

La relación en la teoría tomasiana de las ideas divinas

Juan José Herrera

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Tucumán, Argentina)

jjherrera@unsta.edu.ar



Resumen

Según Tomás de Aquino, la idea en Dios designa la relación a la creatura. El origen de esta relación se encuentra en el intelecto divino que conoce su esencia como imitable. La infinita perfección de la esencia justifica que pueda ser conocida como la razón de cada cosa. Pero es la intelección divina la que establece las múltiples relaciones ideales según los diversos modos de imitación de la esencia. Estas relaciones dan cuenta de la apertura divina a lo distinto de sí. Nuestro trabajo intenta comprender la naturaleza o condición del «respectus ad creaturam» incluido en la noción de idea divina y precisar su papel en la teoría tomasiana del conocimiento divino de las cosas.

Palabras clave: Dios; ciencia divina; ejemplaridad; creación; Tomás de Aquino

Abstract. *Relation in the Thomistic Theory of the Divine Ideas*

According to Thomas Aquinas, the idea in God designates the relation to the creature. The origin of this relation is found in the divine intellect that knows its essence as imitable. The infinite perfection of the essence justifies that it may be known as the reason of every being. But it is the divine intellection that establishes the multiple ideal relations according to the various modes of imitation of the essence. These relations give an account of the divine opening to what is different from God himself. Our work attempts to understand the nature or condition of the “respectus ad creaturam” included in the notion of divine idea and to define its role in the Thomistic theory of the divine knowledge of things.

Keywords: God; divine knowledge; exemplarity; creation; Thomas Aquinas

Tomás de Aquino afirma que, en Dios, el término ‘idea’ es impuesto principalmente «ad significandum respectum ad creaturam» (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 34, a. 3, ad 4). Esta noción destaca una de las diferencias que ‘idea’ mantiene con ‘Verbo’, nombre que significa principalmente la relación hacia el que lo pronuncia y, luego, como en segundo lugar, la relación a las creaturas, puesto que Dios al entenderse a sí mismo conoce toda creatura. Sin embargo, ambos nombres son relativos según el ser, porque designan la misma relación (*ipsa relatio*), no una realidad relacionada (Genuyt, 1974: 75, nota 24).

El carácter relativo de la idea divina también aparece mencionado en el tratado sobre el conocimiento profético: «la razón ideal nada añade a la esencia divina, excepto la referencia a la creatura» (Aquino, 1963, *S.Th.*: II-II, q. 173, a. 1). La idea que existe en el intelecto divino y por la que Dios conoce la creatura se identifica realmente con la esencia divina. Pero esta identidad, indiscutible a la luz del atributo de simplicidad, no evita que la idea se distinga de la esencia al implicar una relación lógica a la creatura.

Las expresiones que acabamos de transcribir son una pequeña muestra de la posición del Aquinate acerca de los «respectus ideales» que Dios conoce (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 28, a. 4, ad 3). En realidad, su enseñanza es más profunda y desafiante. Procuramos, entonces, dentro de los márgenes fijados para este trabajo, explorar y poner de relieve los principales aspectos que atañen a esas relaciones. Para alcanzar este objetivo, conviene partir de la delicada cuestión del origen de las ideas divinas, sin perder de vista los logros de la especulación tomasiana en el campo del verbo mental (Paissac, 1951; Floucat, 2001).

El teólogo dominico recoge la opinión que hasta su tiempo era común entre los autores y describe la concepción divina de las ideas con estas palabras: «Dios, al conocer su esencia como imitable [en un determinado grado] por una creatura, la conoce como la razón propia e idea de esa creatura» (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 2). Detrás de esta sentencia, palpita no solamente el deseo de mostrar que el intelecto divino, a través de su operación inmanente, concibe la idea de la creatura como un particular modo de imitación o semejanza de la esencia divina, sino sobre todo la necesidad de explicar que la pluralidad de ideas conocidas por Dios no contradice su absoluta simplicidad.

