

LA SIMPLICIDAD DIVINA: FUNDAMENTOS EN LA TRADICIÓN ASCÉTICA Y MÍSTICA

Divine Simplicity: Fundaments in Ascetic and Mystical Tradition

*Clemente Huneus Alliende*¹

Resumen

Un punto común en la bibliografía reciente sobre la simplicidad divina es el carácter poco intuitivo de la doctrina tradicional. El presente trabajo busca poner en cuestión esta idea, mostrando cómo escritos de importantes autores de la tradición mística y ascética de la Iglesia presentan intuiciones que apoyarían la doctrina de la simplicidad. Así, se mostrarán primero algunas pistas en favor de la simplicidad en textos de místicos que describen “visiones” de la esencia divina. Luego, se mostrará como la simplicidad divina juega también un papel importante en la espiritualidad ascética.

Palabras clave: Simplicidad divina; Mística Católica; Ascética Cristiana; Filosofía de la Religión Analítica.

Abstract

Recent literature on divine simplicity commonly claims that the traditional doctrine is unintuitive. The present work aims to challenge this idea, by showing how writings of important authors within the mystical and ascetical tradition of the Church contain intuitions that would support the doctrine of simplicity. Thus, the paper will first show some clues in favour of simplicity taken from texts of mystics that describe “visions” of the divine essence. Then, it will be shown how divine simplicity also plays an important role in ascetic spirituality.

Keywords: Divine Simplicity; Catholic Mysticism; Christian Asceticism; Analytical Philosophy of Religion.

Introducción

En las últimas décadas, filósofos provenientes del mundo anglosajón han prestado nueva atención a la discusión filosófica de temas tradicionales en filosofía de la religión y teología natural. Uno de los puntos más polémicos dentro de esta nueva bibliografía ha sido la postura que ha de adoptarse frente

1) Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Estudiante de Magister en Filosofía de la Universidad de los Andes, Chile. ORCID: 0000-0002-6769-4196. Contacto: chuneus@miuandes.cl.

a la doctrina tradicional de la simplicidad divina.² Durante siglos, fue un punto aceptado casi unánimemente por los filósofos teístas de las tradiciones, tanto cristiana como islámica y judía, que en Dios no podía haber composiciones de ningún tipo: las distinciones y estructuras ontológicas que gobiernan nuestro lenguaje no tienen lugar en la esencia divina,³ y cualquier apariencia en contrario se debe a las limitaciones propias de nuestro conocimiento y al uso que hacemos de palabras y conceptos tomados de la realidad creada cuando hablamos y pensamos en Dios.

Las principales motivaciones detrás de esta postura son de índole metafísica, y tienen que ver con la necesidad de asegurar la absoluta independencia entitativa de Dios (atributo que habitualmente es designado

2) Una enumeración exhaustiva de toda la bibliografía que se ha publicado al respecto en las últimas décadas, o siquiera de la más importante, sería sencillamente abrumadora. Me limito nada más a mencionar cinco libros completos que se han escrito sobre el asunto en los últimos años: IMMINK, Frederick Gerrit. *Divine Simplicity*. Kampen: Kok, 1987; HUGHES, Christopher. *On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989; MILLER, Barry. *A Most Unlikely God: A Philosophical Enquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996; WEIGEL, Peter. *Aquinas on Simplicity: An Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology*. Oxford: Peter Lang, 2008; DOLEZAL, James E. *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*. Eugene, Oregon: Pickwick, 2011. En cuanto a las principales objeciones que se le hacen recientemente a la doctrina, recomiendo leer una buena síntesis en las p. 11-29 del libro de James Dolezal. Las diversas estrategias argumentativas que ha propuesto la bibliografía reciente para hacer frente a estas objeciones está también muy bien resumida en VALLICELLA, William F. *Divine Simplicity*. In: ZALTA, Edward N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring, 2019. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/divine-simplicity/>>.

3) Pese a ser opinión común entre los filósofos escolásticos, la doctrina de la simplicidad admite distintas interpretaciones, no todas igual de extremas. La de Santo Tomás de Aquino es conocida como una de las versiones más extremas, ya que, si tomamos como referencia el tratamiento del asunto en la cuestión 3 de la I Pars de la *Summa Theologiae* tenemos que el Aquinate excluye de Dios las siguientes clases de composición: (i) partes extensas; (ii) materia y forma; (iii) acto y potencia; (iv) esencia y supuesto; (v) sujeto y accidentes; (vi) ser y esencia. Hughes observa, a mi juicio con mucha razón, que de todas esas composiciones la más importante para Santo Tomás de Aquino es (vi), de la cual podrían deducirse todas las demás (cf. HUGHES. Op. cit., p. 3-5). Es común en la bibliografía reciente expresar la doctrina tomista mediante estas cláusulas, que algunos han llamado "tesis de identidad" (cf. STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. *Absolute Simplicity*. *Faith and Philosophy*, v. 2, n. 4, 1985, p. 353-382; ALVARADO MARAMBIO, José Tomás. *Ser y Bien. Consideraciones acerca de la Simplicidad Divina*. *Lumen Veritatis*, v. 7, n. 4, 2014, p. 455-470; LEFTOW, Brian. *Is God an Abstract Object?* *Noûs*, v. 24, n. 4, 1990, p. 581-598; WOLTERSTORFF, Nicholas. *Divine Simplicity*. *Philosophical Perspectives*, v. 5, 1991, p. 531-552). Una de las maneras de suavizar la doctrina que propone la bibliografía reciente es convertir las tesis de identidad en una mera indivisibilidad o conexión necesaria entre los atributos divinos (cf. SCHMITT, Yann. *The Deadlock of Divine Simplicity*. *International Journal of Philosophy of Religion*, v. 74, 2013, p. 117-130; IMMINK. Op. cit., p. 168-170). Este último tipo de salidas no me resultan del todo convincentes, pero conviene tenerlas en mente de todos modos, ya que creo que las intuiciones de la ascética y la mística tradicionales expuestas en este artículo son perfectamente conciliables con estas versiones más suavizadas de la doctrina.

como “aseidad”).⁴ Pero me interesa en este trabajo llamar más bien la atención a la presencia de intuiciones en favor de esta doctrina dentro del ámbito de la ascética y la mística. Con ello no pretendo desacreditar los aspectos estrictamente metafísicos de la cuestión, ni mucho menos reemplazarlos por una mera genealogía fenomenológica de la doctrina. Lo que me propongo más bien es despejar el malentendido según el cual la simplicidad es un tema de alta especulación filosófica, completamente ajeno a las convicciones y la piedad del creyente medio.⁵

