

**LA HUELLA DE LA ἐνώσεως τῆς θείας DE DIONISIO
EN LA DOCTRINA DE LA INCOMUNICABILIDAD
DIVINA DE TOMÁS DE AQUINO
(DE DIVINIS NOMINIBUS, C. 2, LEC. 2 Y 3)**

PAULO FAITANIN

The aim of this paper is to explain the influence that Dionysius's doctrine of God's incommunicability has on Thomistic thought in *De divinis nominibus*, chapter II. lec. 2 and 3.

1. Introducción.

Si uno afirmase que toda la doctrina de la individuación tomista, incluyendo la de las sustancias separadas y la de Dios, se basó tan sólo en las enseñanzas filosóficas del Estagirita –teniendo en cuenta el profundo influjo que causaron los principios metafísicos de Aristóteles sobre la tesis de la individuación de las sustancias materiales– se equivocaría.

Y eso porque, si bien es cierto el influjo aristotélico¹, ello no constituye razón suficiente para negar que su doctrina haya recibido otras aportaciones de otros filósofos y escuelas. Y, en efecto, respecto del análisis tomista de la incommunicabilidad de la natura-

¹ De un modo general, los principales estudiosos del problema de la individuación en Tomás de Aquino están de acuerdo en que Aristóteles ha sido su primera y más importante fuente de inspiración. Sobre eso véanse, por ejemplo, las siguientes publicaciones: M. D. Roland-Gosselin, *Le 'De Ente et Essentia' de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens*, Introduction, Notes et Études historiques, Paris, Vrin, 1948, 51-55 y G. M. Manser, "Das thomistische Individuationsprinzip", *Divus Thomas*, 1934 (12), 221-237 y 279-300.

leza divina, hallamos muchas huellas de la filosofía neoplatónica, imbricadas en sus explicaciones².

Sostenemos la hipótesis de que la doctrina tomista de la comunicabilidad divina³ se basa fundamentalmente en la noción de *unitione divina*, en la medida en que se refiere a la *unicidad de su esencia* y se extiende comúnmente a las Tres Personas divinas. No obstante, creemos que el tenor metafísico que posee esta expresión dentro del contexto del análisis de la naturaleza divina tiene que ver con las especulaciones tomistas acerca de las nociones de *unum* y *unitas*.

Sin embargo, cuando el Aquinate se refiere a estas nociones aplicadas al estudio de la unidad divina, la mayoría de las veces, se alude a las aportaciones de filósofos neoplatónicos⁴. A partir de ahí, quisiéramos poner de relieve que la doctrina de la incomunicabilidad de la esencia divina según el Angélico, se fundamenta, de algún modo, sobre algunas contribuciones acerca del concepto de *unitione divina* que, en su momento, propuso Dionisio en su obra *De divinis nominibus*⁵.

Si logramos demostrar nuestra hipótesis, afirmaremos, a la vez, dos cosas, a saber, que los principios aristotélicos no fueron los únicos para determinar, sustancialmente, la doctrina de la individuación tomista, por lo menos en lo que se refiere a la afirmación de la unicidad divina; y que el influjo de la doctrina de la *unitione divina* de Dionisio, filósofo neoplatónico, sobre el pensamiento de la incomunicabilidad divina defendido por Tomás de Aquino, ha sido, efectivamente, fundamental.

En resumen, sostenemos que la doctrina de la comunicabilidad divina planteada por el Aquinate, se establece, de algún modo,

² Sobre eso véase, por ejemplo: Tomás de Aquino, *De divinis nominibus*, (cit. *De div. nom.*), c. 2, lec. 2, n. 135.

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, (cit. *S. Th.*), I, q. 29, a. 3, ad. 4.

⁴ O. L. Larre, *Tomás de Aquino y el neoplatonismo. (Ensayo histórico y doctrinal)*, Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1966, 55.

