

El atributo divino de simplicidad en la *Summa theologiae* de Alberto Magno

JUAN JOSÉ HERRERA O.P.

Resumen: El desarrollo albertino más acabado acerca de la simplicidad de la esencia divina pertenece a la *Summa theologiae*, redactada a partir de 1268. Allí también se estudian otras propiedades como la esencialidad y la inmutabilidad, pero la que aparece en perfecta correspondencia con la unidad divina es la simplicidad. Nuestro trabajo busca analizar los principales argumentos expuestos por Alberto Magno en la q. 20 del primer libro de la *Summa*, y detectar los núcleos especulativos que dan razón de la consistencia de la doctrina de la simplicidad divina y de su coherencia con la multiplicidad de atributos y de personas en Dios.

Palabras clave: Alberto Magno - *Summa theologiae* - Atributos divinos - Simplicidad

Abstract: The Albert the Great's most complete development of the simplicity of the divine essence is in his *Summa Theologiae*, written about 1268. In this work, he also studied other properties such as essentiality and immutability, but simplicity is which appears in a perfect correspondence with the divine unity. This paper analyzes the main arguments by Albert the Great in q. 20, book I of the *Summa*, looking to find the speculatives topics that explain the doctrine of divine simplicity consistent with the multiplicity of attributes and persons in God.

Keywords: Albert the Great - *Summa theologiae* - Divine attributes - Simplicity

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 6 (2013), pp. 91-112. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

1. Introducción

Alberto Magno hizo referencia a la simplicidad divina en numerosos pasajes de sus obras, pero los análisis mayores se encuentran en sus comentarios a las *Sententiae*, a la *Metaphysica*, al *Liber de causis* y en la *Summa theologiae*.¹ La *Summa*, compuesta a partir de 1268,² ofrece la mejor reflexión, por su madurez y síntesis, sobre aquella propiedad entitativa de Dios. Una rápida consideración de la primera parte de este texto permitirá visualizar el lugar que ocupa el estudio albertino del atributo divino de simplicidad.

El teólogo de Colonia se pregunta en los primeros capítulos si Dios es cognoscible y cómo se puede acceder a él; quiénes son los sujetos que pueden conocerlo; cuál es el medio por el que se adquiere dicho conocimiento; si se puede nombrar a Dios, etc. (tr. 3, qq. 13-18). En el cuarto tratado, siguiendo el esquema tradicional de las *Sententiae* de Pedro Lombardo, ingresa en las cuestiones de la esencialidad (q. 19), la simplicidad (q. 20) y la inmutabilidad de Dios (q. 21), que conducen a la reflexión sobre la eternidad divina y sus derivados en el orden creado, como son la evieternidad y la temporalidad (tr. 5, qq. 22-23). El sexto tratado desarrolla tres trascendentales: *unum*, *verum* y *bonum* (qq. 24-26, 28), para luego resolverlos en Dios (q. 29). De este modo, Alberto destaca una perfecta correspondencia entre los atributos y las propiedades trascendentales, hallándose la simplicidad en consonancia inmediata con la unidad.

En lo que atañe particularmente a la simplicidad divina, la vigésima cuestión del cuarto tratado brinda un verdadero compendio del tema. Dividida en cinco capítulos, explora los siguientes puntos: a) Si Dios es simple; b) De qué tipo es la simplicidad divina (cierra este capítulo una discusión sobre la

1 Cfr. Alberto Magno, *In Sententiarum*, I, d. 8, aa. 22-35 (ed. A. Borgnet, t. 25, 1893, pp. 250-270); *Metaphysica*, XI, tr. 2, cc. 7-8 (ed. Coloniensis, t. 16/2, 1960, pp. 491-494); *De causis et processu universitatis a prima causa*, I, tr. 1, cc. 8-10 (ed. Coloniensis, t. 17/2, 1993, pp. 16-24); *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20 (ed. Coloniensis, t. 34/1, 1978, pp. 97-108).

2 Cfr. D. Siedler-P. Simon, «Prolegomena», en Alberto Magno, *Summa theologiae*, pp. v-xvi.

trascendencia divina en la que se rechaza que Dios sea la forma o la materia de lo creado);³ c) Cuánta es la simplicidad divina (al final de este capítulo hay un corolario de carácter lógico que explica por qué Dios no está en ningún género);⁴d) Si es propio de Dios ser simple en el confín de la simplicidad; e) Si al compararse con la simplicidad divina, todas las cosas simples deben ser tenidas por compuestas.

Nuestro trabajo intentará analizar los principales argumentos formulados a lo largo de la q. 20 del primer libro de la *Summa*, y descubrir los núcleos especulativos que dan razón de la consistencia de la doctrina de la simplicidad divina y de su coherencia con la multiplicidad de atributos y de personas en Dios.

2. Simplicidad y Trinidad

La pregunta acerca de la simplicidad de la esencia divina no es fácil de responder. La revelación de la trinidad de personas en Dios se presenta como la más radical objeción contra aquella propiedad esencial. Alberto confronta decididamente ambas verdades al inicio de su estudio.

En primer lugar, expone cuatro argumentos para justificar la simplicidad.⁵ Dios es simple porque: a) es verdaderamente uno, no hay en él ningún número, nada tiene distinto de su esencia (Boecio); b) es el primer ente, primer principio en el orden de los eficientes («omnes conveniunt in hoc»);⁶ c) es ser necesario, no depende de ningún tipo de causa (Avicena); d) es esencialmente forma, no puede ser o llegar a ser sujeto de algo (Boecio). Por consiguiente, Dios ni es compuesto, ni es susceptible de composición.

