

SOBRE LA SIMPLICIDAD DIVINA Y LA PREDICACIÓN DE MÚLTIPLES ATRIBUTOS EN AVICENA Y TOMÁS DE AQUINO

*On Divine Simplicity and the Predication of Multiple Attributes in Avicenna
and Thomas Aquinas*

Luis Xavier López-Farjeat
Universidad Panamericana, Ciudad de México

RESUMEN

En *In I Sent.*, d. 2, q. 1, aa. 1-3 Tomás de Aquino estudia la simplicidad divina y la predicación de los atributos divinos. Ahí, parece guardar cierta distancia frente a Avicena, concretamente cuando este último afirma que Dios no tiene *quiddidad*. Sin embargo, en la *Summa theologiae* asume, como lo hace previamente tanto en *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 como en *De ente et essentia*, la identidad entre *essentia/quiddidad* y *esse* en Dios, una afirmación que igualmente provendría de Avicena. Mostraré cómo desde el *Comentario a las Sentencias* Tomás de Aquino ha detectado la tensión existente entre las dos tesis sostenidas por Avicena, y analizaré el modo en que trata con ambas.

Palabras clave: Avicena, Tomás de Aquino, simplicidad divina, atributos divinos.

ABSTRACT

In *In I Sent.*, d. 2, q. 1, aa. 1-3 Thomas Aquinas deals with divine simplicity and the predication of the divine attributes. There, he seems to take some distance from Avicenna, specifically when Avicenna avers that God lacks a *quiddity*. However, in the *Summa theologiae* Aquinas assumes, as he previously does both in *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 and in *De ente et essentia*, that there is an identity between the *essentia/quiddity* and the *esse* in God, while this statement would also be held by Avicenna. I will show how back to the *Commentary on the Sentences* Aquinas has detected the existing tension between the two thesis held by Avicenna, and I will also analyze the way in which he addresses both these theses.

Key words: Avicenna, Thomas Aquinas, divine simplicity, divine attributes.

INTRODUCCIÓN

El tema de la simplicidad divina o de la unidad divina (*tawhīd*) y de los atributos divinos (*ṣifāt*) es crucial en la *kalām* islámica, así como uno de los temas más controvertidos desde las discusiones teológicas más tempranas.¹ Como ha ocurrido con la mayoría de los asuntos teo-

1 Cf. Wolfson, H. A., «Philosophical Implications of the Problem of the Divine Attributes in the Kalam», *Journal of the American Oriental Society*, 79 (1959), pp. 73-80; Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, pp. 112-234; Adamson, P., «al-Kindī and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom», *Arabic Sciences and Philosophy*, 13 (2003), pp. 45-77; El-Bizri, N., «God: Essence and Attributes», en T. Winter, (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 121-140; Gilliot, C., «Attributes of God», en Krämer, Matringe, Nawas, Rowson (eds.),

lógicos dentro del contexto islámico, los desacuerdos sobre la interpretación coránica tuvieron lugar en un primer momento entre las dos principales escuelas teológicas, a saber, los mutazilitas y los asharitas. Para los primeros los atributos divinos son idénticos a la esencia divina, sin que ello afecte su unicidad. Aunque Dios posee atributos, el modo en que se predicán, según los mutazilitas, es metafórico.² De este modo, los nombres divinos aportarían una especie de descripción (*wasf*) de Dios que sin embargo requiere interpretación y conduce a un conocimiento imperfecto de la divinidad.

Los asharitas, en cambio, sostuvieron que los atributos divinos no son constitutivos de la esencia divina puesto que ello implicaría que en Dios hay pluralidad. Por lo tanto, los atributos divinos, según su postura, están separados de Dios, aunque son realidades coeternas con Él. Los asharitas distinguieron entre aquellos atributos que deberían ser considerados atributos esenciales (*ṣifāt al-dhāt*) de aquellos que describen las acciones de Dios (*ṣifāt al-fi'l*). Los primeros indican cualidades que sería pertinente atribuir a la naturaleza divina: omnisciencia (*'ilm*), vida (*ḥayāt*), poder (*qudra*), voluntad (*irāda*), vista (*baṣar*), oído (*sam'*) y palabra o discurso (*kalām*). Los segundos indican cualidades referidas a las intenciones y acciones divinas como por ejemplo, su bondad y misericordia. Ash'arī, el fundador de la escuela teológica que lleva su nombre, así como su figura más representativa, sostuvo que los atributos referidos a cualidades que podían ser encontradas en los seres creados, debían ser rechazados.³ Aunque los asharitas y los mutazilitas difieren en el modo de entender los atributos divinos coinciden en que, aunque la predicación de atributos será siempre imprecisa, de cualquier modo pueden utilizarse.

Éste es el marco contextual en el que se suscita el choque entre dos grandes pensadores islámicos, a saber, al-Ghazālī y Avicena. En cierta manera, al-Ghazālī sigue de cerca la teología de Ash'arī. En *La incoherencia de los filósofos* (*Tahāfut al-falāsifa*), al-Ghazālī dirige su crítica explícitamente contra los filósofos, sobre todo contra al-Fārābī, Avicena y los mutazilitas.⁴ Al menos en esta obra, al-Ghazālī discrepa de la concepción aviceniana sobre la simplicidad divina, dado que al rechazar Avicena que Dios posee una *quiddidad*, parece imposible la predicación de atributos divinos. La concepción de Avicena de la simplicidad divina, sin embargo, admite una interpretación diferente de la elaborada por al-Ghazālī en esa obra. Dentro del contexto cristiano, Tomás de Aquino sostiene una concepción similar a la de Avicena sobre la simplicidad divina, si bien llega a conclusiones diferentes en lo que respecta a la predicación de los atributos o «nombres» divinos.

En este artículo mostraré el modo en que Tomás de Aquino asume una visión muy cercana a la de Avicena en lo que respecta a la simplicidad divina, pero al mismo tiempo detecta algunas dificultades en torno a la postura aviceniana sobre la predicación de los atributos divinos. Tomás de Aquino discute este último aspecto en *In I Sent.*, d. 2, q. 1, aa. 1-3⁵ en donde

Brill Online, 2013, <www.pauyonline.brill.nl/entries/encyclopedia-of-islam-3/attributes-of-god-COM_0163>, fecha de consulta: 2 de noviembre de 2014.

2 Cf. Frank, R. M., «The Divine Attributes According to the Teachings of Abū l-Hundhay al-'Allaf», *Le Muséon*, 82 (1969), pp. 451-506.

3 Cf. Ash'arī, «Kitab al-Luma'», en McCarthy, R. J., (ed.), *The Theology of Ash'arī*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1953, pp. 6-19; Allard, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arī et de ses premiers grands disciples*, l'Institut de Lettres orientales de Beyrouth, 1965; Belo, C., «Mu'tazilites, al-Ash'arī and Maimonides on Divine Attributes», *Veritas*, 52 (2007), pp. 117-131.

4 Cf. al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*. Marmura, M. E., (trad.), Utah, Brigham Young University Press, 2000, 96-97.

5 Para el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino, utilizo *Scriptum super Sententiis*, edición Mandonnet, París, 1929.

toma cierta distancia frente a Avicena, concretamente ante la afirmación de que Dios no tiene *quiddidad*.⁶ Sin embargo, en la *Summa theologiae*⁷ Tomás de Aquino asume, como lo hace previamente tanto en *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 como en *De ente et essentia*, la identidad entre *essentia/quiddidad* y *esse* en Dios, una afirmación que igualmente provendría de Avicena.⁸ En otras palabras, en *In I Sent.*, d. 2, q. 1, aa. 1-3 Tomás de Aquino considera que Avicena y Maimónides niegan la *quiddidad* divina; en cambio, en *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 y en la *Summa* adopta la identidad entre *essentia/quiddidad* y *esse* y, por lo tanto, su discusión se concentra exclusivamente en Maimónides, y Avicena no es mencionado. Mostraré cómo desde el *Comentario a las Sentencias* Tomás de Aquino ha detectado la tensión existente entre las dos tesis sostenidas por Avicena, y analizaré el modo en que trata con ambas.

En lo que sigue, primero expondré la concepción que Avicena tiene de los atributos divinos en *al-Ilāhiyāt* o *Liber de philosophia prima sive scientia divina* VIII, 4-6⁹ y a partir de ahí discutiré la concepción de Tomás de Aquino sobre la simplicidad divina en *Summa theologiae* I, qq. 3, 11 y 13, enfatizando algunas similitudes y diferencias con Avicena. Posteriormente me referiré a *In I Sent.*, d. 2, q. 1, aa. 1-3, y mostraré el modo en que Tomás de Aquino revisa y critica el modo en que Avicena entiende la simplicidad divina y la predicación de atributos divinos. En este último pasaje Tomás de Aquino apoya sus argumentos en Dionisio y no en Avicena; sin embargo, en la *Summa theologiae* recupera la tesis de *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 y se beneficia de ésta sin referirse a Avicena de modo explícito.

