

ENRIQUE DE GANTE SOBRE EL SIGNIFICADO DE LO QUE SE ATRIBUYE A DIOS.

Traducción española de la cuestión 4 del artículo 32 de la *Suma (cuestiones ordinarias)* (¿Dice lo que se atribuye a Dios algo de éste de forma positiva o negativa?)

Andrés Quero Sánchez
(Universidad de Regensburg)

RESUMEN

Traducción española de la cuestión 4 del artículo 32 de la *Suma (Cuestiones ordinarias)* de Enrique de Gante († 1293), el lugar más importante en su obra referente a su posición respecto a la doctrina de los atributos divinos de Maimónides.

Palabras clave: Enrique de Gante, Moisés Maimónides, doctrina de los atributos divinos

ABSTRACT

Spanish translation of Henry of Ghent's *Sum (Ordinary Questions)*, article 32, q. 4, the most important place in his work with regard to his opinion about Maimonides' theory of divine attributes.

Key words: Henry of Ghent, Maimonides, theory of divine attributes.

Aunque en su amplia relación de los numerosos autores que han ejercido influencia sobre la obra de Enrique de Gante¹, M. Laarmann no menciona a Moisés Maimónides,² no cabe duda, sin embargo, que la doctrina sobre el significado de los atributos divinos del autor cordobés juega un papel muy importante en el pensamiento del teólogo flamenco.³ En el transcurso de

1 Enrique de Gante (Henricus de Gandavo o Gandavensis), clérigo secular nacido antes de 1240 (no es posible determinar el año exacto), probablemente en Gante, conocido como *Doctor solemnis*. Realiza su primera formación intelectual en la escuela catedralicia de Tournai, pasando posteriormente a la Facultad de Artes de la Universidad de París, donde permanecerá hasta 1270, adquiriendo el título de *Magister artium*. A continuación realiza estudios de Teología en París, alcanzando finalmente el grado de *Magister theologiae*. De 1275 a 1292 es *Magister actu regens* en la Facultad de Teología de la Universidad de París. Desde 1279 hasta su muerte (29 de junio de 1293) es también archidiácono de Tournai. Para una información más amplia sobre la vida y las diferentes obras de Enrique de Gante, véase «Heinrich von Gent», en Schönberger, R., *ALCUIN. Regensburger Infothek der Scholastik* (<http://www.alcuin.de>), que incluye referencias a la bibliografía fundamental en este contexto.

2 Cf. Laarmann, M., *Deus, primum cognitum: Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293)*. Münster, 1999, pp. 54-59. Tampoco R. Macken menciona a Maimónides, si bien es cierto que su estudio se reduce al análisis de las fuentes de Enrique en el *Quodlibet I* (Cf. Macken, R., «Les sources d'Henri de Gand», en *Revue philosophique de Louvain*, 76 (1978), pp. 5-28).

3 Cf. Hasselhoff, G.K., *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moises Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*. Würzburg, 2004, p. 148, nota 121.

la cuestión 4 del artículo 32 de la *Suma*⁴ [«¿Dice lo que se atribuye a Dios algo de Éste de forma positiva o negativa?» (*Utrum Deo attributa significant de ipso aliquid positive an negative*)], cuya traducción presentamos a continuación, Enrique se apoya repetidas veces en cuatro autoridades: San Agustín, San Dionisio (Pseudo)Areopagita, Avicena y Moisés Maimónides, de quienes cita a menudo largos pasajes.⁵ El *Dux neutrorum* de Maimónides es citado en trece ocasiones. El autor cordobés es mencionado varias veces más en la *Suma*: una vez en relación con el tema del movimiento,⁶ y en cuatro ocasiones en relación con su concepción de Dios.⁷ Resulta

4 La *Suma* (*cuestiones ordinarias*) de Enrique de Gante (también conocida como *Summa theologica*, *Summa quaestionum ordinarium*, o simplemente *Quaestiones ordinariae*) ha ido surgiendo paulatinamente en el transcurso de su actividad académica como *Magister actu regens* en París (1275-1293) (*Quaestiones disputatae ordinariae*). La *Suma* fue editada por primera vez ya 1520 en París por Jodocus Badius Ascensius (Josse Bade) (2 Vols.) [reproducción: St. Bonaventure, Nueva York, 1953]. La *Suma*, como escribió el P. Gómez Caffarena, «no es tanto un tratado sistemático como una colección de «Quaestiones ordinariae», hecha, eso sí, con un plan unitario, que no fue terminado» («Cronología de la *Suma* de Enrique de Gante por la relación a sus *Quodlibeta*», en *Gregorianum*, 38 (1957), pp. 116-133, aquí p. 116, nota 1). La obra comprende tres partes: Un *Proemio* (art. 1-20), una primera parte *Sobre Dios* (*De Deo*, art. 21-75) y una segunda parte *Sobre las creaturas* (*De creaturis*), a la que Enrique remite en ocasiones, pero que no llegó a escribir nunca. Según R. Macken, es probable que la primera parte fuera a su vez concebida originalmente subdividida en dos secciones: una primera dedicada al estudio de Dios en sí mismo (que abarcaría los 75 artículos conservados) y una segunda dedicada al estudio de Dios considerado en sus relaciones con las creaturas (que Enrique no habría llegado a realizar nunca) [Cf. Macken, R., «Étude critique», en *Henrici de Gandavo Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI-XXXIV (*Opera omnia* XXVII), ed. R. Macken, Lovaina, 1991, pp. XXXV-CLIX, aquí pp. CXXVIIIss.]. El P. Gómez Caffarena realizó en su día un análisis cronológico de los distintos artículos de la *Suma*, partiendo de la cronología de los *Quodlibeta* de Enrique, la cual puede ser establecida claramente, y analizando tanto las remisiones de la *Suma* a los diversos *Quodlibeta*, como las de los éstos a los distintos artículos de aquélla [Cf. Gómez Caffarena, J., o.c., p. 133: *Cuadro sinóptico cronológico de las Obras de Enrique de Gante* (reproducido en Gómez Caffarena, J., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma, 1958, p. 270)]. De acuerdo con este análisis, el artículo 32, que aquí nos ocupa, surgió probablemente en una época cercana al *Quodlibet* IV (disputado en el Adviento del año 1279), es decir, con toda probabilidad en el curso académico 1279/1280. Sobre la *Suma* de Enrique de Gante deben consultarse además de los citados también los siguientes estudios: Hödl, L., «Zur kritischen Neuausgabe der Summa des Heinrich von Gent. Eine Voranzeige», en *Franziskanische Studien*, 69 (1987), pp. 144-158; id., «Introduction à l'édition critique de la Summa d'Henri de Gand», en *Henrici de Gandavo, Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI-XXXIV (*Opera omnia* XXVII), ed. R. Macken, Lovaina, 1991, pp. IX-XXXIV; Wilson, G.A., «Critical Study», en *Henrici de Gandavo, Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXV-XL (*Opera omnia* XXVIII), ed. G.A. Wilson, Lovaina, 1994, pp. IX-LXXXIV; Hödl, L., «Theologiegeschichtliche und textkritische Studie», en *Henrici de Gandavo, Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XLI-XLVI (*Opera omnia* XXIX), ed. L. Hödl, Lovaina 1998, pp. IX-XCVI; De Carvalho, Mário S., «On the Unwritten Sectio of the Henry of Ghent's *Summa* — *Loquendo de productione creaturae*», en G. Guldentops / C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of the Scholastic Thought — Studies in Memory of Jos Decorte*, Lovaina, 2003, pp. 327-370. Las diversas ediciones y traducciones existentes de la *Suma* las enumeramos más abajo, en el anexo de la p. 160.

5 Como es sabido, Enrique de Gante cita muy a menudo a otros autores, pero lo hace de una manera parcial, acortando el texto original citado o reagrupando los diversos enunciados del mismo. Los editores modernos (*Henrici de Gandavo Opera omnia* — edición promovida por el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina y el De-Wulf-Mansion-Centre para Filosofía Antigua y Medieval) imprimen las diferentes citas de Enrique entre comillas (práctica que también nosotros seguimos aquí), presentando en cursiva el texto que se corresponde con el ofrecido por las ediciones modernas de los autores citados, mientras que las diferencias introducidas por Enrique de Gante son presentadas en caracteres rectos. Sin embargo, tal diferenciación es difícilmente realizable en el ámbito de una traducción, por lo que hemos preferido aquí renunciar a la misma.

6 Cf. art. 27, q. 1 [ed. Badius, o.c. (nota 4), I, f. 160vD]; cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 45 [ed. A. Justinianus, París 1520 (reproducción: Francfort d.M. 1964), f. 16r].

7 Cf. (1) Art. 37, q. 2 [ed. Wilson, o.c. (nota 4), p. 15596-97; cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 58 (ed. Justinianus, ff. 23r-24r)]. (2) Art. 51, q. 1 [ed. Badius, o.c. (nota 4), II, f. 53rC]. (3) Art. 73, q. 2 [ed. Rosier, I., en «Henri de Gand, le *De dialectica* d'Augustin, et l'institution des noms divins», en *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 6 (1995), pp. 145-253, véase aquí la edición (parcial) del artículo 73 de la *Suma*: pp. 195-253; el pasaje en cuestión se encuentra en las pp. 221-222 (= ed. Badius, II, f. 268vG); cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 60 (ed. Justinianus, f. 24rv)]. (4) Art. 73, q. 9 (ed. Badius, II, f. 277rvK); ed. parcial de Rosier no incluye este pasaje); véase también la respuesta a la primera objeción, donde Maimónides vuelve a ser citado (ed. Badius, II, f. 278rNOQ).

evidente, por tanto, que la cuestión 4 del artículo 32 de la *Suma* es [junto quizá con la cuestión 9 del artículo 73 (*Utrum possit esse aliquod nomen proprium Deo quo significari aut nominari possit?*)] la clave para comprender el papel jugado por el pensamiento de Moisés Maímonides en la obra de Enrique de Gante.

