

X. EL NOMBRE DE DIOS

93. —Sostiene Santo Tomás que «Él que es», el nombre del Dios único, que le fue revelado a Moisés, es su nombre propio, o el más apropiado que se le puede atribuir. La razón que da Santo Tomás es, con palabras del tomista Étienne Gilson: «porque significa “ser”, *ipsum esse*. Pero ¿qué es “ser”, *ipsum esse*»?²³³. El Aquinate dirá que es «el acto por excelencia, el acto de los actos»²³⁴, y que, por ello, está en el nivel más profundo de todas las cosas, incluso más que el de las mismas esencias. Para explicar esta nueva metafísica del ser, utiliza, por una parte, la de Aristóteles y también, por otra, la de Platón. *¿Cómo puede conciliar en su original doctrina del ser la metafísica aristotélica con la siempre considerada opuesta metafísica platónica?*

—Las dos explicaciones, una aristotélica y otra platónica, con las que el Aquinate expresa su original descubrimiento metafísico del ser, las hace confluir en caracterización del ser como perfección. El ser, «esse», por ser acto, o por ser de lo que todo ente creado participa, es perfección.

Aunque todos los entes convienen en tener ser, que es perfección, no se sigue que tengan todos las mismas perfecciones. La distinción entre sí en perfecciones de los entes podría explicarse de dos modos. El primero por diferencias, que se adicionarán al ser, constitutivo común de todo ente. El segundo, porque el ser fuera diversificado según las esencias, por convenir o adecuarse a cada una de ellas, convirtiéndose así en un ser proporcionado a la correspondiente esencia. El ser de cada ente sería así su ser propio.

La primera posibilidad no puede aceptarse, porque el ser no es un género al que puedan añadirse diversas diferencias. No puede considerarse nunca como sujeto o recipiente de perfección alguna. El ser estaría entonces especificado o determinado por estas diferencias, de manera parecida como el género lo es por la diferencia específica, que lo perfecciona y complementa, convirtiéndola en especie.

²³³ ÉTIENNE GILSON, *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, 1945, p. 81.

²³⁴ *Ibíd.*, p. 83.

Para explicar la multiplicidad entitativa, Santo Tomás sostiene que debe admitirse, por consiguiente, la segunda posibilidad, que los entes difieran porque sus esencias tengan el ser de diverso modo, o que sea participado en distintos grados, según la medida de la esencia, que es así la medida de la perfección del ser.

Los entes difieren, por tanto, por su esencia, aunque sólo, en un cierto sentido, porque en los entes creados, el ser siempre es limitado o imperfeccionado por la esencia. Si dos entes difieren es porque el ser propio de uno está limitado en una determinada medida, y el ser del otro está restringido en distinto grado. Si uno de ellos posee una mayor perfección no es por advenirle una determinación esencial, sino porque su ser está menos imperfeccionado.

No ocurre lo mismo en Dios, porque: «el Ser divino, como es su propia naturaleza, no puede juntarse con ninguna, como se demostró (c. 22). Pues, si el Ser divino fuera el ser formal de todo, sería necesario que todas las cosas fuesen una»²³⁵. En Dios, la esencia o naturaleza es el ser, que no está así limitado o participado, y, por ello, están en Él las perfecciones de todos los entes.

94. —La doctrina de la participación del ser le permite al Aquinate concluir que la esencia metafísica o constitutivo metafísico de Dios consiste en el mismo ser, y, por ello, en suma perfección. *¿Si los entes participan del ser y Dios es el mismo ser, los entes participan de Dios?*

—Los entes no son parte de Dios ni participan del ser de Dios, aunque los entes participen del ser, y Dios sea el mismo ser, porque en su individualidad Dios es más que el ser, que se ha afirmado como su constitutivo metafísico. Al decir que Dios es el ser, lo nombramos en cuanto que es creador de las criaturas, que han sido el punto de partida de nuestro conocimiento, para llegar a la existencia y a la esencia de Dios por la vía de la remoción.