⁵ Respecto a las pruebas del influjo de Dionisio sobre este tema en el Aquinate, tendré en cuenta el texto de la edición de Ceslari Pera: Tomás de Aquino, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Marietti, Romae, 1950, especialmente el capítulo II.

sobre las aportaciones del pensamiento neoplatónico de Dionisio acerca de la doctrina de la ἐνώσεως τῆς θείας, hallada, sobre todo, en el segundo capítulo de su Περὶ θεῶν ὀνομάτων⁶.

2. La ἐνώσεως τῆς θείας en el *De divinis nominibus*.

En el segundo capítulo⁷ de esta obra, Dionisio intenta demostrar cuales son los nombres divinos comunes a toda la Trinidad⁸. Los análisis de la ἐνωσις (*unitio*) y de la διάκρισις (*distinctio* o *discretio*) de los atributos de la esencia divina y de los atributos de las Personas divinas, constituyen el argumento principal de este capítulo. Su tesis, a nuestro juicio, afirma que sólo los nombres que se refieren a la ἐνώσεως τῆς θείας podrán comúnmente nombrar a la Trinidad.

En otros términos, según Dionisio, para que sea posible la comunidad de nombres atribuidos, a la vez, a la Deidad y a la Trinidad, es necesario que tales nombres se refieran a la unicidad divina misma. Si hay una regla, ésta es que si un nombre se refiere a la unicidad divina, necesariamente puede referirse a la Trinidad⁹.

Pero, ¿qué es propiamente la unicidad divina según Dionisio? A nuestro juicio, Dionisio supone y establece la unicidad divina a partir del análisis a que somete las propiedades divinas. Para ello procede uniendo y distinguiendo las propiedades mismas, según que estos atributos estén identificados o diferenciados en la Dei-

⁶ Tendremos en cuenta para este estudio el texto griego editado en la siguiente edición: S. Dionysii Areopagitae, *Opera Omnia quae exstant*, Studio et opera Balthasaris Corderii, (*Patrologiae Graecae*, Tomus 3), Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1968. Adoptaremos la siguiente sigla para las citas: Dionisio, *De divinis nominibus*, PG, 3, col. 585-996.

⁷ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II (PG, 3, col. 636 b): Περὶ ἡνωμένης καὶ διακεκριμένης θεολογίας, καὶ τῆς ἡθείας ἐνωσις καὶ διάκρισις.

⁸ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4 (PG, 3, col. 641 a): “ὅτι ἐπὶ τῆς ἐνώσεως τῆς θείας ἦτοι τῆς ὑπερουσιότητος, ἡνωμένον μὲν ἔστι τῇ ἐναρχικῇ Τριάδι καὶ κοινὸν ἢ ὑπερουσιος ὑπαρξίς...”.

⁹ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4 (PG, 3, col. 641 a).

dad¹⁰. Es la *unicidad divina* lo que no le permite separar lo que se une ni confundir lo que se distingue en la Deidad.

Así pues, si estos atributos se unen y se identifican en la Deidad misma, en la medida en que se dicen comúnmente de toda la Deidad en su unicidad, los nombres que se atribuyen a estos atributos no servirán, necesariamente, tan sólo para nombrar a la Deidad respecto de su unicidad, sino también a la Trinidad, en lo que se diferencian de los atributos de las Personas divinas, porque son nombres que denominan a los atributos de la unicidad divina misma.

Sin embargo, si los atributos se distinguen entre sí, la razón de las diferencias no se fundamenta en la unicidad misma de la esencia divina, sino en las propiedades no comunes de las Personas divinas; por ello, es posible que los nombres atribuidos a estas propiedades, no sirvan sino para identificar a los distintos atributos de las Personas divinas y no propiamente a la Deidad misma, en la medida en que se refieren a la unicidad de su esencia en cuanto tal.

Por esta razón, según Dionisio, algunos nombres son comunes a toda la Deidad¹¹, pero hay también otros nombres que significan realidades distintas y suprasustanciales, como por ejemplo, el Padre, el Hijo y el Espíritu, que no pueden intercambiarse ni tienen nada en común¹².