Luego, introduce la impugnación más significativa, verosí-

3 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 102, l. 39-p. 104, l. 47).

4 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 3 (p. 106, l. 81-p. 107, l. 46).

5 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 98, ll. 28-64).

6 Entendemos que Alberto se refiere a todos: aristotélicos y platónicos, paganos y cristianos.

milmente elaborada a partir del dato de fe y que tiene que ver con la identidad del Dios cristiano: la multiplicidad de personas parece formar composición con la única naturaleza divina de modo análogo a como varios sujetos entran en composición con la naturaleza humana al participar de ella. Por tanto, habría en Dios composición de las tres hipóstasis divinas con la naturaleza divina.⁷

Alberto apela a la doctrina tradicional que enseña la distinción entre las personas en virtud de las relaciones de origen (*per relationem originis*). Aquí emerge nuevamente el pensamiento boeciano en el que la relación *in divinis* no añade una diversidad esencial numérica, ni tampoco constituye un accidente predicamental; ella nada agrega ni cambia en cuanto al ser sustancial o absoluto. Hay ciertamente un número en la Trinidad, pero no es un número que multiplique la esencia divina dividiéndola.⁸ El modo diverso de existencia suscitado por la relación (distinto por otro según el origen y no por sí mismo) no introduce composición,⁹ la naturaleza común no se particulariza en diversos, sino que permanece numéricamente idéntica, en un mismo ser divino, en los tres sujetos.

Ahora bien, al diverso *modus existendi* provocado por la relación, sigue un *modus significandi* también diverso. Por ello se debe cuidar que los nombres atribuidos a Dios desde diferentes perspectivas, absoluta (*indistinctum*) y relativa (*distinctum*), no conduzcan al error de concebir una distinción real y, por tanto, una cierta composición entre la única esencia y las personas

7 Puede verse sobre todo *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 97, ll. 50-59). Prácticamente todas las objeciones de este capítulo se apoyan en diferentes aspectos de la teología trinitaria.

8 Cfr. Boecio, *Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii*, II (ed. H. F. STEWART, E. K. RAND, S. J. TESTER, 1978², p. 12, ll. 55-58), III (p. 16, ll. 50-53).

9 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 99, ll. 72-74): «In divinis [...] relatio non dicit diversam existentiam, sed tantum diversum existendi modum». Cfr. G. EMERY, «La relation dans la théologie de S. Albert le Grand», en W. SENNER et alii (eds.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Akademie Verlag, Berlin 2001, pp. 455-465 [en particular pp. 458-461].

divinas. Esto puede ocurrir, por ejemplo, al confundirse la consideración de lo que es comunicable e incommunicable en Dios.¹⁰ Los términos tomados por sí mismos, sin la referencia al atributo de simplicidad, pueden dar a entender un Dios compuesto; pero, en verdad, la identidad entre uno y otro es real y absoluta, aunque los modos de existir y de significar son diversos. Con la propiedad divina de innascibilidad tenemos otra muestra, pues lo innascible, según el ser absoluto, se identifica realmente con el Padre, que es ingénito (negación de una relación de origen), y viceversa;¹¹ sin embargo, innascibilidad (sin principio) no dice lo mismo que paternidad, propiedad de aquel que es principio -sin principio- en el orden de la relación.¹² Una comparación asiste estas explicaciones: un punto puede ser juzgado como principio o como fin, ambas percepciones refieren distintos modos de existir, modos que ninguna composición de cantidad significan en el punto.¹³

El primer capítulo también explicita la confluencia de la razón y de la fe en la conceptualización del atributo de simplicidad: «hay que sostener y creer firmemente que Dios es simple, de ninguna manera compuesto, tanto según la fe como según la filosofía».¹⁴ Con idéntica convicción, Alberto había escrito algo

10 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 99, ll. 31-40).

11 Cfr. Alberto Magno, *In Sententiarum*, I, d. 28, aa. 1-6 (ed. A. BORGNET, t. 26, 1893, pp. 52-64).

12 Buenaventura, por su parte, acerca demasiado el significado de estos términos, al punto de afirmar que por ser innascible es por lo que la hipótesis del Padre engendra al Hijo, cfr. Idem, *In Sententiarum*, I, d. 27, pars 1, a. un., q. 2, sol et ad 3 (ed. PP Collegii a San Bonaventura, t. 1/2, 1883, pp. 469-472); d. 28, a. un., q. 2 (pp. 499-500).

13 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 99, ll. 41-57).

14 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 98, ll. 84-86): «Firmiter tenendum est et credendum deum esse simplicem et incompositum et secundum fidem et secundum philosophiam». En relación con el doble asentimiento de la razón y de la fe, hay un antecedente en Gilbert de Poitiers, *Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium* (ed. N. M. HÄRING, 1966, p. 235, ll. 66-67): «quia tam philosophis ratione quam catholicis fide certa sunt que [Boethius] demonstrat».

parecido en relación con la inmutabilidad en su *Comentario a las Sentencias*.¹⁵ Permanece, no obstante, sin individualizar algún pasaje que descubra la simplicidad divina como verdad de fe.