El ser o la suma perfección de Dios, que también trasciende las perfecciones de las criaturas, explica el porqué de los mismos atributos divinos. Como ha escrito Francisco Canals: «Santo Tomás opta inequívocamente por caracterizar la divina esencia como “el mismo Ser subsistente» o como “la actualidad del Ser mismo”. Supuesta su concepción del ser como el “acto perfectísimo por el que son actuales las mismas esencias”, en este concepto se halla la razón de la infinidad de todas las perfecciones divinas».

Explica seguidamente que: «Santo Tomás piensa esto en conexión con el texto bíblico “Yo soy El que soy” y, por lo mismo, es congruente que en la misma definición metafísica encontremos implícitamente afirmado el carácter personal de Dios y que

²³⁵ SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, I, c. 26.

podamos hallar la coherencia con las afirmaciones de que Dios es el Viviente perfecto y eterno, el Bien difusivo de Sí mismo y el Amor liberalmente donador de bienes»²³⁶.

95. —No parece que pueda sostenerse que el constitutivo metafísico de Dios, que importa la máxima perfección, sea el ser, si es patente que los entes vivos son más perfectos que los meros entes, y además los entes espirituales lo son más que los vivos. *¿No debería afirmarse que la esencia metafísica de Dios es el espíritu?*

—El nombre propio de Dios no es espíritu, sino ser. Nota Santo Tomás que: «Aunque los seres que son y viven sean más perfectos que los que únicamente son, sin embargo, Dios, que no es otra cosa que su propio ser, es el ente de universal perfección. Y digo de universal perfección, como a quien no le falta ningún género de nobleza».

Los vivientes son más perfectos que los meros entes y los espirituales más que los vivientes, pero Dios, que es su propio ser, tiene la máxima perfección, porque: «La perfección de cualquier cosa es proporcionada al ser de la cosa. Ninguna perfección le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría, si no fuera sabio por ella, y así de los otros entes. Por consiguiente, según el modo que el ente tenga el ser, será su modo en la perfección, pues en una cosa, según su ser sea contraído a algún especial modo de mayor o menor perfección, se dice ser según esta mayor o menor perfección».

La perfección de cualquier ente es proporcionada al ser del mismo. De manera que el modo de su grado en el ser marca el modo de su perfección. Así, se dice que un ente es más o menos perfecto, según que su ser sea determinado a un modo especial de mayor o menor perfección.

En cambio: «si algo hay algo que le compete toda la virtualidad del ser, no puede carecer de perfección alguna que se encuentre en las otras cosas. Pero al que es su ser, le compete el ser según toda la potestad del ser; de la manera que, si existiese una blancura separada, no podría carecer de lo que es propio de la blancura, pues a un objeto blanco le falta algo propio de esta cualidad por el defecto de la capacidad del sujeto receptor, que la recibe según su modo particular y no conforme a toda la potencialidad de la blancura».

Este es el caso de Dios. «Como ya se ha probado (c. 22), Dios, que es su propio ser, posee el ser con toda su virtualidad. Luego no puede carecer de ninguna de las perfecciones que convenga a cualquier otro ente»²³⁷. Porque Dios es el mismo ser, no carece de las perfecciones del vivir y ser espíritu. El ser es más perfecto que la vida, y la misma vida más perfecta que el espíritu. Tanto la vida como el espíritu están constituidos por la propia perfección y actualidad del ser mismo. La perfección suprema de ser es la que hace que algo sea viviente y espíritu.

²³⁶ FRANCISCO CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona, Scire, 204, pp. 323.

²³⁷ SANTO TOMÁS, *Suma contra gentiles*, I, c. 28.

La vida un grado de ser y el espíritu es un grado de vida y, por tanto, también de ser. La perfección del vivir es un grado o participación del ser, y la del espíritu es un grado o participación del vivir y del ser. En Dios, de la misma manera que no hay participación del ser, sino que es ser, tampoco posee vida o espíritu participados, sino que es vida y espíritu. Su ser es vida y su ser y su vida son espíritu.

Con esta concepción del ser, Santo Tomás supera la escisión entre la vida y el espíritu, que se da en otros sistemas filosóficos, y también los enfrentamientos entre «naturaleza» vida y espíritu, propios de otros. En ellos, al no considerar al ser como más radical y perfeccionante que el vivir, queda entonces, sin explicar la vida. Igualmente, si el vivir no es más profundo que el entender y querer, propios del espíritu, queda el espíritu desvitalizado.