Para eso las ideas deben ser consideradas como lo que Dios entiende (*quod intelligitur*), no como la especie por la que entiende (*qua intelligitur*). Esta distinción de dos tipos de formas, una como principio y otra como término del entender, estuvo presente desde las primeras obras tomasianas, pero se consolidó recién en la *Summa contra Gentiles* (Aquino, 1961, *C.G.*: I, c. 53, nn. 443-444; Geiger, 1974). Con la proyección analógica de estas clases de formas inteligibles al conocimiento de Dios, Tomás pudo alegar que la intelección de muchas ideas no rebate la simplicidad del intelecto divino. Eso ocurriría si dicho intelecto fuera informado por múltiples especies inteligibles. Veamos esta solución un poco más de cerca.

Dios conoce las cosas no en sí mismas, sino en su propia esencia, donde están contenidas de modo similar a como los efectos están en el poder del agente o en el cognoscente (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 14, a. 5). La primera prueba se apoya en la perfección del conocimiento divino, que consiste fundamentalmente en la comprensión total que Dios tiene de sí mismo, incluido el alcance de su poder operativo, es decir, de todo lo que puede ser causado por él. El otro argumento se basa en la preexistencia del efecto en la causa según el modo de ser de la causa. Así, Dios conoce todas las cosas porque están en él conforme a su naturaleza inteligible (Bonino, 1996: 208-212; Herrera, 2014). La esencia divina es, por consiguiente, el único «medium cognoscendi», la única especie inteligible por la que Dios conoce todas las creaturas.

En virtud de la perfección de la ciencia divina, Dios conoce su esencia según todos los modos en que es cognoscible, «no solo en cuanto a lo que es en sí misma, sino también en cuanto es participable según algún modo de semejanza por las creaturas» (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 2). Los modos de imitación de la esencia o semejanzas ideales de las cosas son ‘lo conocido’ por el intelecto divino al término de su operación. Por cierto, la naturaleza creadora y providente de Dios supone el conocimiento divino de múltiples creaturas, pero lo que ahora buscamos poner de relieve es el hecho de que, en virtud de las ideas, las cosas tienen en Dios un modo de presencia diferente al que tienen en la esencia divina como principio de conocimiento. Por las ideas, las cosas están en Dios como entendidas en pleno sentido (Aquino, 1965, *De Pot.*: q. 3, a. 16, ad 14).

El esfuerzo tomasiano por armonizar la simplicidad divina con el conocimiento divino de los posibles modos de imitación de la esencia nos ha colocado prácticamente en el umbral de nuestra temática, anticipándonos algunos elementos que descubren la naturaleza y el lugar de la relación en el campo de las ideas divinas. Aunque resulte obvio, lo primero a resaltar en este contexto es el papel del intelecto que conoce la esencia divina bajo dos registros: «ut essentia» y «ut participabilis vel imitabilis». La dinámica de este segundo modo de conocer, que es el que nos interesa penetrar, está claramente plasmada en un pasaje de la *Summa contra Gentiles*:

El intelecto divino puede comprender en su esencia lo que es propio de cada cosa al entender en qué [una creatura] imita su esencia y en qué se aparta de su perfección; es decir, al entender su esencia como imitable por modo de vida y no de conocimiento, concibe la forma propia de la planta; si, en cambio, la conoce como imitable por modo de conocimiento y no de intelecto, concibe la forma propia de animal, y así de las demás cosas. En consecuencia, es evidente que la esencia divina, en cuanto es absolutamente perfecta, puede considerarse como razón propia de los singulares (Aquino, 1961, *C.G.*: I, c. 54, n. 451).

La consideración de la esencia divina «ut propria ratio uniuscuiusque» (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 14, a. 6, ad 3) obedece a que, metafísicamente hablando, ella excede a todas las creaturas. Por su infinita perfección, la esencia divina puede ser conocida como semejanza de cada una de las cosas. Pero ninguna creatura se asemeja perfectamente a Dios debido a que su capacidad de imitarlo es muy acotada. En consecuencia, desde el punto de vista del conocimiento divino de las cosas, la concepción de las ideas presupone la intuición de la esencia divina en clave proporcional, es decir, en cuanto es diversamente participable por las creaturas. Claro que la diversidad de la imitación se da no solamente en las distintas perfecciones participadas por los entes, sino también en el grado o modo de participación de una misma perfección.