La simplicidad no es un mero engendro del maridaje entre la religiosidad judeocristiana y la filosofía griega, ni un resultado de las bizantinas discusiones en que se enzarzaban algunos teólogos escolásticos. Si la doctrina resulta tan anti-intuitiva como suele decirse, es muy extraño que ella haya sido pacíficamente aceptada durante tanto tiempo, no sólo por los filósofos, sino también por numerosos fieles sin excesiva formación teológica. Pienso que esto se debe a que, aun cuando su fundamentación plena exige entrar

4) La síntesis actualmente más conocida de esta línea argumentativa es la que hizo Alvin Plantinga en una famosa conferencia de los años 80. Dicho autor sugiere que los filósofos medievales quisieron salvar el problema que suponía afirmar a la vez la posesión de atributos esenciales por parte de Dios, y su absoluta soberanía y aseidad, identificando a Dios con todos sus atributos o propiedades, y en general con todas las entidades abstractas del platonismo (cf. PLANTINGA, Alvin. *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press, 1980, p. 26-61). No es el objetivo de este trabajo entrar a examinar esta tesis de Plantinga, ni tampoco referirme a las objeciones que el mismo autor formula a la doctrina tradicional. Por lo demás, todo esto ya ha sido ampliamente debatido en la bibliografía reciente. Para una exposición más detenida y un examen crítico de la argumentación de Plantinga, cf. IMMINK. Op. cit., p. 74-97. En todo caso, creo que el principal defecto de su reconstrucción histórica es la identificación excesiva entre soberanía y aseidad, y su tendencia sutil a dar más protagonismo a esta primera. Que lo más importante acá debiera ser la aseidad se constata cuando vemos con más detención el tipo de argumentos que el propio santo Tomás de Aquino da cuando quiere establecer la identidad de ser y esencia en Dios, que como hemos visto en la nota anterior es la cláusula central al momento de establecer la simplicidad divina. Hughes hizo una muy buena revisión de los respectivos textos, en los cuales se pueden reconocer al menos cinco clases de argumentos, y en todos ellos la idea de aseidad parece estar jugando un papel central (cf. HUGHES. Op. cit., p. 28-30). Por otro lado, creo que la relevancia que tiene la aseidad en la teología de santo Tomás de Aquino tiene que ver con su decisión metodológica de comenzar por establecer la existencia de Dios mediante argumentos que parten de las creaturas, y luego ir desarrollando los atributos divinos a partir del resultado de dichos argumentos. En este punto, coincido en general con el planteamiento de BURNS, Peter. *The Status and Function of Divine Simplicity in Summa Theologiae* I^a, qq. 2-13. *The Thomist*, v. 57, n. 1, 1993, p. 1-26. Agradezco a los revisores de la revista por haberme hecho ver la conveniencia de extenderme un poco más en los puntos de esta nota y la anterior.

5) Por ejemplo, Mathew Baddorf dice que aún si los partidarios de la doctrina tienen razón en que esta no es incoherente, no conoce a nadie que niegue que resulta una idea a lo menos rara (“odd”)—cf. BADDORF, Mathew. *Divine Simplicity. Aseity and Sovereignty*. *Sophia*, v. 56, 2017, p. 403-418. Efectivamente, también defensas conocidas de la doctrina, como la de Eleonore Stump y Norman Kretzmann abren su tratamiento enfatizando lo extraña que puede parecer ésta a primera vista, y lo particularmente difícil que vendría a ser entenderla—cf. STUMP; KRETZMANN. Op. cit., p. 353-382.

al ámbito de la especulación metafísica, la legitimidad de la doctrina de la simplicidad es ya manifiesta y obvia dentro del horizonte ascético y místico. Atribuir partes o composiciones a Dios no es algo excesivamente atractivo para la devoción. Parece un poco burdo y excesivamente antropomorfizante: denotaría una pretensión exagerada de trasladar nuestra experiencia del mundo sensible y nuestros usos lingüísticos a un ámbito en el que es obvio que ellos no pueden aplicarse sino con cautela.

Más importante aún, la aplicación de los modelos de composición metafísica habitualmente usados por el filósofo no se condicen para nada con lo que describen quienes, supuestamente, pudieron gozar en vida de una experiencia excepcional de contemplación de la esencia divina, tal como mostraremos mediante los textos del primer apartado de este trabajo. Además, la supresión de la doctrina de la simplicidad colisiona con aspectos importantes del ideal moral que propone el cristianismo –y me inclino a pensar que en este punto tampoco andan tan lejos las otras grandes tradiciones religiosas de la historia humana–: durante siglos se han entendido los caminos de la vida interior como una perpetua simplificación purificadora, en la que lo que en un comienzo era disímil y se armonizaba con dificultad comienza progresivamente a compenetrarse, hasta finalmente identificarse en una unidad que otorga profunda paz y felicidad al alma.

Ahora bien, antes de iniciar en la tarea de mostrar cómo todo esto que se viene diciendo tiene apoyo crucial en los textos de los grandes clásicos de la espiritualidad, conviene señalar dos pequeñas restricciones a las pretensiones del presente trabajo. La primera, es que nos concentraremos exclusivamente en textos pertenecientes a la tradición ascética y mística católica. Esto no debe interpretarse como una renuncia a buscar textos de apoyo dentro del cristianismo oriental o reformado, o incluso dentro de la tradición islámica y judía. No obstante, los textos de estos autores son bastante menos conocidos e influyentes en el medio hispanoparlante, y resultaría difícil delimitar con facilidad a un pequeño grupo de místicos que puedan ser unánimemente considerados como “literatura canónica” en la materia. En suma, adentrarnos en sus escritos sería tarea para investigaciones ulteriores.

La segunda restricción tiene que ver con lo que otros autores ya han observado a este respecto dentro de las discusiones contemporáneas. Personalmente, no he encontrado hasta el momento publicaciones que explícitamente examinan pistas en favor o en contra de la doctrina de la simplicidad en los escritos de los místicos. En todo caso, creo que James Dolezal ha mostrado satisfactoriamente la amplia aceptación que la doctrina

de la simplicidad tuvo durante mucho tiempo en las obras clásicas de la teología reformada.⁶ Igualmente, Gerhard Immink ha mostrado también la existencia de lo que él llama una “defensa *kerygmática*” de la doctrina de la simplicidad por parte de reconocidos teólogos protestantes en el siglo XX, como Karl Barth y K. H. Miskotte.⁷ Ahora bien, los autores citados por Immink no son propiamente místicos, aun cuando su aproximación a este problema tenga rasgos más fenomenológicos, los cuáles los acercan más a esta clase de escritos espirituales que a la tradicional articulación de la doctrina en el contexto metafísico escolástico. En todo caso, como veremos en las conclusiones, comparto con Immink la impresión de que fundamentos de este estilo avalan la doctrina, pero tal vez no exigen postular una versión tan radical de ella como la que tradicionalmente sostuvo la escolástica tomista (no lo exigen, pero tampoco lo excluyen, sobre todo cuando se complementan estas intuiciones de la experiencia religiosa con los argumentos metafísicos que tradicionalmente han fundado la doctrina: la consideración conjunta de ambos antecedentes creo que al menos se presta para construir un muy buen caso de argumento por inferencia hacia la mejor explicación).