En su respuesta, Enrique distingue dos momentos en el significado de un nombre: lo real significado (*res significata*) y el modo o razón de significación (o de denominación) (*ratio impositionis nominis = ratio significandi = modus significandi*). En primer lugar discute la cuestión desde el punto de vista de lo real significado. En su opinión, lo real significado por un nombre que atribuimos a Dios no es nada positivo y absoluto que se halle en Dios y que entendamos de forma distinta y concreta (*distincte et in particulari*), sino que tales nombres sirven bien para negar algo de Él (*ad negandum aliquid ab eo*), bien para indicar en Él algo respecto de algo (*ad indicandum aliquem respectum in eo*). Enrique introduce, no obstante, una sutil distinción entre aquello que significado por un nombre entendemos de forma distinta y concreta (*res quam significata per nomen distincte et in particulari intelligimus*) y aquello que tenemos intención que sea significado de forma distinta y concreta por el nombre (*res quae significari per nomen distincte et in particulari intendimus*). Tal diferenciación le permite afirmar que si bien lo que entendemos por el nombre no dice nada que de forma positiva y absoluta sea en Dios, aquello que tenemos intención que sea significado por el nombre sí que es algo positivo y absoluto en Dios: algo que, no obstante, ni *re* ni *intentione* se distingue de la esencia misma de Dios. Se trata — eso sí — de algo que ciertamente sólo entendemos de forma muy general e incompleta (*valde et in generali et incomplete*), «insinuado» como objeto de creencia por medio de lo dicho negativamente o respectivamente a algo.

En segundo lugar discute Enrique la cuestión desde el punto de vista del modo (o razón) de significación (o de denominación). En este caso significa todo lo que se atribuye a Dios algo respectivamente a algo. Ello es así tanto en el caso de aquello que decimos de forma negativa (por ejemplo, es «inmortal», es decir: «no es mortal *como* las creaturas»), como de aquello que se dice de forma positiva [por ejemplo, es «bueno», que dicho de Dios significa: es «más que bueno» (*superbonus*), es decir: que Él es bueno en un sentido *más eminente* (*eminentior*) que el que encontramos en las creaturas]. En lo que respecta al modo (o razón) de significación, por tanto, sí que atribuimos diversidad a Dios, pero ésta es introducida sólo conceptualmente (*secundum rationem*), sin que por ello pueda hablarse, como hemos visto, de que en Dios haya diversidad real (*re*) o según lo que tenemos intención que sea significado (*intentione*).

ENRIQUE DE GANTE, SUMA (CUESTIONES ORDINARIAS)
ARTÍCULO 32: SOBRE LAS PROPIEDADES COMUNES, ATRIBUIDAS A DIOS
PARTIENDO DE LAS CREATURAS, EN GENERAL

CUESTIÓN 4

¿DICE LO QUE SE ATRIBUYE A DIOS ALGO DE ÉSTE DE FORMA POSITIVA O NEGATIVA?⁸

/56/ <Objeciones>

- (i) Respecto de la cuarta cuestión, se argumenta de la siguiente manera en favor de la tesis de que aquello que se atribuye a Dios no significa nada de forma positiva y absoluta (*aliquid positive et absolute*): Todo atributo se atribuye a Dios presuponiendo Su ser y Su esencia. Por ello se habla de «atributos» (*atributa*): porque «son asignados» (*tributa*) a Su ser o esencia. La esencia o el ser de Dios es en cierta manera el sujeto de los atributos y las propiedades divinas. Ahora bien, nada que sea algo en sentido absoluto (*nihil absolutum*) puede ser atribuído a la esencia de Dios de forma positiva, a causa de Su perfección y simplicidad: la perfección no admite adición alguna, y la simplicidad no admite nada ajeno, tal y como se desprende de lo que más arriba se determinó sobre la simplicidad⁹ y de lo que más abajo se determinará sobre la perfección.¹⁰ Por tanto, etc.
- (ii) De modo parecido se argumenta de la siguiente manera en favor de la tesis de que no significan nada de forma positiva y relativa a algo (*aliquid positive in respectu*): Aquello que es en sí absoluto tiene un ser más verdadero que aquello que sólo es relativo a algo, por lo que la relación tiene un ser más débil que la substancia, la cualidad o la cantidad. Ahora bien, /57/ aquello que se atribuye a Dios partiendo de las creaturas tiene un ser más verdadero en Dios que en las creaturas, tal y como se dijo más arriba¹¹ y se dirá más abajo.¹² Ahora bien, en las creaturas algunos atributos significan un ser absoluto, por ejemplo, bondad, sabiduría, verdad y otras cosas tales. Por tanto, etc.
- (iii) Si significaran algo de forma relativa a algo, entonces quien comprende un atributo cualquiera en Dios no lo haría de forma absoluta, sino que estaría comprendiéndolo de forma relativa a algo, porque de otra manera no se trataría de una comprensión verdadera, la cual ha de corresponderse con la condición de lo comprendido mismo. Ahora bien, esto parece ser falso, ya que quien comprende que Dios es bueno, verdadero, sabio y otras cosas tales está comprendiendo esto de forma absoluta. Por tanto etc.
- (iv) No significan nada de forma negativa (*negative*), se nos dice, porque entonces se predicarían de forma más verdadera de las creaturas (en cuyo caso dicen algo de forma positiva) que de Dios.
- (v) Dado que una pura negación no pone nada que sea digno (*nihil dignitatis*), entonces no estaríamos conociendo nada digno sobre Dios diciendo que es bueno, sabio y otras cosas tales. El consecuente es falso, porque contradice aquello que tienen intención de significar todos los dicen tales cosas de Dios. Por tanto, etc.
- (vi) Si se dijera que Dios es sabio, porque no es ignorante, entonces se podría decir de modo similar que Dios es asno, porque no es lobo.

8 La traducción está basada en el texto latino de la edición crítica de Raymond Macken (en *Henrici de Gandavo Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI-XXXIV, Lovaina, 1991, pp. 56-75). En la traducción hemos introducido una referencia a la paginación de esta edición: /56/ indica en este sentido el inicio de la página 56.

9 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 28, qq. 1-6 [ed. Badius, o.c. (nota 4), I, ff. 164vI-170vP].

10 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 42, qq. 1-2 [ed. Badius, o.c. (nota 4), II, ff. 3vZ-8r&].

11 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 32, q. 1 [ed. Macken, o.c. (nota 8), pp. 28¹-34⁴⁹].

12 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 32, q. 5 [ed. Macken, o.c. (nota 8), pp. 75¹-121⁶¹].

<Solución>

La cuestión referente al significado de los atributos divinos según los nombres que Le ponemos partiendo de las creaturas, de quienes se toman y se transfieren a Dios, puede ser entendida, en sentido general, de dos formas diferentes: bien refiriéndola a aquellos atributos que se atribuyen a Dios por alguna semejanza (*per quandam similitudinem*); bien refiriéndola a aquellos que se Le atribuyen por propiedad (*per proprietatem*). Si la cuestión se refiere a los atributos por semejanza, hay que decir que es evidente que éstos significan de forma positiva algo real (*res aliqua*) en las creaturas, pero no significan que este mismo algo se halle en Dios, sino sólo que en Éste se halla algo semejante: sea algo concerniente a la perfección divina, la cual contiene en sí las perfecciones de todas las cosas, sea algo concerniente a alguna de Sus propiedades, tal y como resulta evidente a partir de lo dicho. La dificultad de la cuestión gira, por tanto, completamente en torno a los atributos que se atribuyen a Dios por propiedad.¹³

/58/ Hay que señalar que un nombre puede significar algo de cuatro formas diferentes: Bien significa algo de forma positiva y absoluta; bien de forma positiva y relativa a algo; bien de forma negativa y absoluta; bien de forma negativa y relativa a algo. De acuerdo con ello, la cuestión acerca del significado de los atributos incluye cuatro apartados principales, cada uno de los cuales, si se toman en consideración varios atributos, se divide a su vez en tres (incluyendo así doce apartados en total), según el siguiente esquema: 1) si todo atributo significa algo de forma positiva y absoluta; 2) si ninguno de ellos; 3) si algunos de ellos sí y otros no. Este esquema se aplica también a los otros tres apartados principales.

Por ello, nos hallamos ante una cuestión intrincada, y hay que proceder al respecto distinguiendo y exponiendo en los diferentes apartados distinguidos las diversas doctrinas que los sabios han mantenido sobre el asunto.

13 Sobre la diferencia entre los atributos que se atribuyen a Dios por semejanza y aquellos que se Le atribuyen por propiedad, véase Enrique de Gante, *Suma*, art. 32, q. 2: «Por tanto, en lo referente a esta primera cuestión, hay que decir que la atribución de una realidad predicamental cualquiera puede suceder de dos formas distintas: bien por semejanza, bien por propiedad. A veces se atribuye a Dios por semejanza algo que conocemos en las creaturas y que no puede ser propiedad de Su naturaleza; y no se trata entonces de una atribución en sentido propio (*proprie*), sino más bien de una cierta traducción (*translatio*) para explicar algo por tal semejanza. Por lo que las realidades predicamentales, en tanto que se atribuyen a Dios de tal forma, no son atributos en sentido propio (*proprie*), sino en sentido general y a modo de traducción (*communiter et translativè*). Ahora bien, se atribuye a Dios por propiedad algo que conocemos en las creaturas, si se entiende que este algo se halla en Dios substancial y realmente (*per substantiam et rei veritatem*), si bien de un modo más eminente (*modo eminentiori*), tal y como veremos más abajo. Se trata en este caso de atribuciones y atributos en sentido propio (*proprie*). Según el primer modo, se atribuye a Dios algo que hallamos en las creaturas según el modo como lo hallamos en éstas; de esta forma se Le llama, por ejemplo, «buey», «león», «oveja», y otras cosas tales. Según el segundo modo, se atribuye a Dios lo que hallamos en las creaturas según un modo diferente y más sublime a cómo lo hallamos en éstas; y de esta forma se Le llama, por ejemplo, «bueno», «sabio», «justo» y otras cosas tales.

