



Universidad
de Navarra

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

**EL CONOCIMIENTO DIVINO DE LO
POSIBLE Y DE LO REAL
SEGÚN TOMÁS DE AQUINO**

JUAN MARTÍN PARDO VAN THIENEN

DIRECTORES

PROF. DR. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

PROF. DR. AGUSTÍN ECHAVARRÍA

PAMPLONA

2016

Índice

Tabla de abreviaturas.....	3
Introducción	4
1. Estado de la cuestión.	7
2. Estructura de la tesis.	8
3. Metodología.....	10
Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista	13
1. La mente como origen de todo orden y finalidad.	16
1.1. Omne agens agit propter finem.	20
1.2. La mente divina como origen del finalismo natural.	25
2. Vías indirectas hacia una mente divina.	37
2.1. Voluntad y Naturaleza.	37
2.2. Inmaterialidad e inteligibilidad.	42
2.2.1. La forma substancial, el intelecto y su acto.	51
2.2.2. La inmaterialidad de la causa primera.	61
3. Alcance y límites del conocimiento humano de Dios.	64
3.1. El conocimiento quiditativo de lo inmaterial.	69
3.2. La trascendencia del propio modo de concebir.	75
3.3. El descubrimiento de la finitud.	79
Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino.....	88
1. El objeto propio del intelecto divino.	89
1.1. Los individuos finitos como objeto de conocimiento.	92
1.2. El esse como fundamento de toda perfección finita.....	94
1.3. El esse subsistens: la infinitud del acto no recibido.	116
2. La doble ejemplaridad.....	130

Introducción

2.1. La participabilidad divina.	142
2.2. Principio de intelección y objeto intencional.	146
2.3. El problema del valor objetivo de la actividad intelectual.....	157
2.4. La distinción intelectual en la simplicidad divina.	170
2.5. Dios no conoce por juicios negativos.	177
2.6. Un Verbo, múltiples rationes.	188
Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento	194
1. El no-ente como objeto de conocimiento.	195
2. Del ente de razón al ente posible.....	207
3. Lo absolutamente imposible como lo contradictorio.....	215
4. La oposición real: límite del ente y límite de lo pensable.....	225
5. Lo no-contradictorio como co-extensivo con la omnipotencia.	243
Capítulo IV: El conocimiento divino de lo posible y de lo real	260
1. La ciencia como causa y medida de las cosas.....	261
1.1. El problema de Dios como causa de la posibilidad.....	264
1.2. La ciencia de Dios como causa de lo real.	283
2. La ciencia práctica y la ciencia especulativa.	287
2.1. El conocimiento divino de infinitos.	310
2.2. La ratio de lo posible y de lo real.	320
2.2.1. La verdad de lo posible y de lo real.	331
2.2.2. Los objetos de la ciencia de visión y de simple inteligencia se distinguen por sí mismos.....	334
3. El fundamento de la ciencia de visión.	340
3.1. Dios y la moción de la voluntad finita.	343
3.2. La perfección de la ciencia de visión.	358
Conclusiones.....	374
Bibliografía	388

TABLA DE ABREVIATURAS

C.G.	<i>Summa contra gentiles</i>
Comp. theol.	<i>Compendium theologiae</i>
De causis	<i>In librum De causis expositio</i>
De ente	<i>De ente et essentia</i>
De Malo	<i>Quaestiones disputatae de malo</i>
De potentia	<i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
De princ. nat.	<i>De principiis naturae</i>
De spirit. creat.	<i>Quaestio disputata de spiritualibus creaturis</i>
De subs. sep	<i>Opuscula philosophica De sustantiis separatis</i>
De veritate	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
Exp. De ebdo	<i>Expositio libri Boetti De ebdomadibus</i>
In De anima	<i>Sentencia libri De Anima</i>
In De Caelo	<i>In Aristotelis libros De caelo et mundo expositio</i>
In De div. nomin.	<i>In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio</i>
In De Trin.	<i>Super Boetium De Trinitate</i>
In Met.	<i>In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio</i>
In Physic.	<i>In octo libros Physicorum Aristotelis expositio</i>
In Sent	<i>Commentum in quator libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi</i>
Quodl.	<i>Quaestiones de quolibet</i>
S.Th.	<i>Summa theologiae</i>
Super Io.	<i>Super Evangelium S. Ioannis lectura</i>

