

La cuestión de los Nombres divinos según Santo Tomás
El inicio del estudio por el tema de la conveniencia (*I S.Th.*, q. 13, art. 1).

Introducción:

En este momento nos proponemos observar atentamente el modo de proceder investigativo que Santo Tomás emplea cuando inicia su estudio sobre la cuestión de Los Nombres Divinos. Nuestra fuente será *I S.Th.*, q. 13.

La materia de la q. 13, versa sobre la posibilidad de elaborar un discurso verdadero sobre Dios, el *quid divinum*. En el léxico aristotélico-tomista decir que un discurso es verdadero significa que se trata de una interpretación, es decir, se afirma que algo es y efectivamente es o se niega que algo es y no lo es¹. En efecto, el sentido de la interpretación en la Edad Media está vinculado al tema de la verdad y, por ende, a aquello que es real, puesto que «*veritas est adaequatio rei et intellectus*»². Así, toda interpretación es un discurso; sin embargo, no todo discurso constituye una interpretación. Sólo el discurso enunciativo merece llamarse interpretación. Por lo tanto, el interés de la q. 13 se centra en ese tipo de discurso que llamamos «enunciación» o «discurso veritativo», porque sólo él implica que el lenguaje del hombre, incluso en el caso especialísimo de Dios, se sustenta en algo verdadero y real. Por tanto, la primera pregunta que el Santo de Aquino aborda es la siguiente: ¿Es posible realizar un discurso veritativo de la naturaleza sublime y trascendente de Dios? ¿Es posible afirmar que nuestro lenguaje finito sea teológico?

Artículo 1: El inicio investigativo de la q. 13

El planteo por lo que es primero es muy propio del Aquinate, tanto que es un signo característico de su metodología. Por lo tanto, lo inicial que buscará determinar el Doctor

¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Peryerm.*, proemio n° 3: «Et ideo sola nomina et verba et orationes dicuntur interpretationes, de quibus in hoc libro determinatur. Sed tamen nomen et verbum magis interpretationis principia esse videntur, quam interpretationes. Ille enim interpretari videtur, qui exponit aliquid esse verum vel falsum. Et ideo sola oratio enunciativa, in qua verum vel falsum invenitur, interpretatio vocatur. Caeterae vero orationes, ut optativa et imperativa, magis ordinantur ad exprimendum affectum, quam ad interpretandum id quod in intellectu habetur». «Y, Por esto, sólo los nombres y los verbos y los discursos se llaman interpretaciones, de los que en este libro se trata. Sin embargo, el nombre y el verbo parecen ser más bien principios de interpretación que interpretaciones. En efecto, parece interpretar aquel que expone algo que es verdadero o falso. Y, por eso, sólo el discurso enunciativo, en el cual se encuentra lo verdadero o lo falso, se llama interpretación. En cambio, los demás discursos, como el optativo y el imperativo, se ordenan más bien a expresar el afecto, que a interpretar aquello que está en el intelecto». La traducción es nuestra.

² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 16, art. 1, in c.: «La verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto». La traducción es nuestra.

Común es el tema de la conveniencia ‘lenguaje humano-Dios’ (I q. 13, art. 1). En dicha consideración intervienen dos naturalezas: La del lenguaje humano y la de Dios.

Con respecto a la primera, se deberá atender cómo inciden las diversas consideraciones que se tengan sobre la naturaleza del lenguaje. Muchos disensos entre autores y escuelas de pensamiento tienen aquí su origen, por lo que, si las concepciones sobre el lenguaje que se posean no se explicitan, se estarán estimulando –sin pretenderlo– no pocas interferencias. Además, en la concepción sobre el lenguaje se cristalizan las posiciones metafísicas de fondo que se poseen. Evidentemente no es lo mismo provenir de una tradición filosófica que sostenga que el ente se funda en la sustancia, o de una corriente que la considere incognoscible.

Ahora, con respecto a la naturaleza divina es posible que aparezcan los cruces provocados por los distintos conceptos e imágenes de Dios. Para graficar lo dicho se puede pensar en lo distinto que resultará el tema si Dios es considerado como trascendente en extremo o si se lo concibe con las potestades de una Trascendencia media o relativa.

El tema de la conveniencia:

Ahora, mi propuesta es enfatizar las implicancias sumamente positivas que conlleva la noción tomasiana de conveniencia. Precisamente, la conveniencia no es algo en lo que los intelectuales se detengan con frecuencia, motivo por el cual realzarla constituye una aportación.