Tal diferenciación en los atributos divinos nos insinúa Agustín en su *Tratado sobre el Evangelio de San Juan*, cuando explica Jn. 14 <= Jn 15, 1!> «Yo soy la vid verdadera», donde dice lo siguiente: «Se Le llama «vid» por semejanza, no por propiedad, de la misma manera como se Le llama también «oveja», «cordero», «piedra» (*petra*), «piedra» (*lapis*), y otras cosas tales, las cuales son más bien semejanzas que propiedades». De modo parecido expresa también Ambrosio esta diferenciación, cuando dice en el libro II° *Sobre la Trinidad* lo siguiente: «Hay algunos nombres que muestran de manera evidente una propiedad de la divinidad, y expresan la verdad diáfana de la grandeza divina. Hay, sin embargo, otros nombres que se dicen de Dios a modo de traducción y por semejanza (*translativè et per similitudinem*). Pero ello puede suceder de dos formas: bien por semejanza de alguna propiedad que contiene en Su esencia; bien por semejanza de Su misma esencia. Según el primer modo, se llama a Dios «león» a causa de la fuerza del león, porque Él es fuerte; y «oveja» a causa de la mansedumbre de la oveja, porque Él es manso; y esta es la atribución a modo de traducción (*translationis attributio*) más usada en las *Escrituras*; si bien podemos hablar aquí de atribución sólo en un sentido amplio del término.

Según el segundo modo, se puede denominar a Dios con un nombre de cualquier creatura, no sólo porque su idea (*idea*) se halla en Dios, sino porque la razón propia de su perfección (*ratio perfectionis eius propria*) está incluida en la perfección divina, en la que se funda la razón ideal en tanto que concebida por la sabiduría divina, tal y como aclararemos más abajo. De forma parecida, se trata también en este caso de atribución sólo en un sentido amplio del término» [ed. Macken, o.c. (nota 8), pp. 37⁵²-38⁸⁶].

Pensamos que para responder a la cuestión propuesta hay que distinguir en el significado de un nombre dos momentos: lo real significado con la denominación (*res ipsa ad quam significandam nomen imponitur*) y el modo de denominación mismo (*res impositionis ipsius*). Estos dos momentos difieren entre sí. Si tomamos en consideración lo real significado (*res significata*), significan «piedra» (*lapis*) y «piedra» (*petra*) exactamente lo mismo. Sin embargo, si tomamos en consideración la razón de la denominación (*ratio impositionis nominis*), expresa «*lapis*» una propiedad activa: «*lapis*» en tanto que «hiere al pie» (*laedens pedem*),¹⁴ mientras que la denominación «*petra*» expresa una propiedad pasiva: «*petra*» en tanto que «es pisada por el pie» (*pede trita*).¹⁵

Si en los significados de los nombres que se atribuyen a Dios tomamos en consideración lo real significado por los nombres, hay que realizar entonces una distinción posterior: bien tomamos en consideración aquello que significado por el nombre entendemos de forma distinta y concreta (*res quam significatam per nomen distincte et in particulari intelligimus*); o bien tomamos en consideración aquello que tenemos intención que sea significado de forma distinta y concreta por el nombre (*res quae significari per nomen distincte et in particulari intendimus*).¹⁶

Según el primer modo, ningún nombre significa en modo alguno de forma positiva algo que se halle en Dios. Si entendemos algo que sea significado por un nombre de Dios de forma positiva, ello es de forma muy general e incompleta (*valde in generali et incomplete*), y esto, en lo que respecta a lo dicho a partir de las creaturas, puede extraerse de lo establecido más arriba. Por ello, dice Dionisio en el capítulo 2 *Sobre los nombres divinos* /59/ lo siguiente: «Todo lo divino que se nos manifiesta, es conocido sólo en lo que participa de ello. ¿Cómo es lo divino? Según su principio y su fundamento está «más allá» («por encima», lat. *super*) de todo entendimiento y toda ciencia». Y poco después añade: «Esto es lo que deseamos, juntamente con la liberación de toda operación comprensiva, la cual no muestra nada divino, ni vivo, ni esencial, que sea plenamente semejante a aquello que es causa de todo, que está alejado de todo por su eminencia superior». Y enseguida señala: «No es posible decir ni entender cómo sea lo divino, sino que aquí se halla el límite de toda la capacidad de nuestra actividad comprensiva». ¹⁷ Por ello dice también en la *Epístola a Cayo* lo siguiente: «Si alguien viendo a Dios dice entender lo que está viendo, entonces es que no ha contemplado a Dios, sino sólo algo de aquello que existe y es conocido por Dios. Dios mismo está situado más allá del pensamiento y del ser; en general, no puede ser conocido ni conociendo ni viendo, y lo mejor es la ignorancia completa acerca de Él, porque la ciencia acerca de Él está más allá de todo lo conocido». ¹⁸ Por ello, Rabí Moisés dice en el capítulo 33 del libro IIIº lo siguiente: «La única vía de demostración de Dios es por medio de lo que ha creado». ¹⁹ No obstante, ello nos permite sólo una comprensión general y confusa (*modo generali et confuso*), con el pie de la razón apoyado en las creaturas y, por así decirlo, erigiendo el cuello más allá de las mismas, elevándonos para contemplar a Dios según la razón de atributos generales (*sub ratione generalium attributorum*), como lo verdadero, lo bueno y otros tales, de acuerdo con lo que se estableció más arriba. ²⁰

14 Cf. en este sentido, por ejemplo, el verbo *lapidare* («lapidar»).

15 El adjetivo *tritus* procede del verbo *tero* [«frotar», «restregar», «rozar», «pulir», «dejar liso», «trillar (el trigo, un camino, un lugar)»]; cf. en este sentido especialmente la expresión «tener algo ya muy trillado».

16 Sobre esta distinción, véase Rosier, I., o.c. (nota 7), pp. 187-188.

17 Cf. San Dionisio (Pseudo)Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. 2 [traducción latina de Juan Escoto Erígena, ed. Chevalier, Ph., en *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, Brujas, 1937 (2 Vols.), reproducción: Stuttgart, 1989 (4 Vols.), pp. 1-561, aquí pp. 94-97].

18 Cf. San Dionisio (Pseudo)Areopagita, *Epístola 1* [traducción latina de Juan Escoto Erígena, ed. Chevalier, o.c. (nota 17), pp. 605-607, aquí pp. 606-607].

19 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, III, cap. 33 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), ff. 92v-93v].

20 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 22, qq. 4-5 [ed. Badius, o.c. (nota 4), I, ff. 132vI-134vI].

Debido a que lo que conocemos de forma distinta y concreta (*distincte et in particulari*) por medio de tales nombres atribuidos a Dios no es sino aquello que concebimos en las creaturas, lo que se atribuye de tal modo no significa nada de forma positiva y absoluta que se halle en Dios; y si lo hace, ello es sólo de manera muy confusa e imperfecta (*valde confuse et imperfecte*). Si, tal y como dice Rabí Moisés, todos estos nombres se Le dan sea para negar algo de Dios (*ad negandum aliquid ab eo*), sea para indicar en Él algo respecto a algo (*ad indicandum aliquem respectum in eo*).

Rabí Moisés dice en el capítulo 52 del libro I^o, hablando de los atributos, que éstos no significan nada concreto en Dios de manera positiva y absoluta, que entendamos de forma distinta y concreta que sea significado por el nombre, /60/ sino sólo algo en las creaturas: «Con todos estos nombres» —dice— «se tiene intención de significar una perfección en el Creador, sin atribuir nada a Su substancia; quiero decir: nada real. Por ello» —dice— «tales disposiciones no Le convienen si las referimos a Su substancia, sino sólo si las referimos a lo creado por Él».²¹

A continuación, en el capítulo 57, dice Maimónides que lo que atribuimos a Dios, de forma general, sí significa algo de forma positiva y absoluta en Éste, si bien de manera imperfecta: «Lo que decimos» — dice — «del Creador por medio de expresiones negativas es verdadero, sin ambigüedad, pero lo que decimos de Él por medio de expresiones afirmativas se dice en parte de forma equívoca, en parte de forma imperfecta».²² Entiendo de forma equívoca (*in aequivocatione*), en lo que respecta a aquello que tenemos intención que sea significado en Dios por medio de tales nombres; de forma equívoca (*aequivoce*) atribuimos a Dios y a la creatura el ser bueno, tal y como veremos más abajo.²³ En el capítulo 59 vuelve a decir esto mismo: «Es muy peligroso hablar de Dios por medio de afirmaciones (*per affirmationes*), porque todo aquello que creemos que es una perfección en lo que conocemos de acuerdo con la opinión de los creyentes, no es del género de perfección por el que lo tenemos, sino que sólo se dice de forma equívoca, sin convenir al Creador en el mismo sentido que a las creaturas».²⁴

El conocimiento de Dios tiene que acontecer, por tanto, necesariamente por medio de la negación (*abnegatio*). Entiendo, sin embargo, de forma imperfecta (*in imperfectione*), en lo que respecta a aquello que entendemos que es significado de Dios por tales nombres. Pero al menos, por medio de lo que en concreto (*in speciali*) entendemos a partir de las creaturas, somos guiados hasta la fe, si bien no hasta la perfecta comprensión de aquello que tenemos intención de expresar. Por ello dice Maimónides en el capítulo 57: «Las negaciones coinciden con las afirmaciones en la medida en que conducen a algo determinado, aunque este algo determinado no sea nada determinado».²⁵

Por ello, las negaciones (*negationes*) son necesarias para el entedimiento: para que por ellas se demuestre qué no es adecuado creer del Creador, lo cual es a su vez una preparación para aquello que es adecuado /61/ creer. Es evidente, por tanto, que los atributos tomados de las creaturas y que significan algo que de forma distinta y concreta entendemos por los nombres, significan de forma negativa algo de Dios, pero sólo para que por medio de la negación se nos insinúe (*insinuetur*) como objeto de fe la afirmación más veraz e incomprensible para nosotros.²⁶ Por ello dice Agustín en capítulo 5 del libro XV^o *Sobre la Trinidad*: «Dios es denominado incorruptible o inmortal para que creamos en el espíritu».²⁷ Y Dionisio escribe en

21 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 52 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), ff. 19v-20r].