Según lo expuesto, y conforme a lo que habíamos señalado más arriba, si algún nombre se refiere a la unicidad divina, debe necesariamente hacerse propio de la Trinidad, y eso porque aun siendo Tres las Personas divinas, una sola es la esencia. Así, por ejemplo, el nombre ἡ ὑπερούσιος ὑπαρξις¹³, es decir, la *super-substantialis essentia*¹⁴, se atribuye comúnmente a las Tres Personas divinas, porque se refiere a la ἐνώσεως τῆς θείας.

¹⁰ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4 (PG, 3, col. 644 c-d).

¹¹ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4 (PG, 3, col. 640 b).

¹² Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4 (PG, 3, col. 640 c).

¹³ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4 (PG, 3, col. 641 a).

¹⁴ En la *Patrología Griega* el texto latino presenta la traducción como *super-substantialis essentia*, lo que no está del todo mal, pero que, a nuestro juicio, no corresponde a lo que se quiere significar con la idea griega. Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4 (PG, 3, col. 642 a).

Con la intención de esclarecer el modo como la *unitioe divina* se dice comúnmente de Dios y de la Trinidad, Dionisio recoge el ejemplo de la luminosidad de la luz para explicar su tesis acerca de la común atribución de los nombres a Dios y a las Tres Personas divinas. El ejemplo, además de interesante, es muy ilustrativo porque sirve no sólo para entender que la diversidad de Personas no anula la unicidad de la *supersubstantialis essentia*, dado que hay distinción en la unidad y unidad en la distinción¹⁵, sino también para identificar una legítima metáfora neoplatónica acerca de la participación¹⁶:

“la luz de varias lámparas en una casa se compenetra a la vez que cada una permanece distinta. Hay distinción en la unidad y unidad en la distinción. Aunque haya muchas lámparas en la casa, una sola es la luz, sin diferencia; todas ellas producen un solo resplandor. Nadie, creo yo, puede separar una de otra la luz de aquellas lámparas extrayéndola del aire que contiene la de todas. Ni puede ver la luz de una sin ver la de las otras, pues todas están igualmente mezcladas a la vez que cada una conserva su plena distinción”¹⁷.

La analogía de la mezcla de la luz de las varias lámparas, en cuanto que forman una luminosidad, sirve para que Dionisio ponga de relieve que hay atributos propios de la Unicidad, en la medi-

¹⁵ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4. (PG, 3, col. 641 b): “διάκρισιν ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκριμένα”.

¹⁶ La metáfora de la luz siempre estuvo presente en las especulaciones filosóficas de Platón, sobre todo respecto de la consideración del contraste entre el conocimiento inteligible y la luminosidad, según su mayor o menor intensidad, y el conocimiento sensible, que a causa de la ausencia de proporcionada luminosidad, se da entre las sombras, y éstas representan mayor o menor ausencia de la luz en el conocimiento. Sobre eso, véase, por ejemplo, la *alegoría de la caverna* en: Platón, *República*, 514 a-518 a y sobre la participación, por ejemplo, en: *Fedon*, 99 b-100 c. Los neoplatónicos, de un modo general, suelen coger de Platón este principio y aplicarlo de distintos modos a distintas cuestiones, tal como por ejemplo lo propone aquí Dionisio. Véase, también: W. J. Carrol, “Participation and Infinity in Dionysius the Areopagite”, *Patristic and Byzantine Review*, 1983 (2), 54-64.

¹⁷ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4. (PG, 3, col. 641 a-b). Recomendamos tener en cuenta la siguiente traducción: Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*, edición preparada por T. H. Martin, presentación O. G. de Cardenal, BAC, Madrid, 1990, 284.

da en que son propios de la indivisible Trinidad¹⁸, porque no se refieren sino a la unicidad misma de la esencia divina y no a sus distintos atributos.

Dionisio da ejemplos de nombres que son atributos propios de la unicidad divina y que, en vista de la misma unicidad, son propios de la Trinidad. Destaca los siguientes: esencia suprasustancial, Deidad supradivina, Bondad que trasciende todo bien, Supraidentidad por encima de toda propiedad individual, Unidad superior a cualquier principio de unidad, Inefabilidad, Inteligibilidad de todo cuanto se pueda conocer¹⁹.