3. La inigualable simplicidad de la esencia divina

En un segundo capítulo bastante amplio, la q. 20 de la *Summa* busca determinar de qué tipo es la simplicidad de Dios (*qualis sit simplicitas eius*). Para ello tiene en cuenta los conocimientos filosóficos relativos a las distintas especies de simplicidad. Parte de la simplicidad de la cantidad, como la que se da en la unidad y el punto; pasa por la simplicidad de los principios de cualquier compuesto (como la materia y la forma), pues de lo contrario habría que ir al infinito en la vía resolutive; y finalmente llega a la simplicidad de los inteligibles, es decir, de los entes puramente inmateriales. Pero, a través de varios razonamientos, descarta que la simplicidad divina sea semejante a alguno de los modos de ser simple de las creaturas, ya que estos suponen potencialidad y composición.¹⁶

Más tarde, esta conclusión es objetada duramente al invocarse la semejanza que debe haber entre el efecto y su causa. Las perfecciones que están en las creaturas y que pertenecen a su nobleza son imitaciones del Creador, pero como toda imitación o reproducción es semejanza del ejemplar, tendría que darse una semejanza entre la simplicidad del efecto y la de la causa. Dicho en sentido negativo, todo lo que no se halla en los efectos, tampoco se encuentra en la causa. Por eso, contemplado desde la perspectiva de la simplicidad, el primer principio debería poseer una naturaleza simple semejante a alguno de los géneros de ser simple que se hallan en las creaturas.

15 Alberto Magno, *In Sententiarum*, I, d. 8, a. 16 (p. 245 a): «Dei solius natura et per se et per accidens incommutabilis est: non tantum secundum fidem, sed etiam secundum omnes Philosophos qui aliquid de ipso intellexerunt».

16 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 101, ll. 36-38): «Ex his videtur relinqui, quod simplicitas divina exemplum non habeat vel simile in aliqua simplicitate».

El maestro de Colonia despeja esta cuestión al explicar que nada imita la simplicidad divina en cuanto es divina (*eo modo quo divina est*). Y la razón está en que ninguna creatura puede participar la bondad, que recibe desde la primera causa, según la pureza y la virtud de esta. El hecho de que toda participación implique composición y limitación, descarta la idea de obtener una sentencia unívoca sobre la causa primera a partir de los modos de ser de los entes finitos. En el orden de la semejanza, le corresponde al efecto tener cierta afinidad con la causa, pero no a la causa parecerse al efecto.

La inigualable simplicidad de Dios es confirmada al recurrir con insistencia a la proposición 19 del *Liber de causis*, según la cual Dios es totalmente trascendente a las cosas y le corresponde la simplicidad del primer principio o primera causa y primera bondad.¹⁷

Acompaña esta tesis una serie de opiniones filosóficas (Aristóteles, Boecio, Avicena, Algazel), que confluyen en un mismo enunciado: la simplicidad divina no es semejante a ningún tipo de simplicidad creada. La naturaleza simple de Dios no tiene igual, ya que todo lo que deriva de él es compuesto acto-potencial como, por ejemplo, de *quod est* y *quo est*, o es *ad compositionem*.¹⁸ Lo primero se verifica en los subsistentes, aun en las sustancias separadas; lo segundo, cuando se examinan aisladamente los principios constitutivos de algo. De allí que ningún subsistente finito ni tampoco ninguno de sus componentes sean verdaderamente simples.¹⁹

Si antes Alberto había concluido que la simplicidad divina no se ve reflejada perfectamente en las simplicidades de este

17 Cfr. *Liber de causis*, pr. 19 (ed. A. FIDORA, A. NIEDERBERGER, 2001, pp. 102-103): «Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis».

18 Los responsables de la edición Coloniensis señalan que la distinción entre *quod est* y *quo est* proviene de Gilberto de Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum de trinitate*, III (ed. N. M. HÄRING, 1966, p. 109, ll. 37-38); *Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade*, regula VIII (p. 202, ll. 86-87).

19 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 101, ll. 46-60).

mundo, ahora determina, con mayor precisión metafísica, que eso tampoco ocurre en ninguna naturaleza creada.²⁰ Los efectos creados son semejantes a Dios por imitación, no por igualdad.²¹

3.1 Alberto contra el panteísmo

Junto a los planteos arriba expuestos, el teólogo dominico emprende algo así como un análisis de la simplicidad divina *ad extra*, al cuestionar si Dios es la forma o la materia de todo.²²

En este marco, invocando a Bernardo de Claraval, establece el sentido de algunas expresiones riesgosas de Dionisio y de san Agustín,²³ que podrían dar a entender que Dios es el ser o la forma de todas las cosas. Para el abad cisterciense, Dios es el ser de todo cuanto existe, no esencial, sino causalmente.²⁴ Y es causal, agrega Alberto, según la causalidad eficiente, final y formal (*idealiter*),²⁵ «porque es el que produce, el que forma y el que finaliza el ser de la cosa como paradigma, desde el

20 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 102, ll. 31-32): «Ex his relinquatur, quod divina simplicitas in creatis nullum habet exemplum».

21 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 102, ll. 33-38).

22 El Aquinate comparte profundamente esta inquietud, cfr. J. J. HERRERA, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, UNSTA, Tucumán 2011, pp. 589-608.

23 Dionisio, *De caelesti hierarchia*, c. 4 (en Alberto Magno, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, ed. Coloniensis, 36/1, 1993, p. 63, ll. 81-82): «Existentia igitur omnia esse eius participant, esse enim omnium est super esse divinitatis»; Agustín, *Sermón* 117, c. 2, n. 3 (ed. A. DEL FUEYO, P. DE LUIS, 1983, p. 5): «Est enim forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum: forma incommutabilis, sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existens omnibus et fundamentum quoddam in quo sint, et fastigium sub quo sint».

24 Bernardo de Claraval, *Sermones super Cantica Cantorum*, IV, n. 4 (ed. J. LECLERCQ et alii, t. 1, 1957, p. 20, ll. 17-18): «Esse est ergo omnium quae facta sunt, ipse factor eorum, sed causale, non materiale»; cfr. Idem, *De consideratione ad Eugenium Papam*, V, c. 6, n. 14 (ed. J. LECLERCQ et alii, t. 3, 1963, p. 478, ll. 16-17).