22 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 57 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), f. 22rv].

23 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 73, q. 3 [ed. Badius, o.c. (nota 4), II, ff. 268vH-269vO] [cf. ed. Rosier, o.c. (nota 7), pp. 222-224 (ed. parcial)].

24 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 58 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), f. 23v].

25 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 57 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), f. 22r].

26 Sobre la distinción entre «significar (en sentido propio) algo» e «insinuar algo», véase Rosier, I., o.c. (nota 7), pp. 180-184.

27 Cf. San Agustín, *De trinitate*, XV, cap. 5, n. 7 [ed. W.J. Mountain, Turnhout, 1968 (*Corpus Christianorum. Series Latina* 50), p. 469³² y p. 470⁴⁴].

el capítulo 7 *Sobre los nombres divinos*: «No hay que admitir nada intelectual o sensible en Dios, debido a Su eminencia (*per excellentiam*), y no porque Le falte algo (*non per defectum*), porque normalmente los teólogos afirman lo contrario de las privaciones (*privationes*) que se señalan en Dios, denominando, por ejemplo, lo invisible una luz clara».²⁸ Y Rabí Maimónides escribe en el capítulo 59 del libro I^o: «Diciendo que el Creador sabe lo que sabe, con un saber invariable, no múltiple, así como que sabe lo que siempre varía sin que por ello varíe Su saber mismo, declaraste que es sabio por un saber que no es parecido al nuestro. Y de ello se sigue también que no conoce del mismo modo que nosotros. Con ello introduces ya necesariamente negaciones, sin alcanzar la verdad de un conocimiento substancial (*agnitio substantialis*). Lo que has alcanzado es más bien que crees que posees ciencia, y que posees conocimientos que no conoces (*agnitiones quae non sunt scitae*)».²⁹ A partir de aquí concluye diciendo: «Es por tanto necesario que creas que todos los atributos se dicen de Él bien para demostrar Su perfección, o bien se dicen de las obras que acontecen por Su poder».³⁰ Explicaremos más abajo, en qué sentido es este el caso. De este modo, por tanto, se hace evidente qué hay que opinar sobre el significado de los atributos, en lo que respecta a aquello que significado por los nombres entendemos de forma distinta y concreta.

Ahora bien, si tomamos en consideración aquello que tenemos intención que sea significado por los nombres de los atributos, entonces todos los atributos por propiedad (*per proprietatem*) tomados de las creaturas — como son los que competen algo que sea digno en sentido absoluto (*quod est dignitatis simpliciter*), según la regla expuesta más arriba — significan algo de Dios de forma positiva; algo que conviene de forma más eminente (*per eminentiam*) a Dios, más allá de aquello que siendo semejante a Él se halla (si bien de forma equívoca) en las creaturas. Ello llevó a Dionisio a decir que Dios /62/ no es bueno, ni tampoco sabio, sino «más que bueno y más que sabio (*superbonus et supersapiens*)» y otras cosas tales. Con ello quería, sin duda, que fuera significado de forma positiva algo en Dios, en lo que Éste muestra una eminencia por encima de las creaturas, si bien el hombre, en tanto que mero hombre, no puede entender esto. Y de este modo, con el nombre «Dios» tienen todos intención de significar algo más importante que todo lo demás, si bien no entienden de forma perfecta lo que tienen intención de significar, tal y como establece Agustín en el libro I^o *Sobre la doctrina cristiana*, allí donde escribe lo siguiente: «Aquello de que hay que gozar, el Padre, el Hijo y el Espíritu santo, es la misma Trinidad, una realidad suprema. No se puede hallar fácilmente un nombre que exprese mejor una eminencia tan grande: Trinidad Dios uno».³¹ A continuación añade a modo de pregunta: «¿He dicho acaso algo, o hemos dado a entender acaso algo digno de Dios? Sí, pienso algo distinto de aquello que quise decir: si bien he dicho algo, no he dicho lo que quería decir. Lo único que sé es que Dios es inefable, pero si lo que yo digo fuera inefable, entonces no podría haber sido dicho. Y por esto no se debe decir que Dios sea inefable, porque diciendo esto decimos algo, y sucede con ello una extraña contradicción, de la cual es mejor cuidarse callando, que manifestarla en palabras».³²

He aquí de qué manera Agustín tiene la intención de significar de Dios algo que, sin embargo, sólo puede entender de forma imperfecta. Y esto que se tiene intención de significar de Dios es lo que todo católico quiere asignar a Éste por medio de los nombres de los atributos, que no significan, por tanto, nada inherente y añadido a Su substancia (*inhaerens et superveniens substantiae eius*), sino algo que realmente (*re*) es Su substancia misma, tal y como se

28 Cf. San Dionisio (Pseudo)Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. 7 [ed. Chevalier, o.c. (nota 17), pp. 380-382].

29 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 58 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), ff. 23v-24r].

30 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 58 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), f. 24r].

31 Cf. San Agustín, *De doctrina christiana*, I, cap. 5, n. 5 [ed. J. Martin, Turnhout, 1962 (*Corpus Christianorum. Series Latina* 32), p. 1-6].

32 Cf. San Agustín, *De doctrina christiana*, I, cap. 6, n. 6 [ed. Martin, o.c. (nota 31), pp. 9¹-10¹⁰].

mostrará más abajo de forma más clara.³³ Y hay que esforzarse por ascender hasta poder entender de alguna forma esto que se quiere significar de Dios sin poder entenderlo de forma perfecta. Y es necesario que ello ocurra primeramente por negación (*per abnegationem*) de todo aquello que hallamos en las creaturas, para después ascender por la vía de eminencia (*per eminentiam*) hasta la perfección del Creador, en consonancia con lo establecido más arriba de acuerdo con la doctrina del beato Dionisio.

De acuerdo con lo que se acaba de decir, tanto más se acerca alguien al conocimiento de lo divino, cuanto (en primer lugar) más atributos sabe que hay que negar (*removere*) de Dios, para (en segundo lugar) atribuírselos por la vía de eminencia (*per eminentiam*), /63/ en consonancia con lo que Rabí Moisés dice en el capítulo 58: «Si no hay una vía para aprehender la verdad sobre la substancia del Creador, que no sea negando de Él las denominaciones atributivas, entonces, lo que aprehende Moisés, nuestro maestro, y Salomón, es lo mismo que aprehende un discípulo cualquiera, sin nada añadido. Sin embargo, como en general se piensa, en este asunto existen grandes diferencias entre las diversas personas. Y este es efectivamente el caso. Cuanto más añadidas por medio de conocimientos negativos (*agnitionibus negativis*), tanto más determinado será lo que conozcas, y te aproximarás de este modo más a Su aprehensión, estando con ello más cerca de Dios que aquel que ignora los conocimientos (*agnitiones*) que deben ser negados de Él. Por tanto, serás tan perfecto cuanto de más propiedades puedas probar que deben ser negadas del Creador. Lo que se Le atribuya como algo añadido (*quasi superadditum*), te alejará del saber verdadero de Dios. Por tanto, para aprehenderlo hay necesariamente que acercarse a Él por medio de negación (*per abnegationem*), hasta que se sepa apartar de Él aquello que debe ser apartado de Él (*removere*). No se trata de atribuir a Dios algo añadiéndoselo a Su substancia, como si lo que se atribuye fuera una perfección en Dios, sino que se trata más bien de una perfección en nosotros. Lo que Le atribuyas, es una perfección para nosotros, y no es algo más que añadidas a Su substancia, porque Su substancia misma es Su perfección, y no hay nada más en Él, sino que Su substancia es Su perfección. Y dado que todo el mundo es de la opinión que sólo podemos aprehender qué es el Creador por negación (*per abnegationem*), y, a su vez, la negación no permite saber nada de la verdad de aquello de lo que se niega, por ello los sabios están de acuerdo en que las ciencias no aprehenden al Creador; no aprehenden qué es, sino que sólo Él mismo se aprehende a Sí mismo, y que lo que aprehendemos de forma positiva de Él hace nuestro conocimiento defectuoso. Notamos que por todo lo que alabándole o exaltándole digamos, disminuimos lo que Le conviene, y que ello es un defecto y que es mejor callar, y no conviene que ello se divulgue entre las gentes».³⁴

Todo esto es verdad, si bien debe ser entendido en el sentido de lo que hemos establecido más arriba. Y las palabras de Maimónides concuerdan con lo dicho por Agustín. Según ello, no existe ningún nombre de un atributo por el que entendamos que sea significada en Dios alguna perfección, sino sólo de forma general, si bien es cierto que tenemos intención de significar una perfección de forma concreta. Todo lo que de forma concreta entendemos como significado por las denominaciones humanas lo conocemos a partir de las creaturas, de modo que el hombre no puede poner nombre propio a la esencia y naturaleza divinas, que corresponda a la verdad y la perfección /64/ del ser real de Dios, porque «quien no está en condiciones de definir ni de reconocer algo, no puede ponerle nombre, porque no lo conoce», como dice Aristóteles en el libro VII^o de la *Metafísica*.³⁵ Respecto de esto señala Averroes en su comentario: «Quien desconoce algo, no le pone nombre. Nadie pone nombre a algo que desconoce».³⁶ Por

33 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, I, art. 32, q. 5 [ed. Badius, o.c. (nota 4), pp. 75¹-121⁶¹].

34 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 58 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), ff. 22v-23r].

35 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 15 (1040 a 10-11).