La noción de «conveniencia». Sentidos lógico y ontológico

Santo Tomás aplica la noción de conveniencia en muchas cuestiones, especialmente de Sacra Teología. Dicha noción puede utilizarse, en primer término, de una manera lógica. Cuando se consigue dar una definición, cualquiera que ésta sea, lo que se hace es establecer una conveniencia entre la definición y lo definido. Con ello se determina una conveniencia referida a *lo que es* la cosa, es decir, entre una cosa y su esencia. De igual modo, en la segunda operación intelectual se puede establecer conveniencia o no entre un concepto que oficia de sujeto y otro que lo hace de predicado mediante una cópula, sin llegar aún a juzgar propiamente: «*La cópula debe llevar el asentimiento del que enjuicia; si no lo lleva, su función es meramente copulativa; si lo lleva, su función se convierte en judicativa*»³.

En segundo término, la conveniencia puede ser ontológica, es decir procurando establecer correspondencia entre dos naturalezas. Este tipo de conveniencia es el que

³ Cf. M. BEUCHOT, «El sistema lógico argumentativo de Tomás de Aquino», *Ergo, Revista de filosofía de la universidad veracruzana* N° 2, México (1996), 35.

distingue nuestro caso, ya que, en I q. 13, art. 1, Tomás pone en relación la naturaleza de Dios con la del lenguaje, con el objetivo de observar y declarar una posible correspondencia.

Para la visión tomasiana llegar a establecer *conveniencia ontológica* significará haber hallado un concepto complejo, que conlleva una necesidad interna, puesto que deben darse simultáneamente dos condiciones para cada naturaleza en cuestión. Por un lado, será ontológicamente conveniente algo que sea *correspondiente* a una naturaleza, y, por el otro, será necesario que ese algo correspondiente sea *posible*. Lo conveniente y lo posible no necesariamente se identifican. De hecho, cualquier enfermedad no es conveniente al hombre por ser un estado no correspondiente a su naturaleza, aunque pueda ser posible. Así, sólo lo que corresponda con posibilidad positiva a una naturaleza será el criterio que determine la conveniencia.

En síntesis, la conveniencia puede significar el modo en que una determinación le adviene a una sustancia, ya sea a la manera de un *proprium*, o de un acto, o de un cambio o afección.

La conveniencia, en el caso del Ente divino, precisa de una interpretación para que lo añadido a Dios con una enunciación y posterior atribución, no desarmonice con nada contextual y su aporte sea un beneficio. En este sentido, la cuestión del lenguaje sobre el Ente divino necesita que la naturaleza de Dios, por una parte, y la naturaleza del logos humano, por otra, sean conocidas, para ver si es posible determinar que *el lenguaje humano pueda ser teológico*. Este es un objetivo de I q. 13, art. 1.

Conveniencia y necesidad en el Ente divino

Por diversos motivos, la noción de conveniencia es máximamente provechosa cuando tratamos del Ente Divino, especialmente cuando ponemos en juego una consideración directa o indirecta de su Trascendencia. La noción de conveniencia permitirá pensar la naturaleza de Dios sin imponerle modos inadecuados porque conlleven ‘necesidad’ y nos posibilitará hablar de Dios quién excede el orden predicamental. Expresar: ‘Es necesario que el lenguaje humano alcance a Dios’ no trae inconvenientes; pero decir: ‘Es necesario que Dios sea alcanzado por el lenguaje’, provoca problemas. El Angélico esquivo el problema con la noción de conveniencia: ¿Es *conveniente* a Dios ser alcanzado por el lenguaje?, puesto que ningún hallazgo de conveniencia podrá ser válido si implicara una necesidad en Dios, porque ello menoscaba la naturaleza y el obrar libre y gratuito del Ente divino.

Para dar un ejemplo de un proceder distinto: El filósofo analítico Christopher Hughes, sostiene que Dios –por ser omnipotente– debe desembarazarse *necesariamente* de su omnipotencia ofreciéndola a otro⁴. Su planteo no indaga por la conveniencia. Su requerimiento viene del análisis mismo del significado de «omnipotencia»: Dios puede *todo*. Si el Ente divino no cediera a otro esa perfección, el *-omni* de su poder quedaría cuestionado y luego descartado⁵. Por lo tanto, mediando la cesión de la perfección, la Omnipotencia ya no sería un indicativo suficiente de la esencia divina. La muestra de que Dios es omnipotente pasaría por dejar de serlo. Así, su metodología satisface al pensamiento, pero no lo dispone para abordar lo real.