25 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 103, ll. 78-84).

cual se hacen y según el cual se forman y al cual tienden como fin». ²⁶ Por esta razón, Dios tampoco puede ser el alma del mundo, puesto que es el principio del ser del universo. ²⁷ La causa primera nada esencial es de aquello que produce, ni está unida a sus efectos, permanece extrínseca a las cosas que forma y que consume. Dios trasciende absolutamente la creación que ha salido de su poder. ²⁸

Ahora bien, la *Summa* presta una particular atención al panteísmo materialista que había reaparecido varias décadas antes. Según Alberto, la tesis que concibe a Dios como principio material de todo lo que existe se originó con Alejandro de Afrodisia. ²⁹ En la segunda mitad del siglo XII, lo continuó un filósofo belga, David de Dinand (1150-1208), uno de los primeros receptores y asimiladores latinos de los escritos aristotélicos. ³⁰ Para estos

26 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 103, ll. 36-39): «Et est causale secundum efficientem et formalem causam et finalem, quia est efficiens, formans et finiens esse rei sicut paradigma, a quo fiunt et ad quod formantur et ad quod finiuntur».

27 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 102, ll. 46-52; p. 103, ll. 62-78); *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 1 (ed. Coloniensis, t. 37/1, 1972, p. 15, ll. 1-12); *Metaphysica*, III, tr. 3, c. 11 (p. 150, ll. 90-94); XI, tr. 2, c. 12 (p. 500, ll. 3-5).

28 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 103, ll. 71-72): «Deus autem principium est separatum, nulli essenziale et nulli coniunctum».

29 Cfr. Alberto Magno, *In Sententiarum*, II, d. 1, a. 5, q. 4 (ed. A. BORNET, t. 27, 1894, p. 17 a).

30 Entre los trabajos pioneros sobre este autor figura el de G. THÉRY, *Autour du Décret de 1210: I.- David de Dinant, Étude sur son panthéisme matérialiste*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Le Saulchoir (Kain) 1925. En las décadas posteriores, el interés por David creció notablemente, cfr. E. MACCAGNOLO, «David of Dinant and the Beginnings of Aristotelianism in Paris», en P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 429-442; A. CAPARELLO, «Alberto Magno contro David di Dinant: uno strano materialismo», *Doctor Communis* 48 (1995) 157-180; E. CASADEI, «David di Dinant traduttore di Aristotle», *Freiburger*

autores, Dios, el intelecto y la materia prima son esencialmente idénticos, puesto que son inmóviles, indivisibles y universales. No hay diferencia que los distinga.³¹ Pero esta opinión es realmente absurda, un error contra la fe y contra la filosofía.³² Una correcta interpretación de Aristóteles no soportaría jamás semejante aseveración; tampoco podrían admitirla los *platonici*.

Desde la óptica de la *Summa*, el error consistió en cautivar dentro de un género a tres diferentes tipos de principios identificándolos en la realidad con un *primum formabile*, algo uno de carácter potencial, determinable, presente en toda sustancia material o espiritual. En esta reducción incorrecta de lo real a lo lógico no se puede concebir una diferencia específica y verdadera que los distinga, puesto que son realidades simples. Por otro lado, la no aceptación de esta tesis dispararía la cuestión al infinito en la búsqueda de un principio común. Fue así que la materia prima se convirtió para David en la única realidad verdadera, el único ente inmóvil y en acto, es decir, con características propias de una sustancia.

Alberto expresa su desacuerdo con este proceder que supone que las diferencias entre los entes se producen solo a condición de estar en un género común. De hecho, el ente por sí y el ente

Zeitschrift für Philosophie und Theologie 45 (1998) 381-406; Idem, «Il corpus dei testi attribuibili a David di Dinant», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 48 (2001) 87-124; Idem, art. «David de Dinant», en C. Gauvard (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, PUF, Paris 2004², pp. 391-392; Idem, *I testi di David di Dinant: Filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico, Introduzione ed edizione dei testi*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2008; T. DAGRON, «David de Dinant. Sur le fragment <Hyle, Mens, Deus> des Quaternuli», *Revue de métaphysique et de morale* 108 (2003) 419-436.

31 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 102, l. 59-p. 103, l. 13). Alberto refiere esta posición en múltiples pasajes de sus obras, para una recopilación bastante completa, cfr. G. THÉRY, *Autour du Décret de 1210: I.- David de Dinant*, pp. 13-15, 28-45.

32 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 103, l. 14; p. 104, ll. 1-2).

por accidente se distinguen, y lo mismo sucede con el ente en acto y el ente en potencia; sin embargo, no se distinguen bajo una comunidad genérica. Un género siempre se predica sustancialmente de los sujetos comprendidos en él, pero *ens* no se predica sustancialmente del ente por accidente y del ente en potencia, porque este último no es ni tiene ser, sino en cuanto depende del acto; asimismo, el ente por accidente no es según lo que es (*secundum id quod est*), pero cobra realidad porque de alguna manera se tiene a la sustancia, a saber, como su medida, disposición o relación. No se precisa, entonces, que los que son distintos bajo algo común según analogía, difieran por la distinción de sus partes constitutivas; en todo caso lo hacen según modos, en virtud de lo cual se puede percibir que muchos tienen analogía a uno. No es necesario que entre los distintos haya un principio potencial por modo de género o de materia subyacente o anterior.³³ Con estas aclaraciones, la posición de David es refutada en su misma raíz, allí donde se encuentra su desatino original.