En una obra temprana del Aquinate leemos que: «la esencia no es tomada absolutamente por el intelecto divino como idea de las cosas, sino con la proporción de la creatura por hacer a la misma esencia divina, según que se dife-

rencia de ella o que la imita; [...] la misma esencia divina, coentendidas las diversas proporciones de las cosas a ella, es la idea de cada una de las cosas» (Aquino, 1970, *De Ver.*: q. 3, a. 2). Estas líneas se ven posteriormente confirmadas cuando Tomás dice que: «la idea no designa la esencia divina en cuanto es esencia, sino en cuanto es semejanza o razón de esta o de aquella cosa» (Aquino, 1963, *S. Th.*: I, q. 15, a. 2, ad 1).

Debemos destacar que la «proportio», que significa cierta relación entre dos que convienen y difieren en algo (Aquino, 1992, *In De Trin.*: q. 1, a. 2, ad 3), constituye el aspecto formal de la noción de idea: «la idea, por su concepto principal, tiene algo distinto aparte de la esencia, a saber, la misma proporción de la creatura a la esencia, en lo cual también se completa formalmente el concepto de idea» (Aquino, 1970, *De Ver.*: q. 3, a. 2, ad 2). Por lo tanto, Dios no concibe sus propias ideas conociendo su esencia «in se», sino «relatam ad aliud» (Aquino, 1972, *De Ver.*: q. 12, a. 6), o sea, intuyéndola como imitable, en relación de semejanza (según proporción) con lo creable. Así, lo que explica que cada idea designe una relación a la creatura es el hecho de que el intelecto divino conoce su esencia como razón de cada cosa en su singularidad.

En este marco, es importante recordar el fuerte cuestionamiento de Duns Escoto contra los que sostenían que Dios conoce las ideas de las creaturas al conocer su esencia como imitable por ellas (Escoto, 1998, *Reportatio Parisiensis I-A*: d. 36, qq. 1-2). Según Escoto, esta teoría describe el conocimiento divino de las diferentes creaturas a través de la «relatio imitabilitatis», relación que asume la condición de «ratio cognoscendi». Se vuelve necesario, entonces, que Dios conozca la relación de imitación con anterioridad a los términos que ella vincula. Sin embargo, en los distintos momentos lógicos en los que el pensador franciscano descompone el acto del conocimiento divino, la captación de la relación entre la esencia y las creaturas no ocupa el primer lugar (Escoto, 1963, *Ordinatio*: I, d. 35, q. un., n. 32; 1966, *Lectura*: I, d. 35, q. un., n. 22; Gilson, 1952: 281).

Algunos sostienen que la crítica escotista impacta directamente contra la posición de Enrique de Gantes (Gantes, 1983, *Quodlibet IX*: q. 2; 1991, *Quodlibet VII*: q. 4), pero no especifican si alcanza también a Tomás de Aquino (Noone, 1998: 311-312 y 315; Boulnois, 2002: 59-60). Admiten que el teólogo dominico nunca sostuvo explícitamente que la relación de imitación sea la «ratio» o medio por el que Dios conoce las creaturas como término de dicha relación. En efecto, si bien Tomás no se detiene en el proceso generativo de las ideas en el interior del conocimiento divino, como lo hacen algunos contemporáneos suyos (Bonino, 2003a: 306; 2003b: 456 et 477), es evidente que la relación de imitación no es la razón para conocer las creaturas. Esa función pertenece a la esencia divina que, como ya dijimos, es la única especie inteligible. Además, la fórmula «relatio imitabilitatis» no se encuentra en la reflexión tomasiana sobre las ideas divinas.

Ahora bien, en los textos consagrados a las ideas divinas, el Aquinate combina los términos «rationes», de origen agustiniano, y «respectus», de origen dionisiano, pero sin que signifiquen exactamente lo mismo (Boland, 1996:

202 y 204). Las ideas se denominan ‘razones’ cuando se las considera como principios del conocimiento que Dios tiene de las cosas, incluso de aquellas que nunca producirá (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 3; Hamesse, 1990; Wippel, 1993). Estas ideas-razones son principios de conocimiento, pero no a la manera de la especie inteligible, sino como términos de la intelección, es decir, como lo entendido que existe en el intelecto divino. Desde esta perspectiva es correcto decir que Dios conoce las cosas ‘en’ o ‘por’ sus ideas.