1. SOBRE LA SIMPLICIDAD DIVINA EN AVICENA

La preocupación principal de Avicena en *al-Ilāhiyāt* y VIII, 4-6 es defender la simplicidad de Dios, lo que implica que nada puede compartir su rango¹⁰ y que Dios no puede volverse múltiple en ningún caso, es decir, que la naturaleza divina no admite ninguna suerte de com-

6 En otra obra temprana, *De ente et essentia*, Tomás de Aquino también menciona que algunos filósofos han afirmado que Dios no tiene *quiddidad*: [...] «aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius». Tomás de Aquino, *De ente et essentia* 5, 1, edición Leonina, Roma, 1976.

7 Utilizo *Summa theologiae*, edición Leonina, Roma, 1888.

8 Tomás de Aquino también argumenta a favor de la identidad entre *essentia* y *esse* en el caso de Dios en el *De ente et essentia*. En esta obra temprana defiende la misma posición que en el *Comentario a las Sentencias*. Sin embargo, su argumentación es un tanto desconcertante: a) en Dios su esencia (*essentia*) es su supremo ser (*esse*); b) es por esto que algunos filósofos afirmaban que Dios no tiene *quiddidad* o esencia, porque su *essentia* no es otra sino su *esse*; c) por tanto, Dios no pertenece a género alguno porque de ser éste el caso tendría una *quiddidad* además de su ser (*De ente et essentia* 5, 1). Nótese aquí que Tomás de Aquino está tratando como si fueran compatibles dos concepciones diferentes que aparecen, como mostraré posteriormente, en el *Liber de philosophia prima* VIII, 4 de Avicena. Unas cuantas líneas arriba, sin embargo, Tomás de Aquino advierte sobre el error de aquellos que sostenían que Dios es puro ser (*esse*) y, por lo tanto, que Él es aquel ser universal por el que todo existe formalmente, y que Él no admite ninguna adición (Tomás de Aquino, *De ente et essentia* 5, 2). Tomás de Aquino inmediatamente explica que incluso si pudiéramos decir que Dios es exclusivamente existencia, no carecería de otras perfecciones y noblezas. Dios posee todas las perfecciones existentes pero de la manera más excelente (*De ente et essentia* 5, 3). Se puede encontrar un análisis sobre el argumento de Tomás de Aquino acerca de cómo las esencias existen en sustancias separadas, como discute en el capítulo 4 del *De ente et essentia*, en S. MacDonald, «The *Esse/Essentia* Argument in Aquina's *De ente et essentia*», *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984), pp. 157-172.

9 Para la versión árabe de la *Metafísica* de Avicena utilizo *The Metaphysics of 'The Healing'*, M. E. Marmura (ed. & trad.), Utah, Brigham Young University Press, 2005; para la versión latina utilizo *Liber de Philosophia Prima*. Vol. 2. S. Van Riet (ed.), Lovaina, 1980. Aunque existen diferencias entre las dos versiones, en cada caso indicaré el pasaje y la paginación de ambas, en caso de que el lector desee compararlas.

10 Avicena, *al-Shifa'*, *al-Ilāhiyāt*, VIII, 4, 273 (1); Avicena, *Liber de Philosophia Prima*, 397-398.

posición.¹¹ La argumentación de Avicena se construye sobre su distinción ontológica entre los seres imposibles y los seres posibles, así como el Ser Necesario. A lo largo de su metafísica Avicena insiste en la distinción entre la estructura ontológica de estos modos de ser: mientras que los seres imposibles no existen, los seres posibles existen a través de la actualización de una causa externa distinta a éstos, y el Ser Necesario es el único ser que existe por sí mismo (*wāyib al-wāyūb bi ghayrihi*). A la luz de esta distinción tan conocida, Avicena comienza su argumentación sobre la simplicidad divina en el libro octavo, capítulo cuarto. Este capítulo puede dividirse en dos partes: en la primera Avicena argumenta a favor de la unidad divina y, por lo tanto, rechaza la coexistencia de Dios con cualquier otra divinidad; en la segunda parte abunda sobre su argumento para probar que no hay composición en la naturaleza divina, es decir, Dios no tiene ni género ni diferencia. En otras palabras, encontramos dos sentidos de la unidad de la naturaleza divina. El primer sentido se refiere a Dios como el único Existente Necesario, como el principio de todo cuanto existe. Avicena explica que no hay otro ser que pueda concebirse como si perteneciera a un rango mayor o igual a éste y, por tanto, Dios es el Primer Ser. El segundo sentido se refiere a la esencia divina y su simplicidad, y en esta sección Avicena trata los atributos divinos que se utilizan para describir al Existente Necesario o Dios. Avicena argumenta que estos atributos no pueden ser considerados partes o constituyentes de Dios porque esto implicaría que Dios es divisible.

De acuerdo con el segundo sentido, a saber, la simplicidad o unicidad de Dios, ningún atributo podría ser predicado de Él. No obstante, Avicena sostiene que si bien la esencia de Dios es absolutamente unitaria, esto no significa que no sea posible negarle ciertos modos de existencia o que, a diferencia de otros existentes, Dios no tenga verdaderas relaciones con otros existentes. Avicena sostiene que lo que queremos decir cuando afirmamos que la esencia de Dios es unitaria y que «es uno en esencia y no se vuelve múltiple, es que Dios es como tal en su esencia». Por lo tanto, «si son muchas las relaciones positivas y negativas presentes en Dios, [...] éstas existen tras la existencia de la esencia y, por tanto, no hacen que la esencia sea subsistente ni son partes de ésta».¹² En otras palabras, la predicación de los atributos relacionales positivos o negativos no define la esencia divina. Los atributos divinos no añaden nada a la esencia de Dios y, por lo tanto, nada que sea predicado de Dios puede explicar algo sobre su esencia. Cuando predicamos algo de Dios sólo estamos negando su semejanza con otros seres o describiendo su existencia a través de su relación con otros seres. Como se mostrará más adelante, en la *Summa theologiae* Tomás de Aquino adoptará esta idea con algunos matices.

Ahora bien, la argumentación de Avicena se vuelve más directa cuando afirma que Dios no tiene más *quiddidad* (*mahiyya*) que la de su existencia individual (*anniyya*).¹³

11 Avicena, *al-Shifa', al-Ilahiyat*, VIII, 4, 273 (2); Avicena, *Liber de Philosophia Prima*, 398. Para un análisis valioso de la postura de Avicena, sus similitudes con Alfarabi y Filón de Alejandría, su tratamiento en otros textos además de la metafísica de la *Shifa'*, la crítica que al-Ghazālī dirige en su contra, así como la crítica de Averroes contra al-Ghazālī, ver Wolfson, cit., 1956, pp. 545-571.

12 Avicena, *al-Shifa', al-Ilahiyat*, VIII, 4, 273 (2); Avicena, *Liber de Philosophia Prima*, 398.

13 Para las diferentes traducciones del término «*anniyya*» o «*inniyya*» (ser propio, existencia, esencia, ser puro, etc.) cf. Frank, R. M., «The Origin of the Arabic Philosophical Term *anniyya*», *Cahiers de Byrsa*, 6 (1956), pp. 181-201; D' Alverny, M., «*Anniyya-anitas*», Paris & Toronto, *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, 1959, pp. 58-91; Alonso, M., «La *al-anniyya* de Avicena y el problema de la esencia y existencia (fuentes literarias)», *Pensamiento*, 14 (1958), pp. 311-346; D' Ancona, C., «L'influence du vocabulaire arabe: causa prima est esse tantum», en J. Hamesse & C. Steel, *L'elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998 organisé par la SIEPM*, Turnhout, 2000, pp. 51-98. Cf. también el exhaustivo análisis de Amos Bertolacci, «A Hidden Hapax Legomenon in Avicenna's Metaphysics: Considerations of the Use of *Anniyya* and *Ayyiyya*» en A. M. I. Van Oppenraay, *The Letter before the Spirit. The importance of Text Editions for the Study of the Reception*