36 Averroes, *Commentarium magnum in Metaphysicam*, VII, com. 54 [traducción latina de Miguel Escoto; en *Aristotelis opera cum Averrois Cordubensis commentariis*, Venecia (Iunta), 1562 (reproducción: Francfort d.M., 1962), VIII, f. 202vM].

lo que sólo Dios puede ponerse a Sí mismo el nombre que corresponde a la perfección de Su naturaleza. Sin embargo, aun si dispusiéramos del término que expresa tal nombre, no podríamos acceder por él a una perfecta comprensión de la realidad divina. Por ello en el capítulo 60 dice Maimónides sobre tal nombre inefable lo siguiente: «Todos los nombres del Creador que hallamos en los libros han sido formados a partir de Sus obras, a excepción de uno solo, que Le es propio. Y por ello se denomina «nombre separado» (*nomen separatum*), porque significa la substancia del Creador con una significación pura (*significatione pura*), en la que no hay participación alguna de nada. Los otros nombres, porque han sido deducidos a partir de Sus obras, significan algo que participa de otra cosa. Y este nombre, «Adonai», se usa en lugar de otro nombre, que es el más abstracto de todos los que se conocen de Él. Como se sabe, todos los demás nombres, como «Juez», «Justo», «Clemente», «Piadoso», «Elohim»³⁷, han sido formados a partir de Sus obras. El nombre que Le es propio es el que se escribe pero no se pronuncia (a no ser en el santuario, por los sacerdotes santos del Señor, sólo en la bendición sacerdotal, y por el sumo sacerdote en el día del ayuno). Quizás significa — de acuerdo con un idioma del que hoy quedan pocos restos entre nosotros — la substancia del Creador, algo que Éste no tiene en común con ninguna de Sus creaturas. Otros nombres, sin embargo, tienen significados que llevan a pensar falsamente que existen propiedades añadidas a la substancia del Creador, es decir, propiedades añadidas a la perfección de Su substancia. El nombre *tetragrammaton* — que es el de cuatro letras: jod, he, waw, beth³⁸ — es el único nombre que tenemos que no ha sido deducido de Sus obras. De la conjunción de estas letras no se obtiene ningún significado, sino sólo de la doctrina».³⁹

De este nombre dice Maimónides en el capítulo 61: «Recibimos un mandato: que la bendición sacerdotal se realice con este «nombre separado» (*nomine quod est separatum*), y que nadie sepa cómo haya que pronunciarlo, ni tampoco cada una /65/ de sus letras; los sabios, sin embargo, han venido transmitiéndose el uno al otro la doctrina y el modo como haya de pronunciarse este nombre, y sólo se lo enseñan al discípulo idóneo, una vez — y no más — cada siete años».⁴⁰

37 El texto de la edición crítica de Macken reza aquí: «Helyon», mientras que en el Texto del *Dux neutrorum* de la edición de Justinianus leemos «heloín» [también J. Buxtorf traduce en el S. XVII de este modo («heloín»); cf. *Doctor perplexorum*, Basilea, 1629 (reproducción: Farnborough, 1969), p. 107]. En la edición de la *Suma* de J. Badius (París 1520) encontramos «heloín» (f. 278vS). Se trata sin duda del nombre usado a menudo en la Biblia para Dios: אֱלֹהִים, un plural que se refiere al Dios único (por ejemplo, Gn. 1, 1), cuya etimología sigue siendo controvertida. Sin embargo, el texto ofrecido por Macken no parece ser en este caso correcto, ya que el propio Enrique distingue entre los nombres «Helyon» («Elíon») y «Heloín» («Eloím» & «Elo»), así por ejemplo en la q. 9 del art. 72 de la *Suma*: «Hinc Hieronymus in alia quadam epistola ad Marcellam de x diuinis nominibus & eorum interpretationibus dicit sic. Primum nomen est El, [...]. Deinde & Elofm & Elo: quod deus dicit, [...]. Quantum Elfon: quod nos excelsus dicimus. [...]» [ed. Badius, o.c. (nota 4), f. 278vS; la edición parcial de Rosier no incluye este pasaje]. «Helyon» es, por tanto, la transcripción de גִּלְיֵן, otra denominación para Dios, que significa, tal y como Enrique citando a Jerónimo indica correctamente, *excelsus* («el más elevado», «el más alto», «el más sublime»). Se trata, en efecto, de una denominación relacionada con la preposición גַּל («por encima de») y el verbo גָּלָה («subir», «elevarse», «ser sublime»).

38 El original latín de la edición de Macken reza: *loth, He, Vau, Beth*; Enrique se refiere naturalmente al nombre hebreo לֹהֶ (jod, he, waw, he).

39 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 60 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), ff. 24r-24v].

40 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 61 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), ff. 24v-25r]. Cf. Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, I, dist. 22, q. unica (*Utrum Deus sit nominabilis a nobis aliquo nomine significante essentiam diuinam in se, ut est «haec»*). En una anotación del propio Escoto a esta cuestión refiere los pasajes de Maimónides que acabamos de citar (cf. esta nota y también la anterior): «Item, Rabbi Moyses libro I cap. 60: «Nullum nomen est apud nos quod non sit sumptum ab opere, nisi nomen ,Tetragrammaton', idcirco vocatur ,Nomen separatum', quia significat substantiam Creatoris significatione pura»; «scribitur, et non legitur», «nisi in sanctuario, a sacerdotibus sanctis, tantummodo in benedictione sacerdotali et a maiore sacerdote in die ieiunii». «Hoc nomen ,Adonai' (Ex. 6) est agnitio alterius nominis, quod est magis abstractum quam alia nomina quae sciuntur de Deo», praeter impositionem primam (hae quattuor litterae imponebantur a Deo ad significandum quandam vocem articulata, quae aliis litteris significaretur secundum primam intentionem litterarum; illam vocem Deus imposuit, ad signifi-

Y aunque, según el modo que ya hemos establecido, no existen ni nombre, ni atributos, ni nada, por medio de lo que pudiéramos denominar a Dios de forma perfecta (de modo que pudiéramos entender de forma perfecta qué es), no obstante, tal y como dice Agustín en su escrito *Sobre la doctrina cristiana*, en el libro que acabamos de citar más arriba, sucede lo siguiente: «Como no se puede decir nada que sea digno de Él, acepta los favores de la voz humana, y quiso que gocemos alabándole con nuestras palabras. Porque es por ello por lo que se Le llama «Dios». No es que Lo conozcamos realmente en el estrépito de estas dos sílabas, pero cuando este sonido alcanza los oídos de quien conoce la lengua latina, lleva a pensar en la más excelente naturaleza, inmortal; de tal modo que este pensamiento trata de alcanzar algo tal, que no haya nada que sea mejor o más sublime».⁴¹

Se hace de este modo evidente qué haya que pensar sobre el significado de los atributos, tomando en consideración lo real significado por los nombres (*res significata per nomina*).

Si, por otro lado, tomamos en consideración la razón y el modo de significación y de denominación (*ratio et modus significandi et impositionis nominis*), hay que considerar entonces, en primer lugar, en qué consiste tal razón.

Según lo que hemos establecido más arriba, los nombres de los atributos denominan al principio algo que en las creaturas expresa alguna perfección y dignidad en sentido absoluto (*simpliciter*), es decir, algo que en todos los casos es mejor ser que no ser; y a partir de las creaturas se transfieren a continuación estos nombres al Creador, no en el sentido de que la naturaleza significada en el Creador y en las creaturas sea la misma (porque la naturaleza significada en las creaturas no se halla en el Creador), sino en el sentido de que en el Creador se halla la razón de la nobleza significada (*ratio nobilitatis*), que tiene un ser más eminente en Él, en tanto que la esencia divina contiene en sí las razones de todas aquellas perfecciones que en las creaturas son perfecciones en sentido absoluto (*perfectiones simpliciter*), tal y como veremos más abajo.⁴² La razón propia de la perfección «sabiduría» en las creaturas, en tanto que sabiduría, consiste en iluminar la capacidad cognitiva; y la razón propia del bien consiste en atraer la capacidad desiderativa; y hemos de admitir que estas razones, porque atañen una nobleza en sentido absoluto (*nobilitas simpliciter*), /66/ forman parte de la perfección de la esencia divina, de modo que Ésta es la sabiduría más verdadera, en tanto que por sí misma contiene la razón que ilumina la capacidad cognitiva; y es tanto más verdadera que la sabiduría creada, cuanto más verdaderamente ilumina la capacidad cognitiva en Dios para el conocimiento de lo verdadero, de lo que ilumina la capacidad cognitiva en la creatura. Lo mismo ocurre en el caso de la bondad y de los otros atributos.

El atributo está constituido por ambos momentos, tanto por la esencia, como por la razón de la que acabamos de hablar, comprendidos en un único concepto simple; y el significado del nombre del atributo incluye estos dos momentos conjuntamente.⁴³ De tal modo, sin embargo, que formalmente el atributo recibe su nombre en función de esta razón que lo caracteriza haciéndolo diferir de la esencia considerada absolutamente (*absolute*) y de cualquier otro atributo. Por ello, esta razón constituye, por así decirlo, formalmente el atributo, el cual contiene en sí la esencia, por así decirlo, materialmente: el atributo no es otra cosa que la misma esencia divina considerada bajo una determinada razón, y, de este modo, la razón de un atributo es, por así decirlo, algo añadido conceptualmente (*secundum rationem*) a la esencia divina.

candum pure essentiam suam). Pertractat eadem, quod est «quattuor litterarum» (jod-eth-vau-he), quibus eadem sunt istae latinae j-e-v-h), ex quibus —in una syllaba iunctis— nihil significativum colligitur, sed ex doctrina, de qua subdit, 61: «Nesciebat homo quomodo loqueretur in eo; recipiebant sapientes, unus ab alio, quomodo loqueretur» [Ioannis Duns Scoti Opera omnia, V, Ciudad del Vaticano, 1959 (ed. Vaticana), pp. 339-340, nota b; los editores afirman que Escoto ha extraído esta cita de la *Suma* de Enrique, de los párrafos que acabamos ver (Cf. ed. Vaticana, V, p. 340, nota 8)].