Lo más similar al presente trabajo que he conseguido localizar en la bibliografía reciente es un artículo en el que Gavin Ortlund propone ampliar las fuentes desde las que se ha estudiado este problema:⁸ la simplicidad divina no es algo peculiar al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, sino que tuvo una importancia fundamental en la patrística y en el medioevo. Ortlund muestra exitosamente la importancia que tuvo la doctrina en muchos autores, y creo que es convincente su tesis sobre el modo en que la simplicidad divina no fue sólo una tesis teórica sino algo con múltiples manifestaciones en la piedad cristiana. Pero los autores que cita (Boecio, Pseudo-Dionisio, San Anselmo, San Juan Damasceno) son todos fundamentalmente reconocidos como teólogos, aun cuando su teología se inserte en un contexto y estilo profundamente devocional. Nos interesa acá, en cambio, profundizar el soporte de esta tesis, mostrando como pueden encontrarse pistas a favor de la simplicidad divina en los escritos de místicos que no están formalmente defendiéndola como tesis teológica.

6) DOLEZAL. Op. cit. *Passim*.

7) IMMINK. Op. cit., p. 20-26.

8) ORTLUND, Gavin. Divine Simplicity in Historical Perspective: Resourcing a Contemporary Discussion. *International Journal of Systematic Theology*, v. 16, n. 4, 2014, p. 436-453.

1. La inefable unidad de la esencia divina

En la conocida disertación que mencionábamos más arriba, Plantinga menciona, casi al pasar, que las raíces de la doctrina tradicional de la simplicidad divina se remontan hasta Parménides (siglos VI-V a.C.).⁹ Semejante observación resulta un tanto desconcertante, ya que si efectivamente es el pensamiento del filósofo de Elea el que subyace a la simplicidad, no se ve cómo puede ella estarse fundando en las problemáticas metafísicas que el propio Plantinga señala. Muy por el contrario, la alusión a Parménides induce a pensar que el verdadero origen de la doctrina está en una suerte de arrebató místico, y no en la intención de resolver ciertas aporías filosóficas: fue la diosa quien elevó a Parménides más allá del horizonte de lo contingente y mudable y lo puso de frente hacia aquella unidad divina de la que él habla en su poema.

Creo que tener presente este elemento “místico” es fundamental para entender la doctrina de la simplicidad divina. En efecto, los textos de San Agustín o San Anselmo no pueden ser tomados como meros tratados científicos o reflexiones ontológicas: son ante todo una oración del alma que se eleva devotamente a Dios y busca contemplar su misterio.¹⁰ Se puede, desde luego, tomar pie de estos textos para reflexionar metafísicamente, pero sin perder nunca de vista que al hacerlo los sacamos de su contexto original, y forzamos de ellos conclusiones que no es seguro que sus autores pretendiesen obtener.

En ese sentido, ha de observarse cómo en los escritos de autores espirituales profundamente consagrados dentro de la tradición mística cristiana, la descripción que se hace de Dios parece favorecer las intuiciones centrales de quienes sostuvieron la doctrina de la simplicidad divina.

1.1. La simplicidad divina en los tratados clásicos de teología espiritual y mística

De entrada, los grandes tratados de teología mística insisten mucho, siguiendo a San Juan de la Cruz, en la necesidad que tiene el alma de irse progresivamente purificando, pasando a través de sucesivas “noches” del

9) PLANTINGA. Op. cit., p. 27.

10) Especialmente para el caso de San Anselmo, esto ya ha sido debidamente observado por otros autores, como ORTLUND. Op. cit., p. 442.

alma, para así encumbrarse hacia las cimas de la oración contemplativa. Es decir, en la vida de oración no es a través del estudio erudito de sofisticadas y sutiles distinciones y razonamientos metafísicos que se accede a Dios, ni tampoco es posible acercarnos a Él sin antes atemperar los estímulos de la sensibilidad.

Realizado este proceso de perfeccionamiento interior, acercándonos a los niveles más elevados de oración, se produce un fenómeno que Bossuet llamó precisamente “oración de simplicidad”.¹¹ El fenómeno tiene antecedentes en varios místicos, y ha sido también llamado “oración de simple mirada” o “simple visión de fe”. Esta forma peculiar de contemplación amorosa es llamada con estos nombres porque nace en la medida en que nuestra oración se “simplifica” en tres sentidos: i) disminución y posterior supresión de los razonamientos, que son remplazados por una visión intuitiva de la inteligencia –se logra en una sola mirada obtener una visión confusa de Dios y cuanto se relaciona con Él–; ii) simplificación de los afectos, que dejan de sucederse con la variedad y abundancia habitual –suele observarse una suerte de afecto reiterado que toma la forma de una idea fija, en torno a la cual pueden gravitar otras ideas, pero siempre escasas y subordinadas a la intuición central–; y iii) simplificación de todo nuestro vivir, convertido en una suerte de estado de oración constante que lo engloba todo. Así, esta forma de oración reduce el alma a cierta unidad que da gloria a Dios en todo momento, asemejando la propia existencia a la Vida Divina. Ahora bien, ¿sería posible una contemplación de este estilo si Dios no fuera en sí mismo simple?

1.2. La simplicidad en los místicos del siglo dorado español

Además, ¿cuál es la imagen de Dios que transmiten quienes han alcanzado esta singular forma de contemplación? Comencemos por considerar algunos textos de San Juan de la Cruz, que por ejemplo nos dice: “Acaecen estas noticias derechamente acerca de Dios, sintiendo altísimamente de algún atributo de Dios, ahora de su omnipotencia, ahora de su fortaleza, ahora de su bondad y dulzura, etc.”.¹²

11) Sobre este tema, me guió fundamentalmente con la exposición de TANQUEREY, Adolphe. *Compendio de Teología Ascética y Mística*. Madrid: Palabra, 1990, p. 719-731.

