual ocurriría si se pensara que los principios de los nueve géneros de accidentes corresponden a subsistentes *per se* distintos de Dios. Esto obviamente complicaría la unicidad divina, pues habría que admitir varios primeros subsistentes.

Además de la importancia que en sí mismo tiene el a. 6 dentro del estudio de la simplicidad divina, sus conclusiones juegan un papel significativo en el campo de otras temáticas teológicas como, por ejemplo, la de los atributos operativos o la del discurso humano sobre las realidades divinas. No se puede pensar a Dios como un sujeto actualizado y determinado por accidentes, pues nada en Dios es causado.

### 3.7. Si Dios es totalmente simple

Mientras que el *In Sententiarum*, la cuestión disputada *De potentia* y el *Compendium theologiae* inician el tratamiento del atributo de simplicidad mostrando que Dios es totalmente simple<sup>52</sup>, la *Summa theologiae* ubica este planteo en séptimo lugar, a modo de epílogo que reúne los resultados obtenidos hasta entonces y que proporciona nuevos argumentos. En efecto, el a. 7 de la q. 3

---

<sup>52</sup> Cf. S. TOMÁS, *In Sent.*, I, d. 8, q. 4, a. 1; *De Pot.*, q. 7, a. 1; *Comp. Theol.*, I, c. 9. La *Summa contra gentiles* podría sumarse a las obras citadas, puesto que el c. 16, con el cual abre su estudio sobre la simplicidad divina, muestra la ausencia de potencialidad en Dios, sin embargo, es el c. 18 el que propiamente prueba que en Dios no hay composición.

es la conclusión natural de los artículos anteriores y, a la vez, un lugar donde se exponen pruebas generales, pero decisivas, que impelen a negar de Dios cualquier otro tipo de composición específica no contemplada anteriormente. De esta manera, la reflexión de santo Tomás alcanza su máxima extensión, abarcando la remoción de cualquier composición imaginable, a fin de alabar a Dios por su absoluta simplicidad.

### 3.8. Si Dios entra en composición con otros

El estudio de la q. 3 sobre la simplicidad divina no finaliza con el a. 7; todavía resta probar y examinar lo que se puede denominar *simplicitas Dei ad extra*. El octavo y último artículo de la q. 3 ha sido considerado como el texto que confirma la trascendencia divina en base a la simplicidad. Santo Tomás se opone allí a algunas formulaciones panteístas, al mostrar que de ninguna manera Dios se compone con las creaturas<sup>53</sup>.

Los razonamientos del a. 8 se estructuran sobre tesis ya conocidas. En el primero, la consideración de Dios como *prima causa efficiens* evita que lo divino pueda ser pensado como la materia o la forma de los entes. El fundamento del segundo argumento es la notable distinción que hay entre el modo de obrar del primer agente y el obrar de los entes compuestos. En tercer lugar, se destaca la anterioridad de Dios que, en cuanto primer ente, subsiste separado de los principios constitutivos de las cosas. Por consiguiente, en esta última unidad, la q. 3 rechaza la componibilidad divina con otro a través de una consideración entitativa y operativa de Dios como primera causa eficiente y de la condición de su naturaleza de primer ente.

Las tres objeciones de las que consta el a. 8 reflejan serias dificultades, no solamente por las teorías que aducen, sino también por las autoridades sobre las que se cimentan. Acerca de este aspecto, cabe señalar que, en la q. 3, el último artículo es el que más autoridades menciona de manera explícita; incluso el *sed contra* se apoya en dos pasajes, uno proveniente de Dionisio y el otro del *Liber de causis*. Las réplicas de Tomás niegan sistemáticamente que Dios sea el ser, la forma o la materia de los entes, y proporcionan la correcta interpretación de razones o ideas extraídas de las obras de Dionisio, san Agustín y David de Dinand, respectivamente.

---

<sup>53</sup> Esta fue una preocupación común entre los doctores del siglo XIII.