Entre las formas de las creaturas concebidas por el intelecto divino, las razones se distinguen de las ideas ejemplares por el carácter operativo de estas últimas. Los ejemplares son los modelos para la creación divina, los principios formales de la generación de las cosas en el tiempo (Doolan, 2008). Se comprende, así, más acabadamente la sentencia tomasiana de que la idea es «forma que algo imita desde la intención del agente, que se determina a sí mismo el fin» (Aquino, 1970, *De Ver.*: q. 3, a. 1), o, como leemos en otro lugar, que la idea es «cierta forma entendida por el agente a cuya semejanza intenta producir la obra exterior» (Aquino, 1996, *Quodl.*: IV, q. 1, a. un.).

«Respectus», en cambio, aparece cuando se menciona el conocimiento de la esencia divina como semejanza de cada una de las creaturas. El empleo puntual del término supone la operación del intelecto divino que compara su esencia con las cosas (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 2, ad 3), conociendo el grado o proporción en que éstas pueden imitarla. No debe extrañarnos, por tanto, que Dios conozca múltiples relaciones ideales a partir de su única esencia. Primero, porque el hecho de comparar o de poner en comparación encierra una relación, ya que requiere conocer lo común y lo diferente entre dos o más cosas; segundo, porque la perfección de la esencia divina puede ser diversamente participada por diversas creaturas. Con estos datos se comprueba que la pluralidad de ideas consiste en la pluralidad de relaciones entendidas por Dios (Aquino, 1970, *De Ver.*: q. 3, a. 2, ad 9).

Algunas precisiones nos ayudan a discernir la naturaleza de la multiplicidad que, sin contradecir el atributo de simplicidad, se verifica a nivel del conocimiento divino de las cosas. Las ideas divinas son realmente idénticas por parte de la esencia divina y de la perfección que implícitamente refieren, que no es otra que la suma perfección de la primera causa eficiente, del mismo ser subsistente por sí. Sin embargo, se distinguen y multiplican según las relaciones establecidas por el intelecto divino, que conoce su esencia como participable o imitable por las creaturas. Tomás es sumamente diáfano en este punto: «aunque, según la realidad, la forma del intelecto divino es solamente una, sin embargo, es múltiple en la razón, según las diversas relaciones a la creatura, es decir, en cuanto que se entiende que las creaturas imitan de diversos modos la forma del intelecto divino» (Aquino, 1965, *De Pot.*: q. 3, a. 16, ad 13). De allí que, tomando una cita de Agustín (1975, *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*: q. 46, n. 2), el Aquinate sostenga en varias oportunidades que la razón por la que es producido el hombre es distinta de la razón por la que es producido el caballo.

Las relaciones que multiplican las ideas tienen su origen en Dios, no en las cosas creadas, pero en él no son relaciones reales, tal como ocurre con las que

distinguen las personas de la Trinidad. Admitir lo opuesto equivaldría a pensar que existen infinitas personas en Dios, lo cual es herético. El Aquinate escribe al respecto: «las relaciones que siguen la sola operación del intelecto en las mismas cosas entendidas son relaciones solamente de razón, porque la razón las establece entre dos cosas entendidas» (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 28, a. 1, ad 4; Emery, 2016). Por eso las ideas que existen en la mente divina no forman una pluralidad de cosas, sino una pluralidad «según la razón de inteligencia» (Aquino, 1996, *Quodl.*: IV, q. un., a. 1). Esta pluralidad no existe en la naturaleza del cognoscente divino, sino en su intelecto, pues depende de su operación cognitiva. En síntesis, la pluralidad de ideas es una pluralidad concebida intelectualmente por Dios en virtud del conocimiento de los múltiples modos en que su esencia puede ser imitada por las diversas creaturas (Aquino, 1929, *In I Sent.*: d. 36, q. 2, a. 2 et ad 2).