En el libro primero, capítulo quinto, afirma que cada cosa tiene «una realidad propia a ésta», es decir una *quiddidad*, y esto es algo distinto de la existencia.¹⁴ Así, la diferencia entre Dios y otros seres es que mientras que en estos últimos hay una distinción entre su *quiddidad* y su ser, la *quiddidad* de Dios parece ser idéntica a su existencia individual o ser (*wūyūd/anniyya*). Pero surgen algunas dificultades interpretativas en la presentación que Avicena hace de esta doctrina: mientras que en algunos lugares sugiere la identidad entre *quiddidad/mahiyya* y *esse/anniyya* en Dios, en otros lugares parece sostener que Dios no tiene *quiddidad/mahiyya*.¹⁵ Por ejemplo, en la versión latina del *al-Ilāhiyāt*, el *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, se afirma que Dios [el Primero] no tiene otra *quiddidad* sino la de ser (*esse*), y que el ser emana de Él hacia aquellas cosas que tienen *quiddidad*. Dios es puro ser, una condición que niega en Él las privaciones y otras propiedades: *Primus igitur non habet quidditatem, sed super habentia quidditates fluit esse ab eo; ipse igitur est esse exspoliatum, condicione negandi privationes et ceteras proprietates ab eo*.¹⁶ A partir de este pasaje parece claro que Avicena sostiene que Dios es exclusivamente *esse/anniyya*, que Dios debe ser entendido como siendo sólo su existencia, y no como si su existencia estuviera apegada a una *quiddidad*; empleando los términos de Avicena, Dios es «pura existencia», i. e., Dios es el existente sin ninguna composición adicional, mientras que todo lo demás distinto de Él esta compuesto.¹⁷ La concepción de Dios como puramente existente y sin *quiddidad* es uno de los aspectos que el joven Tomás de Aquino criticará. La postura de Avicena, sin embargo, es muy intrincada: en un pasaje previo ha establecido que el Ser Necesario no tiene más *quiddidad* que su Ser Necesario, y que ésta es su existencia individual (*anitas*): *Igitur necesse esse non habet quidditatem nisi quod est necesse esse, et haec est*

of Aristotle, Leiden, Brill, 2012, pp. 289-309, y en «The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context», en F. Opwis & D. C. Reisman, *Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden, Brill, 2012, pp. 257-288.

14 Importantes discusiones y análisis acerca de las nociones de esencia y existencia pueden encontrarse en El-Bizri, N., «Avicenna and Essentialism», *Review of Metaphysics*, 54 (2001), pp. 753-778; Bertolacci, cit., 2012, pp. 257-258; Menn, S., «Avicenna's Metaphysics», en P. Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 143-169.

15 Como McGinnis ha hecho notar, ciertamente «[...] Avicena oscila entre afirmar que la esencia del Existente Necesario es su existencia (necesaria) y simplemente negar que el Existente Necesario tenga esencia» (McGinnis, J., *Avicenna*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 168-170). Existe, en efecto, una justificación coherente para esta oscilación: como explica McGinnis, dado que para Avicena las esencias pueden ser aisladas de cualquier modo de existencia, esta asunción metafísica podría representar un riesgo para la demostración de la existencia de Dios: por lo tanto, en varios lugares Avicena no se muestra satisfecho con la identificación entre la esencia y la existencia en el caso de Dios. No obstante, identifica ambas cuando afirma que Dios es una entidad que se explica a sí misma y que subsiste por sí misma. Otras contribuciones relevantes a esta misma cuestión pueden encontrarse en Goichon, A. M., *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinā (Avicenne)*, París, Desclée de Brouwer, 1937; Goichon, A. M., *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, París, Forlong Lectures, 1940, pp. 27-31; Morewedge, P., «Philosophical Analysis and Ibn Sina's <Essence-Existence> Distinction», *Journal of the Oriental American Oriental Society*, 92 (1972), pp. 425-435; Burrell, D., «Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy», *Mélanges Institut Dominicain d'Études Orientales*, 17 (1986), pp. 53-66; Macierowski, E., «Does God have a Quiddity According to Avicenna?», *The Thomist*, 52 (1988), pp. 85-87; Bertolacci, A., «Some Texts of Aristotle's *Metaphysics* in the *Ilāhiyāt* of Avicenna's *Kitāb aš-Šifā'*», en D. Reisman & A. H. Al-Rahim, Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group, Leiden / Boston, Brill, 2003, pp. 25-47; Lizzini, O., «*Wuḡūd-Mawḡūd*/Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy», *Quaestio*, 3 (2003), pp. 111-138; Lizzini, O., *Fluxus*, Bari, Edizioni di Pagina, 2010, pp. 90-101.

16 Avicena, *Liber de Philosophia Prima*, 402.

17 Para un trasfondo neoplatónico de esta concepción de Dios, cf. Rosheger, J. P., «A note on Avicenna and the Divine Attributes», *The Modern Schoolman*, 77 (2000), pp. 169-177.

anitas.¹⁸ Como veremos, ésta última es la posición que Tomás de Aquino adoptará tanto en *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, como en el *De ente et essentia* y en la *Summa theologiae*.

Si seguimos la argumentación en *al-Ilāhiyāt* VIII, 5-6 encontramos que Avicena provee más argumentos que pretenden mostrar que en sentido estricto Dios no tiene *quiddidad*, sino que es pura existencia. Explica que Dios no tiene género argumentado de la siguiente manera: el género deriva de la pregunta sobre qué es algo, y en este sentido el género es parte de una cosa; ahora bien, dado que Dios no es un compuesto, por lo tanto no tiene género. Siuviésemos que añadir un género a Dios, necesitaríamos encontrar algo con lo que Él pudiera compartir un género, o al menos algo con lo que tuviera cierta similitud y, de ser éste el caso, le estaríamos atribuyendo una propiedad común entre los demás seres. Lo mismo ocurriría si quisiéramos añadirle una diferencia. Avicena concluye entonces que, dado que Dios no tiene ni género ni diferencia, por tanto, tampoco tiene definición. En consecuencia,

[Dios] es sólo descrito a base de negar todas las similitudes con Él y afirmando todas las relaciones con Él. Pues todas las cosas vienen de Él, y Él no tiene nada en común con lo que [procede] de Él. Él es el principio de todas las cosas, y Él no es tampoco ninguna de las cosas que son posteriores a Él.¹⁹

Con esta declaración Avicena confirma su concepción no ontológica de los atributos divinos. En otras palabras, los atributos divinos no son constitutivos de Dios y, por tanto, deben ser considerados o exclusivamente como negaciones (por ejemplo, incorporeidad e inmaterialidad) o bien desde un punto de vista relacional (por ejemplo, poderoso, creador). En *al-Ilāhiyāt* VIII, 6, sin embargo, Avicena tiene en consideración algunos atributos que en cierta manera pueden ser predicados de Dios: Dios es perfecto (*kamāl*) o, más bien, se encuentra por encima de toda perfección (*fawqa tamām*); Él es puro bien (*jayr mahd*), es verdad (*haqq*), y puro intelecto (*'aql mahd*). A partir del capítulo sexto podemos inferir que estos atributos son predicados de Dios por virtud de su existencia (*wūyūd*). De hecho, el propio Avicena sostiene que «La existencia es [...] puro bien y pura perfección,²⁰ que el Existente Necesario es bondad y verdad,²¹ y, finalmente, dada su disociación de la materia en todo sentido, Él es puro intelecto».²² Incluso al considerar este tipo de predicado como válido en el caso de Dios, Avicena insiste en que estos atributos no implican ningún tipo de composición en Él, porque dichos atributos podrían reducirse a su existencia.²³

2. ECOS DE AVICENA EN LA *SUMMA THEOLOGIAE* I, QQ. 3, 11 Y 13

En *Summa theologiae* I, q. 3 Tomás de Aquino argumenta a favor de la simplicidad divina de una manera muy parecida a la de Avicena. El tema de la simplicidad divina ya había sido discutido por una serie de prominentes pensadores cristianos antes que Tomás de Aquino, como Agustín, Boecio, Anselmo, Damasceno y otros y, desde luego, todos hicieron contribuciones relevantes a la discusión tal y como la retomaron teólogos más cercanos a la época de

18 Avicena, *Liber de Philosophia Prima*, 401.

19 Avicena, *al-Shifa', al-Ilāhiyat*, VIII, 5, 283 (14); Avicena, *Liber de Philosophia Prima*, 411.

20 Avicena, *al-Shifa', al-Ilāhiyat*, VIII, 5, 283 (2); Avicena, *Liber de Philosophia Prima*, 412.

21 Avicena, *al-Shifa', al-Ilāhiyat*, VIII, 5, 284 (4-5); Avicena, *Liber de Philosophia Prima*, 413.

22 Avicena, *al-Shifa', al-Ilāhiyat*, VIII, 5, 284 (5); Avicena, *Liber de Philosophia prima*, 414ff.

23 Cf. Acar, R., *Talking about God and Talking about Creation: Avicena's and Aquina's positions*, Leiden, Brill, 2005, pp. 26-41.