#### 4. Algunas reflexiones sobre la q. 3

Procederemos en tres momentos, según el agrupamiento de los artículos de la q. 3 que arriba hemos señalado, es decir, en primer lugar, los pasajes que remueven de Dios la materia y las composiciones consecuentes a ese principio potencial; luego, los que niegan que en Dios haya potencialidad esencial; y finalmente, el séptimo artículo, que cierra el estudio de la simplicidad *ad intra*, junto al octavo, que aleja la doctrina del Aquinate de cualquier forma de panteísmo.

I. Considerados en conjunto, los aa. 1-3 de la q. 3 muestran la rigurosidad con la que Tomás de Aquino busca probar la inmaterialidad divina, a la vez que contraponen su enseñanza teológica a la idolatría, que concibe a Dios como un ser corporal o material.

En el a. 1 se ve con claridad cuál es el impedimento para que Dios sea identificado con la substancia corpórea, que es «omnino composita et divisibilis». Dios no tiene cantidad, partes materiales distintas las unas de las otras como ocurre en los entes físicos. Es cierto que Tomás reconoce la existencia de cuerpos simples, como son los elementos y los cuerpos celestes. Los primeros son simples principalmente por su homogeneidad y se distinguen de los cuerpos mixtos cuya materia componen; los segundos, en cambio, son simples porque no están sometidos a cambios substanciales, esto hace que su movimiento sea el más perfecto de todos. Sin embargo, los elementos sufren cambios al combinarse para formar los cuerpos mixtos, que son más nobles que ellos. Los cuerpos celestes, aunque poseen una materia totalmente diferente a la de los elementos, coinciden con ellos en la potencialidad, por lo cual son necesariamente movidos. Si se admitiera algún movimiento en Dios, aunque sea de orden accidental, se lo estaría concibiendo como sujeto en potencia o en devenir susceptible de perder o ganar ciertas determinaciones. En realidad no hay que esforzarse en buscar excepciones entre los cuerpos; todos entran en el cuadro de potencialidad puesta de manifiesto por santo Tomás, todos distan infinitamente de la incorpórea actualidad divina.

Las conclusiones de los aa. 1 y 2 están íntimamente unidas porque «si aliquid est incorporeum, oportet esse immateriale». La aceptación de un principio material en la esencia divina, implicaría una dimensión potencial en Dios que le obligaría a entrar en composición con una forma para ser *ens in actu*. El resultado sería un Dios con mezcla de potencia, con diferente grado de nobleza en sus principios constitutivos y dependiente de una causa anterior a él que lo haría ser en acto. Además, como la materia es para la forma y no a



la inversa, tendríamos un Dios de alguna manera *ad actum*. Las consecuencias de pensar una composición materio-formal en la esencia divina son, sin duda, devastadoras desde todo punto de vista.

El a. 3 confirma la inmaterialidad divina negando que haya en Dios distinción real entre supuesto y naturaleza: Dios es su deidad, es idéntico a su esencia. La deidad no es una esencia participada por un singular como ocurre con la humanidad, que es participada por cada hombre, sino que se identifica realmente con Dios. Este artículo señala de modo particular los desafíos que la inmaterialidad divina representa para el lenguaje humano. El Angélico advierte que el hombre se ve urgido a emplear términos abstractos y concretos para describir los diferentes aspectos de la misma y única realidad divina, que no es ni concreta ni abstracta, sino que está más allá de la capacidad del intelecto humano.

En resumen, con los tres primeros artículos de la q. 3 de la *prima pars*, se establece que Dios no es un compuesto materio-formal, que posee la simplicidad del espíritu puro, que es *forma irrecepta et irreceptibilis*, lo cual es comparablemente superior a tener partes contiguas de una misma naturaleza o partes de naturalezas diferentes. Pero habrá que determinar de qué tipo es la inmaterialidad divina. Ese será el cometido de los otros artículos de la q. 3<sup>54</sup>.