Dios tiene la perfección del vivir y del entender y querer espirituales, porque es el mismo ser, y posee así el ser en toda su virtualidad. No puede carecer de ninguna de las perfecciones, que convengan a cualquier otro ente, como es el vivir y el entender y querer. El hombre, por tener ser, en un grado o participación señalada por su naturaleza humana, tiene vida y espíritu participados. Al participar de la realidad espiritual, el hombre participa también de la vida y del ser. La concepción de la vida y del espíritu, como participaciones del acto de ser, permite comprender que no es incompatible, que el espíritu humano pueda unirse, para constituir su misma naturaleza, con todos los grados inferiores de vida y de ser.

96. —Con la vía de la remoción se concluye finalmente que Dios es el mismo ser y, por ello, suma perfección. Se sigue además que es vida y espíritu. *¿Termina, con estos atributos fundamentales, el conocimiento de Dios por la luz de la razón natural?*

—Al llegar al constitutivo metafísico de Dios, se acaba la aplicación de la vía de la remoción, pero no concluye el conocimiento de Dios por la luz de la razón natural. Se puede continuar la obtención de atributos de Dios con la llamada vía de la eminencia.

Este segundo camino, para descubrir lo que es Dios, consiste en atribuir de una manera especial una perfección en grado eminente, o con una elevación infinita. Esta vía positiva se basa en la semejanza de las criaturas con Dios, por ser sus efectos.

Es posible hallar semejanzas entre las criaturas y Dios. «Como los efectos son más imperfectos que sus causas, no convienen con ellas ni en el nombre ni en la definición; sin embargo, es necesario encontrar entre unos y otras alguna semejanza, pues de la naturaleza de la acción es que “el agente produzca algo semejante a sí” (Aristóteles, *La gener. y la corrup.*), ya que todo ser obra en cuanto está en acto. Por eso la forma del efecto hállase en verdad de alguna manera en la causa superior, aunque de otro modo y por otra razón, por cuyo motivo se llama “causa equívoca”».

Se da una semejanza entre los efectos y su causa, porque por obrar ésta, en cuanto está en acto, contiene de alguna manera la forma de los efectos, aunque de otro modo y, en este sentido, de modo “equivoco”. Santo Tomás indica seguidamente que, si, por ejemplo, el Sol, obrando en cuanto está en acto, produce el calor en los cuerpos. Estos efectos tienen el calor del Sol, pero no poseen el calor del mismo modo, ni está en ellos como en el Sol. Son semejantes al Sol, porque son cálidos, pero a la vez desemejantes, porque no lo son del mismo modo del que se lo ha comunicado.

Esta semejanza y desemejanza de las perfecciones divinas explica: «la razón de por qué la Sagrada Escritura unas veces recuerda la semejanza entre Dios y las criaturas, como cuando dice: “Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra” (Gen 1, 26); y otras niega esta semejanza, como en aquellas palabras de *Isaías*: “¿Qué, pues, comparasteis con Dios, que imagen haréis que se le asemeje?” (Sal 82, 1); y estas otras del *Salmo*: “¡Oh, Dios!, ¿Quién será semejante a ti?».

Por último, el Aquinate para confirmar la viabilidad del camino de la eminencia, cita las siguientes palabras del Pseudo Dionisio: «Las mismas cosas son semejantes y desemejantes a Dios: semejantes, en cuanto imitan cada una a su manera, al que no es perfectamente imitable; y desemejantes, porque lo causado no posee toda la perfección que tiene su causa»²³⁸.

No obstante, advierte Santo Tomás: «conforme a esta semejanza, es más conveniente decir que la criatura se asemeja a Dios que lo contrario. Pues dicese que una cosa se asemeja a otra cuando posee su cualidad o su forma. Luego, como lo que se halla en Dios de modo perfecto lo encontramos en las criaturas por cierta participación imperfecta, la razón en que se funda la semejanza está totalmente en Dios y no en la criatura».

Por ello, como: «la criatura tiene lo que es de Dios; por eso se dice con razón que es semejante a Él. En cambio, no se puede decir, del mismo modo, que Dios tiene lo que es propio de la criatura. Por lo tanto, es imposible afirmar con rectitud que Dios es semejante a la criatura, como tampoco decimos que el hombre es semejante a su imagen, sino que decimos que es su imagen la que se asemeja al hombre»²³⁹.