Y eso no significa sino, como subraya el propio Dionisio, que las Personas divinas son fuente de unicidad por cuanto están, sin que se confundan las propias diferencias, supraesencialmente unidas en un todo²⁰, por lo que no sería lícito, según nos asegura, separar lo unido ni confundir lo distinto²¹. La ἐνώσεως τῆς θείας de Dionisio, es decir, la *unitione divina* según los latinos, aquí la interpretamos como *unicidad divina*²², en la medida en que no significa sino la unión e identidad misma del *esse* y de la *essentia* de Dios.

Dionisio parece tener en cuenta esta identidad, porque subraya que la ἐνώσεως τῆς θείας debe ser entendida como una *unidad*

¹⁸ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4 (PG, 3, col. 641 a). Véase, también: K. F. Doherty, "St. Thomas and the Pseudo-Dionysian Symbol of Light", *The New Scholasticism*, 1960 (34), 170-189.

¹⁹ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4 (PG, 3, col. 641 a).

²⁰ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4 (PG, 3, col. 641 a).

²¹ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. II, § 4 (PG, 3, col. 640 a).

²² Hilduino tradujo ἐνωσιᾶν y sus derivados por *coadunare*, mientras Escoto Eriúgena por *unificare*, *uniri*. Hemos optado por *unicidad* porque, a nuestro juicio, esta palabra evitaría la posible confusión de pensar que la esencia divina indicaría que existe, por ser una, un único Dios; en efecto es una la esencia, pero son Tres las Personas divinas, por lo que Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu. En cristología esta palabra significa el acto de unión, pero en el contexto Trinitario, creemos que mejor se aplica el significado de unicidad. Sobre las posturas de Hilduino y Escoto Eriúgena, véase: P. G. Théry, *Études Dionysiennes I: Hilduin, traducteur de Denys*, Vrin, Paris, 1932, 32-33; Sobre el análisis de este término véase: J. R. Bouchet, "Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse", *Revue Thomiste*, 1968 (68), 533-582; Y. de Andia, *L'Union à Dieu chez Denys L'Aréopagite*, E. J. Brill, Leiden, 1996, 17-18, 23-24.

*unificante*²³, porque se refiere tanto a la unidad divina de la Deidad, como también a la unidad misma de las Tres Personas divinas, en la medida en que se afirma la unicidad de la esencia en las Tres Personas.

3. Unicidad e incomunicabilidad divina según el Aquinate²⁴.

Comentando²⁵ un pasaje del capítulo II del *De divinis nominibus*, el Angélico propone dos cosas: exponer la unicidad y distinción divina en la Deidad misma y en la Humanidad de Cristo²⁶. Sobre el análisis de la unicidad y distinción divina en la Deidad misma, subraya el santo citando a Dionisio que según la doctrina cristiana, *se llaman unicidades divinas a las realidades secretas e*

²³ Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. I, § 1 (PG, 3, col. 588 b).

²⁴ Recomendamos tener en cuenta como complemento de nuestro estudio, los siguientes textos: F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Heraus. Albert Zimmermann, Band 32), E. J. Brill, Leiden / New York / Köln, 1992, esp. 22-64; 117-132; 188-214; G. Kalinowski, "Discours de Louange et Discours Métaphysique: Denys L'Aréopagite et Thomas D'Aquin", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1981 (73), 399-404; W. M. Neidl, *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Verlag Josef Háabel, Regensburg, 1976, esp. Capítulo 1, 30-51; B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1976, esp. Capítulo II, 78-167.

²⁵ Sobre el método tomista respecto a este comentario véanse: I. Andereggen, *La Metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires, 1989; "Diferencias en la comprensión Medioeval del De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita", *Sapientia*, 1989 (44), 197-210; A. Feder, "Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius 'De divinis nominibus'. Ein Beitrag zur Arbeitsmethode der hl. Thomas", *Scholastik*, 1926 (1), 321-351.

²⁶ Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. II, lec. 2, n. 131: "Deinde, cum dicit [39]: *Vocant enim...* prosequitur expositionem unitonis et discretionis divinae: et primo, quantum pertinet ad Deitatem; secundo, quantum pertinet ad Humanitatem Christi...".