II. Frente al peligro de identificar a Dios con alguna de las formas subsistentes e inmatrimales del platonismo, el Aquinate da un paso fundamental en la determinación de su enseñanza. Apoyado en una afinada metafísica del *esse*, el a. 4 lleva la doctrina de la simplicidad divina a su culmen, afirmando que Dios es *ipsum esse subsistens*. De esta manera, establece en qué consiste propiamente la pura actualidad divina, determinación que no se ubica ya en el orden de la esencia (espíritu puro, forma impaticpada, etc.), sino del ser (*esse subsistens, esse per essentiam*, etc.).

Las teorías de la causación del ser, del ser como acto y perfección última y de la participación del ser, son las que confluyen en la tesis de que Dios es su mismo *esse*. Estas teorías vuelven irrefutables los argumentos de Tomás, pues si todo lo conocido es ente y fuera del ente no hay conocimiento alguno, ¿qué

---

<sup>54</sup> Junto a estas consideraciones de los aa. 1-3, queremos subrayar el inconveniente difícilmente superable que la idea de una substancia inmaterial comporta para algunos filósofos analíticos. En este sentido, la profesora Anscombe dirigía una crítica al interior de su propia corriente de pensamiento, al señalar que entre los analíticos es común que se rechace «sin argumentos» la idea de una substancia inmaterial, cf. G. E. M. ANSCOMBE, "Analytical Philosophy and the Spirituality of Man", en *Human Life, Action and Ethics*, Exeter, Imprint Academic, 2005, pp. 3-16 [p. 3].

hay en la realidad finita cuyo ser no sea causado o participado? Así, quedan diferenciados los dos actos máximamente simples: el *esse creatum* que es causado, en composición con la esencia, participado, principio último de actualidad y perfección en los entes finitos, y el *esse divinum* que es incausado, puro, subsistente *per se* y *a se*, sublime actualidad y perfección trascendente. Por eso puede decirse con toda razón que Dios no tiene ser, él es su mismo ser. Pero cabe prevenirse frente a un posible malentendido: que Dios sea solamente ser, todo él ser, no significa que sea el ser de todo, el ser común a todas las cosas. Dios es *ipsum esse irreceptum et irreceptibile*, de modo que por su misma pureza, por no ser recibido en otro, el ser divino se individualiza y se distingue de todos los actos de ser de los existentes.

Con esto se percibe claramente que la simplicidad de Dios es superior a la de los ángeles. Si bien el ángel es puro espíritu, su esencia está en potencia respecto del ser, no se identifica con su ser. Mientras que el ángel es puramente inmaterial, pero compuesto de un sujeto esencial finito y de un acto de ser limitado, Dios, siendo totalmente inmaterial, es el mismo ser separado y subsistente.

Con el a. 4 se abre una nueva sección dentro de la q. 3, en la que, después de negar de Dios la composición de esencia y ser, se remueven las composiciones que se siguen de ella, reflejándose en este orden algo de la fisonomía del pensamiento metafísico aviceniano. Por consiguiente, santo Tomás plantea la exclusión divina del ámbito categorial debido fundamentalmente a la identidad de Dios con su ser. Al no haber una esencia divina distinta de su ser, es imposible que Dios sea catalogado dentro de un género, es decir, como contenido en él o como principio de un género. El intelecto humano se ve forzado a abandonar toda manera unívoca de pensar, si desea examinar una realidad cuyo modo de ser no puede comprender. La afirmación contundente que emerge del a. 5 concierne a la indefinibilidad de Dios, lo cual provoca de inmediato un reforzamiento en la perspectiva intelectual que rige la q. 3 contra un enfoque meramente lógico de segundas intenciones. Se puede hablar de Dios únicamente a través de notas descriptivas, su modo de ser es indeterminable desde los predicamentos. En este plano, el único nombre atribuido con propiedad es el de "subsistente", como analogante del sujeto subsistente predicamental, identificado en Dios con su *esse*.