Tomás de Aquino, como Guillermo de Auvernia y Alejandro de Hales.²⁴ Tomás de Aquino conocía todas estas formulaciones y forman parte de su trasfondo filosófico y teológico. No obstante, las similitudes entre la argumentación de Avicena y las suyas son sorprendentes.²⁵ Hay una suerte de tensión en la argumentación de Tomás de Aquino entre nuestra incapacidad para predicar algo sobre Dios y el uso que hacemos de distintos nombres para referirnos a Él.²⁶ Esta tensión es hasta cierto punto explícita en las primeras líneas de la cuestión 3, donde Tomás de Aquino plantea el problema de la siguiente manera: cuando conocemos lo que algo es, todavía hemos de preguntarnos cómo es (*quomodo sit*), para así poder saber qué es (*quid sit*); no somos capaces de conocer lo que Dios es sino, más bien, conocemos lo que Él no es y cómo no es. Para poder conocer cómo no es Dios, hemos de eliminar todas aquellas cosas que no son compatibles con Dios, a saber, la composición, el movimiento, y elementos de esta índole.²⁷ Dicho en otras palabras, parecería que aquí Tomás de Aquino sostiene, al igual que Avicena, que los atributos divinos o sus predicados sólo juegan un papel negativo o relacional. Sin embargo, aunque éste parece ser el caso, Tomás de Aquino, como veremos, sostiene que es posible predicar algunos nombres afirmativos de Dios.

En el artículo 1 Tomás de Aquino muestra que Dios no puede ser corpóreo, y en el artículo 2 sostiene que Dios no está compuesto de materia y forma. Los artículos 3 y 4 son cruciales para mi disquisición, dado que en el primero Tomás de Aquino concluye que Dios es idéntico a su esencia o naturaleza (*essentia vel natura*), y en el segundo sostiene que en Dios su esencia (*essentia*) y su existencia (*esse*) son idénticas. En el artículo 3 la argumentación de Tomás de Aquino recuerda a la distinción hecha por Avicena entre los seres posibles y el Ser Necesario. Aunque no se hace una referencia explícita a Avicena, Tomás de Aquino sostiene que en aquellas cosas compuestas de materia y forma existe una distinción entre su naturaleza o esencia (*natura vel essentia*) y el *suppositum*, y es por esta razón que no hay identidad entre la definición de humanidad y el hombre individual compuesto por carne, huesos y otros accidentes que no están incluidos en la definición del hombre; en contraste, en aquellas cosas que no están compuestas de materia y forma y que no están

24 Cf. Davies, B., *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 58-79. Una obra valiosa que destaca la proximidad entre Avicena y Tomás de Aquino, pero también con Guillermo de Auvernia es Roshger, J. P., «Is god a "What"? Avicenna, William of Auvergne, and Aquinas on the Divine Essence», J. Inglis (ed.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*, Londres, Curzon, 2002, pp. 277-296. Para una explicación más amplia del uso de los términos esencia y existencia durante la Edad Media, ver Wippel, J., «Essence and Existence», en Kretzmann, Kenny, Pinborg, Stump, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 385-410. Para los vínculos entre la metafísica de Tomás de Aquino y la de Avicena véase Houser, R. E., «The Real Distinction and the Principles of Metaphysics. Avicenna and Aquinas», en R. E. Houser (ed.), *Laudemos viros gloriosos: Essays in Honor of Armand Maurer*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, pp. 75-108; Aertsen, J. A. «Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy», en A. Akasoy & W. Raven, *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honor of Hans Daiber*. Leiden, Brill, 2008, pp. 21-42; Galluzzo, G., «Two Senses of "Common" in Avicenna's Doctrine of Essence and Aquinas's View on Individuation», en D. N. Hasse & A. Bertolacci, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlín, de Gruyter, 2012, pp. 251-274; Porro, P., «Immateriality and Separation in Avicenna and Thomas Aquinas», en D. N. Hasse & A. Bertolacci, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlín, de Gruyter, 2012, pp. 275-307; McGinnis, J., «Making Something of Nothing: Privation, Possibility and Potential in Avicenna and Aquinas», *The Thomist*, 76 (2012), pp. 1-25.

25 Acar, R., cit., pp. 41-50. En efecto, como Acar destaca, una importante distinción entre ambos filósofos es el desarrollo que Tomás de Aquino hiciera de la predicación analógica. Para la relevancia de la analogía en la predicación de los nombres divinos, cf. Velde, R., *Aquinas on God*, Gran Bretaña, Ashgate, 2006, pp. 95-121.

26 Cf. Stump, E., *Aquinas*, Londres & Nueva York, Routledge, 2003, pp. 92-100.

27 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 3, intro.

individualizadas por la materia sino por la forma, es necesario que la forma misma sea el *suppositum* subsistente (*supposita subsistentia*).²⁸ Como Dios no es un compuesto de materia y forma, en su caso no hay distinción entre *essentia* y *suppositum* y, por tanto, Él es su propia esencia. Cuando usamos nombres concretos para referirnos a Dios, empleamos dichos nombres para significar su subsistencia; sin embargo, de acuerdo con Tomás de Aquino, ésta es la manera en que nuestro intelecto comprende (*in acceptioni intellectus nostri*), si bien utilizar dichos nombres no implica que haya composición en Dios (*non ad aliquam diversitatem rei*).²⁹ Es claro que Tomás de Aquino comparte la misma preocupación que Avicena: ambos buscan argumentar a favor de la simplicidad divina y rechazar cualquier composición en Dios.

En el artículo 4 nuevamente resulta fácil detectar algunos ecos de la metafísica de Avicena, cuando Tomás de Aquino sostiene que Dios no sólo es su propia esencia, sino también su propia existencia (*Deus non solum est sua essentia, sed etiam suum esse*).³⁰ La afinidad entre Avicena y Tomás de Aquino aquí podría ser importante para la discusión dado que, como ya se mostró con anterioridad, la identidad entre *quidditas* y *esse* en el caso de Avicena es bastante compleja. Sugerí anteriormente que en *al-Ilāhiyāt* VIII, 4-6 hay una distinción entre *quidditas* y *esse*, y que la intención de Avicena es defender que Dios es un existente puro (*esse*). Sin embargo, al mismo tiempo mostré que Avicena también sugiere que la *quidditas* de Dios es idéntica a su *esse*. En Tomás de Aquino *essentia* y *quidditas* generalmente son sinónimos, y en este artículo resulta claro que está argumentando a favor de la identidad entre la *essentia* y *esse* en Dios. Por lo tanto, la hipótesis de que Tomás de Aquino está obteniendo este presupuesto metafísico a partir del *Liber de philosophia prima* de Avicena no puede ser descartada: *Igitur necesse esse non habet quidditatem nisi quod est necesse esse, et haec est anitas*.³¹ De hecho, como se ha mencionado, en *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, *solutio*, Tomás de Aquino recurre a la autoridad de Avicena y sostiene la identidad entre *quidditas* y *esse* en Dios.³²

Las similitudes entre los dos pensadores continúan en el artículo 5 de *Summa theologiae* I, q. 3, en donde Tomás de Aquino muestra que Dios no posee ni género ni diferencia y, por tanto, como concluye Avicena, Dios no tiene definición. En artículos subsecuentes Tomás de Aquino argumentará que no hay accidentes en Dios (a. 6), que es absolutamente simple (a. 7) y, finalmente, que es imposible para Dios entrar en composición con otras cosas. Dentro de la cuestión 3 es fácil percatarse de las similitudes entre Tomás de Aquino y Avicena, y parecería que hasta ahora comparten las mismas conclusiones: dado que Dios es absolutamente simple, nada puede predicarse de Él.

28 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 3, a. 3, sol.

29 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 3, a. 3, ad primum.

30 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 3, a. 4, sol.

31 Avicena, *Liber de Philosophia Prima*, 401.

32 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, *sol.*: Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae, tract. VIII Metaph., cap. I, in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen «res» imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, tract. II Metaph., cap. I, hoc nomen «qui est» vel «ens» imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas; et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua.