*incomunicables, más profundas que un abismo suprainefable y supraincognoscible*²⁷.

Con la intención de esclarecer este pasaje, el Aquinate se dedica a explicar el sentido de los términos que aparecen en el texto de Dionisio²⁸. El santo subraya que se llama *superlocationem* (ὑπεριδρύσεις) la consideración de la unicidad y existencia del Primer Principio considerado en sí mismo²⁹. Pero recuerda el santo que la *supercollocationem* es *occulta e inegressibile*.

Es *occulta* en la medida en que Dios sólo es conocido por nosotros en la medida en que conocemos las participaciones de su bondad, porque según lo que es en sí, es oculto y no cognoscible³⁰. Es *inegressibilem* porque considerada en sí misma la unicidad es *incomunicable*, y es a causa de eso que se dice que la propia Deidad de este modo considerada es por excelencia lo que es singu-

²⁷ Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. II, lec. 2, n. 134: "Dicit ergo, primo, quod, sicut in aliis suis libris dixerat, scilicet in libro de divinis Hypotyposibus, sancti magistri nostrae theologicae traditionis idest christianae doctrinae, scilicet Apostoli et eorum discipuli vocant unitiones divinas, quasdam occultas et inegressibiles supercollocationes divinas quae sunt singularitatis divinae, superineffabilis et superignotae".

²⁸ Es interesante notar que el Aquinate, en la medida en que analiza y comenta a los pasajes que se refieren tanto a la comunicabilidad como a la incomunicabilidad de la unicidad de la esencia divina, respecto de los nombres que se dicen comúnmente tanto de la Deidad misma como a la Trinidad, analiza más detenidamente la naturaleza de la esencia divina, no sólo respecto de los nombres que se le pueden atribuir, sino también su constitutivo fundamental mismo. En este sentido el Angélico no sólo desea saber qué nombres se dicen comúnmente de la Deidad misma y de la Trinidad, sino profundizar su investigación sobre el constitutivo formal de la naturaleza divina misma; y lo hace eso cuando comenta los referidos pasajes. Aquí no nos detendremos sino a analizar y exponer la razón de la incomunicabilidad de la naturaleza divina, por lo que no nos dedicaremos a considerar los nombres y sus atribuciones a la Deidad y a la Trinidad. Respecto del planteamiento de los nombres divinos, recomendamos el siguiente estudio: L. Clavell, *El nombre propio de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1980, esp. Capítulo II, 65-113.

²⁹ Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. II, lec. 2, n. 135: "Considerare igitur primum Principium, secundum quod in se est, hoc est considerare unitionem ipsius et hanc existentiam primi Principii in seipso, *supercollocationem* vocat...".

³⁰ Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. II, lec. 2, n. 135: "...et nominat hanc *supercollocationem et occultam et inegressibilem: occultam* quidem quia intantum Deus potest a nobis cognosci, inquantum participaciones suae bonitatis cognoscimus; secundum autem quod est in se, est nobis occultus...".

lar³¹, porque ella misma se distingue de todo lo demás, mientras se mantiene idéntica a sí misma³².

En otras palabras la unicidad divina en sí misma permanece oculta para nosotros, aunque por las proporciones de similitudes respecto de las cosas, podemos de algún modo conocer algo de ella. La unicidad es incomunicable a las cosas, porque la esencia de Dios aunque se comunique a toda la Trinidad³³ es una en sí misma e incomunicable a sus efectos³⁴.

Según lo expuesto, es necesario esclarecer algo acerca de la incomunicabilidad que se afirma de la unicidad de la esencia divina: ¿cómo la esencia divina puede ser incomunicable si se comunica a las Personas divinas? La esencia de Dios considerada en sí misma, en la medida en que consideramos en su esencia los atributos relativos a su Ser mismo –tales como Unidad, Simplicidad, Verdad, Perfección y Bondad, Infinitud, Inmensidad, Inmutabilidad, Eternidad, Invisibilidad e incomprendibilidad y cognoscibilidad³⁵– su esencia es comunicable a las Personas divinas.