Conviene señalar que Tomás no siempre emplea la misma expresión para justificar la distinción y la pluralidad de las ideas divinas. El término que utiliza con mayor frecuencia es «respectus» (Aquino, 1965, *De Pot.*: q. 3, a. 16, ad 13 et 14; 1970, *De Ver.*: q. 3, a. 2, ad 7 et 9; a. 8, ad 1; 1972, *De Ver.*: q. 12, a. 6; 1996, *Quodl.*: VII, q. 1, a. 3; 1963, *S.Th.*: I, q. 44, a. 3), el cual indica el aspecto formal de la relación, es decir, la «ratio relationis», que es la referencia a otro, el «ad aliquid» (Krempel, 1952: 102). También se sirve de «habitud» (Aquino, 1972, *De Ver.*: q. 8, a. 10, ad 3; a. 14, ad in contr. 4), para referirse a la relación en cuanto tal, por oposición a su realidad. Esto hace de «habitudines» un nombre que representa naturalmente las relaciones puramente lógicas. Por último, encontramos «relaciones» con la misma finalidad, pero solamente en un texto que pertenece al inicio de su carrera docente (Aquino, 1929, *In I Sent.*: d. 26, q. 2, a. 3, ad 2). Con esta información, vale la pena transcribir un pasaje que reúne «respectus» y «relaciones», y que explicita la naturaleza de estas últimas:

No se dice que en Dios existen muchas razones de las cosas, sino en cuanto a sus referencias a las diversas creaturas. Dichas referencias son, por cierto, relaciones sólo de razón. Mas no hay inconveniente en que las relaciones de razón se multipliquen al infinito (Aquino, 1970, *De Ver.*: q. 2, a. 9, ad 4).

La aclaración final alude directamente a la enseñanza de Avicena (1977, *Liber de philosophia prima*: tract. III, c. 10).

Antes de arribar a los párrafos conclusivos de este trabajo, resumimos las principales propiedades de las relaciones ideales:

Primero, no son causadas por las creaturas, sino por el intelecto divino, que compara su esencia con las cosas realizables (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 2, ad 3; Krempel, 1952: 421). Esta precisión evita confundir lo increado con lo creado. En efecto, el intelecto de Dios no concibe múltiples ideas porque existen distintas cosas que imitan su esencia, sino que sucede más bien lo contrario: las cosas existentes imitan de diverso modo la esencia divina porque Dios conoce los diversos modos en que su esencia es imitable por ellas. Por lo tanto, el intelecto divino y las ideas concebidas por él son causa de la multi-

plicidad de cosas y de su distinción ordenada en la realidad (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 47, a. 1; Velde, 2006: 125-128).

Segundo, son eternas. Dado que la relación sigue a la acción y que la operación del intelecto divino es eterna, las relaciones que Dios conoce también son eternas (Aquino, 1970, *De Ver.*: q. 3, a. 2, ad 7; 1979, *De 108 Art.*: a. 66). Dicho de otra manera, el entendimiento divino conoce desde la eternidad su esencia como imitable de diversos modos por las creaturas. Por eso, es inadmisibles trasladar la temporalidad de las creaturas existentes a las múltiples relaciones ideales conocidas por Dios. Pero, por otro lado, tampoco se debe proyectar la eternidad del conocimiento divino al universo creado (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 14, a. 8, ad 2; q. 46, a. 1, ad 9-10).

Tercero, existen como conocidas en el intelecto divino (Aquino, 1963, *S.Th.*: I, q. 15, a. 2, ad 4; q. 28, a. 4, ad 3). Desde sus primeras obras, Tomás enseña que «las relaciones por las que se alcanza la distinción de las ideas no están fundadas en el ser divino, sino en su intelecto. De ahí que no tengan realmente ser en Dios, sino que solamente son entendidas por él» (Aquino, 1929, *In I Sent.*: d. 26, q. 2, a. 3, ad 2). Las relaciones proporcionales que las ideas implican, y sin las cuales no se las puede comprender, existen en íntima dependencia de su principio, que no es otro que el intelecto divino conocedor de su esencia en cuanto imitable. Pero, aunque el ser de las relaciones ideales consiste en ser conocidas, es necesario advertir que dichas relaciones no son puros entes de razón, ya que también existen de alguna manera fuera del intelecto, o sea, en la esencia divina como en su fundamento.