Ahora, algo muy distinto sucede si se considera la Omnipotencia de Dios como esencial. Ciertamente, este análisis entitativo, no surge de la examinación de un significado, sino de una observación atenta de la *res divina* y de qué cosa puede serle conveniente. En este caso, la omnipotencia no podría donarse a otro, puesto que es constitutiva de Dios y no habría motivos convenientes para que Él se desligue de ella *contra essentiam*: Esto se determinaría como inconveniente⁶.

Volviendo al tema de los Nombres divinos, Santo Tomás establecerá positivamente la conveniencia Dios-lenguaje. Con esta propuesta doctrinal habrá culminado un primer esfuerzo, pero para poder lograrlo, previamente da un paso que también está en la línea de lo primero.

El principio de inteligibilidad: El modelo semiótico *res-ratio-nomen*

Puesto que en toda operación intelectual hay algo primero que comprender, en dicho orden se ubica el principio noético o de inteligibilidad. La función de un principio noético

⁴ Cf. C. HUGHES, *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*, Editori Laterza: Gius. Laterza & Figli, Edizione digitale: settembre 2015, Roma-Bari 2005, 152-154 de 407: «Se un ens perfectissimum sarebbe potuto esistere, allora ogni perfezione può essere posseduta necessariamente. Ma forse vi sono perfezioni che un essere non avrebbe potuto avere necessariamente. Forse l'onnipotenza è una perfezione, e un essere è onnipotente solo se ha il potere di privarsi della sua onnipotenza. Se così è, nulla avrebbe potuto avere la perfezione di onnipotenza necessariamente, quindi nulla avrebbe potuto avere ogni perfezione necessariamente, quindi un ens perfectissimum non sarebbe potuto esistere».

⁵ Siguiendo un poco más en profundidad este razonamiento, se puede ver que C. Hughes hace uso de una conveniencia de tipo lógica, la cual nos remite a una armonía posible entre conceptos. El problema es que este análisis está desligado de la consideración de la *res divina*. En el modelo semiótico, *ratio* sigue a *res* y no a la inversa.

⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 2, art. 11, in c.: «Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia est idem quod esse scientem in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat».

«Ahora bien, todo lo que hay en Dios es su propio ser; en efecto, como la esencia en Él es lo mismo que ser, así la ciencia es en Él lo mismo que ser cognoscente; por lo cual, puesto que lo que es propio de una cosa no puede ser comunicado a otra cosa, es imposible que la criatura alcance a tener algo según la misma *ratio* con que Dios la tiene, como es imposible que alcance a su mismo ser». La traducción es nuestra.

consiste en ser la clave que guíe a las conclusiones, por el cual se solventen las dudas y se reduzca la multiplicidad de cuestiones a algo uno. Ya que estamos reparando en cómo el Doctor de Aquino se maneja al inicio del tratamiento de los Nombres divinos, se puede detectar que **su paso inicial consiste en presentar el principio de inteligibilidad de la q. 13, el modelo semiótico aristotélico**⁷: «*Secundum philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus*»⁸.

De todos modos, hablando de lo que es primero, no queremos otorgarle a nuestro principio el significado de «primer principio». Como dice Tomás: «*Non omne principium est principium primum*»⁹. Sólo las *propositiones per se notæ* operan como primeros principios a partir de los cuales se justifican los conocimientos que han de derivarse. En nuestro caso, el principio de inteligibilidad está constituido por una proposición del tipo *per alia nota*. Para comprender este principio es preciso que previamente se posean las definiciones de qué es lo concerniente al sector semiótico *nomen*, qué al sector *ratio* y qué al sector *res*. De igual modo, para entender qué concierne al sector *nomen* se debe comprender «*qué es el nombre (ὄνομα) y el verbo (ῥήμα); después lo que es la negación (ἀπόφασις), la afirmación (κατάφασις), la proposición (ἀπόφανσις) y el discurso (λόγος)*», es decir, todos los elementos incluidos en el plan programático que Aristóteles consigna en *Peri Hermeneias* 16a 1, también al inicio de su investigación. Y lo mismo habría que decir del sector *ratio* en cuanto a «*pasiones del alma o pathemata*», y al sector *res* en cuanto a las *pragmata*. Esta concatenación de definiciones, una vez corroboradas, nos pondrá en posesión de un sólido principio noético, indispensable para el abordaje de los Nombres divinos.