41 Cf. San Agustín, *De doctrina christiana*, I, cap. 6, nn. 6-7 [ed. Martin, o.c. (nota 31), p. 10¹⁻⁴].

42 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 42, q. 2 [ed. Badius, o.c. (nota 4), II, ff. 6rQ-8r&].

43 Es decir: lo real significado y el modo de significar (o modo como lo real significado es significado).

Ahora bien, si se añade a la esencia algo que sea positiva y absolutamente (*aliquid positivum et absolutum*), entonces tiene que tratarse de algo que difiere de la esencia misma, sea realmente, sea según lo que se tiene intención de significar (*re vel intentione*), porque algo que sea positiva y absolutamente diferente constituye algo que es necesariamente distinto de aquello a lo que se le añade. Todo lo que es positiva y absolutamente, tiene que poder ser concebido por sí mismo y de forma absoluta (*secundum se et absolute*), porque «el concepto está en función de la condición o naturaleza de lo real, si bien a veces la razón separa lo que realmente no puede ser separado», como dice Averroes en su comentario sobre el libro XII^o de la *Metafísica*.⁴⁴ Y de este modo, toda adición a algo de algo que sea positiva y absolutamente atañe a cosas que son diferentes entre sí, sea realmente, sea según lo que se tiene intención de significar (*re vel intentione*).

Todo esto es completamente incompatible con la simplicidad divina, tal y como establecimos más arriba.⁴⁵ Así pues, un atributo divino, en lo que se refiere a la razón de denominación del atributo (por la que es llamado atributo), no puede significar nada que sea algo positivo en sentido absoluto (*aliquid absolute positivum*).

Ahora bien, la razón de denominación puede significar algo bien de forma absoluta y positiva (*absolute et positive*), o bien de forma negativa y relativa a algo (*negative et in respectu*), por tanto, es posible afirmar que /67/ ningún atributo (en lo que respecta al momento formal del mismo) significa en Dios nada que sea algo positivo en sentido absoluto, si bien lo significado por medio de la razón del atributo (la esencia divina misma) es algo positivo en sentido absoluto; sí, lo que los atributos (en lo que respecta a la razón propia del atributo) significan, lo significan bien de forma negativa, bien de forma relativa a algo, de acuerdo con lo que dice Avicena en el libro VIII^o de su *Metafísica*: «La primera propiedad del ser necesario es que es. En el caso de los otros seres, bien significan ser con relación, bien ser con negación».⁴⁶ He aquí de qué manera tan explícita está diciendo que todos los atributos significan el ser que es la esencia divina misma, pero algunos con relación añadida, otros con negación añadida.

Hay que saber, además, que incluso la negaciones mismas dichas de (y atribuidas a) Dios no son negaciones absolutas, sino relativas a algo, de modo que, de acuerdo con esto, podemos afirmar categóricamente que todos los atributos divinos, sean dichos de forma negativa, sean dichos de forma positiva, no significan de Dios nada de forma absoluta (me refiero al momento formal del atributo), sino solo de forma relativa a algo. Por eso dice Avicena en el mismo lugar que acabamos de citar: «Cuando decimos y probamos que el ser necesario no incluye en modo alguno multiplicidad, y que su esencia es una pura, purísimamente verdadera, no queremos decir con ello que no haya que negar de Él todo lo que es algo determinado, ni que no tenga relación alguna a todo lo que es algo determinado. Porque esto es imposible. De todo lo que es algo determinado se niegan muchos y diversos modos de ser, y todo lo que es algo, especialmente aquello de lo que fluye el ser, tiene un determinado modo de comparación y relación a otras cosas que son. Diciendo que Él tiene una esencia que no incluye multiplicidad, queremos decir más bien que Él está en su esencia. Y de ello se sigue que tiene muchas relaciones, sean afirmativas, sean negativas, las cuales están ligadas a su esencia».⁴⁷ He aquí cómo distingue en Dios una relación a algo por afirmaciones y negaciones, de modo que todos los atributos divinos, sean afirmativos, sean negativos, sólo significan una relación a algo.

44 Averroes, *Commentarium magnum in Metaphysicam*, XII, com. 3 [ed. Iuntina, o.c. (nota 36), ff. 291M-292B].

45 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 32, qq. 1-3 [ed. Macken, o.c. (nota 8), pp. 28¹-56¹⁷].

46 Avicena, *Metaphysica*, VIII, 4 [traducción latina de Domingo Gundisalvo, ed. S. van Riet, *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Leiden / Lovaina, 1977-1983 (3 Vols.), pp. 429²¹-430²⁴].

47 Avicena, *Metaphysica*, VIII, 4 [ed. Van Riet, o.c. (nota 46), p. 398⁶⁵⁻⁷⁵].

/68/ Pero esto, de acuerdo con lo establecido por Avicena en el libro VIII° de la *Metafísica*, sucede de tres formas: algunos atributos significan el ser divino mezclado con negación sola; otros lo significan mezclado con relación positiva; otros lo significan compuesto de negación y relación a la vez.⁴⁸

Dentro de los atributos que significan el ser divino mezclado con negación sola hay que distinguir todavía dos modos: aquellos cuya forma lingüística misma (*ex vi vocis*) no supone negación o privación, sino que expresa sólo posición o afirmación (*positio seu affirmatio*); y aquellos cuya forma lingüística misma supone negación o privación (*negatio sive privatio*).

Según el primer modo, todos los atributos divinos significan algo de Dios de forma negativa. Este tipo de atributos son transferidos de las creaturas a Dios, de acuerdo con aquello que entendemos significado por el nombre, lo cual en modo alguno puede convenir a Dios. Y por esto, tales nombres no se aplican a Dios para poner algo en Él (*non ad ponendum aliquid in ipso*), sino para apartar de Él (*ad removendum ab ipso*) las imperfecciones opuestas que existen en las creaturas, y, por ello, tal negación es relativa a algo. Y esto no es cierto sólo respecto de los nombres de los atributos, sino incluso de aquellos nombres que se transfieren de las creaturas a Dios para significar la esencia divina misma. Ocurre esto, en general, con todos los nombres positivos transferidos de las creaturas a Dios, de acuerdo con lo dicho por Avicena en el libro VIII° de la *Metafísica*: «Estos son los que están mezclados con negación. Si alguien dijera del Ser primero que es «substancia», querría decir con ello no que es substancia, sino más bien un ser tal que no está en un sujeto. Cuando se Le llama «uno», sólo se entiende el ser que no tiene división por cantidad, ni tampoco composición. Cuando se Le llama «inteligencia», «objeto intelectual» y «entendimiento», sólo se quiere decir que está completamente despojado en sí mismo (*exspoliatus in se*), negándose de Él toda mezcla con materia y sus aditamentos».⁴⁹

Y con todo lo que de tal modo se atribuye de forma afirmativa a Dios se está en realidad (ya que la afirmación tiene la fuerza de la negación) negando todo lo que significado por el nombre entendemos de modo distinto. Y esto es lo que ya hemos dicho más arriba, de acuerdo con lo establecido por Dionisio en su escrito *Sobre la teología mística*: «Dios no es esencia, ni tampoco vida» etc.⁵⁰ (ya hemos citado este texto más arriba, en otra cuestión).⁵¹ Y de acuerdo con esto dice Rabí Moisés en el capítulo 56: «Es, pero no en esencia; vive, pero no en vida; puede, /69/ pero no en potencia; sabe, pero no en sabiduría».⁵² Y por tales atribuciones a partir de las creaturas se conoce a Dios por las creaturas por la vía de apartar o de quitar (*via remotionis sive ablatione*), pero no para quedarse en la mera negación, sino para que por ella se nos insinúe algo que hay que creer en Dios; algo que es más eminente que todo lo que es meramente parecido a Dios, y que es una perfección en Dios, si bien no podemos entender de qué se trata de forma distinta y concreta, sino sólo de forma general, tal y como ya hemos explicado más arriba. Y por medio de tal atribución a partir de las creaturas se conoce a Dios por las creaturas según la vía de eminencia (*via eminentiae*), y en lo que respecta a esta realidad más eminente insinuada por la negación, todas las noblezas en sentido absoluto (*omnia quae nobilitatis sunt simpliciter*) se predicán de Dios de forma afirmativa (en lo que compete a lo real significado que tenemos intención que sea significado por el nombre), no por medio de nombres simples cuya forma lingüística no expresa una relación a algo (por ejemplo, esencia, substancia, bondad, sabiduría y otros tales), a no ser que se tomen en conjunción con la preposición «más allá de» (*super*). De modo que, de acuerdo con la doctrina de Dionisio, no

48 Avicena, *Metaphysica*, VIII, 7 [ed. Van Riet, o.c. (nota 46), pp. 430²²-433¹⁰²].

49 Avicena, *Metaphysica*, VIII, 7 [ed. Van Riet, o.c. (nota 46), p. 430²⁵⁻³²].

50 Cf. San Dionisio (Pseudo)Areopagita, *De mystica theologia*, cap. 4 [traducción latina de Juan Escoto Erígena, ed Chevalier, Ph., o.c. (nota 17), pp. 563-602, aquí p. 594].

51 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 32, q. 2 [ed. Macken, o.c. (nota 8), pp. 41⁵⁵⁻⁶⁰].

52 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 56 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), f. 21v].

hay que llamar a Dios «substancia», o «bueno», o «sabio», u otras cosas tales (como si Él fuera como aquello que entendemos significado por estos nombres en las creaturas), sino más bien «más que substancia» (*supersubstantia*), «más que sabio» (*supersapiens*), «más que bueno» (*superbonus*), y otras cosas tales (de acuerdo con lo que tenemos intención que por estos nombres sea significado en Dios). Y ya que tal preposición (*super*) compete expresamente una relación a las creaturas, tales atributos suponen una relación a las creaturas si son tomados en su forma positiva. Y de este modo, las mencionadas negaciones, que insinúan tales afirmaciones, no sólo conllevan una relación negativa a algo, sino también (de modo secundario) una relación positiva a algo.