El a. 6, por su parte, aborda también una problemática que arranca desde los primeros siglos, a saber, la cuestión de si en Dios hay accidentes. Este planteo, que es fundamental pero del que puede resultar un serio malentendido, se relaciona nuevamente con el sentido analógico de nuestras predicaciones

*in divinis*. Ningún atributo divino es un accidente en Dios, aunque lo sea en la realidad creada. Pero cuando se aborda la temática del a. 6, no hay que saltar directamente a sus consecuencias en el orden del lenguaje, antes bien conviene detenerse en aprehender las bases metafísicas sobre las cuales se apoyan sus conclusiones. Así, se prueba la imposibilidad de que Dios tenga accidentes, debido básicamente a que su ser se identifica con su esencia, de modo que no hay potencialidad alguna a ser actualizada. Dios es *esse irreceptivum*, porque no puede recibir accidentes. Este artículo ayuda a entender correctamente muchos otros aspectos de la verdad divina, sobre todo aquellos ligados a los atributos operativos.

La superioridad de la simplicidad divina respecto de la de otros entes también se comprueba en el orden de las operaciones. El ángel conoce y ama mediante dos facultades realmente distintas entre sí y distintas de su esencia: el intelecto y la voluntad. De modo que estas dos facultades y los sucesivos actos de pensar y de querer son accidentes de la substancia angélica. Pero en Dios no puede darse composición de substancia y accidentes, por ser la esencia divina la plenitud del ser, lo cual –como dice Garrigou-Lagrange– comporta la plenitud de la verdad siempre conocida y la plenitud del bien siempre amado. En Dios no hay sucesivos actos de intelección; hay un pensamiento único, siempre el mismo, que subsiste eternamente y abarca toda la verdad. Tampoco hay en él sucesivas operaciones de la voluntad, sino un querer único, siempre el mismo, el cual subsiste eternamente y se extiende a todo lo que Dios quiere.

III. A la vez que sintetiza y completa las conclusiones de los artículos precedentes, el a. 7 muestra de manera definitiva la imposibilidad de que en Dios haya composición acto-potencial intrínseca. Sin embargo, sería factible que, admitiendo la simplicidad de la esencia divina, se concibiera su composición o componibilidad con una creatura. Pero el a. 8 enseña, por el contrario, que Dios no forma composición ni como potencia ni como acto con otro distinto de él. De esta manera, los aa. 7-8 pueden considerarse conjuntamente como el término del estudio tomasiano acerca de la simplicidad divina de la q. 3.

Dos aspectos deseamos puntualizar en este nivel. En primer lugar, el vínculo con el atributo de perfección que establece el a. 7, al rechazar que lo simple deba ser visto necesariamente como imperfecto. Unido a este asunto, el Aquinate advierte contra una falsa interpretación del conocimiento humano, que ordinariamente considera perfecto lo compuesto, puesto que hay una perspectiva metafísica según la cual la simplicidad equivale a perfección. En este orden, lo más bello de la simplicidad de Dios está en la maravillosa unión de las perfecciones en su único *esse simplex*, fenómeno que incluye aquellas

perfecciones que (nos) parecen opuestas, como pueden ser la inmutabilidad y la libertad, la justicia y la misericordia. Todas estas perfecciones, permaneciendo puras, se identifican, sin destruirse, en el Dios totalmente simple. En esto radica la grandeza y eminencia de la simplicidad divina, atributo que prepara inmediatamente para la contemplación de la belleza de Dios.

En segundo lugar, cabe destacar la solidez doctrinal con la que santo Tomás rechaza cualquier concepción panteísta que identifique a Dios con alguna de las partes del universo creado. Dios no es ni la materia del mundo ni el alma del mundo ni la substancia común de todo el universo. Manteniendo la distinción trascendente de Dios respecto del mundo y complementados con otros textos, los argumentos tomasianos explican por qué la trascendencia divina no es un impedimento ni para la conservación del mundo en su ser ni para la acción de Dios en el mundo. Por eso, los principios sobre los que se apoya el a. 8 conservan toda su actualidad ante los nuevos desafíos contemporáneos que plantean la necesidad de que Dios entre en composición con el mundo a fin de garantizar aquellos dos aspectos<sup>55</sup>.