También pueden encontrarse semejanzas entre Tomás de Aquino y Avicena en la cuestión 11, dedicada a la unidad de Dios. En el artículo 1 Tomás de Aquino sostiene, al igual que Avicena hiciera en *al-Ilāhiyāt* VIII, 4, que Dios debe ser aprehendido como el Uno mismo. Tomás de Aquino indica que «uno» no añade nada a ser (*ens*) y que se trata sólo de una negación de la división.³³ En los artículos restantes encontramos argumentos a favor de la unidad de Dios que muestran que Dios es uno a nivel sumo. Tomás de Aquino argumenta que Dios es el Ser Supremo, indiviso, que su ser es subsistente (*esse subsistens*) y que no está determinado por ninguna naturaleza a la cual se adjunte (*inquantum est non habens aliquod determinatum per aliquam naturam cui adveniat*).³⁴ Los argumentos presentados a lo largo de esta cuestión dejan en claro el mismo aspecto en el que insistía Avicena, a saber, que en Dios no hay composición. Ahora bien, si Dios es *maxime unum, maxime ens* y *maxime indivisum*, la dificultad que inmediatamente surge es la de los predicados o nombres divinos. En *Summa theologiae* q. 13, Tomás de Aquino discute precisamente si Dios puede ser nombrado. Me enfocaré en los artículos 1 y 2, donde respectivamente discute si podemos nombrar a Dios y si dichos nombres aplicados a Dios son predicados sustanciales.

En el artículo 1 Tomás de Aquino responde a aquellos que han afirmado que los nombres no significan ninguna perfección subsistente en Dios, y con este propósito retoma la concepción aristotélica del lenguaje en el *Peri Hermeneias*, según la cual las palabras son signos de ideas y las ideas son la similitud de las cosas. En efecto, en el capítulo introductorio del *Peri Hermeneias*³⁵ encontramos una teoría semántica en la que Aristóteles concibe los nombres como signos o afecciones del alma, i.e., se refieren a cosas en el mundo pero a través de la mediación del alma o, de acuerdo a la terminología de Tomás de Aquino, «a través del medio de la concepción intelectual» (*mediante conceptione intellectus*).³⁶ De acuerdo con la comprensión de Tomás de Aquino sobre la teoría semántica aristotélica, asignamos nombres a aquellas cosas que comprendemos. Ahora bien, dado que somos incapaces de comprender la esencia de Dios, parecería entonces que también seríamos incapaces de aplicar cualquier nombre a Dios. Esta conclusión sería consistente con las conclusiones alcanzadas en las cuestiones 3 y 11. Tomás de Aquino sostiene, sin embargo, que si bien es verdad que no podemos conocer la esencia de Dios, «conocemos a Dios a partir de las creaturas como su principio, y también por la vía de la excelencia y la remoción» (*per modum excellentiae et remotiois*).³⁷ Por lo tanto, podemos nombrar a Dios, pero ninguno de los nombres utilizados para significarlo expresarán la esencia divina en sí misma.

Por lo tanto, hay una limitación en nuestro conocimiento natural que impide que nuestro lenguaje exprese la esencia de Dios y, de acuerdo con Tomás de Aquino, la razón de esta limitación es que la esencia de Dios está por encima de cualquier cosa que pudiéramos comprender sobre Él.³⁸ Sin embargo, en el capítulo 2 Tomás de Aquino sostiene que los nombres podrían significar a Dios sustancialmente. Aunque esta última no es una postura aviceniana, la primera parte del argumento sí se asemeja a la posición de Avicena con respecto al papel de

33 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 11, a. 1, sol. Aertsen indica que en esta cuestión Tomás de Aquino se enfoca en afirmar el que Dios sea uno, como vemos en sus argumentos por la tendencia a enfatizar la diferencia entre uno y bueno, algo que contrasta con su comprensión tanto de «uno» como de «bueno» como trascendentales. Cf. Aertsen, J., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1996, p. 238.

34 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 11, a. 3, sol.

35 Ver Aristóteles, *Peri Hermeneias* 1, 16a3-8.

36 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 13, a. 1, sol.

37 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 13, a. 1, sol.

38 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 13, a. 1, ad primum.

los atributos negativos y relacionales. Los atributos negativos y relacionales no significan la sustancia de Dios, sino que los primeros expresan la distancia existente entre las creaturas y Dios, mientras que las segundas expresan la relación entre las creaturas y Dios. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, hay una diferencia a este respecto entre Avicena y Tomás de Aquino, dado que este último sostiene que también existen algunos nombres «absolutos y afirmativos» (por ejemplo, «bueno» o «sabio»). Tomás de Aquino argumenta en contra de aquellos que han pensado que aunque dichos nombres son aplicados de manera afirmativa, en realidad sólo expresan una «remoción» de Dios. A partir de esta postura se sigue que cuando, por ejemplo, expresamos que Dios vive, lo que realmente queremos decir es que Él no es una cosa inanimada. De acuerdo con Tomás de Aquino, Maimónides mantuvo esta postura.³⁹ Otros, prosigue Tomás de Aquino, han afirmado que dichos nombres sólo significan una relación con las creaturas y que, por lo tanto, cuando se afirma que «Dios es bueno», lo que realmente significa esto es que Dios es la causa de la bondad en las cosas.⁴⁰ Tomás de Aquino no menciona quiénes son estos «otros» a los que se refiere. Sin embargo, hay al menos dos razones para sospechar que entre estos «otros» se encuentra Avicena: en primer lugar, la postura de Avicena en *al-Ilāhiyāt* VIII, 6; y, en segundo lugar, como veremos, en *In I Sent.*, d. 2, q. 1, aa. 1-3 Tomás de Aquino analiza precisamente esta cuestión argumentando en contra de dos filósofos, a saber, Avicena y Maimónides. Pero antes de dirigirnos a esa obra temprana, expliquemos ahora las razones por las que Tomás de Aquino considera insostenibles las posiciones tanto de Maimónides, quien defiende la remoción, y aquellos «otros» que afirman que los nombres sólo significan una relación con las creaturas.

La primera razón de su error proviene de las dificultades que surgirían al momento de seleccionar los nombres que podrían o no ser asignados a Dios: si la proposición «Dios es bueno» sólo significa que «Dios es la causa de cosas buenas», del mismo modo podría decirse que «Dios tiene un cuerpo» dado que Él es la causa de los cuerpos; pero si afirmáramos esto, entonces tener un cuerpo no implicaría que Él es potencialidad, como la materia prima. La segunda razón es que de aquí se seguiría que aquellos nombres que pronunciamos respecto a Dios deberían ser considerados en un sentido posterior (*posterius dicerentur*), tal y como la salud puede decirse subsecuentemente a la medicina.⁴¹ En tercer lugar, Tomás de Aquino afirma que aquellos que hablan de Dios utilizando estos nombres, en efecto, quieren transmitir más que simplemente decir que Dios es la causa de nuestra vida o que es distinto de los cuerpos inanimados. Ha de hacerse notar que si bien Tomás de Aquino está refutando ambas posturas, las primeras dos razones que ofrece están dirigidas contra la segunda posición, a saber, la sostenida por los «otros», y se refiere a los atributos relacionales; sólo la tercera razón está dirigida contra la postura de la remoción defendida por Maimónides. No obstante, Tomás de Aquino se distancia tanto de las posturas que parecían ser las únicas dos alternativas aceptables respecto a Dios al momento de argumentar a favor de la simplicidad divina en la cuestión 3. Pero ahora en esta cuestión Tomás de Aquino sostiene una doctrina diferente, a saber, que «estos nombres significan la sustancia divina, y son predicados sustancialmente de Dios, si bien no logran obtener una completa representación de Él» (*nomina significat substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius*).⁴² Tomás de Aquino llega a esta conclusión a partir de las siguientes premisas:

39 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 13, a. 2, sol. Para una discusión respecto al modo en que Tomás de Aquino interpreta a Maimónides, cf. Rubio, M. *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God*, The Netherlands, Springer, 2006, pp. 65-126.

40 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 13, a. 2, sol.

41 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 13, a. 2, sol.

42 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 13, a. 2, sol.