³¹ Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. II, lec. 2, n. 135: “...*ingressibilem* autem dicit, quia secundum quod in seipso est primum Principium nulli communicatur et sic quasi a seipso non egreditur: et propter hoc et ipsam Deitatem sic consideratam, per excellentiam distinguentem Ipsam ab omnibus, vocat *singularitatem*, quia singulare est quod est incomunicabile”.

³² Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. II, lec. 2, n. 142: “...*sicut essentia substantialis, Divinitas superdeae*, idest super modum deitatis communicatae rebus, et *bonitas superbona*, et *identitas quae est super omnia*, secundum quam scilicet, Deus est idem sibi, et *unitas super principatum*, unitas, inquam, *totalis proprietatis existentis scilicet super omnia*”.

³³ Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. II, lec. 2, n. 141: “Potest enim considerari ista superexcellens Dei essentia in seipso: vel secundum essentiam et sic est unum et commune toti Trinitati; vel secundum quod una Personarum est in alia et sic in unitione invenitur discretio”.

³⁴ Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. II, lec. 2, n. 136: “Et considerandum quod contra id quod supra dixerat: *occultas et ingressibiles*, satis congrue posuit *processiones et manifestationes*, quia per effectus progredientes ab ipso manifestatur et quodammodo ipsa Deitas in effectus procedit, dum sui similitudinem rebus tradit, secundum earum proportionem, ita tamen, quod sua excellentia et singularitas sibi remanet, incomunicata rebus et occulta nobis”.

³⁵ Sobre el análisis de estos atributos véase: R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, Son Existence et Sa Nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, vol. II, Beauchesne, Paris, 1950, 370-514.

No obstante, en la medida en que consideramos su esencia respecto de los atributos relativos a sus operaciones –tales como Sabiduría, Presciencia, Providencia, Libre voluntad y Amor, Justicia y Misericordia, Omnipotencia– su esencia es incomunicable a todo que se produzca exteriormente a la Deidad. Por eso no podemos decir que la esencia misma, respecto de la propia Deidad sea singular, porque si lo fuera anularía la comunicabilidad de la esencia divina a las Tres Personas divinas³⁶.

Así pues, la comunicabilidad de la unicidad divina se afirma de la Deidad misma respecto de la Trinidad³⁷, mas en cambio, *la incomunicabilidad de la unicidad de la esencia divina se afirmará respecto de los efectos producidos por los atributos relativos a las operaciones divinas que causan efectos exteriores a la Deidad misma*³⁸.

Basados en lo que hasta aquí hemos tratado, conviene decir que la esencia divina *no se comunica*, en cuanto tal, al efecto que su omnipotencia creadora puede causar; por lo que la esencia divina es incomunicable a sus efectos, porque Dios no es el *esse formale omnium*³⁹, como si se predicara unívocamente de todas las criaturas⁴⁰. En este sentido sólo planteamos la incomunicabilidad en la medida en que analizamos los efectos producidos por el principio inmediato de las obras exteriores de Dios: *la omnipotencia creadora*⁴¹.

Respecto de las Personas que de la esencia divina misma proceden, la esencia divina es comunicable a las Tres, y en este senti-

³⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 31, a. 2, con.

³⁷ Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. II, lec. 2, n. 141.

³⁸ Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. II, lec. 2, n. 136.

³⁹ Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, (cit. *C. G.*) I, c. 26, n. 237-249.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *C. G.*, I, c. 32, n. 283-289.

⁴¹ Aunque no proclame explícitamente los nombres omnipotencia creadora y creación, se entiende que el Aquinate los supone para explicar la incomunicabilidad de la esencia divina a las criaturas. Sobre eso véase los pasajes: Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. 2, lec. 2, n. 153 y lec. 3, n. 160-167. Véase, especialmente, n. 158: "Nam in processione divinarum Personarum ipsa eadem divina Essentia communicatur Personae procedenti et sic sunt plures Personae habentes divinam Essentiam, sed in processione creaturarum, ipsa divina Essentia non communicatur creaturis procedentibus, sed remanet incommunicata seu imparticipata...".

do se podrá decir que en la unicidad de la esencia hay distinción de personas. No obstante, la esencia divina, respecto de los atributos relativos a las operaciones divinas, en la medida en que causan un efecto exterior a Dios, es incomunicable a lo que es efecto inmediato de sus atributos y de su omnipotencia⁴².