IV. Al concluir estas reflexiones, no podemos dejar de referir una gran dificultad que se origina por el dato de fe y a la que el pensamiento tomasiano dio una notable solución: según la revelación, hay en Dios una distinción de tres personas divinas. Pero, ¿no se sigue de esto que Dios está compuesto de tres personas y, por consiguiente, que no es absolutamente simple? El Angélico examina este planteo, entre otros lugares, en la cuestión disputada *De potentia*, donde explica lo siguiente.

«la pluralidad de personas no introduce ninguna composición en Dios. En efecto, las personas pueden considerarse de dos maneras. De un modo, en cuanto se comparan a la esencia, con la que son realmente idénticas, y así es manifiesto que no queda ninguna composición. De otro modo cuando se comparan entre sí, y así se comparan como distintas, no como unidas. Y por esto tampoco

---

<sup>55</sup> Por otro lado, esta temática anticipa la comprensión de la unión, sin confusión, de la naturaleza humana y de la naturaleza divina por la encarnación del Verbo de Dios. En efecto, en la unión hipostática el Verbo se une realmente con la humanidad de Cristo, pero no como materia ni como acto que informa, sino como persona que termina la humanidad y que le comunica su ser. Así el Verbo no entra en la composición de Cristo, porque no se tiene como parte. Una parte es siempre menos perfecta que el todo.

desde este lado puede haber composición, pues toda composición es unión»<sup>56</sup>.

Por consiguiente, las tres personas de ninguna manera forman composición en Dios. Toda composición es unión de distintos, pero cualquiera de las tres personas es realmente idéntica a la esencia divina y, si se comparan entre ellas, no están unidas, sino que más bien se oponen mutuamente por las relaciones de oposición. Este pasaje disipa, por un lado, esa espontánea contrariedad que se presenta entre la simplicidad y la Trinidad, y, por otro, asegura que la pluralidad de personas divinas no divide la esencia del Dios único. Las tres personas son un mismo ser esencial, un mismo entender esencial, un mismo querer esencial.

### 5. A modo de conclusión

En la *Summa theologiae*, el discurso sobre la simplicidad divina no está enmarcado en un contexto filosófico sino formalmente teológico. Esto, que parece obvio, a veces no es advertido por los lectores, lo cual hace que se desatiendan importantes implicancias especulativas. De ahí que sea necesario enfatizar que la reflexión sobre la unidad esencial del Dios, que se revela en las sagradas Escrituras, es el entorno natural e inmediato en el que la doctrina tomasiana sobre la simplicidad divina debe ser estudiada.

Observando concretamente la cuestión de la simplicidad de Dios, comprobamos que entre los pasajes inspirados, el texto de *Ex* 3, 14 tiene un valor superior, pues como dice santo Tomás: «Moisés fue instruido acerca de la simplicidad de la esencia divina, cuando [el Señor] le dijo “Yo soy el que soy”»<sup>57</sup>. La clarificación mayor de este texto bíblico dentro de la *Summa* se encuentra en la q. 3, donde la total simplicidad divina se fundamenta en la noción de Dios como *ipsum esse subsistens*. Allí, el teólogo examina una

---

<sup>56</sup> S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 7, a. 1, ad 10: «pluralitas personarum nullam compositionem in Deo inducit. Personae enim dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quod comparantur ad essentiam, cum qua sunt idem re; et sic patet quod non relinquuntur aliqua compositio. Alio vero modo secundum quod comparantur ad invicem; et sic comparantur ut distinctae, non adunatae. Et propter hoc nec ex hac parte potest esse compositio, nam omnis compositio est unio»; *S. Th.*, I, q. 42, a. 4, ad 3: «neque omnes relationes sunt maius aliquid quam una tantum; nec omnes personae maius aliquid quam una tantum; quia tota perfectio divinae naturae est in qualibet personarum».