Pasemos ahora a aquellos nombres cuya forma lingüística misma (*secundum vocem*) supone negación o privación, como, por ejemplo, «incorpóreo», «inmortal», y otros tales, los cuales no niegan del Creador sino aquello que de acuerdo con la verdad es un defecto en las creaturas (porque de aquello que contiene en sí mismo no se Le puede negar verdaderamente nada). Es evidente que la negación expresada por tales nombres sólo se hace de forma relativa a las creaturas, y, de este modo, no se realiza sino para insinuar la posición verdadera en tanto que contraria a algo.

Otros nombres significan el ser de Dios junto con alguna relación positiva. Y esta relación puede ser entendida de dos modos: sea de forma relativa a lo real creado tal y como existe fuera de Dios (*in respectu ad rem creatam ut extra Deum existentem*), sea de forma relativa al entendimiento, en tanto que éste concibe a Dios de acuerdo con una u otra razón (*in respectu ad intellectum, ut esse Dei sub alia et alia ratione concipientem*).

170/ De acuerdo con el primer modo, en relación a las creaturas consideradas como obra divina, los atributos significan de tres formas distintas, según lo dicho por Rabí Moisés en el capítulo 52 del libro I^o, cuando habla de los atributos divinos: «En su mayor parte son disposiciones de Sus obras (*dispositiones operum suorum*), y no refieren más que tales disposiciones, y las denominaciones se realizan según las obras; o bien según diversas comparaciones entre Él y Sus obras (*secundum diversas comparaciones inter se ipsum et operata*); o bien para que se crea que son disposiciones que por la vía de semejanza demuestran una perfección superior a la perfección que nosotros entendemos en las cosas creadas».⁵³ Y dice «en su mayor parte» debido a aquellos nombres que significan de Dios alguna negación.

Un ejemplo del primer modo es que Dios es llamado «misericordioso», porque nos hace misericordiosos; y «justo», porque nos hace justos. Y según este modo se conoce a Dios por causalidad (*per causalitatem*). Sin embargo, no todo lo que ha sido creado por Dios se Le puede atribuir de este modo: no Le llamamos «león» porque hace el león, del mismo modo que Le llamamos «justo» porque hace al hombre justo. Ello es así porque la justicia, la bondad, etc., en tanto que perfecciones absolutas (*perfectiones simpliciter*), por naturaleza son causadas de forma inmediata (*immediate*) por Dios, pero no el león, el buey, y otras cosas tales, las cuales son causadas mediante las obras de la naturaleza, (*mediante opere naturae*), en tanto que perfecciones limitadas (*perfectiones limitatae*). Sobre tales atributos por causalidad dice Dionisio en el capítulo 2 *Sobre los nombres divinos*: «Denominando a este «algo oculto que está más allá de la substancia» (*supersubstantiale occultum*) «Dios», «vida», «esencia» o «bueno», no entendemos otra cosa que las virtudes divinas producidas en nosotros, generadoras de vida o donantes de sa-

53 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 52 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), ff. 19v-20r]. El texto ofrecido por Macken parece ser erróneo en este pasaje: «vel ut credatur quod sint dispositiones quae demonstrant super perfectione per viam similitudinis in perfectione rerum quas intelligimus a nobis». En lugar de «intelligimus» sería lo correcto «intelliguntur», que, por cierto, es también la lectura que ofrece la edición del *Dux neutrorum* de J. Badius: «vel ut credatur, in parte ipsarum: quae sunt dispositiones quae demonstrant super perfectione per viam similitudinis in perfectione rerum quae intelliguntur a nobis sicut explanabimus» [ed. Badius, o.c. (nota 4), f. 20r22-23].

biduría». ⁵⁴ Y Avicena dice en el mismo lugar ya citado más arriba: »Cuando se Le llama «vivo» sólo se quiere decir que hay que negar de Él toda materia, y que Él es el principio de disposición de toda bondad, y que Él mismo entiende esto«. ⁵⁵ También en este modo de atribución significan los nombres lo que en las creaturas entendemos que es significado por ellos.

Un ejemplo del segundo modo es que Dios es llamado «providente», «creador», «juez», «primero», «poderoso». En referencia a los dos últimos atributos mencionados dice Avicena, en el mismo lugar que acabamos de citar: «Si se llama a Dios «primero» sólo se entiende con ello una relación de Su ser al ser de otra cosa. Si se Le llama «poderoso», sólo se entiende con ello que el ser necesario está en relación con algo que debe ser otra cosa que Él mismo». ⁵⁶

/71/ Un ejemplo del tercer modo es que Dios es llamado «bueno», «sabio», y el resto de tales atributos, los cuales significan alguna perfección en sentido absoluto (*aliquid perfectionis simpliciter*) en las creaturas; algo que en todo caso es mejor ser que no ser, significándolo en un sentido más eminente que como lo hallamos en las creaturas (*in ratione excessus*). De este modo, por ejemplo, cuando se Le llama «más que bueno» (*superbonus*) y «más que sabio» (*super sapiens*) no se significa con ello aquello que entendemos significado por tales nombres, sino aquello que tenemos intención que sea significado (*non id quod per huiusmodi nomina significatum intelligimus, sed significari intendimus*). Y ocurre tal atribución a Dios partiendo de las Creaturas, en la medida en que Él precontiene en Sí mismo toda razón de perfección, de acuerdo con lo que dice Agustín en el capítulo 17 del libro II° *Sobre el libre albedrío*: «No cesas de indicarnos qué eres y cuánto eres, y por mandato tuyo (*nutus tui*) son bellas todas las creaturas». ⁵⁷ La perfección o belleza de la creatura es llamada aquí «mandato de la perfección divina o de la belleza divina», debido a la proporción de la semejanza (*propter similitudinis proportionem*), por lo que dice Agustín en el capítulo 19 del libro que acabamos de citar: «Ninguna semejanza visible puede ser completamente conforme a lo invisible». ⁵⁸ Y Dionisio, hablando de modo más general, dice en su escrito *Sobre los nombres divinos*: «La semejanza entre lo que es causa y lo que es efecto no es exacta», ⁵⁹ por lo que en las creaturas está oscurecida totalmente la imagen del Creador, y tras la vía de la causalidad (*via causalitatis*) sólo hay la vía de apartar (*via remotiois*); y tras ésta sólo hay que elevarse hasta Dios por medio de la vía de la eminencia superior (*via supereminentiae*). Y Dionisio dice en este sentido en el capítulo 2 de su escrito *Sobre la teología mística*: «Ascendiendo desde lo último hasta lo principal apartamos todo (*omnia auferimus*) para conocer desvelada esa ignorancia velada en todo lo existente, y para contemplar esa oscuridad más allá del ser, oculta por todo lo existente». ⁶⁰ Y aunque está oculta por todo lo existente (porque no es ningún modo de perfección de la creatura que de manera alguna sea huella de la perfección existente en Dios), algunos atributos, sin embargo, a causa de tal modo de perfección, por su nombre, /72/ como, por ejemplo, «sabiduría», «bondad» y otros tales, se atribuyen a Dios; otros, sin embargo, no, como, por ejemplo, «hombre», «león» y otros tales. Y ello es así porque los primeros por su nombre significan una perfección en sentido absoluto: algo que en todo caso es mejor ser que no ser; los segundos no, tal y como es evidente a partir de lo que hemos establecido más arriba. ⁶¹ Por este modo son, por tanto, atributos que significan una relación en Dios respecto a la creatura existente fuera de Él.

54 Cf. San Dionisio (Pseudo)Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. 2 [ed. Chevalier, o.c. (nota 17), pp. 94-95].

55 Avicena, *Metaphysica*, VIII, 7 [ed. Van Riet, o.c. (nota 46), p. 430³⁶⁻³⁹].

56 Avicena, *Metaphysica*, VIII, 7 [ed. Van Riet, o.c. (nota 46), p. 430³²⁻³⁵].

57 San Agustín, *De libero arbitrio*, II, cap. 16, n. 13 [ed. W. Green, Turnhout, 1970 (*Corpus christianorum. Series Latina* 29), p. 266⁵⁷⁻⁵⁸].

58 San Agustín, *De libero arbitrio*, II, cap. 17, n. 46 [ed. Green, o.c. (nota 57), p. 268, ⁴⁴⁻⁴⁹].

59 Cf. San Dionisio (Pseudo)Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. 2 [ed. Chevalier, o.c. (nota 17), p. 99].

60 Cf. San Dionisio (Pseudo)Areopagita, *De mystica teologia*, cap. 2 [ed. Chevalier, o.c. (nota 50), pp. 581-583].

61 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 32, q. 2 [ed. Macken, o.c. (nota 8), pp. 48⁶⁵⁻⁴⁹82].

De acuerdo con el otro modo, los atributos que significan el ser de Dios junto con alguna relación positiva significan en comparación al entendimiento que entiende a Dios concibiendo Su esencia según una u otra razón. La opinión común al respecto afirma que sólo en comparación al entendimiento creado humano o angélico presentan los atributos divinos diferencias entre sí. De este modo, se dice que en Dios no existe en ningún caso diferencia alguna entre los atributos, sino que toda diferencia surge de la comparación al entendimiento creado, el cual no es capaz de concebir todo el mar de perfección divina (*totus pelagus divinae perfectionis*) de una vez según una sola razón, por lo que lo concibe de forma múltiple, según diversas razones y modos de concebir (*sub diversis rationibus et modis concipiendi*). Él mismo, sin embargo, concibe Su perfección de forma completa por medio de una única intuición simple (*totaliter unico simplici intuitu*), sin diversidad de razones, sino sólo según esa unidad a la que se reduce toda la diversidad de razones. El entendimiento creado no puede, sin embargo, concebir la perfección divina del mismo modo que lo hace el entendimiento increado. De este modo, si no hubiera entendimiento creado que formara de la manera explicada diversos conceptos de Dios según las diversas perfecciones, no se diría en ningún caso que en Dios hay una diversidad de atributos: no hay diversidad ni real (*secundum rem*), ni según lo que se tiene intención de significar (*secundum intentionem*), ni tampoco diversidad conceptual (*secundum rationem*). Más abajo veremos, no obstante, cuando hablemos de la diferencia de los atributos en Dios, cuál es nuestra opinión sobre esta tesis.⁶²

«Hay también nombres de atributos que significan a la vez negación y relación», tal y como dice Avicena en el lugar citado más arriba, «como, por ejemplo, «libre» (*liberalis*). Libre (*liberalis*) es porque es principio de disposición de toda bondad, y porque no aspira a nada que Le competa a Sí mismo. Cuando se Le llama «bueno», sólo se quiere decir que está libre (*liber*) de toda mecla con algo /73/ que esté en potencia y sea imperfecto (se expresa con ello, por tanto, una negación), y que Su ser es el principio de toda perfección y ordenación (se expresa con ello, por tanto, una relación)»,⁶³ pero en verdad principio de causalidad, sobre la que ya hemos hablado.⁶⁴

<Respuesta a las objeciones aducidas>

Lo que hemos dicho hace evidente la respuesta a las objeciones aducidas.