97 —Los atributos positivos, por encontrarse de manera semejante y desemejante en los entes creados, se asignan a Dios, porque ha distribuido sus perfecciones divinas en las criaturas. *¿Cómo se expresa el significado del mismo nombre al ser predicado de las criaturas y de Dios?*

—El nombre de la perfección, que se atribuye a las criaturas y también a Dios, no puede tener el mismo significado. No puede ser lo que se denomina un término unívoco.

²³⁸ PSEUDO DIONISIO, *Los nombres divinos*, c. IX, 7.

²³⁹ SANTO TOMÁS, *Suma contra gentiles*, I, c. 29.

«Nada puede predicarse unívocamente de Dios y de los otros entes», porque Dios es ente por esencia y las criaturas son entes por participación. Nota el Aquinate que: «De Dios todo se predica esencialmente; al decir que es ente, se expresa la esencia misma y diciendo que es bueno, indicamos la bondad misma. En cambio, a los demás entes se hace por participación, se dice que Sócrates es hombre, pero no para afirmar que sea la humanidad misma, sino que participa de la humanidad». Concluye, por ello, que: «es imposible afirmar algo unívocamente de Dios y de los otros entes»²⁴⁰.

Tampoco el significado del nombre de la perfección que se predica a la vez de las criaturas y de Dios es completamente diferente en ambos, tal como ocurre con los términos equívocos. Explica Santo Tomás que hay términos equívocos por azar. Con el mismo nombre se expresan cosas distintas, con significados también diferentes, pero la coincidencia en el término es puramente casual. Son palabras denominadas «equívocos por casualidad», porque: «No hay orden o relación entre aquellas cosas que son equívocas casualmente, sino que es totalmente accidental que se atribuya un mismo nombre a diversas cosas, puesto que el nombre impuesto a una cosa no significa tenga relación con otro».

Los nombres de los atributos positivos de Dios no son equívocos de esta manera, porque: «esto no sucede en los nombres que se dicen de Dios y de las criaturas. Porque, como se ha dicho (c. 32), en lo que tienen en común estos nombres, existe un orden de causa ha causado. Por consiguiente, no se afirma algo de Dios y de los otros seres según una pura denominación equívoca»²⁴¹.

La perfección en la criatura y el Creador no se expresa con un nombre unívoco ni equívoco, porque: «de lo dicho se deduce que cuanto se afirma de Dios y de los otros entes, se predica, no unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, o sea, por orden o relación a algo».

Se atribuyen a Dios, por tanto, las perfecciones positivas de las criaturas de modo analógico. Santo Tomás, en este lugar, indica que la analogía: «puede ser de dos maneras. La primera, cuando muchos guardan relación con uno solo; por ejemplo, con respecto a una única salud, se aplica el concepto “sano” al animal como sujeto; a la medicina, como causa; al alimento, como conservador; y a la orina, como señal»²⁴². Se refiere Santo Tomás a la llamada analogía de atribución²⁴³.

La llamada analogía de atribución, o por orden o relación a algo, implica un primer analogado, cuyo nombre o concepto es atribuido a los otros analogados, o analogados secundarios, por la relación que mantienen éstos con el primero, fundada en la causalidad. El ejemplo de analogía de atribución, que pone el Aquinate, se encuentra

²⁴⁰ *Ibid.*, I, c. 32.

²⁴¹ *Ibid.*, I, c. 33.

²⁴² *Ibid.*, I, c. 34.

²⁴³ Cf. IDEM, *Suma theologiae*, I q. 13, a. 15.

en el término «sano», que se predica de esta manera. «Sano» se atribuye intrínsecamente al sujeto de la salud, al animal, pero también por denominación extrínseca a todo aquello que tenga relación con el analogado principal, como el clima, que causa la salud, o el aspecto, al que se denomina también «sano», porque es su efecto.