12) SAN JUAN DE LA CRUZ. Subida al Monte Carmelo, Libro II, cap. 26. In: *Obras Completas*. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 381. Ni los escritos de San Juan de la Cruz ni los de Santa Teresa de Jesús tienen un formato de citación estandarizado muy conocido. Por eso, he decidido introducir tras cada cita la sección respectiva del texto que se está citando, para facilitar la revisión a

La lectura de otros pasajes del mismo autor parece indicar que en cada uno de estos atributos que se le concede contemplar al santo, este puede conocer también los demás. Los atributos divinos están tan estrechamente vinculados, en último término *identificados*, que la contemplación de los unos conlleva la de los demás.

Porque, así como las granadas tienen muchos granicos, todos nacidos y sustentados por aquel seno circular, así cada virtud y atributo y misterio y juicio de Dios contienen en sí gran multitud de granos de efectos y ordenaciones maravillosas de Dios, contenidos y sustentados en el seno esférico o circular de la virtud y misterio que pertenece a aquellos tales efectos. Y notamos aquí la figura circular o esférica de la granada, porque cada granada entendemos aquí por una virtud o atributo de Dios; el cual atributo o virtud de Dios es el mismo Dios, el cual es significado por la figura circular o esférica, porque no tiene principio ni fin.¹³

Santa Teresa de Jesús de Ávila, por su parte, también tuvo numerosas experiencias de este estilo, sobre las cuales señala: “Aquí no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza. Entiéndese que se goza un bien, adonde juntos se encierran todos los bienes, mas no se comprehende este bien”.¹⁴

La santa insiste mucho en la infabilidad de la esencia divina, y en todos sus intentos por describirla apela a la metáfora de la luz o del océano, dando la impresión de estarse refiriendo a algo que es, a la vez, inmenso y uniforme: no tiene partes distintas entre sí, sino que es en todo idéntico, no obstante que su inmensidad impida que se le vea entero de una vez. Si se ha de hacer referencia a cierta complejidad, esta tiene la forma de una multitud de cosas que están “encerradas” al interior de Dios, más que la de elementos o aspectos que lo compongan.

No es resplandor que deslumbre, sino una blancura suave y el resplandor infuso, que da deleite grandísimo a la vista y no la cansa, ni la claridad que se ve para ver esta hermosura tan divina [...]. En fin, es de suerte que, por

quienes manejan una edición distinta de la acá señalada. Se coloca después, entre paréntesis, el número de página que corresponde para la cita en la edición que se detalla en la primera cita del texto y en la bibliografía del final.

13) Id. Cántico Espiritual, Cántico A, Declaración de la Canción 36. In: *Obras Completas*. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 721.

14) SANTA TERESA DE JESÚS. Libro de la Vida, cap. 18, 1. In: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 99.

gran entendimiento que una persona tuviese, en todos los días de su vida podría imaginar cómo es.¹⁵

Podrá tal vez objetarse que estos místicos colocan semejantes descripciones por influjo de la teología de la época. Sobre San Juan de la Cruz, es indudable que el pensamiento de Santo Tomás permea buena parte de sus escritos. Santa Teresa de Jesús, en cambio, insiste con mucha frecuencia en que no es “letrada”, ni docta en teología, y que ella sólo describe lo que ha visto y experimentado, dejando las explicaciones más precisas y rigurosas a los entendidos.

1.3. La simplicidad en el “Decenario” de Francisca Javiera del Valle

Pero, para reforzar más el punto que intentamos hacer, consideremos por un instante los escritos de Francisca Javiera del Valle: pobre costurera española del siglo XVIII, sin mayor educación, pero de profunda vida interior. El conocido *Decenario* que esta sencilla mujer escribió para extender la devoción al Espíritu Santo ha causado gran revuelo entre los teólogos, por la asombrosa profundidad que alcanzan las consideraciones de una persona sin mayor instrucción.

Por de pronto, en varios pasajes la mística introduce espontáneamente la identificación entre Dios y el Ser o Dios y la Vida, lo que en clave metafísica viene a ser el punto fundamental para establecer la aseidad, fundamento próximo de la doctrina de la simplicidad divina.¹⁶

Porque nadie existe sino Él; Él es la vida, y el único que vive con su propia vida, y por ser Él la vida, jamás puede morir; y esta naturaleza divina de Dios está siempre como el panal de miel, destilando de Sí lo que en Sí encierra, y como fuente siempre perenne, porque su manantial es infinito e inmenso, y de Sí despide raudales inmensos de todas las hermosuras que en Sí encierra aquella infinita bondad de Dios.¹⁷

15) *Ibid.*, cap. 28, 5 (p. 150).

16) Para entender mejor la relevancia que tiene para la doctrina tradicional de la simplicidad esta identificación entre Dios y el “Ser” o la “Vida”, así como en general la pertinencia de la cita acá reproducida, recomiendo remitirse a lo que se señaló en las notas a pie 3 y 4 del presente artículo.

17) DEL VALLE, Francisca Javiera. *Decenario al Espíritu Santo*. Consideración para el día primero. 15. ed. Madrid: Rialp, 1998, p. 36. Todas las citas de Francisca Javiera del Valle están tomadas de la edición dentro de los libros de espiritualidad de la colección Patmos.

Obsérvese como al concluir el último pasaje volvemos a la descripción de la infinitud de atributos y perfecciones como algo “encerrado” en la esencia uniforme de Dios, y no como un conjunto de elementos disímiles, cuya sumatoria compone la Esencia Divina. En un sentido similar, exclamará luego: “¡Qué será ver por los siglos sin fin [...] las divinas perfecciones que en Él están encerradas!”¹⁸

Pero creo que el pasaje más fuerte es el que está en las páginas conclusivas del libro, en el que se detiene a describir lo que el Espíritu Santo revela a las almas que han sido dóciles a sus mociones. Insistentemente, aparecen metáforas de realidades inabarcables pero uniformes (luz, océano, manantial), sinécdoques que identifican a Dios con la Vida o con algún otro de sus atributos fundamentales, y la ya vista descripción de las divinas perfecciones como algo que está “encerrado” en Él de un modo inefable, y no como elementos constitutivos que podamos separar y distinguir analíticamente:

“El segundo libro, [...] tan por sobre nuestro entender, tiene por título “Divina Esencia, Dios” [...]. Pues sobre estos cielos, allá... en inmensas y dilatadas alturas, fue arrebatada mi alma por una fuerza misteriosa y con tanta sutileza [...]. Lo que allí hay, ¿quién lo podrá explicar, si arrebatada el alma, a vista de tales bellezas, nada sabe decir? [...]. Allí no hay palabra alguna que se oiga pronunciar. ¡Oh lenguaje divino!, que mirándose en Dios todos se entienden, y arrebatados todos, todos glorifican a Dios [...]. Porque Dios es océano inmenso de maravillas y también como esencia que se derraman, y siempre está derramando. Y como lo que se derrama son las grandezas y hermosuras, dichas, felicidades, y cuanto en Dios se encierra, siempre el alma está como nadando en aquellas dichas, felicidades y glorias que Dios brota de Sí. [...] De nuestro Dios, ¿quién habrá que nos pueda hablar y decir algo? No tiene cuerpo, ni forma, ni figura alguna. ¿Quién, por lo tanto, nos podrá decir cómo es Dios? ¿Qué cuerpo, forma o figura tiene la perfección de todas las perfecciones, la perfección de todas las hermosuras, si ni de las cosas que vemos y palpamos casi nos podemos dar cuenta? Si no, decidme: ¿qué forma tiene la claridad? Y ¿qué la aurora de la mañana? Y ¿qué la vida nuestra? ¿Y la de todas las flores, plantas y la de todo cuanto tiene vida? ¡Oh vida que siempre viviste! ¡Única vida que vive! ¡Oh Dios mío y todo mío! ¿Quién habrá que nos pueda hablar de ti y decirnos lo que eres? [...]. Es foco de eterna luz, que encierra inmensos fulgores; manantial de perfecciones que encierra toda virtud. Cada una de sus infinitas perfecciones tiene su modo de ser, y por naturaleza es infinita

18) Ibid. Consideración para el día octavo, p. 113.

en hermosura y belleza, tan arrebatadora, que quien la ve se arrebatada y queda como enajenado y absorbido de la misma belleza y hermosura”.¹⁹

Creo que la pregunta que cierra el pasaje transcrito, lejos de hablar en contra de la doctrina de la simplicidad divina, es una intuición más en su favor: la mística reconoce que no logró aprehender todas las perfecciones divinas en su visión, pero que la sola contemplación de una de ellas ya logra arrebatarnos y sumirnos en el fondo de la divinidad. ¿Qué puede significar eso, sino que, al identificarse los atributos, la progresiva contemplación de unos permite vislumbrar los otros?

2. La simplicidad en la ascética cristiana

Pero, a mi juicio, los antecedentes más poderosos para la doctrina de la simplicidad son los que nos entrega la tradición ascética.²⁰ Por una parte, hay numerosas referencias explícitas al valor que tiene la sencillez de vida en el camino espiritual. Más importante aún, la simplicidad puede jugar un papel significativo no sólo dentro del camino de crecimiento interior, sino dentro de la comprensión que tenemos de la meta hacia la que este conduce: la lucha ascética no debe llevar a la “acumulación” de méritos y virtudes, sino más bien a la simplificación interior y al crecimiento en un amor intenso, que finalmente logrará compendiar en sí todas las virtudes y lo dominará todo en la vida del creyente.

2.1. La simplicidad como un valor a cultivar

La Sagrada Escritura está plagada de exhortaciones a tener un alma simple y sencilla. Quedándonos sólo con los Evangelios, vemos que la exhortación

19) Ibid. Consideración para del día décimo, p. 128-132.

20) Por cierto, algunos han sugerido que la doctrina de la simplicidad divina es útil para resolver dificultades tradicionales sobre la relación que existe entre Dios y la moralidad: la tensión entre las teorías que hacen depender la bondad moral de la voluntad de Dios y aquellas que la hacen radicar en la adecuación de la misma a cierto estándar de bondad objetivo se disuelve si consideramos que la voluntad de Dios se identifica con su Bondad –cf. STUMP; KRETZMANN. Op. cit., p. 375-378; y HELM, Paul. Goodness. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Phillip L. (Orgs.). *A Companion to Philosophy of Religion*. 2. ed. West-Sussex: Wiley-Blackwell, 2010, p. 267-278. Lo que propondremos acá, sin embargo, va más allá de este problema: la simplicidad no sólo es importante como un recurso teórico a nivel de meta-ética, sino que permea profundamente los ideales éticos cristianos. Ortlund Gavin muestra como un punto muy similar al argumento que ensayaremos acá es explícitamente desarrollado en el clímax de la discusión que hace san Anselmo sobre la simplicidad, en *Proslogion* 23, precisamente al hilo de la cita de Lc 10,41. Cf. ORTLUND. Op. cit., p. 442.

a vivir cierta sencillez o simplicidad interior es continua y tiene numerosas manifestaciones: “Que vuestro modo de hablar sea ‘Sí, sí’; ‘No, no’. Lo que exceda de esto viene del maligno” (Mt 5,37); “Si tu ojo es sencillo, todo tu cuerpo estará iluminado” (Mt 6,22); “Sed sagaces como las serpientes, y sencillos como las palomas” (Mt 10,16); “Yo te alabo, Padre, Señor del Cielo y de la Tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeños” (Mt 11,25); “En verdad os digo: si no os convertís y os hacéis como los niños, no entrareis en el Reino de los Cielos” (Mt 18,3); “Derribó de su trono a los poderosos y ensalzó a los humildes” (Lc 1,52); “Marta, Marta, tú te preocupas y te inquietas por muchas cosas. Pero una sola cosa es necesaria” (Lc 10,41).

Ahora bien, elemento crucial de la ética neotestamentaria es precisamente la llamada a identificarnos cuanto podamos con Dios: “Sed vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48).²¹ Por lo tanto, aquellas virtudes que Cristo nos invita a vivir preexisten de un modo misterioso en Dios, y en la medida en que las vamos incorporando a nuestro modo de vivir nos asemejamos a Él. Por lo tanto, cabe suponer que, de alguno u otro modo, esta sencillez o simplicidad a la que nos exhorta el Evangelio debe ser reflejo de cierta sencillez o simplicidad originaria presente en Dios.

La tradición ascética asocia incansablemente la sencillez de alma con la sinceridad: la mentira y la hipocresía suponen una duplicidad interior libremente producida, que atenta radicalmente contra la autenticidad y simpleza de alma a la que nos llama Jesús. Así, expresa San Francisco de Sales: “No hay ninguna fineza tan buena y digna de desear como la simplicidad. Las prudencias mundanas y artificios carnales pertenecen a los hijos del siglo, más los hijos de Dios caminan sin rodeos y tienen el corazón sin dobleces”.²²

Por otro lado, esa simplicidad vital se expresa especialmente en la paz interior.²³ Y creo que esto nos lleva al nudo de la cuestión que quisiera explicar

21) Linda Zagzebski ha sugerido, a mi juicio con gran acierto, que debemos darle a este principio un papel central en nuestra comprensión de la vida ética y su relación con la religiosidad. Cf. ZAGZEBSKI, Linda. *Morality and Religion*. In: WAINWRIGHT, William J. (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 344-365.