En este último sentido podemos decir que Dios es singular y que su esencia es incomunicable⁴³, porque lo que es en sí la esencia de Dios no se transfiere a través de sus atributos operativos a lo que se produce, sino tan sólo representaciones de sus atributos⁴⁴. Fue por tal razón por la que dijo el Aquinate que Dios es individuo en razón de su incomunicabilidad, mas no en cuanto fuese la materia la causa misma de su incomunicabilidad, sino la unicidad de su esencia misma⁴⁵.

Según lo expuesto, podríamos establecer también una relación –por lo menos en cuanto a nuestro modo imperfecto de conocer– entre la omnipotencia creadora y la razón de incomunicabilidad. De tal modo que si la omnipotencia creadora es una perfección absolutamente simple, que existe necesariamente y formalmente

⁴² Nos referimos aquí, sobre todo, a los atributos relativos a las operaciones divinas que no son inmanentes, sino a las obras exteriores, es decir, a la acción divina de producir algo distinto de Él mismo: R. Garrigou-Lagrange, vol. II, 463.

⁴³ Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. 2, lec. 2, n. 135. Véase, sobre eso, la opinión de Capreolus: Capreolus, *Defen.*, II, 232 b: “Dico enim quod omne quod subsistit in divinis, est incomunicabile illa communicabilitate quae competit universali respectu suorum particularium; tamen aliquod subsistens est ibi communicabile illa communicabilitate qua forma communicatur supposito, et illa qua commune communicatur proprio: sicut divinitas tribus suppositis est communis, et spiratio activa est communis Patri et Filio”.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 2, a. 1, con; d. 3, q. 3, a. 1, con; *C. G.*, I, c. 8, n. 48-50; c. 43, n. 368; IV, c. 26; c. 96; *S. Th.*, I, q. 45, a. 7, con; q. 89, a. 8, con; q. 93, a. 6. Comenta Capreolus que las propiedades personales de la esencia divina misma son como principios de individuación, porque la esencia aun siendo comunicable a la Trinidad, se mantiene una e incomunicable respecto a sí misma: Capreolus, *Defen.*, II, 232 b fine. Véase en el Aquinate especialmente: *De div. nom.*, c. 2, lec. 3, n. 158: “sed similitudo eius, per ea quae dat creaturis, in creaturis propagatur et multiplicatur et sic quodammodo Divinitas per sui similitudinem non per essentiam, in creaturas procedit et in eis quodammodo multiplicatur, ut sic ipsa creaturarum processio possit dici divina discretio, si respectus ad divinam similitudinem habeatur, non autem si respiciatur divina Essentia”.

⁴⁵ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3, ad. 4.

en Dios y que según nuestro modo imperfecto de conocer, se deduce de lo que concebimos como el constitutivo formal de la esencia divina —el *Ipsum esse subsistens*— la esencia misma de Dios no podría comunicarse, en cuanto tal, al efecto exterior a Dios, causado por su omnipotencia misma.

Por lo que, si Dios existe, es absolutamente perfecto, necesariamente simple, uno y creador; consecuentemente, su esencia es absolutamente incomunicable, en cuanto tal, a las criaturas. Podemos decir que la potencia creadora de Dios presupone la incomunicabilidad misma de su naturaleza ante su operación creadora.

Y si eso es cierto, a ningún efecto inmediato de la potencia creadora convendrá idéntica perfección de la naturaleza divina, porque ésta no se comunica tal como es a sus efectos. Y si eso es efectivamente verdadero, de la unicidad de la esencia divina se afirma que sólo hay un *único Dios*⁴⁶, es decir, una única esencia divina comunicable a las Tres Personas⁴⁷, pero incomunicable, en cuanto tal, a sus efectos producidos exteriormente a la Deidad misma.