4. Dios en el confín de la simplicidad

El tercer apartado intenta precisar la cantidad de la simplicidad de la esencia divina (*quanta sit simplicitas essentiae divinae*). La *Summa* apela a algunas autoridades para mostrar que Dios está en el confín de la simplicidad. Así, por ejemplo, la proposición 20 del *Liber de causis*: «Primum [...] est simplex in fine simplicitatis».³⁴ Esta máxima fue ponderada por destacadas figuras intelectuales del Medioevo como Alejandro de Hales y Tomás de Aquino.

Además, el gran doctor de la Iglesia, Agustín de Hipona, había enseñado en el libro VI del *De Trinitate* que Dios es verdadera y sumamente simple. En base al texto agustiniano, Alberto explica en primera persona (*dico*) que Dios es simple porque en él se comprueba una triple negación: a) de toda composición esencial y accidental; b) de toda potencialidad de composición,

33 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 104, ll. 25-44).

34 *Liber de causis*, pr. 20 (p. 108).

como sucede de una parte a otra de la esencia, o de las partes con respecto al todo; y c) de posibilidad de formar composición, como ocurre con la naturaleza participada por los individuos de una especie.³⁵ El porqué de estas *abnegationes* y de su veracidad radica en la prioridad divina, es decir, en que Dios es primer ente, primer principio, mientras que lo compuesto es siempre posterior a sus componentes. En cuanto *primum*, Dios es *simplex*, pero en grado superlativo. Esto hace que se encuentre en el confín mismo de la simplicidad.

La determinación de este capítulo señala además tres propiedades divinas que se desprenden de la simplicidad: Dios es incausado, sin ninguna imperfección y no obra por una forma distinta de él, sino por sí mismo.³⁶

Las objeciones, a su turno, permiten a san Alberto ampliar puntos que ya habían sido tratados en el primer capítulo y esclarecer algunas implicancias del lenguaje teológico. Por ser Dios el primer principio de todo el universo, no hay en él composición de *esse* y *quod est*, ni tampoco de *quod est* y de *quo est*. En Dios todo es ser, ser que no depende de otro, lo cual comporta una naturaleza absolutamente perfecta. Toda diversidad en este orden no tiene su raíz en la realidad divina, sino en el modo de significar de los términos (*in modo significandi per locutionem*), a lo cual los teólogos convinieron en llamar diverso modo de atribuir (*diversum modus attribuendi*). Estos señalamientos responden a la carencia de palabras y conceptos humanos. En efecto, el hombre no puede hablar de aquello que es sumamente simple, a lo que en razón de su perfección se le atribuyen múltiples propiedades, sino de acuerdo con el modo humano, es decir, como habla de lo compuesto.

Ahora bien, cuando se habla de Dios, no se debe proyectar en él la diversidad o composición entendida por el modo de

35 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 3 (p. 105, ll. 40-43): «Deus ergo summe simplex est per abnegationem compositionis essentialis et accidentalis et per abnegationem componibilitatis et per hoc quod non contingit compositioni».

36 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 3 (p. 105, ll. 65-72).

significar de los términos. Alberto sigue a los autores cristianos al sostener que en Dios permanecen solamente dos modos de atribución, según la sustancia y según la relación, que no reflejan ningún tipo de composición, pues refieren modos de existir distintos, los cuales no acarrearán división en la naturaleza divina.

El primer caso se percibe con facilidad cuando se piensa que lo causado no está en la causa según su modo, sino de acuerdo con la naturaleza de la causa.³⁷ Por tanto, al atribuir a Dios la bondad, la sabiduría, la justicia, etc., sabemos que estas perfecciones están en él según el modo de la simplicidad de la primera causa y que por eso no se distinguen realmente entre sí; tampoco son accidentes, sino una sola cosa con la esencia divina.³⁸

La predicación relativa, por su lado, requiere una aclaración, puesto que la relación no retiene en Dios el modo propio de predicación en cuanto inhiere en un sujeto, sino solo en cuanto es «hacia otro».³⁹ En consecuencia, no predica algo que inhiere en sentido absoluto, sino únicamente el modo por el cual uno es desde otro. Se puede decir con toda certeza que la relación adquiere en Dios el modo de predicar de la sustancia. Por eso Alberto, inspirándose en Boecio, afirma varias veces que el modo de existir de las relaciones *in divinis* nada añade, nada disminuye, nada varía («nihil addit, nihil demit, nihil variat») en el ser simple, sustancial y absoluto de Dios.⁴⁰ En virtud de su

37 *Liber de causis*, pr. 11 (p.76): «Causatum ergo in causa est per modum causae et causa in causato per modum causati».

38 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 3 (p. 106, ll. 66-74): «sapientia, iustitia, bonitas in deo sunt per modum primae causae et per modum simplicitatis primae causae, et ideo sunt in eo per indifferentiam substantiae. In causatis autem, eo quod causata sunt, bonitates, quae sunt a primo, in ea nobilitate et simplicitate non percipiunt, qua sunt in primo, sed unumquodque recipit modo suo et modo suae simplicitatis; propter quod accidentia efficiuntur in causatis».

39 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 3 (p. 106, ll. 45-51, 75-80).

40 Cfr. Boecio, *Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii*, V (p. 26, ll. 30-33); Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 99, ll. 1-2, 32-34, 46-47); c. 3 (p. 106, ll. 38-39, 48-49, 54-55, 79-80).

simplicidad, todo lo que está en Dios, está sustancialmente en él (*substantialiter*).