22) SAN FRANCISCO DE SALES. *Introducción a la Vida Devota*. 3. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, cap. 30, p. 211. Citamos según la célebre traducción de Francisco de Quevedo.

23) En sentido paralelo, la contracara de la doctrina de la simplicidad divina es la inmutabilidad divina, como reconoce ampliamente la bibliografía –ej. cf. MANN, William E. *Simplicity and Immutability in God*. *International Philosophical Quarterly*, v. 23, n. 3, 1983, p. 267-276. Ambas doctrinas son frecuentemente defendidas y criticadas conjuntamente.

acá. Me inclino a pensar que si el Bien Supremo estuviese conformado por la superposición de una multiplicidad de bienes particulares, la perfección moral supondría de nosotros una constante tensión y división interior, que obligase a optar por unos bienes en desmedro de los demás.²⁴ Si Dios es simple, en cambio, la posesión de todos los bienes se compendia en la posesión de Dios, y el alma encuentra progresivo reposo en la medida en que descubre cómo en Él todas las perfecciones se identifican de un modo eminente. De hecho, tener este horizonte unificador que otorga paz e impide la dispersión parece ser un requisito central del progreso espiritual. Desde luego, esta última hipótesis puede sonar en exceso aventurada, y hace falta una reflexión ética y metafísica más detenida para fundamentarla adecuadamente. De momento, sólo quiero pedir al lector que acepte la fuerza intuitiva que puede tener la sugerencia, y reflexione detenidamente sobre la conexión que podría exigir entre ella y la doctrina tradicional de la simplicidad divina.

2.2. *La simplicidad en el camino de infancia espiritual de Santa Teresa del Niño Jesús*

Creo que, en este ámbito, el testimonio más poderoso en favor de esa “unidad” radical que debe tener el horizonte supremo de nuestro crecimiento espiritual es el que nos entrega la santa florecita de Lisieux, con la abismante profundidad de su caminito de infancia espiritual. En la base de su vida interior se encontraba esa experiencia de haber sido amada con predilección por Dios dentro de toda su sencillez, y este volcarse del Señor en los más simples expresa de un modo muy misterioso su inmensa grandeza:

El amor de Nuestro Señor se revela lo mismo en el alma más sencilla, que no pone ningún obstáculo a su gracia, que en la más sublime [...]. Ha creado también al niño desvalido, que nada puede sino gemir débilmente [...] y hasta esos corazones se digna bajar. Estas son las *flores del campo*, cuya

24) Considero que este rasgo es una severa dificultad de la propuesta de la escuela conocida como *New Natural Law Theory*, tal como se plantea en obras como FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2011. Estos autores, al rechazar la existencia de un fin último dominante y unitario, hacen consistir la plenitud vital en la posesión conjunta de una gama de bienes irreductibles entre sí e igual de fundamentales. ¿Puede derivarse auténtica paz de un proyecto vital de esta naturaleza, o más bien nos conducirá a la obsesión pelagiana y exitista de acumular un interminable listado de logros personales en los que supuestamente consiste la felicidad?

sencillez lo enamora: y por el solo hecho de descender tan bajo, muestra el Señor su infinita grandeza.²⁵

Recordaría siempre la santa aquel consejo que le dio una hermana al poco tiempo de haber entrado en el convento: “Su alma es en extremo sencilla; pero cuando llegue a la perfección, lo será más aún, porque cuanto más se acerca una a Dios, tanto más se simplifica”.²⁶

Buscando un modo accesible a su carácter frágil para encumbrarse hacia las alturas de Dios, la santa comprende de pronto que Dios quiere que avance incesantemente en ese camino de empuñamiento y simplificación interior, que de acuerdo con la sugerencia tentativa que acá estamos ensayando, es en último término un camino por el que nuestra bondad se asemeja más y más a la Bondad simplicísima de Dios:

También yo quisiera encontrar un *ascensor* para elevarme hasta Jesús, porque soy demasiado pequeña para subir la ruda escalera de la perfección. He buscado por indicaciones en los Libros Santos para hallar este *ascensor*, objeto de mis deseos, y he dado con estas palabras, salidas de la misma boca de la Sabiduría eterna: *Si alguien es muy pequeño, que venga a mí* (Pr 9,4) [...]. Vuestros brazos, oh Jesús mío, son el *ascensor* que ha de elevarme hasta el Cielo. Para esto no necesito crecer, sino al contrario, quedar pequeña, achicarme cada vez más.²⁷

Pero nuevamente es hacia el final del texto, cuando la santa está relatando sus experiencias místicas más elevadas, que con más claridad se vislumbra este sentido profundo que estoy sugiriendo que le concedamos a la “simplicidad” en la vida interior. La santa aspiraba a encontrar un modo de reunir en sí todas las perfecciones propias de los diversos carismas con que Dios ha adornado a su Iglesia:

Ser vuestra esposa, Jesús mío, ser carmelita, y por mi unión con Vos, la madre de las almas, todo esto debiera bastarme. Sin embargo, siento en mí otras vocaciones: siento vocación de guerrero, de sacerdote, de apóstol, de doctor, de mártir.²⁸

25) SANTA TERESITA DEL NIÑO JESÚS. *Historia de un Alma*. Manuscrito A, 3rº. La traducción citada es siempre la de la edición Lumen, Buenos Aires, 1992.

26) Ibid. Manuscrito A, 70vº.

27) Ibid. Manuscrito C, 3rº.

28) Ibid. Manuscrito B, 2rº.

Dicho deseo ocasionaba fuertes angustias a su alma, dividida por esas ansias realizar en sí todos esos caminos, e incapaz de encontrar una senda que le permitiese aunar todas las perfecciones. Interpreto en ese sentido que lo que la santa buscaba era en el fondo, resumir su vida interior en un único objetivo *omniabarcante*, encontrar un Bien Supremo capaz de compendiar, en unidad perfecta, todos los bienes posibles.²⁹

Como estas aspiraciones venían a ser un verdadero martirio, abrí un día las epístolas de san Pablo para buscar algún remedio en mi tormento. Se me ofrecieron a la vista los capítulos 12 y 13 de la primera Epístola a los Corintios.³⁰

Como es sabido, en este texto San Pablo reprende a los cristianos de Corinto por las divisiones existentes en su Iglesia, y los exhorta a valorar cada uno los carismas con que Dios adorna a los otros, viendo la unidad de la comunidad eclesial como la de un todo orgánico compuesto por diversos miembros que se necesitan recíprocamente. Pero luego, como si esta solución al problema fuera insuficiente, acto seguido de exhortarnos a aspirar rectamente a los dones más elevados, San Pablo propone un camino capaz de expresar y resumir en sí, simplificada y unitariamente, esa perfección a la que está llamado todo el Pueblo de Dios:

Explica el apóstol como todos los dones más perfectos nada son sin el *amor* (1 Co 13, 1-3): que la caridad es el camino más excelente para conducirnos seguramente a Dios. ¡Por fin había encontrado el descanso! Considerando el Cuerpo Místico de la santa Iglesia, no me había reconocido en ninguno de los miembros descritos por san Pablo, o por mejor decir, quería reconocirme en todos. La caridad me dio la clave de *mi vocación*. Comprendí que, si la Iglesia tenía un cuerpo compuesto de diferentes miembros, no podía faltarle el más necesario, el más noble de todos los órganos; comprendí que tenía *un corazón* y que este corazón estaba abrazado de amor; comprendí que

29) Soy consciente de que la corriente de interpretación reciente conocida como *New Natural Law Theory* rechazaría esta idea, sustituyendo el fin último unitario del tomismo tradicional por una pluralidad de bienes humanos básicos incommensurables e irreductibles entre sí. Ya señalé más arriba, en la nota 24, mis reservas hacia este enfoque ético, que creo sencillamente inconciliable con lo que propongo en esta sección. No quiero abundar en esta evidente tensión, que creo que es digna de ser explorada en investigaciones ulteriores: mi sugerencia es precisamente que hay una conexión entre la doctrina de la simplicidad divina y la idea del fin último unitario. Para quienes, como yo, se sienten especialmente dispuestos a defender lo segundo, eso es una nueva ventaja de la doctrina de la simplicidad divina. Pero viceversa, para quienes por el contrario se sienten cercanos a la *New Natural Law Theory*, mi propuesta sugeriría un motivo adicional para rechazar la doctrina de la simplicidad.

30) SANTA TERESITA DEL NIÑO JESÚS. Op. cit. Manuscrito B, 3rº.

el amor únicamente es el que imprime movimiento a todos los miembros [...]. Comprendí que el amor encierra todas las vocaciones, que el amor lo es todo, que abarca todos los tiempos y lugares, porque es eterno. Y exclamé en un transporte de alegría delirante: “¡Oh Jesús, Amor mío, al fin he hallado mi vocación! ¡*Mi vocación es el amor!*” [...]. En el corazón de mi madre la Iglesia *seré el amor...* Así lo seré todo; así se realizarán mis ensueños.³¹

Si la identificación de Dios con el Ser escandaliza a algunos filósofos analíticos, su identificación con el Amor no debiera ser objeto de prevenciones para ningún cristiano: tiene un sólido cimiento bíblico, y todo creyente la hace gustoso. Pero, a fin de cuentas, ¿qué tan distinto puede ser, desde una perspectiva metafísica, decir que “Dios es Amor” (1 Jn 4,8) a decir que “Dios es Su mismo Ser subsistente”? Si seguimos la lógica de Plantinga, ambas afirmaciones supondrían hacer de Dios un objeto abstracto, lo cual es inconciliable con su carácter personal.

Desde luego, pueden buscarse maneras más suaves de entender esa conexión entre Dios y el Amor, o si se quiere, esa conexión entre el Amor y todas las demás virtudes y bienes. Pero a mi juicio la opción más atractiva es abiertamente algún tipo de *identificación*: el amor no es un “elemento” o “componente” de la santidad, sino que la santidad misma *consiste* en el Amor. El Amor –ese amor supremo y subsistente que es el mismo Dios y del que nuestra caridad es una mera participación–, es capaz de dar unidad a todas las virtudes, reconducir toda esa aparente multiplicidad de “acciones virtuosas” hacia una radical simplicidad originaria: la simplicidad del mismo Dios. De hecho, es sabido que Santo Tomás de Aquino defendió que la caridad era la “forma” de todas las demás virtudes, aun a riesgo de que esto llevase a la confusión del inmenso elenco de virtudes que él mismo distinguía en una única disposición virtuosa genérica.³² Porque para un cristiano todo procede del Amor, y todo confluye en el Amor. Y creo que la doctrina de la simplicidad divina nos proporciona un marco teórico muy atractivo para articular y fundamentar metafísicamente esta intuición básica.

31) Ibid. Manuscrito B, 3 vº, p. 156-157.

32) Cf. *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 8. Para evitar la mencionada identificación de todas las virtudes con la caridad, santo Tomás de Aquino observa al responder a la primera objeción de ese artículo que la caridad es forma no en el sentido ejemplar ni esencial, sino más bien por su causalidad eficiente sobre las demás virtudes: aquello que proporciona a todas las acciones su ordenación al fin es lo que le impone a cada cual su forma respectiva. Obsérvese como en esta conexión entre causalidad eficiente, formal y final santo Tomás parece estar, al mismo tiempo, haciendo depender la primacía de la caridad de la existencia de un fin último unitario al que deben ordenarse todas nuestras acciones, y trasladando al orden práctico muchas ideas de su metafísica de la “participación”.

Conclusión

El breve examen que hemos hecho de estos textos de la tradición mística y ascética de la Iglesia saca a luz que la doctrina de la simplicidad puede estar más arraigada en la piedad y la vida moral cristiana de lo que muchos filósofos contemporáneos han creído.

Por una parte, hemos visto como en los textos que intentan describir la esencia divina: i) muestran como en el camino contemplativo nuestras categorías de análisis y disección lógica van siendo sustituidas progresivamente por miradas cada vez más intuitivas a Dios; ii) recurren frecuentemente a sinécdoques, identificando así explícitamente a Dios con sus atributos; iii) dentro de estas sinécdoques destacan aquellas que identifican a Dios con la Vida o con el Ser, las cuales nos colocan especialmente cercanos al reconocimiento de la aseidad; iv) sostienen además con frecuencia los místicos que la contemplación de uno de los atributos divinos permite también contemplar los demás; v) describen estos autores la esencia divina como algo inmenso pero uniforme; vi) además, en sus textos se habla de los atributos preferentemente como algo que está “encerrado” o “contenido” en Dios, y en ningún caso como una propiedad que inhiera en la substancia divina.