<sup>57</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 174, a. 6: «sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei, *Exod.* 3, [14]: *Ego sum qui sum*».

verdad revelada accesible a la razón y expone una serie de argumentos demostrativos que instruyen al discípulo, explicándole por qué Dios es simple y en qué consiste ese modo de ser simple.

Cabe señalar que, a pesar de la debilidad del intelecto humano, Tomás no detiene la indagación, pues sabe que nuestro espíritu está capacitado para conocer a Dios, para contemplar la esencia divina, aunque no para comprenderla. Él observa, en este sentido, que el conocimiento, aunque imperfecto *in statu viae*, que podamos adquirir del primer ente, que es Dios, es más precioso que la noticia más perfecta que alcancemos de las realidades creadas.

A ese saber no se accede de cualquier modo. La vía que hay que transitar es sumamente ardua, pues el estudioso debe mantenerse en una permanente exploración metafísica de la realidad finita. En efecto, en esta vida no se conoce a Dios sino *ex creaturis*, entendiendo por esta expresión de modo inmediato las realidades sensibles. Las conclusiones de las vías de la q. 2, a. 3 intervienen frecuentemente como contrapeso a una razón que contempla la múltiple composición de las creaturas. Pero estos datos no pueden ser organizados en un razonamiento conclusivo sino a partir de tres teorías que nuclean y dirigen la luz del intelecto: la de la causalidad eficiente, la del acto y la potencia, y la de la participación. Las tres conducen, en virtud de una perspectiva analógica, desde el ente finito a Dios. Luego, la negación progresiva de cada tipo de composición, comenzando por la más evidente a los sentidos, equivale a un laborioso pero seguro ascenso hacia la verdad divina de la simplicidad. Se trata de una admirable penetración del misterio que, al establecer lo que Dios no es, pone de manifiesto lo que Dios es, mostrando los atributos positivos sobre los que se apoyan metafísicamente las negaciones.

Los aa. 2 y 4 de la q. 3 remueven de Dios las dos potencialidades sobre las que giran todas las composiciones internas del ente finito: la de la materia y la de la esencia. Para lograr este propósito, los razonamientos siguen principalmente la vía resolutive del acto. Así, desde el inicio queda establecido que Dios es acto puro (a. 1); luego se esclarece la determinación de dicha actualidad como forma por esencia (a. 2); posteriormente se afirma la identidad en Dios de supuesto y naturaleza (a. 3), para alcanzar, en cuarto lugar, la tesis central de la q. 3: la indistinción real de esencia y ser en Dios (a. 4). Es verdad que la simplicidad de Dios podría significarse con la expresión *actus purus*, pero gracias a su descubrimiento personal, *hoc quod dico esse*, santo Tomás fue más allá de toda especulación anterior a él, especificando en qué consiste, en última instancia, aquella fórmula sobre la actualidad divina: el *esse subsistens*. Es sobre esta noción, en definitiva, que se encuentra cimentada la teología

de la absoluta simplicidad divina y es con ella que se logra responder a toda tentativa de pensar un Dios compuesto.

“Ser subsistente”: uno puede captar la riqueza que este atributo posee para el Angélico si sigue de cerca su desarrollo sapiencial sobre el *actus essendi*, cuya raíz está en la experiencia cotidiana e inmediatez del ente. Pero al intelecto que haya cortado el vínculo natural con la metafísica del ser, que se mueva en la inmanencia de su propia especulación, aquella noción le resultará algo abstracta, pobre, sin vida. El desentendimiento de lo real en este plano finaliza en una inversión de la idea de Dios, en un proceso que acerca tanto lo divino al pensamiento de las cosas naturales, que termina describiéndolo con los rasgos (límites) de éstas. Tal fenómeno es corriente en muchos sectores donde actualmente se cultiva la filosofía de la religión.