Introducción

En el presente trabajo, me propongo realizar un estudio del conocimiento divino según Santo Tomás de Aquino. Ahora bien, un estudio filosófico acerca del conocimiento divino no puede comenzar de la misma manera que un estudio acerca del fin último del Estado o de la naturaleza de los continuos. En efecto, sin importar lo que alguien pueda pensar de tales cosas —incluso si son propiamente cosas o no—, nadie objetaría que se emprenda un estudio sobre ellas. Esto se debe a que, por un lado, nadie objeta que exista de alguna manera algo llamado «Estado» y que se nos presenten objetos en nuestra experiencia ordinaria que puedan denominarse «continuos». Por otro lado, porque nadie duda de que tales cosas puedan ser analizadas por nosotros de modo puramente racional. El caso de Dios, en cambio, es a todas luces muy distinto. Ciertamente nadie cree que sea un objeto de nuestra experiencia ordinaria, y muchos dudan o niegan su existencia. Más aún, entre los que sostienen que sí existe un ser digno de tal denominación, algunos sostienen que no se puede tener acceso a su realidad ni, por tanto, decir nada acerca de su naturaleza; otros, que sólo podemos tener noticia de su realidad por medios privilegiados y a la vez indirectos como revelaciones y apariciones cuyo valor de verdad depende de un juicio acerca de la veracidad testimonial de las personas que dicen haber recibido tales revelaciones. Esto último puede ser además particularmente problemático si se tiene en cuenta que el cuerpo de escritos que se han de estudiar pertenecen al teólogo Santo Tomás de Aquino, un devoto fraile dominico del siglo XIII.

Ahora bien, a pesar de los inconvenientes señalados y contrariamente a lo que los augures de la filosofía han venido diciendo desde el siglo XIX al presente, primero con ocasión de la crítica kantiana, luego con ocasión del auge del positivismo y del neopositivismo, y más recientemente con la posmodernidad, ni la metafísica en general, ni aquella parte usualmente denominada teología natural ha sido sepultada.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

A pesar de las suspicacias que puede suscitar —aún hoy— la pretensión de reconstruir una teoría del conocimiento divino pura y estrictamente filosófica a partir de sus escritos, Tomás de Aquino es un autor muy apropiado para un estudio estrictamente filosófico de estos temas. Su teología natural y su teoría del conocimiento gozan de suficiente consistencia epistemológica, y no dependen de tesis o pre-conceptos provenientes de la teología cristiana en su matriz fundamental. Él ha sido uno de aquellos autores religiosos que han sabido distinguir de modo eximio el estudio de la realidad a la luz de la sola razón, que denominamos filosofía, de aquél otro que se hace a la luz de la revelación, que se denomina teología. Esto no implica, sin embargo, que él haya separado de modo radical su labor filosófica de su labor teológica como cabría esperar de un estudioso contemporáneo; sus escritos no pueden, por tanto, clasificarse fácilmente como filosóficos o teológicos. Por el contrario, en la mayoría de sus obras existe cierto grado de connivencia epistemológica que se traduce en la yuxtaposición de argumentos filosóficos y teológicos; pero nunca de modo tal que sea imposible cierta escisión entre una y otra clase de argumentos. En efecto, en toda la obra de Tomás existe una enorme cantidad de argumentos y teorías suficientemente robustas que pueden ser sistematizadas y reconstruidas de forma tal que puedan ser evaluadas racionalmente por quienes no compartan necesariamente sus creencias religiosas. Esto, no obstante, no es una afirmación que todo académico estaría dispuesto suscribir; en algunos casos, porque toda su filosofía es tenida por una racionalización o apología racional de la fe cristiana, en otros casos, porque se interpreta que algunos elementos medulares son insertados en la doctrina filosófica por influencia de la tradición teológica, y que no se siguen de una deducción o análisis racional.

Ahora bien, si una reconstrucción puramente racional de la teoría tomasiana es posible, es porque el propio Tomás de Aquino creía que existe un doble orden de verdad acerca de Dios: el de las verdades que sólo son accesibles por revelación, y el de las verdades que son accesibles

Introducción

por vía racional¹. Dado que las primeras presuponen a las segundas, pero éstas últimas no presuponen en absoluto a las primeras, el Ser al que se puede acceder filosóficamente no es necesariamente el Dios Uno y Trino de la cristiandad —aunque, de sostenerse la existencia de un Dios Trino, sí es necesario identificarlo con el Ser filosóficamente alcanzado²—, ni lo que de Él se puede conocer racionalmente implica o depende de cuestiones propiamente religiosas. Para Tomás, todo lo que se puede decir acerca de la naturaleza divina por medios puramente racionales se funda en la demostración de la proposición ‘Dios es’ [*Deum esse*]³.