Hay una segunda clase de analogía, que no explica Santo Tomás en este lugar. Es la denominada de proporcionalidad²⁴⁴, o de semejanza de relaciones o proporciones, que no implica, en cuanto tal, un primer analogado, sino una serie de relaciones semejantes y, por tanto, proporcionales. Un ejemplo de analogía de proporcionalidad es el término «visión». Se predica con analogía de proporcionalidad el nombre «visión», porque se atribuye al sentido de la vista y al entendimiento. Se hace correctamente, porque la relación de lo visto con el sentido es parecida, o semejante proporcionalmente, a la de lo entendido con el entendimiento.

La analogía de atribución se divide en dos clases. La primera, que como ha indicado Santo Tomás, al definir la analogía de atribución, es la de «muchos a otro», que se denomina analogado principal²⁴⁵. Entre la medicina y el aspecto del enfermo se aplica sano con analogía de proporcionalidad, porque los dos, y otros, como la orina, guardan una relación con un tercero, que es la salud, uno como causa y el otro como efecto.

Añade seguidamente Santo Tomás que: «La segunda manera es cuando se considera el orden o relación no de cada uno a otro, sino entre sí. Por ejemplo, ente se predica de la substancia y del accidente, según que éste dice relación a la substancia, y no porque la substancia y el accidente se refieran a un tercero».

Todavía es necesaria otra distinción, porque: «En este segundo modo de esta predicación analógica, unas veces el orden es el mismo según el nombre y según la realidad, y otras no lo es. Pues el orden nominal sigue al orden del conocimiento, porque es el signo del concepto inteligible».

En el primer caso: «cuando lo que es primero según la realidad lo es también conceptualmente, ocupará el primer lugar tanto si atendemos a la significación del nombre como a la naturaleza de la cosa. Así, por ejemplo, en la realidad, la substancia es antes que el accidente, porque la substancia es causa del accidente, y también en su conocimiento, porque la substancia se pone en la definición del accidente. Y por eso “ente” se dice antes de la substancia que del accidente, tanto en la realidad como en la significación del nombre».

En el segundo caso: «cuando, en cambio, lo que es antes según la realidad y posterior según su conocimiento, entonces en los analogados no es lo mismo el orden según la realidad y según el significado del nombre. Así, por ejemplo, el poder de sanar que hay en las medicinas es anterior en la realidad a la salud recuperada del animal, como

²⁴⁴ Cf. IDEM, *De veritate*, q. 2, a. 11.

²⁴⁵ CAYETANO, *De nominum analogia*, Roma, Institutum Angelicum, 1952, II, 17.

la causa es anterior al efecto; pero puesto que este poder de sanar lo conocemos en el efecto que ha causado, lo nombramos como sano o sanativo en las medicinas. Y por esto, aunque sanativo o sano en la medicina sea anterior en el orden de la realidad, en la significación del nombre antes se llama sano al animal».

Los atributos positivos de Dios se predicán de Dios y las criaturas con analogía de atribución, pero no según el primero modo, con una relación de «dos a un tercero», porque de esta manera equivaldría a colocar una realidad por encima de Dios, a la que como las criaturas guardaría orden. La analogía de atribución de la predicación de los atributos divinos es la del segundo modo, con una relación de «uno a otro», pero, además, con una distinta relación en la realidad y en el conocimiento. La razón es porque entre la criatura y Dios hay una relación de efecto a su causa y conocemos primero los efectos que la causa.

Como concluye el Aquinate: «Así pues, puesto que llegamos al conocimiento de Dios desde las cosas creadas, la realidad expresada por el nombre que se predica de Dios y de las criaturas se halla primero en Dios, según su modo, pero la significación del nombre que se le predica es posterior. Por eso se dice que Dios es nombrado por lo que ha causado»²⁴⁶. Es así, porque el significado del término análogo se ha obtenido de las criaturas y después se predica de Dios, aunque la realidad expresada primero esté en Dios, como causa, y después en las criaturas, que son su efecto.

Debe advertirse, por último, que las perfecciones de las criaturas, sin el conocimiento de su causa, se conocen con la analogía de proporcionalidad. Después, desde el conocimiento de la semejanza de relaciones o proporciones en las criaturas se puede realizar el ascenso conceptual a Dios. La analogía de proporcionalidad tiene prioridad frente a la analogía de atribución, tanto en el orden de los entes creados como en el trascendente de la teología natural.