- a) Conocemos algunas perfecciones de las creaturas;
- b) Dios posee previamente en sí mismo todas las perfecciones de las creaturas (de acuerdo con lo que Tomás de Aquino ha defendido en la cuestión 4, a saber, que toda perfección existente en el efecto debe ser encontrada en la causa, y que Dios contiene en sí mismo la perfección plena de ser);⁴³
- c) Por lo tanto, toda creatura representa a Dios y es como Él en tanto que posee cierta perfección. Esto no significa, sin embargo, que Dios comparta un género o especie con las creaturas (Tomás de Aquino rechazó esto en la cuestión 3); más bien, significa que, como afirma Avicena en *al-Ilāhiyāt* VIII, 6, Dios está por encima de todas estas perfecciones.
- d) Por lo tanto, Tomás de Aquino llega a una conclusión distinta de la de Avicena: si bien los nombres divinos significan imperfectamente la sustancia divina, la proposición «Dios es bueno» no significa que «Dios sea la causa de la bondad» o «Dios no es malo». (Nótese que estos dos ejemplos son exactamente aquellos empleados por Avicena en *al-Ilāhiyāt* VIII, 6, donde el primero es un ejemplo del uso relacional de los predicados, mientras que el segundo es un ejemplo de su uso negativo). Más bien, esta proposición significa algo afirmativo, a saber, «Todo lo bueno que atribuimos a las creaturas pre-existe en Dios», y esto ocurre en Dios de una manera excelente y superior. Por lo tanto, no es el caso que Dios sea bueno porque Él causa la bondad; más bien, Él causa la bondad porque Él es bueno.⁴⁴

Hasta aquí, en las cuestiones 3 y 11 Tomás de Aquino, al igual que Avicena, descarta la posibilidad de una composición en la naturaleza de Dios. La argumentación de Tomás de Aquino es muy cercana a la de Avicena, y es notable que aquél asuma la identidad de *quidditas* y *esse*, la esencia y la existencia, en Dios, algo que parece ser, como ya hemos visto, un presupuesto aviceniano. En la cuestión 13 Tomás de Aquino discute con aquellos filósofos que han rechazado los predicados afirmativos de Dios, y si bien en las cuestiones 3 y 11 echa mano de la argumentación de Avicena, llega a una conclusión distinta: dado que hay algunos predicados afirmativos que significan imperfecta pero sustancialmente a Dios, Tomás de Aquino admite algunas propiedades intrínsecas a Dios, como sería el caso de la bondad y la sabiduría. Éstas deberían ser idénticas a la esencia divina si no queremos comprometer la simplicidad divina que Tomás de Aquino ha defendido en las cuestiones 3 y 11. Volvémonos ahora a la obra más temprana que habíamos anunciado, el *Comentario a las Sentencias*.

3. LA DOCTRINA TEMPRANA DE TOMÁS DE AQUINO SOBRE LA SIMPLICIDAD DIVINA

Poco se ha dicho sobre la presencia de Avicena en la postura más temprana de Tomás de Aquino sobre la simplicidad divina.⁴⁵ Como se mostró en la sección previa, esta influencia en

43 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 4, a. 2, sol.

44 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I Pars, q. 13, a. 2, sol.: Cum igitur dicitur *Deus est bonus*, non est sensus, *Deus est causa bonitatis*, vel *Deus non est malus*: sed est sensus, *id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo*, et hoc quidem secundum modum altiore. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum in quantum causat bonitatem: sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini, *De doct. christi.: in quantum bonus est, sumus*.

45 La mayor parte de la abundante literatura secundaria donde se discuten cuestiones como la postura de Tomás de Aquino sobre el problema de la simplicidad divina y la predicación de atributos múltiples, o la identificación que Tomás de Aquino hace entre la esencia y la existencia en Dios, suele estar enfocada principalmente en *De ente et essentia* y algunos otros tratados. Las alusiones hechas a las *Sentencias* son con frecuencia marginales. Sin embargo, pueden encontrarse algunas discusiones útiles e importantes sobre estas cuestiones en Connolly, T.

la *Summa theologiae* está meramente implícita. He propuesto que incluso cuando parece que Tomás de Aquino está siguiendo a Avicena, en definitiva llega a conclusiones diferentes respecto a la predicación de los atributos divinos. Tomás de Aquino ya había tratado esta cuestión en el *Comentario a las Sentencias*. Ahí, en el libro primero, distinción segunda, Aquino discute si Dios es uno (a. 1), si tiene múltiples atributos (a. 2) y, finalmente, si dichos atributos son en Dios o sólo en el intelecto (a. 3). En esta sección haré notar la presencia de Avicena en la argumentación de Tomás de Aquino. Principalmente discutiré el pasaje en el artículo 3 donde Tomás de Aquino critica la postura de aquellos filósofos, a saber, Avicena y Maimónides, que han sostenido que Dios no tiene *quiddidad* y, por tanto, afirman que sólo pueden predicarse de Él atributos negativos o relacionales.⁴⁶ Si bien el núcleo del pasaje es casi idéntico al analizado en la cuestión 13 de la *Summa theologiae*, dirigido particularmente contra Maimónides, en el *Comentario a las Sentencias* Tomás de Aquino explícitamente menciona a Maimónides y a Avicena. Como mostraré, sin embargo, aunque Tomás de Aquino parece discrepar de las opiniones de ambos filósofos, también indica que las opiniones de aquellos son en cierto sentido correctas.

En el artículo primero, Tomás de Aquino sostiene que debe haber un ser primero, supremamente perfecto, en el que todos los otros seres poseen su ser, a saber, Dios. Hemos sostenido que en la *Summa theologiae* Tomás de Aquino parece echar mano del *Liber de philosophia prima* de Avicena, mientras que en las *Sentencias* su principal fuente es el *De divinis nominibus* de Dionisio.⁴⁷ En el artículo 2, cuando Tomás de Aquino discute si Dios posee múltiples atributos, encontramos un argumento que en muchos aspectos anticipa su postura en la *Summa theologiae*:

[...] Todo lo que hay de entidad y bondad (*entitatis et bonitatis*) en las creaturas procede del Creador (*totum est a Creatore*); pero la imperfección no deriva de Él, sino que, más bien, la imperfección resulta en las creaturas de su ser creado a partir de la nada. Ahora bien, aquello que es la causa de las cosas tiene la nobleza de aquello que es causado en el modo más excelente y noble. Por lo tanto, es necesario que todas las noblezas de las creaturas se encuentren en Dios en el grado más noble y libre de cualquier imperfección: por lo tanto, aquellas cosas que son diversas entre las creaturas son una única cosa en Dios, dada su simplicidad suprema.

Por lo tanto, debe afirmarse que *en Dios hay sabiduría, bondad y cosas semejantes; y cualquiera de estas cosas es la esencia divina en sí misma, y por tanto todas estas cosas son realmente una única cosa*. Y, dado que cada una de éstas se encuentra en Dios de acuerdo a su razón más verdadera de ser, y la razón de la sabiduría no es la razón de la bondad como tal, se sigue que son diversas por la razón, no sólo por parte de aquel que piensa esto, sino de acuerdo a lo que es propio de la cosa en sí misma; y, por lo tanto, ocurre que Él no es la causa absolutamente equívoca de las cosas, porque dada Su forma,

W., «The Attributes of God in the 'Sentences' of St. Thomas», *Philosophical Studies*, 4 (1953), pp. 18-50; Wolfson, H. A., «St. Thomas on Divine Attributes», en J. I. Dienstag, *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas*, Nueva York, Ktav. Pub. House, 1975, pp. 1-28 (publicado originalmente en *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto / Paris, 1959, pp. 673-700); Theron, S., «The Divine Attributes in Aquinas», *The Thomist*, 51 (1987), pp. 37-50; Wippel, J., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, D.C., The Catholic University of America, Press, 1984, pp. 107-156; Wippel, J., «Thomas Aquinas on What Philosophers Can Know About God», *American Catholic Philosophical Quarterly* 66/3 (1992), pp. 279-297; Wippel, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2000, pp. 132-176.

46 Aunque aquí Tomás de Aquino se enfoca en la tesis aviceniana según la cual Dios no tiene *quiddidad*, he de insistir en algo ya mencionado: en *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, *sol.* sostiene la identidad entre *quidditas* y *esse*.

47 Para revisar la fuerte influencia de Dionisio en la filosofía de Tomás de Aquino, cf. O'Rourke, F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden & Nueva York, Brill, 1992.