A modo de conclusión podemos sostener que las ideas son los términos inmanentes de la intelección divina respecto de la creación. Desde la eternidad, el intelecto de Dios concibió cada idea como una semejanza creable de su propia esencia. Este conocimiento es fruto de la intuición divina de la esencia «ut participabilis», operación que responde a la naturaleza absolutamente perfecta de la ciencia de Dios. Por eso, hablar de las ideas divinas es hablar de la esencia conocida como razón de cada cosa. Esta condición no modifica en nada la realidad de la esencia, no altera su simplicidad, pero representa un añadido de razón, más específicamente una relación a la creatura entendida por Dios. Precisamente para significar dicha relación es impuesto el nombre de idea.

La idea divina implica un 'hacia otro': la creatura conocida y por hacer. El principio de dicha relación es, por supuesto, la intelección divina. Ella es la que pone al inteligente divino en relación con los creables al entenderlos a partir de su esencia. Esta apertura de Dios, desde la inmanencia de su entender, constituye, en su sentido más profundo y crucial, una disponibilidad divina hacia lo otro que, en cuanto conocido como creable, existe en el intelecto divino. Pero Dios no se entiende a sí mismo como idea de uno, sino de muchos. Por eso la apertura o disponibilidad de la que hablamos, sin vulnerar la simplicidad del ser divino, es múltiple, puesto que Dios conoce que su esencia puede ser imitada de diferentes modos por distintas y numerosas creaturas.

Finalmente, dado que en la idea termina el acto de la ciencia divina de la creatura, analógicamente a como la ciencia del artífice termina en la forma del

artefacto que concibe, es posible afirmar con toda verdad que Dios conoce cada ente en su singularidad. Al estar presentes intencionalmente en él por sus ideas, las creaturas no son extrañas a Dios. No hay, en consecuencia, ningún rasgo de los entes finitos que Dios ignore. La idea no implica solamente el conocimiento de la naturaleza de la cosa, sino también de que ‘esta’ cosa existe en un determinado tiempo y de todas las características que le pertenecen, sea por parte de la materia o de la forma. Todos estos aspectos están contenidos en la relación ideal en cuanto modo de imitación creatural de la esencia divina conocido por Dios. Esto explica que la creación, siendo obra de la sabiduría divina, tenga por objeto el subsistente singular, que en Tomás de Aquino no es otra cosa que el compuesto de sujeto esencial y acto de ser.

Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN (1975). *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*. Ed. A. Mutzenbacher. CCSL 44 A. Turnholti: Brepols.
- AQUINO, Tomás de (1929) (*In Sent.*). *Scriptum super libros Sententiarum*. Ed. P. Mandonnet, t. 1. Paris: P. Lethielleux.
- (1961) (*C.G.*). *Summa contra Gentiles* (textus leoninus diligenter recognitus). Ed. C. Pera *et al.* Torino-Roma: Marietti.
- (1963) (*S.Th.*). *Summa Theologiae* (cum textu ex recensione leonina). Ed. P. Caramello. Torino: Marietti.
- (1965) (*De Pot.*). *Quaestiones disputatae de potentia*. Ed. P. M. Pession. Torino-Roma: Marietti.
- (1970) (*De Ver.*). *Quaestiones disputatae de veritate*. Ed. Leonina, t. 22/1.2, q. 1-7. Roma: Sanctae Sabinae.
- (1972) (*De Ver.*). *Quaestiones disputatae de veritate*. Ed. Leonina, t. 22/2.1, q. 8-12. Roma: Sanctae Sabinae.
- (1979) (*De 108 Art.*). *Responsio ad Magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis*. Ed. Leonina, t. 42. Roma: Editori di san Tommaso.
- (1992) (*In De Trin.*). *Super Boetium de Trinitate*. Ed. Leonina, t. 50. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf.
- (1996) (*Quodl.*). *Quaestiones de quolibet*. Ed. Leonina, t. 25/2. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf.
- AVICENA (1977). *Liber de philosophia prima sive scientia divina I-IV*. Ed. S. van Riet. Louvain-Leiden: E. Peeters-E. J. Brill.
- BOLAND, Vivian (1996). *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis*. Leiden: Brill.
- BONINO, Serge-Thomas (1996). *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu). Introduction, traduction et commentaire*. Fribourg-Paris: Éditions Universitaires-Éditions du Cerf.
- (2003a). «Les vicissitudes de la science divine». *Revue Thomiste*, 103, 291-307.
- (2003b). «Les idées divines selon Hervé de Nédellec». *Revue Thomiste*, 103, 451-477.