Pero, como lo habíamos visto en la q. 20, c. 1, la *Summa* presta una mayor atención al problema de la armonía entre la simplicidad divina y la trinidad de personas. ¿Puede mantenerse el atributo esencial de simplicidad cuando la distinción entre las personas es real? ¿Puede ser simple en sentido absoluto una esencia que admite pluralidad de personas? El teólogo dominicano propone una respuesta basada en una máxima conocida en su época: cuanto más simple es algo, más relaciones -y de diversos modos- se pueden establecer con respecto a él.⁴¹ Las personas en Dios se distinguen realmente por las relaciones de origen, las cuales no dividen la esencia divina. En virtud del atributo de simplicidad, hay una identidad real entre el ser divino y las relaciones de origen, de forma que el ser simplicísimo de Dios es uno en varios que son realmente distintos. Luego, se puede decir que el *esse divinum*, siendo uno en distintos, es más simple que aquello que es uno y solamente uno. No hay que pensar que es más simple la naturaleza que no admite pluralidad de personas que aquella que sí lo hace. En la teología albertina, la simplicidad de la esencia divina no representa ningún impedimento para concebir la distinción de personas o las relaciones de Dios con sus creaturas.⁴²

41 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 99, ll. 5-6, 64-66); c. 3 (p. 106, ll. 25-28). Un poco antes, en la misma obra, I, tr. 3, q. 18, c. 3 (p. 90, ll. 2-4), la tesis es atribuida no solamente a Aristóteles, *Metaphysica*, V, c. 3 (Bk 1014 b 3-8), sino también a Avicena. En este caso, el texto aludido podría ser *Liber de philosophia prima*, tr. VIII, c. 4 (ed. S. VAN RIET, vol. 2, 1980, p. 397, l. 58-p. 398, l. 77). Asimismo, Alberto refiere la idea en *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 1 (p. 20, ll. 5-9); c. 5 (p. 306, ll. 49-63); *De caelo et mundo*, III, tr. 2, c. 8 (ed. Coloniensis, t. 5/1, 1971, p. 241, ll. 53-54). Buenaventura, por su parte, la menciona en *In Sententiarum*, I, d. 34, a. un., q. 1, obi. 3 (t. 1/2, p. 586); d. 37, pars 1, a. 1, q. 1, fund. 1 (p. 638).

42 Cfr. Alberto Magno, *Metaphysica*, XI, tr. 2, c. 8 (p. 492, ll. 17-20; p. 492, l. 80-p. 493, l. 10).

4.1. Dios no es género ni está en el género

La extra-categorialidad del ser divino es un corolario inevitable de lo que se estableció hasta ahora. Dios, por el exceso de su simplicidad, ni es género ni está en el género por algún modo de simplicidad.⁴³ Entre los argumentos que la *Summa* postula para mostrar que Dios no es género, figuran los siguientes: «El género, como dice determinado ente, es compuesto; sin embargo, Dios no es compuesto»; «Todo género es indeterminado y está en potencia a otro; pero Dios está perfectamente determinado y no está en potencia a otro».⁴⁴ La determinación de la esencia divina no proviene de algo distinto que la limita. En este sentido, se dice que Dios es totalmente indeterminado. No obstante, hay una perspectiva desde la que se puede afirmar un modo de determinación en Dios, puesto que en razón de su mismo ser subsistente, él se distingue de todos los demás entes. Estamos, desde luego, ante una determinación fundada en un acto simplicísimo y perfectísimo, que es único.

Por otro lado, Dios no está en un género, pues debería estar contenido en el género o reducido a él. De acuerdo con la primera opción, Dios sería especie o individuo; si ocurriera lo primero, sería una especie especialísima o subalterna, algo compuesto de potencia y acto; y si fuese individuo, sería algo compuesto de sustancia y accidentes. Ambas alternativas son incompatibles con lo que se viene diciendo.

Además, si estuviera en el género, el ente sería su género, negando con ello lo que Aristóteles ya había enseñado, que el

43 Cfr. Alberto Magno, *Metaphysica*, XI, tr. 2, c. 8 (p. 492, ll. 23-79). Importantes autores del siglo XIII analizaron esta cuestión, cfr. Buenaventura, *In Sententiarum*, I, d. 8, p. 2, a. un., q. 4 (t. 1/1, 1882, pp. 173-174); Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 5. Para la perspectiva del Aquinate, véase J. J. HERRERA, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, pp. 493-537.

44 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 3 (p. 106, ll. 83-87): «Genus enim, cum determinatum ens dicat, compositum est; deus autem compositus non est.- Adhuc, genus omne confusum est et in potentia ad alterum est; deus autem perfectissime determinatum est et non est in potentia ad aliquid».

ente no puede ser género.⁴⁵ En efecto, todo lo que se constituye en la razón de género sale de algo común por diferencias opuestas de las cuales una no participa de la naturaleza del género de la otra. Sin embargo, no existe diferencia que no participe del ente; del no-ente no puede haber ninguna diferencia y tampoco ninguna especie. El ente no puede determinarse a la naturaleza y razón del género por una diferencia que se oponga a otra que no participe del ente. Luego, «ente» no se predica de Dios como género, sino por ser el ente absoluto (*simpliciter*), de cuya entidad todas las cosas adquieren cierta entidad.