En las últimas décadas, el interés académico por el estudio de las demostraciones de la existencia de Dios o por la discusión acerca de sus atributos ciertamente no ha disminuido. Esta vigencia, además, no se debe solamente a la importancia que revisten tales temas para la historia de la filosofía, sino que existe un genuino interés especulativo por dichos temas. En los últimos cincuenta años, un respetable número de personas se han dedicado al estudio de la ejemplaridad divina, la lógica y la metafísica modal, y a la cuestión de la posibilidad absoluta. Es justamente en continuidad con dichos intereses de la comunidad académica que me he propuesto explorar algunas de estos temas en la obra del Doctor Común. En concreto me he propuesto reconstruir la teoría tomasiana del conocimiento divino, comenzando por su fundamento general, para luego centrarme en el estudio de sus objetos

¹ “Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos: ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet”, *C.G. I, c. 9, n1*.

² Con esto quiero decir simplemente que no se puede asentir al Dios revelado de la cristiandad y a la vez a otro de la filosofía sin identificarlos; a la razón le repugna la existencia de dos absolutos, cfr. nota 70.

³ “Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum considerata sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis tollitur”, *C.G. I, c. 9, n8*.

secundarios de intelección, i.e. los entes finitos. Pondré especial atención al problema que éstos como realidad múltiple suponen para la simplicidad finita y al problema de la distinción de los objetos meramente posibles y de lo reales.

1. Estado de la cuestión.

Acerca de la teoría tomasiana del conocimiento divino de lo posible, de la cuestión de la ejemplaridad, y de otras cuestiones afines, existen tres recientes estudios monográficos de especial relevancia —dos de ellos en lengua inglesa y uno en lengua castellana—. El texto monográfico en español, titulado “Posibilidad y principio de plenitud”, de Santiago Argüello⁴, se centra en el análisis de la posibilidad en general y, por tanto, no trata de modo particular los problemas vinculados al conocimiento divino. De los trabajos en lengua inglesa, uno pertenece a Vivian Boland O.P. y se titula: “Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas, Sources and Synthesis”⁵. Como indica el subtítulo, el énfasis del trabajo está en el análisis de las fuentes de Tomás de Aquino y en la determinación del alcance de la influencia de cada autor en su síntesis personal. Boland, además, no se propone separar lo teológico de lo filosófico, antes bien, parece suponer que la teoría tomasiana del conocimiento divino es inseparable de la cuestión Trinitaria. El segundo y más reciente, pertenece a Gregory T. Doolan y se titula: “Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes”⁶. El trabajo de Doolan pone especial énfasis en el estudio del conocimiento divino como causa ejemplar, sobre todo en los lugares donde está tratado con el término «idea». Si bien el estudio es muy serio, a la hora de adentrarse en los fundamentos de la distinción divina de lo múltiple por la intelección de Sí, Doolan realiza

⁴ S. Argüello, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 2005).

⁵ V. Boland, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis* (Leiden [etc.]: Brill, 1996).

⁶ G. T. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes* (Washington D.C.: CUA Press, 2008).

Introducción

una interpretación con la que no sólo disiento, sino que creo que, de ser aceptada, posee graves consecuencias, como se verá a lo largo de esta tesis.

Un nuevo estudio del tema se justifica, entonces, porque creo que es posible una reconstrucción puramente filosófica de la cuestión del conocimiento divino sin restringir o articular el tratamiento de la cuestión a partir del tópico de las ideas, y sin entrar en la cuestión teológica de la Trinidad para fundamentar aspectos de la teoría. No realizaré un estudio de las fuentes, sino de la doctrina filosófica, abordando con profundidad la cuestión de su fundamento racional —por oposición al histórico— de la teoría tomasiana que incluirá, entre otras cuestiones, una explicación distinta de la que ofrece Doolan acerca de la distinción en el acto cognitivo divino. También abordaré cuestiones como el fundamento de la oposición —límite de lo posible— de modo diverso al que ha recibido en autores como Tomás Melendo⁷, y procuraré refutar teorías innovadoras acerca del conocimiento divino de lo posible, como las de James F. Ross⁸, que han causado cierto impacto en los últimos 15 años y que los autores de los estudios monográficos mencionados han optado por no tratar con detenimiento.