Nuestro principio de inteligibilidad nos hace entender que si deseamos tratar algo relativo al lenguaje (*nomen*) no puede hacérselo de cualquier modo, sino que previo a él, sustentándolo, se hallan las fundamentaciones de los sectores semióticos *ratio* y *res*. Este es el modo que Santo Tomás entiende que el Estagirita entiende, valga la redundancia.

⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Peri Hermeneias*, 16a 3-8: «Lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas. Por lo tanto, las cosas que están en la voz son denotaciones, esto es, signos de las pasiones que están en el alma».

⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 13, art. 1, in c.: «Según el Filósofo, las voces son signos del intelecto, y las cosas del intelecto son semejanzas de las cosas. Y así es manifiesto que las voces se refieren a las cosas que han de ser significadas mediante la concepción del intelecto». La traducción es nuestra.

⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I-II S.Th.*, q. 6, art. 1, ad 1^{um}: «No todo principio es primer principio». La traducción es nuestra.

Por lo tanto, el orden lingüístico (*nomen*) **no se justifica a sí mismo**, sino que depende del orden de las concepciones del intelecto (*ratio*); y éstas, a su vez, no son autosustentables, sino que se fundamentan en el orden de la realidad extramental (*res*). En este sentido, Santo Tomás no consentiría ningún giro lingüístico que de prevalencia al sector *nomen* del modelo semiótico.

Ahora, cuando Santo Tomás glosa el pasaje del modelo semiótico en su *Expositio in Peryhermeneias* dice que las afecciones del alma de las que habla Aristóteles son las simples concepciones obtenidas en la primera operación intelectual, las que a vez son proferidas por voces simples. Expresamente dice que en ellas no puede haber falsedad, puesto que es una operación siempre verdadera, y que dichas afecciones son las mismas para todos, tanto que cuando hay disenso entre sujetos no es que alguno de ellos entiende erróneamente, sino que simplemente no entiende¹⁰.

Pero, así como en el alma hay pensamientos sin falsedad, otras veces implican necesariamente verdad o falsedad. Y esto que sucede en el intelecto que compone y divide, en el ámbito de las afecciones del alma, también sucede en el plano de la significación de las palabras. Hay concepciones más complejas expresadas por palabras complejas que implican verdad o falsedad. Por lo tanto, aquella unidad analógica registrada con el término *ser*: «las cosas *son* las mismas para todos», tiene un correlato natural con otra unidad analógica, ahora del ámbito de la inteligencia: «*Las afecciones del alma son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas*».

No obstante, la condición natural de la línea de correlación *res-ratio*, unidad basada en semejanzas naturales, no se continúa en el plano del *nomen*, puesto que la cohesión y unidad del modelo semiótico se mantendrá por los signos convencionales del *nomen*. Por esta razón las voces *no son* las mismas para todos.

Estos datos, consignados en el modelo semiótico, son una herramienta principal con la cual el Aquinate comienza a esbozar la respuesta del art. 1: «*Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus*».

Sólo lo conocido es nombrado

¹⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Peryerm.*, L. 1, lectio 2, n° 3.

Ahora bien, del principio de inteligibilidad se desprende una consecuencia central: «*Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari*»¹¹. En el principio queda establecido que nuestra capacidad de nombramiento, en sentido absoluto, siempre será consecuente, dependiente y conforme con nuestra capacidad de conocimiento. Por esto, la filosofía realista no consiente que el suceso designado *giro lingüístico* reclame genuinamente la emancipación del lenguaje.

Así, Santo Tomás establece una continuidad entre verdades: «Según el Filósofo... según que algo pueda ser conocido por nuestro intelecto, puede ser nombrado». Entonces, de lo enseñado por Aristóteles, se deriva esta proposición universal de máxima extensión, puesto que tiene como subalterno a todo ente: *Lo que (res) pueda ser conocido (ratio), puede nombrarse (nomen)*.

Aquí puede observarse también el estilo procesual del Angélico: Primero expone el principio de inteligibilidad completo, explicitando los 3 sectores semióticos, y luego lo adapta con otras proposiciones donde algún sector pueda estar supuesto o implícito, con el objeto de simplificar. Por lo tanto, las conclusiones que se obtengan igualmente irán quedando resueltas en el principio.