Él produce efectos que son similares, no de manera unívoca sino de manera análoga: así como toda sabiduría deriva de Su sabiduría, así también ocurre con otros atributos, de acuerdo a la doctrina de Dionisio (*De div. nom.*, 7). Por lo tanto, Él es la forma ejemplar de las cosas, no sólo de acuerdo a aquellas cosas que son en Su sabiduría, es decir, de acuerdo a razones ideales, sino también respecto a las cosas que se encuentran en Su naturaleza, es decir, los atributos.⁴⁸

Tanto aquí como en la *Summa* Tomás de Aquino sostiene que predicados como bondad y sabiduría son en Dios en un grado supremo, y que las perfecciones que predicamos de Él a partir de las creaturas proceden de Dios como creador. En otras palabras, dado que la causa no posee algo por el efecto, sino al revés, entonces, por ejemplo, las creaturas son sabias porque imitan la sabiduría divina. La sabiduría y la bondad, como se mencionó arriba, «son una única cosa en Dios, dada su simplicidad suprema». Tomás de Aquino respalda esta posición nuevamente al citar el *De divinis nominibus* de Dionisio. De hecho, como aparece en el artículo 3, la postura de Tomás de Aquino es la misma que la de Dionisio:

[...] Dionisio (*De div. nom.*, 9) afirma que las creaturas son similares a Dios porque imitan a Dios, aunque de manera imperfecta. Las creaturas participan de los atributos divinos. Las creaturas guardan cierta similitud con Dios en aspectos como la sabiduría, la bondad y semejantes, lo que no sería el caso a menos de que las razones de dichos atributos estuvieran en Dios propiamente hablando, y dichas razones están por tanto sólo presentes en el intelecto.⁴⁹

Ahora bien, Tomás de Aquino explica en la solución que aunque la sabiduría, la bondad y cosas semejantes son una única cosa en Dios, existe una distinción conceptual (*differunt ratione*) no sólo por parte de aquel que razona, sino también por parte de la cosa misma. Para aclarar lo anterior, Tomás de Aquino explica que cuatro cuestiones han de tenerse en consideración: 1) por qué decimos que los atributos difieren de acuerdo a la razón; 2) por qué puede decirse que una razón se encuentra o no en una cosa; 3) si las razones de los diferentes atributos están o no en Dios; y 4) si la pluralidad de estas razones ocurre sólo respecto a nuestro intelecto o en cierta manera respecto a la cosa misma.⁵⁰

Respecto a la primera cuestión, Tomás de Aquino explica que «la razón (*ratio*) al modo en que es empleada aquí no se refiere sino a aquello que el intelecto aprehende del significado de un nombre».⁵¹ Nótese que en la cuestión 13 de la *Prima pars* Tomás de Aquino defiende la misma postura, pero si bien ahí respalda su argumento con la teoría aristotélica de la semántica que se encuentra en el *Peri Hermeneias* aquí, en las *Sentencias*, recurre a *Metafísica IV* donde, de acuerdo con Tomás de Aquino, *ratio quam significat nomen est definitio* (la razón de que un nombre signifique es la definición). Sin embargo, hay cosas que no poseen definición dado que pertenecen a un género supremo, como sería el caso de la cantidad, la cualidad y semejantes. De acuerdo con la explicación de Tomás de Aquino, algo similar ocurriría si nombráramos algo que no posee definición, como es el caso de Dios. Por lo tanto, al decir que «Dios es sabio», «sabio» refiere el significado del nombre, si bien la sabiduría divina no puede ser propiamente definida. Por lo tanto, *ratio* aquí no significa la concepción en sí misma, sino la *intención* de dicha concepción.

48 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 2, q. 1, a. 2, sol.

49 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 2, q. 1, a. 3, contra.

50 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 2, q. 1, a. 3, sol.

51 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 2, q. 1, a. 3, sol.

Tomás de Aquino introduce en este lugar la noción de *intentio* y la emplea para dar respuesta a la segunda cuestión, a saber, cómo es que puede decirse que una razón puede o no encontrarse en una cosa. Explica entonces que el intelecto se relaciona con la realidad externa al alma de tres maneras distintas: 1) en ocasiones lo que el intelecto concibe es una «similitud» con la realidad externa al alma, como ocurre en aquello que es concebido por la palabra «hombre» y, en este caso, dada la conformidad entre la realidad y el intelecto, el nombre significa propiamente realidad; 2) en otros casos, la palabra no significa una similitud con la realidad externa al alma, sino más bien se sigue del modo en el que la realidad externa al alma es comprendida, y es precisamente a esta categoría que corresponden las «intenciones» elaboradas por nuestro intelecto, de la misma manera que la palabra «género», que no representa una similitud con una realidad externa al alma, como ocurre cuando el intelecto entiende que *animal* pertenece a muchas especies, pero no por ello atribuye la intención al género; ahora bien, aunque la base próxima de estas intenciones no se encuentra en la realidad externa al alma, sino en el intelecto mismo, su base remota debe encontrarse en la realidad misma. Por lo tanto, el intelecto que trata con dichas intenciones no carece de verdad. Algo similar ocurre con el modo en que entendemos a partir de la abstracción, al modo de los matemáticos y semejantes; 3) en otras instancias, aquello que es significado por el nombre no posee ninguna base en la realidad, sea ésta remota o próxima, como ocurre en el caso de la quimera, que ni representa una semejanza con una realidad externa al alma, ni se deriva del modo de comprender una realidad natural. Por lo tanto, una concepción de dicha naturaleza será falsa. Con esto se responde a la segunda cuestión: dado que se afirma que la *razón* debe encontrarse en la realidad, al grado de que lo que significa el nombre se refiere a algo que pertenece a la realidad, la misma *razón (rationem)* es propia cuando la concepción en el intelecto es una similitud con algo que se encuentra en la realidad.⁵²

En cuanto a la tercera cuestión, es decir, si las *razones* de los atributos están en Dios, Tomás de Aquino indica que hay dos opiniones en este respecto, a saber, una que proviene de Avicena y Maimónides, y otra que se encuentra en Dionisio y Anselmo. De acuerdo con Tomás de Aquino, tanto Avicena como Maimónides pensaron que «Dios es una especie de subsistente y en Dios no hay sino ser (*esse*): de aquí que ellos afirmen que Él es ser sin esencia (*esse sine essentia*)».⁵³ Éste, en efecto, es uno de los presupuestos metafísicos contenidos en el *Liber de philosophia prima: Primus igitur non habet quidditatem, sed super habentia quidditates fluít esse ab eo; ipse igitur est esse exspoliatum, condicione negandi privationes et ceteras proprietates ab eo*.⁵⁴ En otras palabras, Dios es puro *esse* y no posee *quidditas* ni *essentia*. Por lo tanto, todas las demás cosas atribuidas a Dios se dicen de él ya sea por la vía de la negación (*modum negationis*) o por el modo de la causalidad (*modum causalitatis*). El modo de la negación ocurre de dos maneras: ya sea alejándose de la privación o del defecto opuesto, como cuando se dice que Dios es sabio para poder eliminar de Él el defecto de aquellas cosas que carecen de sabiduría; o cuando una cosa se sigue de una negación, como ocurre con el nombre «uno», que indica que algo permanece sin división. Por lo tanto, de acuerdo con Tomás de Aquino, para Avicena y Maimónides todos estos nombres son predicados para eliminar algo de Dios más que para afirmar algo sobre Él.

Ahora bien, respecto a la vía de la *causalidad*, ésta también ocurre de dos maneras: i) ya sea porque produce estas cosas en las creaturas y, por lo tanto, se afirma que Dios es bueno porque Él infunde la bondad en las creaturas; o bien ii) en el sentido de que Él se comporta

52 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 2, q. 1, a. 3, sol.

53 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 2, q. 1, a. 3, sol.

54 Avicena, *Liber de Philosophia Prima*, p. 402.

como una creatura, como ocurre cuando se dice que Dios es benevolente o misericordioso porque Él se comporta como una creatura benevolente o misericordiosa en el modo en que produce el efecto, como cuando se afirma que Dios está airado, porque se comporta como una creatura airada. Aquello que Tomás de Aquino llama aquí *modum causalitatis* corresponde a lo que Avicena entiende por atributos relacionales.