2. Estructura de la tesis.

El presente trabajo se encuentra dividido en cuatro capítulos. El primero, dividido en tres secciones, se encuentra dedicado al fundamento general de la teoría tomasiana del conocimiento divino. En las primeras dos secciones se analizarán distintos argumentos por los que Tomás de Aquino busca llegar a la conclusión de que existe una Inteligencia que es causa de todas las cosas. En la primera, se analizarán las únicas dos demostraciones de la existencia de Dios en las que se concluye que existe

⁷ T. Melendo Granados, *Ontología de los opuestos*, Eunsa (Pamplona, 1982).

⁸ J. F. Ross, «Aquinas's Exemplarism; Aquinas's Voluntarism», *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990): 171-98.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

una primera causa inteligente. En la segunda, en cambio, se examinará cómo puede llegarse a la misma conclusión, partiendo de la existencia de una primera causa conocida por formalidades tomadas de las otras demostraciones de la existencia de Dios. En la tercera y última sección, se tratará acerca de los principales obstáculos por los que, presumiblemente, la mente humana no puede tener conocimiento de la realidad divina y por qué, no obstante, para Tomás de Aquino es posible y razonable indagar acerca de la naturaleza de la mente divina.

En el segundo capítulo, se tratará acerca de la naturaleza y objeto del conocimiento divino, en particular de su objeto secundario de intelección. Allí se tratará de explicar cómo algo uno y absolutamente simple, como la mente divina, puede, conociéndose a sí mismo, también poseer un conocimiento propio y distinto de una multiplicidad de cosas. Con el fin de contestar a este interrogante, en la primera sección se investigará el fundamento ontológico de dicho conocimiento, i.e., la reducción de todas las perfecciones a la perfección divina. En la segunda sección, se explicará cómo es posible que a partir de un único acto intelectual, Dios conozca en acto una multiplicidad de cosas, i.e., como es posible la distinción en la unidad.

En el tercer capítulo se comenzará con el tratamiento pormenorizado de los objetos secundarios de intelección divina, en concreto, con el estudio del conocimiento de los entes posibles dentro del marco del conocimiento de los no-entes. En primer lugar, explicaré el fundamento de la inteligibilidad de los no-entes. En segundo lugar, buscaré justificar la tesis de que todo lo inteligible es realmente posible. Para ello exploraré el fundamento de la oposición lógica y real, procurando mostrar su vinculación, lo que me llevará, finalmente, a completar el análisis de la posibilidad absoluta haciendo referencia a la omnipotencia divina.

En el cuarto y último capítulo, me adentraré en el conocimiento divino de los entes reales. Explicaré qué papel causal cumple la ciencia divina en relación a lo posible y a lo real. Se abordará la cuestión de la ciencia especulativa y la práctica, así como también la distinción objetiva de lo posible y lo real en la mente divina. Por último, finalizaré este estudio tratando el tema del fundamento de la ciencia de visión y la

Introducción

problemática acerca de si la perfección de esta ciencia es compatible con la contingencia de las cosas, en particular, si es compatible con la libertad de la voluntad finita.

3. Metodología.

En este estudio se analizarán los textos de la obra de Tomás de Aquino. La referencia a otros autores clásicos anteriores, contemporáneos o poco posteriores a él, será más bien escasa y en general se evitará entrar en juicios acerca de la validez de las interpretaciones de dichos autores, ya sean hechas por el propio Tomás u otros autores contemporáneos de estos otros autores. Por el contrario, sí se entrará en polémica de manera muy explícita con autores contemporáneos acerca de cuál sea la correcta interpretación de la filosofía del fraile dominico.