- (i) A la primera objeción («que los atributos se atribuyen presuponiendo ya la esencia de Dios, y que no hay nada que sea en sentido absoluto en Él que sea distinto de Su esencia, debido a Su simplicidad») hay que decir que ello es cierto: lo atribuido no puede diferir ni realmente (*re*) ni según aquello que se tiene intención de significar (*intentione*) de aquello a lo que se atribuye (la esencia de Dios). Si hablamos de una diferencia conceptual (*secundum rationem*), la objeción no conviene entonces: porque de este modo sí que difieren los atributos de la esencia a la que se atribuyen, y viceversa. Más abajo veremos de qué modo hay que entender esta diversidad conceptual.⁶⁵ De qué modo hay que entender la identidad real lo explica bien Agustín en el capítulo 5 del libro XV° *Sobre la Trinidad*: «Se dice una y la misma realidad cuando se llama a Dios «eterno», «inmortal», «incorruptible», o «inmutable»; igualmente cuando se Le llama «viviente» e «inteligente» o, lo que es lo mismo, «sabio», se dice con todo ello esta misma realidad. No se aprehende la sabiduría por la que es sabio, sino que Él mismo es la sabiduría, y esta vida, y el mismo poder o potencia y la misma belleza, por las que se Le llama poderoso o bello».⁶⁶

62 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 32, q. 5 [ed. Macken, o.c. (nota 8), pp. 75¹-121⁶¹].

63 Avicena, *Metaphysica*, VIII, 7 [ed. Van Riet, o.c. (nota 46), pp. 430⁴⁰-431⁴⁶].

64 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 32, q. 2 [ed. Macken, o.c. (nota 8), pp. 38⁸⁷-40⁴¹].

65 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 51, qq. 1-3 [ed. Badius, o.c. (nota 4), II, ff. 52rA-56rG].

66 Cf. San Agustín, *De trinitate*, XV, cap. 5, n. 7 [ed. Mountain, o.c. (nota 27), p. 469³¹⁻³⁷].

A la segunda objeción («que los atributos según el ser que tienen en las creaturas no dicen nada de forma relativa a algo; por tanto, tampoco en Dios, en Quien tienen un ser más verdadero») hay que decir que ello es cierto en cuanto a lo real significado (*res significata*): Sin embargo, en cuanto a la razón de significación (*ratio significandi*), conviene que los atributos (para que en ningún caso signifiquen lo mismo en Dios y en las creaturas, como si fueran sinónimos) signifiquen en Dios según la razón de negación o de un cierto respecto a algo, tal y como veremos más abajo,⁶⁷ mientras que este no es el caso en las creaturas, donde significan cosas realmente distintas (*diversa re*). Por ello, incluso en el caso de aquello que en las creaturas significa realmente lo mismo (*idem re*), por ejemplo, ente, uno, verdadero, bueno, y otras cosas tales, /74/ es necesario que estos atributos signifiquen lo mismo según diversas razones (*diversis rationibus*), como en el caso de Dios, tal y como se mostrará más abajo.⁶⁸

Por lo dicho se hace igualmente evidente la respuesta a la tercera objeción («diciendo que Dios es bueno o justo, el entendimiento está comprendiendo algo de forma absoluta»). A ello hay que decir que es verdad en cuanto a lo real significado. Sin embargo, en lo que respecta a la razón del nombre, de acuerdo con la que (o según la que) tales atributos significan algo, se puede bien estar comprendiendo algo de forma relativa a otra cosa, como también a veces en tanto que algo significado de forma negativa, tal y como veremos más abajo.⁶⁹ Y de acuerdo con esto, dice Rabí Moisés en el capítulo 57 del libro 1º: »El conocimiento de los atributos del Creador, bien se obtiene a partir de Su obra, o bien según una razón de privación. Por tanto, no apprehendemos otra cosa que Su ser, así como que es ente«. ⁷⁰

De modo similar hay que decir a la cuarta objeción que si bien estos atributos no significan de forma negativa en el sentido que una negación sea el significado de alguno de ellos, sin embargo, algunos de ellos bien que pueden significar según la razón de relación, como se evidenciará más abajo.

A la quinta objeción⁷¹ hay que decir que no hay semejanza entre la razón de la negación y de la afirmación, porque no va contra la simplicidad divina el que se Le quite algo que Él no es, sobre todo aquello que no es algo digno, por algo digno que se Le atribuye. Sin embargo, la simplicidad divina sí que no admite mucho de aquello que se dice de forma afirmativa. En general, no se Le puede atribuir nada que no sea digno en sentido absoluto, como vimos más arriba.⁷² Por ello, aunque de algún modo se Le llama «sabio» porque no es ignorante, no es esto lo único por lo que se Le llama «sabio», sino que por ello tenemos intención de afirmar algo acerca de Él. Sin embargo, no se Le puede llamar «cuerpo provisto de forma» (*corpus informatum*) por no ser pura materia informe (*nuda materia informis*), ya que no hay nada que por este nombre se tenga intención que sea significado de forma afirmativa acerca de Dios.

A la última objeción⁷³ hay que decir que, si bien la negación no supone nada que sea digno, y /75/, por tanto, no puede ser significada una negación por el nombre del atributo, sí que, sin embargo, el atributo puede significar según la razón de negación (*sub ratione negationis*), sin la que el atributo no puede expresar la razón característica de la dignidad que significa, así como distinguirse de la esencia divina y de los otros atributos.

67 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 51, q. 1 [ed. Badius, o.c. (nota 4), II, ff. 52rA-54rO].

68 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 51, q. 1 [ed. Badius, o.c. (nota 4), II, ff. 52rA-54rO].

69 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 32, q. 5 [ed. Macken, o.c. (nota 8), pp. 75¹-121⁶¹].

70 Cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, I, cap. 57 [ed. Justinianus, o.c. (nota 6), f. 22rv].

71 Enrique ofrece aquí, no obstante, una respuesta a la objeción que más arriba había sido presentada en sexto lugar.

72 Cf. Enrique de Gante, *Summa*, art. 32, q. 2 [ed. Macken, o.c. (nota 8), pp. 35¹-52⁵⁴].

73 Enrique ofrece aquí, no obstante, una respuesta a la objeción que más arriba había sido presentada en quinto (y penúltimo) lugar.

**ANEXO: EDICIONES Y TRADUCCIONES DE LA SUMA
(CUESTIONES ORDINARIAS) DE ENRIQUE DE GANTE**

Ediciones

- Paris, 1520. Ed. Jodocus Badius Ascensius (= Josse Bade), 2 Vols (reproducción: New York, St. Bonaventure, 1953).
- Ferrara (Franciscus Succius), 1642-1646. Ed. Hieronymus Scarparius (= Girolamo Scarpari) (3 Vols.).
- Art. 21, q. 1; art. 22, q. 2. Ed Augustinus Daniels, en *Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselms*, Münster, 1909, pp. 79-81.
- Art. 21, q. 4. Ed José Gómez Caffarena, en «La refundición de Suma 21, 4», en *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma, 1958, pp. 263-269.
- Art. 31-34. Ed. Raymond Macken, *Summa (Quaestiones ordinariae); art XXXI-XXXIV*. Lovaina / Leiden, 1991 (*Henrici de Gandavo opera omnia 27*).
- Art. 35-40. Ed. Gordon A. Wilson, *Summa (Quaestiones ordinariae); art. XXXV-XL*. Lovaina, 1994 (*Henrici de Gandavo opera omnia 28*).
- Art. 73, qq. 1-11 (ed. parcial). Ed. Irène Rosier, en «Henri de Gand, le De dialectica d'Augustin, et l'institution des noms divins», en *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 6 (1995), pp. 145-253 (Texto: pp. 195-253).
- Art. 41-46. Ed. Ludwig Hödl, *Summa (Quaestiones ordinariae); art. XLI-XLVI*. Lovaina, 1998 (*Henrici de Gandavo opera omnia 29*).
- Art. 1-5. Ed. Gordon A. Wilson, *Summa (Quaestiones ordinariae); art. I-V*. Lovaina 2005 (*Henrici de Gandavo opera omnia 21*).

Traducciones

- Antología de textos. Traducción inglesa de A.J. Minnis / A.B. Scott, en «Henry of Ghent. Selections from The Sum of Ordinary Questions», en *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c. 1375: The Commentary-Tradition*, Oxford, 1988, pp. 250-266.
- Art. 21-24. Texto latino de la Ed. de J. Badius, traducción inglesa de Jos Decorte (†) y Roland J. Teske, en *Henry of Ghent's «Summa». The Questions on God's Existence and Essence (Articles 21-24)*. Lovaina, 2005 [Dallas Medieval Texts and Translations 5].

Dr. Andrés Quero-Sánchez
Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der Geisteswelt des Mittelalters
(Bayerische Akademie der Wissenschaften)
Alfons-Goppel-Str.
D-80539 München
andres.quero-sanchez@lrz.badw-muenchen.de