98. —Por la semejanza y desemejanza de las criaturas con su Creador en distintos grados o proporciones, que se expresan con analogía de proporcionalidad, y que permiten atribuir a Dios perfecciones con analogía de atribución, se pueden predicar de Dios nombres de perfecciones en grado eminente. Indica el Aquinate que: «A la luz de esta doctrina, podemos considerar que puede y qué no puede decirse de Dios qué es lo que se afirma solamente de Él y también que se dice de Él y de las otras cosas conjuntamente»²⁴⁷. Según esta indicación, *¿Todas las perfecciones, que se encuentran en las criaturas se pueden atribuir a Dios?*

—La diferencia del grado y el modo de encontrarse las perfecciones en las criaturas hace que no se puedan predicar de Dios todas las perfecciones de distinta clase.

²⁴⁶ SANTO TOMÁS, *Suma contra gentiles*, I, c. 34.

²⁴⁷ *Ibid.*, I, c. 35.

Por una parte: «Por estar en Dios, pero de modo más eminente, toda perfección de la criatura, cualquier nombre que signifique una perfección absoluta, sin defecto alguno, se predica de Dios y de las criaturas; como, por ejemplo, la bondad, la sabiduría, el ser y otros».

En las criaturas, en diferentes grados, se hallan perfecciones absolutas, que en sí mismas son simples o «puras» —según la denominación posterior de los tomistas—, porque sólo implican perfección. Las perfecciones puras, como bondad, sabiduría, etc., se predicán de Dios, formalmente y de modo eminente, con un término expresado con analogía de atribución, en el sentido explicado, y con analogía de proporcionalidad, pero sin quedar determinado el modo de perfección. Sólo se sabe que el nombre que significa una perfección absoluta está de un modo semejante, pero infinitamente más eminente que en las criaturas.

Hay también perfecciones «mixtas», que son las que esencialmente están mezcladas con imperfecciones. Por una parte: «De esta clase son todos los nombres que designan la especie de las cosas creadas, como “hombre” y “piedra”; pues a toda especie corresponde un determinado modo de perfección y de ser». Por otra: «lo mismo hay que decir de cualquier nombre que signifiquen propiedades, que procedan de los principios propios de la especie».

Se sigue de ello que tales «nombres que expresan perfecciones con modalidades propias de las criaturas no pueden aplicarse a Dios, a no ser por semejanza y metáfora, por las que suele aplicarse a otro lo que es propio de uno; se dice, por ejemplo, que tal hombre es “piedra”, por la dureza de su entendimiento».

Las perfecciones mixtas se predicán de Dios de manera metafórica o con otra clase de analogía. La metáfora o analogía de proporcionalidad impropia se da cuando la semejanza de un significado con otro no lo es en la esencia, sino sólo en un efecto o bien una operación, que se deriva de cada una de las esencias no semejantes. Así, por ejemplo, el término «roca» se puede predicar con analogía de proporcionalidad impropia o metafórica. Se dice de Dios «roca» como metáfora, porque con el significado propio de este término se predica de lo material, formado por minerales, que se encuentra en la superficie de la tierra, pero uno de sus efectos, la firmeza o la estabilidad se puede también atribuir parecidamente a Dios.

99. —Las perfecciones, que se encuentran en las criaturas, permiten conocer los atributos positivos de Dios, que se expresan con las distintas clases de analogía. *¿Las perfecciones conocidas permiten conocer la perfección divina en sí misma?*

—Dado que: «Nombramos las cosas del modo que las conocemos. Y nuestro entendimiento, que empieza siempre por los sentidos, no trasciende el modo que se encuentra en las cosas sensibles».

Como consecuencia: «En todos los nombres que decimos, hay una imperfección en cuanto al modo de significar, que no conviene a Dios, aunque le convenga en un grado eminente lo significado por el nombre, como se ve claro en los nombres de “bondad” y de “bien”; la “bondad” significa, en efecto, algo no subsistente, y el “bien”, algo concreto. Y en este sentido ningún nombre es aplicado a Dios con propiedad, sino en cuanto a aquello para cuya significación fue impuesto. Estos nombres, como enseña Dionisio (*De Ecclesiastica Hierarchia*, II, 3), pueden afirmarse y negarse de Dios; afirmarse, en cuanto a la significación del nombre, y negarse en cuanto al modo de significar».