He optado por evitar un tratamiento de los textos siguiendo un análisis de tipo histórico-evolutivo que ponga énfasis en cuestiones tales como las posibles fechas de redacción de cada obra, la posible influencia del contexto doctrinal de cada época de la vida de Tomás, y otras semejantes como forma de abordar la reconstrucción de su pensamiento. Esto no significa que no se procure contrastar textos de distintas obras y épocas acerca de las mismas cuestiones, pero el lector no encontrará una articulación diacrónica de la filosofía de Tomás. No he buscado privilegiar —al menos no deliberadamente— ninguna de sus obras, y he mantenido una muy importante distancia de las obras del corpus tomasiano que son de dudosa, probable o comprobada inautenticidad. En varias oportunidades otros académicos han optado por privilegiar algunos de tales textos —en ocasiones por ser opúsculos sistemáticos de temas que Tomás trató de manera dispersa y ocasional—. Esto ha llevado a que en ocasiones se le hayan atribuido tesis a Tomás de Aquino que son de dudosa compatibilidad, o incluso de clara incompatibilidad con sus textos y principios. Tampoco haré análisis alguno de las fuentes —ya sean remotas o cercanas— de la teoría tomasiana de la ciencia divina.

En el cuerpo del trabajo no se citarán los textos en su idioma original; todos los textos de Tomás de Aquino citados en el cuerpo del texto estarán citados en lengua castellana. Los textos de Tomás se citarán

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

en latín sólo en los epígrafes de cada capítulo o a pié de página, en los siguientes casos: a) cuando en el cuerpo se haya parafraseado lo que dice en algún texto; b) en notas en las que se trate alguna cuestión secundaria, o que hubiera interrumpido el hilo principal del cuerpo; c) cuando se ofrezcan textos paralelos a los citados en el cuerpo. En todos los casos, como indico en la bibliografía, los textos en latín son tomados de la página web del *Index Thomisticus*.

La única excepción a esta regla de la omisión del uso del texto latino u otra lengua distinta del castellano en el cuerpo del texto será cuando, acompañando la traducción castellana, se utilice el texto en su idioma original entre corchetes. Toda cita textual estará entre comillas dobles, con excepción de las citas dentro de las citas que estarán entre comillas simples. Las comillas simples también serán utilizadas para señalar el uso impropio de una palabra o frase como, e.g., ‘las dos ciencias divinas’.

* * *

En primer lugar, es menester que agradezca a mis padres, quienes hicieron posible que pudiera seguir filosofía como carrera de grado, me ayudaron a iniciar mis estudios de doctorado a la distancia, y me animaron a viajar a España para concluirlos. En segundo lugar, a la asociación de Amigos de la Universidad de Navarra, por haber financiado una parte importante de mis estudios, y a la Línea Especial de Pensamiento Clásico Español, en donde trabajé antes de que pudiera contar con una beca. A los profesores del Departamento de Filosofía, en particular al Dr. Alejandro Vigo, por su amistad, sus consejos y su permanente disposición para ayudar con inquietudes especulativas y humanas, al Dr. Alejandro Llano y al Dr. Jaime Nubiola, siempre pendientes de mi esposa y mi familia, por su apoyo y cariño sincero, al Dr. José Ignacio Murillo con quien he tenido el gusto de conversar algunos de los temas aquí tratados, al Dr. Agustín Echavarría, por su amistad, por las discusiones filosóficas compartidas, por su ayuda con innumerables traducciones y por haber tenido la generosidad de ayudarme en la recta final de mi tesis. Al profesor Lawrence Dewan O.P.,

Introducción

de la Dominican University de Ottawa que tuvo la gentileza de contestar a mis inquietudes por correo en más de una oportunidad. No puedo tampoco dejar de agradecer a mis amigos, que en gran mayoría ya no se encuentran presentes, con quienes compartí años de estudio y crecimiento personal.

Por último, quiero agradecer a mi esposa Marinés, mi primera lectora y editora, mi compañera y mi sostén, y con quien tengo la buena gracia de compartir no sólo mi vida sino también el amor por la filosofía. Al Dr. Ángel Luis González, quien me recibió generosamente como doctorando suyo a poco de conocerme, quien me sugirió mi primer tema de estudio y me acompañó a lo largo de años de trabajo; a él y su memoria, y a mi hijo Tomás, dedico este modesto trabajo.