Dios ingresa al modelo semiótico mediatamente

Ahora, debido a la exuberancia ontológica de Dios, nunca al alcance directo de nuestra experiencia intelectual, el modelo semiótico para nuestro caso debe incorporar una salvedad. Esta modificación provoca que el modelo semiótico no funcione como de costumbre, lo cual impacta en nuestras concepciones verdaderas sobre Dios, puesto que ellas se obtienen a través de una mediación objetiva y no directamente. Esta mediación objetiva plural son las cosas mismas (*ex creaturis*), en cuanto a su formalidad de ser creaturas: «*Ostensum est autem supra quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis...*». Sin la mediación *ex creaturis* derivada de la causalidad y participación divinas –concepciones también filosóficas– el Ente divino quedaría fuera de nuestro horizonte cognoscitivo natural. De esta manera, por el agregado de una equivalencia, se sostiene aquella proposición universal sin excepciones: *Sólo lo conocido es nombrado = lo conocido ex creaturis es nombrado ex creaturis*.

Esta modo de tratamiento permite evadir el ontologismo, puesto que no captamos a Dios inmediatamente, sino mediatamente y al modo de fundamento de una relación que

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 13, art. 1, in c.: «Ahora bien, según como algo puede ser conocido por nuestro intelecto, así puede ser nombrado por nosotros». La traducción es nuestra.

otorga sustento ontológico a las cosas por ser creadas, es decir, dependientes del Ente divino para ser. Por lo tanto, esta concepción relacional de la realidad, en el sector *ratio* quedará contenida en una *super ratio*¹² como afirma Leo Elders, la cual nos permitirá nombrar a Dios. De este modo se verifica la vigencia funcional del modelo semiótico también en el caso particularísimo de Dios.

Se puede observar, entonces, que la perspectiva tomista es una posición intermedia entre la evidencia divina que postula el racionalismo y su vertiente ontologista, y la inevidencia y absoluta inaccesibilidad de Dios promulgada por el agnosticismo, el ateísmo, el apofatismo extremo y el misticismo. Todas estas doctrinas implican una determinada consideración de la trascendencia del *quid divinum*.

Posicionándonos, entonces, en el sector *res* del modelo semiótico, la modificación que Tomás ha incluido influye determinantemente, ya que Dios (*res* que ha de culminar nombrada) no ingresa como de costumbre, es decir, como *cosa simpliciter* (o *res tantum*), sino como *cosa secundum quid* (o *res et sacramentum*), esto es, las cosas y sus perfecciones como signos de aquel fundamento entitativo de esa relación creatural que las constituye. Por lo tanto, El modo de ser que ingresa al modelo semiótico no es Dios directamente, sino Dios como causa *per se*, de un efecto *per se*, es decir, el *esse* que alcanza a todo ente.

En la respuesta positiva a la cuestión de la conveniencia se vinculan tres niveles. En el primero y más universal nivel, de acuerdo con la naturaleza del lenguaje referida en el modelo semiótico, tenemos que para *todo ente* el nombre significará la *res* por medio de su *ratio*. Luego, aparece un segundo nivel donde queda asumida nuestra gnoseología, puesto que, sí y solo sí, lo que es conocido, puede ser nombrado. Finalmente, en el nivel más particular del Ente divino, así como Dios es conocido *ex creaturis*, así también, sí y

¹² Cf. LEO ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Nueva York 1990, 206: «Cajetanus observes in his commentary on this article that in God the *ratio* of the names we apply to him, is a *super ratio* which is at the same time wisdom and love and all the other perfections». «Cayetano observa en su comentario sobre este artículo [I q. 13, art. 4] que en Dios la *ratio* de los nombres que aplicamos a él es una *super ratio* que es al mismo tiempo la sabiduría y el amor y todas las otras perfecciones». Cf. CAJETANUS, In I^{am} 13, IV, § VII: «Ubi manifeste patet quod, licet ly sapiens sit nomen commune Deo et homini, ratio tamen utriusque secundum illud nomen, non est omnino eadem; propter hoc, quia ratio sapientiae in homine est solum ipsa, in Deo vero est ipsa et aliae; imo nec ipsa nec aliae, sed altior quaedam ratio. Et hoc est quod in littera, acute perspecta, dicitur». «De donde es manifiesto que aunque sabio es nombre común a Dios y al hombre, sin embargo la *ratio* común de aquel nombre no es totalmente la misma; por esto, porque la *ratio* de sabiduría en el hombre es solo la misma, en cambio en Dios es la misma y otra; Por cierto ni la misma ni otra, sino una *ratio* más alta. Y esto es lo que en el texto, agudamente examinado, se dice».

solo sí, puede ser nombrado *ex creaturis*. En esta concatenación de niveles se centra la prueba aquiniana que declara la conveniencia Dios-lenguaje.