Por otro lado, hemos visto como la simplicidad divina también puede jugar un papel importante para volver coherentes ciertos aspectos de la tradición ascética de la Iglesia: i) las Sagradas Escrituras hacen frecuentes exhortaciones a llevar una vida sencilla, es decir, simple; ii) por regla general, las virtudes que el cristiano está llamado a encarnar en su vida preexisten de un modo eminente en Dios, a quien buscamos asemejarnos; iii) esto puede valer especialmente para el caso de la simplicidad, ya que el especial rechazo por parte de Dios de todo lo que implique duplicidad interior o sofisticación aparatosa indica que esas complejidades son ajenas a Él, y alejan el alma del Señor; iv) en oposición a ello, el crecimiento espiritual supone muy especialmente una descomplicación progresiva del alma; v) dicho camino de simplificación interior estaría en la raíz del célebre camino de “infancia espiritual” propuesto por Santa Teresita del Niño Jesús; vi) en último término, la relación entre la caridad (amor sobrenatural) y las demás virtudes cristianas, parece reclamar a todas luces una imagen de la perfección similar a la que propone la doctrina de la simplicidad divina: la caridad no es una virtud más entre todas las virtudes, ni es el mero resultado de la sumatoria agregada de otras virtudes disímiles entre sí, sino que es un horizonte vital *omniabarcante*, capaz de compendiar en sí todas las demás disposiciones

interiores que estamos llamados a cultivar, quedando de este modo toda perfección subsumida en ese todo unitario que es el amor sobrenatural.

Ahora bien, como señalábamos más arriba, no parece que estas consideraciones basten por sí solas para fundar una doctrina de la simplicidad divina tan extrema como la propuesta por Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, son un apoyo importante para la doctrina tradicional, porque demuestran claramente que la imagen de Dios que suponen las experiencias de los grandes místicos, y la que estaría implícita dentro del ideal moral cristiano, es precisamente la que cabría esperar que se diese si la doctrina de la simplicidad divina es verdadera. En ese sentido, quién rechace esta doctrina deberá, o bien rechazar a su vez las intuiciones sobre la piedad y la lucha espiritual que acabamos de exponer, o bien desarrollar una explicación alternativa para estas mismas intuiciones. Y esto sin considerar la conocida presión por desarrollar una solución alternativa de los problemas metafísicos que el teísmo clásico respondía apelando a la simplicidad. No sé si este sea un desafío imposible, pero al menos es claramente una tarea que los numerosos detractores de la doctrina de la simplicidad divina aún tienen que abordar. Y en ese sentido, creo que es plenamente pertinente la conclusión a la que llega Ortlund Gavin sobre las perspectivas de un eventual abandono de la doctrina clásica de la simplicidad: “Aún si, en último término, debe ser suprimida, una doctrina tan arraigada en la vida y la oración de la Iglesia a través de los siglos probablemente requerirá más bien una operación quirúrgica que una veloz amputación”.³³

Bibliografía³⁴

ALVARADO MARAMBIO, José Tomás. Ser y Bien. Consideraciones acerca de la Simplicidad Divina. *Lumen Veritatis*, v. 7, n. 4, 2014, p. 455-470.

33) ORTLUND. Op. cit., p. 443: “Even if it ultimately needs to be removed, a doctrine so embedded in the Church’s life and worship through the centuries probably require something more like a surgical procedure than a swift amputation”.

34) Los estudios de postgrado del autor han contado con el financiamiento del programa CONICYT-PFCHA/MagisterNacional/2019 – 22190141. La investigación en cuyo contexto se gestó este artículo contó también con el financiamiento del proyecto de investigación Fondecyt Regular 1160001 (Conicyt, Chile). Agradezco mucho al profesor José Tomás Alvarado, así como también a Santiago Orrego Sánchez y Andrés Covarrubias Correa, por sus observaciones a una versión previa de este trabajo, en el contexto de la corrección de mi tesis de licenciatura en filosofía. Demás está omitir que todas las insuficiencias y falencias del trabajo son de responsabilidad exclusiva del autor.

- BADDORF, Matthew. Divine Simplicity, Aseity and Sovereignty. *Sophia*, v. 56, 2017, p. 403-418.
- BURNS, Peter. The Status and Function of Divine Simpleness in Summa Theologiae Ia qq.2-13. *The Thomist*, v. 57, n. 1, 1993, p. 1-26.
- DEL VALLE, Francisca Javiera. *Decenario al Espíritu Santo*. 15. ed. Madrid: Rialp, 1998.
- DOLEZAL, James E. *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*. Eugene, Oregon: Pickwick, 2011.
- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2. ed. Oxford. New York: Oxford University Press, 2011.
- HELM, Paul. Goodness. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Phillip L. (Orgs.). *A Companion to Philosophy of Religion*. 2. ed. West-Sussex: Wiley-Blackwell, 2010, p. 263-269.
- HUGHES, Christopher. *On a Complex Theory of a Simple God*. An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.
- IMMINK, Frederick Gerrit. *Divine Simplicity*. Kampen: Kok, 1987.
- LEFTOW, Brian. Is God an Abstract Object? *Noûs*, v. 24, n. 4, 1990, p. 581-598.
- MANN, William E. Simplicity and Immutability in God. *International Philosophical Quarterly*, v. 23, n. 3, 1983, p. 267-276.
- MILLER, Barry. *A Most Unlikely God*. A Philosophical Enquiry. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996.
- ORTLUND, Gavin. Divine Simplicity in Historical Perspective: Resourcing a Contemporary Discussion. *International Journal of Systematic Theology*, v. 16, n. 4, 2014, p. 436-453.
- PLANTINGA, Alvin. *Does God have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press, 1980. (The Aquinas Lesson).
- SAN FRANCISCO DE SALES. *Introducción a la Vida Devota*. Trad. Francisco de Quevedo. 3. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- SAN JUAN DE LA CRUZ. *Obras Completas*. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- SANTA TERESA DE JESÚS. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- SANTA TERESITA DEL NIÑO JESÚS. *Historia de un Alma*. Buenos Aires: Lumen, 1992.
- SCHMITT, Yann. The Deadlock of Divine Simplicity. *International Journal of Philosophy of Religion*, v. 74, 2013, p. 117-130.

- STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. Absolute Simplicity. *Faith and Philosophy*, v. 2, n. 4, 1985, p. 353-382.
- TANQUEREY, Adolphe. *Compendio de Teología Ascética y Mística*. Madrid: Palabra, 1990.
- VALLICELLA, William F. Divine Simplicity. In: ZALTA, Edward N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring, 2019. Disponible en: [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/divine-simplicity/>](https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/divine-simplicity/).
- WEIGEL, Peter. *Aquinas on Simplicity. An Investigation unto the Foundations of his Philosophical Theology*. Oxford: Peter Lang, 2008.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. Divine Simplicity. *Philosophical Perspectives*, v. 5, 1991, p. 531-552.
- ZAGZEBSKI, Linda. Morality and Religion. In: WAINWRIGHT, William J. (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford. New York: Oxford University Press, 2005, p. 344-365.