De acuerdo con Tomás de Aquino, de las opiniones de Maimónides y Avicena se sigue que todos los nombres predicados de Dios o de las creaturas son predicados de modo equívoco, y que no habría similitud entre Dios y Sus creaturas a pesar de que las creaturas tengan rasgos como ser buenas, sabias y demás. Como explica Tomás de Aquino, Maimónides es explícito a este respecto porque, de acuerdo con el filósofo judío, lo que es concebido a través de los nombres de los atributos de Dios realmente no se refiere a Dios ni implica una similitud con algo realmente presente en Él. Por lo tanto, las *razones* de dichos nombres no están en Dios de manera próxima, sino de manera remota, como decimos de aquellas relaciones que son afirmadas temporalmente de Dios y que no concuerdan con la realidad, sino que exclusivamente pertenecen a nuestra comprensión, como ocurre en el caso de las intenciones. De aquí se sigue que para Maimónides y Avicena las razones de los atributos sólo se encuentren en el intelecto y no en la realidad que es Dios, y nuestra comprensión se percata de dichas razones tras considerar a las creaturas ya sea por la vía de la negación o por la vía de la causalidad.⁵⁵

La crítica de Tomás de Aquino contra Avicena y Maimónides en el pasaje previo podría resumirse de la siguiente manera: 1) Tomás de Aquino no está de acuerdo, como Avicena y Maimónides pensaron, con que Dios no tiene *quiddidad*; 2) dado que Dios no tiene *quiddidad*, Avicena y Maimónides concluyen que Él tampoco tiene género ni diferencia y, por tanto, carece de definición; en consecuencia, nada afirmativo puede predicarse de Él, sino sólo negaciones y relaciones. Nótese cómo Tomás de Aquino está de acuerdo con ambos filósofos en que Dios no posee género ni diferencia y, por lo tanto, carece de definición; no obstante, Tomás de Aquino discrepa con ellos respecto a la imposibilidad de predicar algo positivo de Dios y, sobre todo, no está de acuerdo con que algunos de nuestros predicados afirmativos, como serían la bondad y la sabiduría, no puedan ser considerados sustanciales a Dios. No obstante, Tomás de Aquino se percata de que nuestros predicados afirmativos no nos permiten alcanzar un conocimiento perfecto de la esencia divina.

Como se mencionó líneas arriba, la postura de Tomás de Aquino es mucho más cercana a la de Dionisio. De hecho, tras discutir las opiniones de Avicena y Maimónides, considera una segunda alternativa, a saber, la sostenida por Dionisio y Anselmo. Tomás afirma que Dionisio (*De div. nom.*, 12) y Anselmo (*Monol.* 3) sostienen que todas las perfecciones encontradas en las creaturas existen preeminentemente en Dios de acuerdo a tres aspectos distintos. En primer lugar, en términos de su universalidad, porque todas las perfecciones se encuentran reunidas en Dios y esto no puede ser así en ninguna creatura. En segundo lugar, en términos de su plenitud, porque la sabiduría perfecta y todos los atributos perfectos sólo pueden encontrarse en Él y en ninguna otra creatura. En tercer lugar, en términos de su unidad, pues mientras que en las creaturas hay diversidad, Dios es una realidad singular que causa todas las cosas, conoce todas las cosas, y respecto a la cual todas las cosas son similares sólo por analogía. Por lo tanto, aquello que nuestros intelectos conciban a partir de los nombres de los atributos de Dios será verdaderamente similar a la realidad de Dios, si bien de manera deficiente e incompleta. Consecuentemente, dichas *razones* no se encuentran en el intelecto, y

55 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 2, q. 1, a. 3, sol.

poseen una base próxima en la realidad que es Dios y, a su vez, todo lo que se siga de nuestros intelectos respecto a dichos atributos pertenece correcta y propiamente a Dios.⁵⁶

La última parte de esta distinción es esencial para poder comprender la postura moderada que Tomás de Aquino guarda respecto al punto de vista de Avicena. Tomás de Aquino sostiene que incluso cuando pudiera parecer que estas posturas, es decir, las propuestas por un lado por Avicena y Maimónides y por otro por Dionisio y Anselmo, parecen opuestas, en realidad ése no es el caso.⁵⁷ A primera vista, ambas posturas parecerían incompatibles puesto que Maimónides y Avicena han defendido que Dios no tiene *quiddidad* y que ningún atributo es para Él un constitutivo sustancial, mientras que, en contraste, Dionisio y Anselmo han considerado que la perfección de Dios incluye algunos predicados afirmativos adecuados para Dios. Sin embargo, Tomás de Aquino sostiene que no hay contradicción entre ambas opiniones: Avicena y Maimónides no piensan que Dios carezca de alguna perfección, mientras que Dionisio y Anselmo no añaden a Dios ninguna realidad no existente. Por tanto, la tercera cuestión, formulada por Tomás de Aquino como algo que requería de mayor consideración, a saber, si las razones de los diferentes atributos están en Dios, queda ahora resuelta: las razones de los atributos están realmente en Dios, porque la razón del nombre proviene más de aquél que impone el nombre que de aquél a quien el nombre es impuesto.⁵⁸

Esto también responde, al menos en su mayor parte, a la cuarta cuestión, a saber si la pluralidad de las razones sólo ocurre del lado de nuestro intelecto o en cierta manera ocurre del lado de la cosa. Sin embargo, Tomás de Aquino añade que la perfección de Dios excede nuestro intelecto y, por tanto, que somos incapaces de aprehender completamente o nombrar su perfección; y es por esta razón que tenemos diversas concepciones de Dios e imponemos nombres que expresen dichas concepciones. Por esta razón, aquellos que sostuvieron que la pluralidad y la composición sólo existen en nuestro intelecto y no en Dios, es decir, Avicena y Maimónides, hablaron con verdad. No obstante, se equivocaron al explicar el sentido en el que dichos nombres son atribuidos a Dios: no decimos de Dios que «Él es bueno» porque Él haga cosas buenas sino, más bien, Él hace cosas buenas porque Él es bueno. Por lo tanto, la bondad en Dios es verdadera y propiamente predicada de Él, si bien de manera imperfecta. Y, como concluye Tomás de Aquino, esto a fin de cuentas no significa que estemos añadiendo algo a Dios a través de este tipo de predicación.

4. CONCLUSIÓN

A lo largo del análisis de la *Summa theologiae* I, qq. 3, 11 y 13, así como del *Comentario a las Sentencias* I, d. 2, aa. 1-3, he mostrado que Tomás de Aquino hace uso del *Liber de philosophia prima* de Avicena en dos direcciones distintas: mientras que en el aludido pasaje del *Comentario a las Sentencias* respalda sus argumentos a través de Dionisio y rechaza explícitamente los presupuestos avicenianos que afirman que Dios no tiene *quiddidad* y, como consecuencia, no posee atributos afirmativos, en la *Summa theologiae*, así como en otros lugares

⁵⁶ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 2, q. 1, a. 3, sol.

⁵⁷ Para una interesante discusión sobre la desconcertante explicación que Tomás de Aquino ofrece sobre la proximidad entre un filósofo musulmán, un rabino judío, un místico griego y un santo latino, ver Rubio, M., cit., pp. 16ss.

⁵⁸ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 2, q. 1, a. 3, sol.: Sic ergo patet tertium, scilicet quod rationes attributorum sunt vere in Deo, quia ratio nominis magis se tenet ex parte ejus a quo imponitur nomen, quam ex parte ejus cui imponitur.

incluido *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, *sol.*, Tomás de Aquino encuentra la manera de robustecer su propia concepción de la simplicidad divina siguiendo otro presupuesto aviceniano, a saber, la identidad entre *quiddidad* y *esse*. A través del análisis de estos pasajes puede detectarse el profundo conocimiento que Tomás de Aquino tuvo de la filosofía de Avicena y cómo, consciente de las tensiones y dificultades que hay en ella, supo detectar aspectos que sirven para argumentar en la teología cristiana y, a la vez, se encuentra con tesis y afirmaciones que considera discutibles. No es extraño, por tanto, encontrar ecos sorprendentes de la filosofía de Avicena en la obra de Tomás de Aquino, así como pueden encontrarse discusiones sumamente ricas en donde también confronta las ideas del filósofo persa. En el caso recién revisado, Tomás de Aquino y Avicena comparten el mismo objetivo: estaban argumentando a favor de la simplicidad divina y en contra de la posibilidad de concebir cualquier tipo de composición en la esencia divina. La posición de Avicena parece ser más radical dado que se plantea seriamente la posibilidad de eliminar la *quiddidad* de Dios, mientras que Tomás de Aquino, por su parte, nunca sostuvo eso, sino que siguiendo otra tesis de Avicena, identificó *quidditas* y *esse*. Es claro, entonces, que Tomás de Aquino encontró en la metafísica de Avicena una herramienta útil para contrastar sus argumentos filosóficos (como ocurre en *In I Sent.*, d. 2), o para brindar apoyo a algunos de sus presupuestos metafísicos (como en el caso de *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, *sol.*, y *Summa* I, qq. 11, y 13). Más allá de las similitudes y las diferencias entre Avicena y Tomás de Aquino, en definitiva ambos comparten la misma conclusión: nuestras capacidades intelectuales son insuficientes al momento de intentar expresar la esencia divina.

Fecha de recepción: día 23 de junio de 2016

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2016