- BOULNOIS, Olivier (2002). «Ce dont Dieu n'a pas idée, Problèmes de l'idéalisme médiéval (XIII^e-XIV^e siècles)». En: Boulnois, Olivier; Schmutz, Jacob y Solère, Jean-Luc (eds.). *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*. Paris: Vrin, 45-78.
- DOOLAN, Gregory (2008). *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- EMERY, Gilles (2016). «*Ad aliquid*. Relation in the Thought of St. Thomas Aquinas». En: Lamb, Matthew (ed.). *Theology Needs Philosophy. Acting against Reason is Contrary to the Nature of God*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 175-201.
<<https://doi.org/10.2307/j.ctt1d2dp79.14>>
- ESCOLO, Duns (1963). *Ordinatio*, I, d. 26-48. Ed. Commissionis Scotisticae, t. 6. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- (1966). *Lectura*, I, d. 8-45. Ed. Commissionis Scotisticae, t. 17. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- (1998). *Reportatio Parisiensis I-A, D.* 36. Ed. T. Noone, *Medioevo*, 24, 391-453.
- FLOUCAT, Yves (2001). *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Téqui.
- GANTES, Enrique de (1983). *Quodlibet IX*. Ed. R. Macken, *Opera Omnia* t. 13. Leuven: Leuven University Press.
- (1991). *Quodlibet VII*. Ed. G. A. Wilson, *Opera Omnia* t. 11. Leuven: Leuven University Press.
- GENUYT, François-Marie (1974). *Vérité de l'être et affirmation de Dieu. Essai sur la philosophie de saint Thomas*. Paris: Vrin.
- GILSON, Étienne (1952). *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin.
- HAMESSE, Jacqueline (1990). «*Idea* chez les auteurs philosophiques des 12^e et 13^e siècles». En: Fattori, Marta y Bianchi, Massimo (eds.). *Idea. VI Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989)*. Roma: Edizione dell'Ateneo, 63-87.
- HERRERA, Juan José (2014). «*Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit*. A propósito de la recepción tomasiana de *Metaphysica* XII, 9». *Cauriensia*, 9, 49-74.
- KREMPPEL, Anton (1952). *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*. Paris: Vrin.
- NOONE, Timothy (1998a). «Aquinas on Divine Ideas: Scotus's Evaluation». *Franciscan Studies*, 56, 307-324.
<<https://doi.org/10.1353/frc.1998.0017>>
- (1998b). «Scotus on Divine Ideas: *Rep. Paris. I-A*, d. 36». *Medioevo*, 24, 359-453.
- PAISSAC, Henri (1951). *Théologie du Verbe: Saint Augustin et Saint Thomas*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- VELDE, Rudi te (2006). *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Aldershot: Ashgate.

WIPPEL, John (1993). «Thomas Aquinas on the Divine Ideas». En: Reilly, James (ed.). *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 125-162.

Juan José Herrera obtuvo la Licenciatura en Teología y el Doctorado en Filosofía en el Instituto Católico de Toulouse. Desde 2008 enseña Metafísica y Teología Filosófica en la Facultad de Humanidades de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina). Es autor de *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, y editor de *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*. Actualmente dirige un proyecto de investigación sobre «Metafísicas medievales y diferentes concepciones de Dios».

Juan José Herrera received the Licence in Theology and the Doctorate in Philosophy from the Catholic Institute of Toulouse. From 2008 he teaches Metaphysics and Philosophical Theology at the Faculty of Humanities of the University of Northern Saint Thomas Aquinas (Argentina). He is the author of *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, and editor of *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*. He is currently directing a research project on “Medieval metaphysics and different conceptions of God”.