Por lo tanto, con la determinación positiva de la conveniencia Dios-lenguaje, se ha detectado una razón de conveniencia. Entonces, esa modificación al modelo semiótico *ex creaturis*, ahora puede ser designada positivamente como la «razón de conveniencia *ex creaturis*». Ella nos señala el espacio de mediación hallado por el Aquinate, en donde la naturaleza del lenguaje y la de Dios pueden estar en correspondencia. En esa franja se fortalece la inteligibilidad de nuestra temática.

Pero ¿Sobre qué atributo divino puede fundarse el juicio de conveniencia emitido? Cuando Tomás aplicaba la noción de conveniencia al tema de la Encarnación, su razón reposaba en la **perfección divina de ser *Maxime Bonum***, puesto que «*bonum est difusivum sui*». Esto proclamaba que a Dios le conviniese por perfección de ser una máxima donación en carne. Ahora, sin desmedro de la difusividad del Bien, y con respecto al asunto del lenguaje, parece ser más razonable que la comunicabilidad del *quid divinum* al nivel del logos dependa de la **comunicabilidad del acto**, privilegio que Dios ostenta perfectísimamente por ser «acto puro» y «acto primero y perfectísimo», disfrutando de toda la actuosidad del acto. Por tanto, es propio de la ***ratio actis comunicarse en la medida de lo posible***, recordando que la posibilidad es un nexo indispensable para establecer conveniencia: «*La naturaleza de cualquier acto consiste en comunicarse a sí mismo en cuanto sea posible. Por lo cual cada agente obra según que esté en acto. Ahora, obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto, según que sea posible. En cambio, la naturaleza divina es acto máximo y purísimamente. Por lo que también Ella se comunica a sí misma en cuanto es posible*»¹³.

De esta manera, basados en la comunicabilidad divina es posible armonizar intelectualmente que Dios sea «tocado» por el logos del hombre, sin ser «trastocado» por él, es decir, sin mancillar su naturaleza divino trascendente. Desde esta perspectiva de llegada, las cosas han cambiado, puesto que aquel Ente divino que parecía rechazar la posibilidad de ser alcanzado por el lenguaje, ahora lo percibimos como el impulsor, por privilegio de su misma naturaleza, para ser encontrado por nosotros en la medida de nuestras posibilidades.

¹³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 2, art. 1, in c.: «*Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est*».

RESUMEN

Según Santo Tomás, el inicio de la cuestión *De Divinis Nominibus* se efectúa por la determinación de la conveniencia naturaleza divina-naturaleza del lenguaje humano. La noción de conveniencia es importantísima y de significación técnica, alejada del lenguaje común. Para determinar positivamente dicha conveniencia el Angélico postula un principio noético que guiará todo el tratamiento de la semántica *in divinis*. Dicho principio es el modelo semiótico que Aristóteles consignó en su obra *Peri Hermeneias*.

El modo en que realiza el inicio investigativo nos permite observar la manifestación de pertenencia a una tradición de pensamiento, en este caso del Aquinate, al realismo filosófico. Manifestar la naturaleza del lenguaje que se utiliza no es algo muy usual en los intelectuales que se dedican a la temática. Esto es una fuente de disenso.

CURRICULUM

Luis Horacio Delgado nació en Buenos Aires en 1965. Se ordenó como sacerdote para la Arquidiócesis de Buenos Aires en diciembre de 1991. Es Bachiller en Teología por la UCA. Es también Bachiller y Licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA) siendo distinguido con diploma mención de honor al mejor promedio 2012. Asimismo es doctorando en Filosofía por la Universidad Pontificia Regina Apostolorum de Roma (UPRA). Actualmente, se desempeña como profesor en el Centro de Estudios del Seminario Diocesano de Puerto Iguazú. Enseñó también en el Seminario Interdiocesano de la Encarnación en Resistencia - Chaco, en el Seminario San José de La Plata y en la Universidad Católica de La Plata. Es miembro de la Sociedad Tomista Argentina y ha publicado artículos en revistas. Se especializa en Metafísica, Teología Filosófica y en el estudio de la semántica *in divinis*. Fundamentalmente se dedica al período Medieval.