A lo largo de la q. 3 también se encuentran varias respuestas a problemas teológicos particulares vinculados con el atributo de simplicidad: la individuación divina (a. 2, ad 3), la creación de una multiplicidad de entes por parte de un Dios simple (a. 3, ad 2), la falsa disyuntiva entre Dios como distinto de su ser o como idéntico al ser común (a. 4, ad 1), la extracategorialidad divina (a. 5), la diversidad entre Dios y lo creado (a. 8). Asimismo, Tomás atiende las dificultades que la simplicidad divina plantea en el orden del conocimiento y del lenguaje humanos. Los dos primeros artículos refieren esta problemática en el contexto de la interpretación bíblica (a. 1, ad 1-5; a. 2, ad 1-2); los otros, en cuestiones relacionadas más directamente con el discurso teológico, como el uso de nombres concretos y abstractos (a. 3, ad 1), el valor de la cópula *est* en los juicios sobre lo divino (a. 4, ad 2), la indefinibilidad de Dios (a. 5), la necesidad permanente de la analogía para entender correctamente la predicación *in divinis* (a. 6).

Por supuesto que no todas las implicancias de la simplicidad divina se hallan en la q. 3. Quien lee atentamente la *Summa*, descubre un orden y una fina correspondencia entre las cuestiones, por lo que difícilmente se puede analizar en toda su amplitud un determinado texto haciendo abstracción del resto o sin atender sus ramificaciones o las múltiples vinculaciones con otros tratados. La primera, la más inmediata proyección de la q. 3, se dirige a los párrafos siguientes relativos a la perfección divina (q. 4), y ambas unidades descansan prácticamente sobre una misma noción, la de Dios como acto de ser subsistente. Es Dios en cuanto ser subsistente donde se concentra la razón mayor de su simplicidad perfecta y de su perfección simple. El hecho de que Dios sea su mismo ser no significa que carezca de otras perfecciones, sino al contrario. En cuanto *esse subsistens*, Dios posee las perfecciones que están en todos los géneros, por lo cual es absolutamente perfecto. Las perfecciones están en él de un modo más

excelente que en las cosas, porque se identifican con la misma esencia divina, mientras que en los entes finitos son diversas y participadas.

La doctrina tomasiana acerca de la simplicidad divina aparece totalmente coherente desde el punto de vista especulativo, metafísicamente luminosa y en armonía con los otros tratados teológicos, pues la q. 3 no entra en contradicción con la afirmación de la multiplicidad de atributos, la Trinidad de personas o la creación de una pluralidad de cosas; al contrario, esas verdades presuponen el modo de ser divino tal como ha sido establecido en las primeras páginas de la *Summa*. Cabe señalar que el estudio de la mutua relación entre la simplicidad divina y esas temáticas todavía no ha sido profundizado lo suficiente.

Todo esto muestra que la enseñanza del Aquinate sobre la simplicidad de Dios no puede ser tenida sencillamente como un dato. La simplicidad divina tampoco es un condicionante gramatical del lenguaje teológico, un atributo que tienda al vacío del pensamiento humano respecto de Dios, un modo de ser contradictorio con el Dios trino revelado por Jesucristo. La simplicidad es el atributo que, en el orden de la disciplina, desvela el núcleo más precioso que la contemplación de Dios, en la unidad de su esencia, puede alcanzar: la verdad de que Dios es el mismo ser subsistente y, por ello, el ente máximamente perfecto.

La sabiduría de santo Tomás conduce al hombre contemporáneo al conocimiento del Dios absolutamente simple revelado en la sagrada Escritura. Su concepción de lo divino contribuye de manera eficaz a superar definitivamente el divorcio entre el Dios de los filósofos y el Dios de los teólogos, pues habla teológicamente, desde la armonía entre la razón y la fe, del mismo y único Dios de la Biblia.

Juan José HERRERA