La razón, tanto de la incomunicabilidad como de la individualidad divina se apoya sobre la *Essentia bonitati* que está superunida a la misma *unitione divina*⁴⁸. Por este motivo habría dicho el Aquinate que Dios por ser *Ipsum esse subsistens*, no es ser universal⁴⁹, porque el ser divino no necesita de ningún aumento de per-

⁴⁶ Es preciso esclarecer que la expresión *único Dios* no significa la afirmación de una sola Persona, por ejemplo, sólo Dios Padre, sino la afirmación de que sólo hay *una esencia divina*. Por eso dijo el Aquinate que no decimos *único Dios*, porque la *deidad* es común a varios: *S. Th.*, I, q. 31, a. 2, con.

⁴⁷ Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. 2, lec. 3, n. 157.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *De div. nom.*, c. 2, lec. 3, n. 159: "Hoc est ergo quod dicit, quod si *processio* possit dici divina *Essentia bonitati conveniens*, quae est *unitio- nis divinae superunitae*, idest unitatis essentiae, in qua Tres Personae uniuntur, quae est super omnem unitatem, quae quodammodo *seipsam* agit sive ducit ex sua bonitate *in pluralitatem* et multiplicat seipsam, scilicet secundum suam similitudinem, si, inquam, talis *processio* ea ratione quod per eam divina unitas quodammodo multiplicetur, dici potest *divina discretio*, tunc consequenter dicendum est quod *traditiones*, idest donationes divinorum donorum, quae sunt incomprehensae ex parte Principii, *sunt unitae*, idest communes toti Trinitati *secundum divinam discretionem*, idest secundum communem modum divinae discretionis, qui secundum processionem attenditur".

⁴⁹ Tomás de Aquino, *De pot.*, q. 7, a. 7, con.

fección, ya que su ser es puro y su totalidad y su individualidad es la Bondad pura, y por eso mismo diría que la individuación de la Causa Primera es por la Bondad pura⁵⁰.

Ahora bien, la naturaleza divina es individual e incommunicable porque su esencia es *res subsistens*, de tal forma que las Personas y sus atributos subsisten realmente en la naturaleza divina misma, en cuanto son independientes; y fue por eso que el Aquinate dijo, en su momento, que la esencia divina se individúa a sí misma respecto de eso que por sí subsiste⁵¹. Y es por estas razones por lo que hemos sostenido que la doctrina de Dionisio influyó, en cierto modo, en la doctrina tomista de la incommunicabilidad e individualidad de la esencia divina.

Paulo Faitanin
Departamento de Filosofía
Univesidad de Navarra
31080 Pamplona España
pfaitanin@unav.es



⁵⁰ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 6, n. 63: "Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. Propter quod in commento IX propositionis libri De causis dicitur quod *individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius*"; *De causis*, lec. 9, n. 233: "Deinde cum dicit: quod si dixerit aliquis etc., excludit quamdam obiectionem. Posset enim aliquis dicere quod, si causa prima sit esse tantum, videtur quod sit esse commune quod de omnibus praedicatur et quod non sit aliquid individualiter ens ab aliis distinctum; id enim quod est commune non individuatur nisi per hoc quod in aliquo recipitur. *Causa autem prima est aliquid individuale distinctum ab omnibus aliis, alioquin non haberet operationem aliquam*; universalium enim non est neque agere neque pati. Ergo videtur quod necesse sit dicere causam primam habere yliatim, id est aliquid recipiens esse"; n. 234: "Sed ad hoc respondet quod ipsa infinitas divini esse, in quantum scilicet non est terminatum per aliquod recipiens, habet in causa prima vicem yliatim quod est in aliis rebus. Et hoc ideo quia, sicut in aliis rebus fit individuati rei communis receptae per id quod est recipiens, *ita divina bonitas et esse individuatur ex ipsa sui puritate per hoc scilicet quod ipsa non est recepta in aliquo; et ex hoc quod est sic individuata sui puritate*, habet quod possit influere bonitates super intelligendum et alias res"; *De pot.*, q. 5, a. 1, ad. 4; *De div. nom.*, c. 2, lec. 3, n. 159.

⁵¹ Tomás de Aquino, *De pot.*, q. 9, a. 5, ad. 13.