Ahora bien, si Dios estuviera en el género por reducción, tendría que serlo en cuanto privación o principio. Es imposible que acontezca en razón de una privación, puesto que en Dios nada privativo hay; él es acto puro y todo es acto en él. Tampoco puede estar en el género a modo de principio, porque lo que es principio genérico no se extiende más allá de lo principiado, como el punto, que es principio de la cantidad continua, no está fuera del continuo, ni tampoco la unidad está fuera de la cantidad discreta. Dios, en cambio, excede todas las cosas y en ninguna de ellas está incluido de manera comprensiva.⁴⁶

Contra este dictamen se podría alegar que Dios está en el género de la sustancia, ya que dicho término se predica de él. Alberto advierte, con todo, que *substantia* no se atribuye a Dios como género (*ut genus*), sino como algo común que se encuentra analógicamente en él y en el resto de los entes. Eso común tiene que ver con la perfección que implica la subsistencia. Dios es subsistente de manera necesaria, pero los entes finitos que existen por sí son subsistentes por otro.

45 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, III, c. 3 (Bk 998 b 22-27).

46 Alberto alude a un texto de Gregorio Magno, *Moralium libri sive Expositio in librum B. Job*, II, c. 12, n. 20 (PL 75, 565 C): «Quia enim ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia; et superior est per potentiam, et inferior per sustentationem; exterior per magnitudinem, et interior per subtilitatem». Véase también *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 1 (p. 41, ll. 67-75); *Summa theologiae*, I, tr. 3, q. 18, c. 3 (p. 89, ll. 74-78).

5. Una simplicidad exclusiva de Dios

Hasta aquí se mostró que la simplicidad de Dios no es como la de las creaturas, sino que alcanza el máximo grado, al punto de trascender cualquier tipo de género. Ahora toca definir si es propio y exclusivo de Dios estar en el confín de la simplicidad, o si hay otras cosas que también gozan de esa condición, como pueden ser la materia prima, las formas universales o el mismo ser.⁴⁷

La materia prima no está en el confín de la simplicidad, porque si bien -de suyo- no tiene composición de partes, de formas o de accidentes, sin embargo, es susceptible de recibir cualquiera de ellos. Aun más, su ser concreto (*esse concretum*) depende de la inherencia de la forma, de la cantidad, de otros accidentes y de los principios individuantes que se desprenden de ellos.

En cuanto a la forma universal, la *Summa* reconoce que se trata de una esencia simple e invariable, pero a la vez aclara que no posee estas propiedades absolutamente, sino de algún modo, puesto que es contingente con respecto a la composición. En efecto, la forma universal es cierta naturaleza simple por una razón, por otra se encuentra en muchos y por otra pertenece a muchos. Se hace evidente, entonces, que no está en el confín de la simplicidad.

El ser es el principio más simple descripto por Boecio, nada tiene unido desde lo cual sea; no obstante, se une y compone con aquello que actualiza. Ambos principios, *quo est* y *quod est*, dicen orden a la composición, y al componerse es cuando constituyen realmente el concreto. Por consiguiente, ninguno de ellos está en el confín de la simplicidad.

Si se recapitulan las proposiciones obtenidas hasta aquí, no puede concluirse algo diferente a lo que Alberto apunta en la solución del capítulo cuarto: «Dicendum, quod soli deo convenit

47 Para las objeciones del cuarto capítulo se tuvieron en cuenta los aportes de Pedro Abelardo, Gilberto de Poitiers y Boecio. El mismo intento de tasar la simplicidad de la materia, la forma y el ser, se halla por ejemplo en *Summa fratris Alexandri*, I, n. 33 (ed. P. Collegii S. Bonaventurae, 1924, pp. 52-53); Buenaventura, *In Sententiarum*, I, d. 8, p. 2, a. un., q. 2 (pp. 167-169).

in fine simplicitatis esse simplicem».⁴⁸

El quinto y último capítulo de la q. 20 ratifica que no existe creatura que esté en el término de la simplicidad. Todo ente finito, por más simple que sea, comparado con la causa creadora tiene algo de composición, ya porque en sí mismo es compuesto, ya porque guarda un orden a la composición: «todo lo creado es ser concreto por las referencias a sus causas, y por eso, en cuanto es creado, no es sin composición».⁴⁹ Lo increado, en cambio, ninguna dependencia o referencia esencial tiene a un componente intrínseco, ya que no posee ninguno, ni tampoco a algo extrínseco desde lo cual sea.

6. Consideraciones finales

I. Alberto fundamenta su reflexión sobre la simplicidad divina en la noción de Dios como primer principio o primer ente. Estas afirmaciones responden a fuentes cristianas reconocidas en el siglo XIII, como son las obras de Boecio y de san Agustín,⁵⁰ pero la prueba metafísica se nutre de la corriente neoplatónica representada particularmente por Avicena y el *Liber de causis*. En este sentido, al examinar la q. 20, conviene tener presente las conclusiones alcanzadas con anterioridad en el *De causis et processu universitatis a prima causa*.

A diferencia del *In Sententiarum*, I, d. 8, aa. 22-35, que prácticamente no hace alusión a la doctrina de la causalidad eficiente, la *Summa theologiae* despliega a favor de la simplicidad todas las tesis contenidas en la afirmación de una primera causa eficiente: primacía e independencia absoluta de su ser, máxima unidad, necesidad y perfección, causación en razón de su misma sustancia, es decir, sin mediación de accidentes, etc. Pero al

48 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 4 (p. 107, ll. 76-77).

49 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 5 (p. 108, ll. 51-53): «omne enim creatum habitudinibus ad causas sui esse concretum est. Et ideo, in quantum creatum est, sine compositione non est».