En las perfecciones divinas, por consiguiente, hay que distinguir entre lo que significan y el modo de significarlo. El atributo se predica propia y formalmente de Dios, pero no con las condiciones de finitud, que le acompañan cuando está en las criaturas, que lo participan en cierto grado, y, por ello, la poseen en composición. Sabemos, por tanto, que Dios es esta perfección, pero no cómo es, en su grado de una eminencia, que trasciende todo grado. Dios siempre es trascendente con respecto al entendimiento humano.

El único modo de expresar el grado de eminencia de las perfecciones divinas, que se le predicán, es de manera negativa, porque: «el grado sobreeminente con que se encuentran en las perfecciones indicadas no puede expresarse por nombres nuestros, si no es, o por negación, como cuando decimos Dios “eterno” o “infinito”, o también por relación del mismo Dios con las criaturas, como cuando decimos “causa primera” o “sumo bien”».

Sí se tiene presente que, en el grado sobreeminente con que se encuentran en Dios las perfecciones, no pueden expresarse perfectamente por nuestros nombres, porque se hace o por negación, o bien por la relación de los entes con Dios, debe concluirse que: «No podemos captar lo que es Dios, sino lo que no es y la relación que con Él guardan las criaturas»²⁴⁸.

100. —Al hombre no le es posible comprender con un concepto directo y adecuado la esencia de Dios. No obstante, se nombra a Dios con toda una diversidad de nombres. *¿Con nuestro actual conocimiento natural de Dios es posible darle algún nombre propio?*

—Según lo dicho, por las vías de la remoción y de la eminencia, no se obtiene un concepto que cuadre perfectamente a Dios, ni tampoco se puede encontrar un nombre totalmente adecuado. Estas vías sólo proporcionan una multiplicidad de nombres divinos, que dan un pequeño atisbo de lo que es Dios. Como no se puede conocer a Dios directamente por la luz natural de la razón, sino por medio de sus efectos, es necesario que sean diversos los nombres con que expresamos sus perfecciones, según que las encontramos en las cosas creadas.

²⁴⁸ *Ibíd.*, I, c. 30.

No obstante, se puede entender la esencia divina en cuanto es creadora y aplicarle un nombre propio, que se expresará con un solo nombre. El nombre propio de Dios en cuanto a nuestro conocimiento, que ha tomado como punto de partida las criaturas, sería el de ser (*esse*), constitutivo metafísico de Dios, porque es el atributo exclusivo de Dios y raíz de todos los otros atributos y que se ha logrado a partir del ser de lo creado. Puede decirse, en este sentido, que el nombre de Dios es Ser (*Esse*).

Además, considera Santo Tomás que el nombre propio divino de ser no sólo se descubre desde la filosofía de Dios o de la teología natural, porque la afirmación de que el ser es el nombre propio idóneo de Dios, en cuanto al punto de partida de nuestro conocimiento limitado e indirecto, se ve confirmada por la Escritura. Cuando Moisés preguntó a Dios: «Si los hijos de Israel me dicen cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles?», le contestó: «Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que es me manda a vosotros» (*Ex*, 3, 13, 14). Con ello le hizo ver que su nombre propio es el que es.

Añadirá después el Aquinate, en la *Suma teológica*, que: «más propio todavía, el nombre de Tetragrammaton, impuesto para significar él substancia de Dios incommunicable o, por decirlo así, singular»²⁴⁹. El Tetragrammaton, «Yahveh», podría expresar la esencia individual, porque: «Si hubiese algún nombre que significase a Dios, no por parte de la naturaleza, sino del supuesto (substancia individual), considerado como “este individuo”, y tal vez (*forte*) sea así el nombre Tetragrammaton de los hebreos, este nombre sería incommunicable (o propio) en todas las formas. Como sucedería si alguien diese al sol el nombre que significase este individuo»²⁵⁰.

²⁴⁹ IDEM, *Suma teológica*, I, q. 13, a. 11, ad 1.

²⁵⁰ *Ibíd.*, I, q. 13, a. 9, in c.