50 La *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20 cuenta con más de 15 menciones explícitas de Boecio y con más de 10 de Agustín de Hipona. Las referencias bíblicas que expresan los rasgos simples de Dios están, por el contrario, ausentes.

igual que en aquella obra de juventud, la *Summa* no dedica un espacio demasiado visible a la teoría de la participación; explora, no obstante, la dimensión de semejanza-desemejanza entre el efecto y la causa, multiplicando una serie de criterios valiosos para el intelecto que desde los entes finitos intenta remontar su análisis hacia la causa primera de todo lo que existe.⁵¹

La articulación de la q. 20 sobre la noción de un primer ente o primera causa eficiente confiere a la reflexión de Alberto Magno una sólida consistencia metafísica que no puede ser negada a menos que se desestime la inteligibilidad del mundo, la virtualidad del intelecto humano y la finalidad de la misma sabiduría filosófica (y con esto, todo el conjunto de opiniones probadas que sirvieron de precedente a la posición albertina).

II. El estudio sobre la simplicidad divina de la *Summa theologiae* revela una fuerte preocupación por mostrar la coherencia entre dicha propiedad esencial y la trinidad de personas. Esta tónica argumentativa da pie para marcar una diferencia entre los enfoques del *In Sententiarum* y de la *Summa*. En el primer texto, la simplicidad evita el peligro de concebir la generación del Hijo al modo de una generación natural, es decir, mediando división de naturaleza entre el que engendra y el engendrado; en cambio, en el segundo, la Trinidad parece contradecir a cada paso -cual objeción mayor- la simplicidad divina.

Además, la *Summa* pone de manifiesto el papel decisivo que juega la doctrina de la relación a la hora de explicar la coexistencia de tres personas divinas realmente distintas pero de una única y simplicísima esencia. Sin duda, Alberto tiene en mente investigar a fondo la armonía entre ambas verdades en orden a un monoteísmo trinitario.

III. La relación de origen, que es una relación de oposición, distingue y constituye las personas divinas; ella posibilita una distinción sin ninguna diferencia esencial. Al no estar sustentada en un accidente absoluto, la relación de origen es más simple que las otras. Su fundamento son los actos nocionales, actos que no conforman accidentes en Dios, sino que se identifican con la

51 Cfr. J. J. HERRERA, «La simplicidad divina en el *Comentario a las Sentencias* de Alberto Magno», *Studium. Filosofía y Teología* 29 (2012) 83-100.

sustancia divina y la persona (lo que distingue se identifica con lo distinto). Por tanto, en último análisis, la relación se funda en el ser mismo de Dios.

Al igual que sus predecesores y contemporáneos, Alberto distingue en la relación dos aspectos: uno genérico y otro específico. En lo concerniente al género, la relación considerada en Dios pierde su accidentalidad y se identifica realmente con la sustancia divina de la que posee el mismo ser. Pero en cuanto a lo específico de la relación, es decir, en su *respectus ad alterum* (elemento diferenciador), permanece en Dios y es atribuida a él. Este último matiz no contradice la simplicidad divina, pues nada añade al sujeto ni en nada lo modifica. Así, entonces, siendo un accidente en las creaturas, la relación, cuando se la predica de Dios, se identifica con la sustancia divina. Pero ella no posee esta particularidad por ser relación, sino por ser divina, y por la misma razón constituye la persona distinta y se identifica con ella.

Estas explicaciones son imprescindibles pues permiten establecer la existencia de relaciones reales que distinguen las personas (realismo de la relación), así como la unidad sustancial de las tres personas. Se logra visualizar con claridad una distinción entre hipóstasis que no anula la simplicidad.

IV. A lo largo de la q. 20, Alberto muestra un permanente interés por el lenguaje teológico y previene contra los malos entendidos emergentes de una interpretación del discurso apartada de la contemplación del mismo Dios. Por lo que hace a la verdad de las proposiciones teológicas, es consciente de que hay que prestar atención tanto a los modos de significar de los nombres, como a la cosa significada (en su totalidad). Si bien las palabras deben ajustarse a las cosas, una acentuación desmedida sobre algún aspecto de la realidad divina podría conducir a formulaciones erróneas.

Los modos de significar de los términos, muy relacionados con las propiedades lógicas asumidas por la semántica, presuponen la consideración de la misma *res divina* por parte de quien practica la sacra doctrina. Por eso, a cada paso, la *Summa* confirma los dos modos de existir *in divinis*, absoluto y relativo,

que de acuerdo con la doble perspectiva de la unidad esencial y de la trinidad personal, delimitan las dos únicas clases posibles de atribución con respecto a Dios: según la sustancia y según la relación. Así, la predicación se proporciona a la realidad que significa y comunica.

V. Mientras que Tomás de Aquino, al estudiar la simplicidad divina en la *Summa theologiae*, I, q. 3, parte siempre de los diferentes niveles de composición que afectan a los entes finitos, Alberto Magno se apoya en la noción de un primer principio o primera causa eficiente y de sus propiedades. Los procedimientos de ambos teólogos difieren notablemente. Pero, a propósito de la metodología del maestro de Colonia, nos preguntamos si resultaría forzado ver en los capítulos de la q. 20 un proceso ascendente análogo al que se percibe en la vía dionisiana de causalidad, negación y eminencia. De hecho, en el capítulo primero, Alberto sostiene que Dios es simple; luego, niega que esa simplicidad sea como la de las creaturas; en tercer lugar, la reafirma de manera prominente: *in fine simplicitatis*. No es nuestro objetivo discutir ahora esta insinuación, pero si se comprobara positivamente, entonces, la *triplex via* podría haber jugado un papel significativo en el entramado de la sección dedicada al estudio de la simplicidad de Dios en la *Summa* albertina.

Juan José Herrera O.P., es Doctor en Filosofía y Profesor Titular de Metafísica en la Facultad de Humanidades de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. jjherrera@unsta.edu.ar

Recibido: 15 de febrero de 2013.

Aceptado para su publicación: 10 de abril de 2013.