Capítulo I

El fundamento de la teoría tomista

*Primus autem auctor et motor
universi est intellectus*⁹

Tomás de Aquino no consideraba que la existencia de Dios fuera evidente para el hombre¹⁰. Además, afirmaba que el objeto formal propio del intelecto humano es la quiddidad de las cosas materiales¹¹. Consecuentemente, consideraba que toda disertación estrictamente racional sobre las cosas divinas es inútil si antes no se demuestra su existencia¹². Ahora bien, la dependencia que todo estudio racional acerca de la divinidad tiene respecto de las demostraciones de la existencia de Dios, no se restringe a la necesidad de justificar el objeto de estudio¹³; las demostraciones también cumplen con la función de proveer algún contenido formal a partir del cual se pueda fundar el estudio de la naturaleza divina. En efecto, si Dios no es evidente y no se puede tener acceso directo a su substancia, no se puede poseer *a priori* ninguna

⁹ *C.G.* I, c1, n4.

¹⁰ *S.Th.* I, q2, a1: “Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus”.

¹¹ *S.Th.* I, q85, a5, ad3: “Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit”.

¹² *C.G.* I, c9, n8: “Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis tollitur”.

¹³ En el sentido de probar que el objeto de estudio es real.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

definición o noción de Él¹⁴ y, consecuentemente, la única manera de realizar afirmaciones acerca de su naturaleza es a partir de las formalidades con las que se denomina a Dios en las conclusiones de las demostraciones de su existencia. Éstas, surgen del estudio de las condiciones de posibilidad de las cosas de nuestra experiencia, i.e., de las causas que deben suponerse para que lo que vemos pueda efectivamente darse. Así, e.g., del estudio del movimiento se llega a un primer motor inmóvil¹⁵ y de las perfecciones participadas se llega a un ser de perfección ilimitada. Por tanto, no se puede tener acceso racional a ninguna formalidad divina que no guarde relación con alguna formalidad finita.

El estudio del conocimiento divino tiene, por tanto, su fundamento en las demostraciones de la existencia de Dios, pero la relación que guarda con cada una de las demostraciones es diversa. Algunas vías demostrativas concluyen directamente en la existencia de una primera causa inteligente, pero la mayoría, en cambio, concluyen en la existencia de una causa que es caracterizada con alguna otra formalidad, e.g., como motor inmóvil o como ser necesario por sí. Ahora bien, dado que no es suficiente demostrar que existe una primera causa, sino que es necesario demostrar que ésta es inteligente, las demostraciones que no concluyen directamente en la existencia de una mente trascendente no pueden servir de fundamento inmediato de este estudio; pueden, sin embargo, servir de punto de partida si se las complementa con argumentos adicionales que permitan llegar a la conclusión de que el primer motor, el ser necesario por sí, etc., deben necesariamente ser inteligentes¹⁶.

¹⁴ Definición de Dios no se puede tener ni aún *a posteriori* puesto que no pertenece a ningún género (cfr. *C.G.* I, c25; *S.Th.* I, q3, a5).

¹⁵ La noción de inmovilidad que es sólo aplicable a Dios es más que la sola ausencia de movimiento [*kinesis*]; implica la ausencia de toda clase de sucesión, incluso la de las operaciones inmanentes.

¹⁶ Además se debe demostrar que el primer motor, la primera causa eficiente, etc., son un solo un mismo sujeto.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Por otro lado, la teoría del conocimiento divino tiene como fundamento una teoría del conocimiento que surge del estudio del propio conocimiento humano. Ahora bien, es de capital importancia la distinción de las características propias del modo de conocer humano de las características comunes a cualquier clase de conocimiento posible, en tanto que de esta distinción surge una teoría general del conocimiento. Ciertamente, no se puede decir nada acerca del conocimiento divino sin tener en claro qué es el conocimiento. Sin embargo, si el objeto de estudio es el conocimiento divino, además será necesario llegar a cierta caracterización del conocimiento divino, i.e. distinguir aquello que le es propio y exclusivo. Paradójicamente, las vías directas hacia una primera causa inteligente no ofrecen elementos suficientes como para distinguir lo propio de una mente infinita. La única manera que tiene el hombre de hacerse cierta idea acerca de cómo conoce la mente infinita, es combinar lo que sabe de la inteligencia por vía reflexiva, con las formalidades propias de la primera causa que surgen de las vías demostrativas de su existencia y de lo que de ellas se pueda deducir. En efecto, así procede Tomás cuando, e.g., deduce la eternidad de la inmovilidad y, a partir de esta conclusión, sostiene que lo que la primera causa conoce, lo conoce simultáneamente.

En primer lugar, por tanto, en este primer capítulo se hará referencia a las demostraciones de la existencia de Dios de la obra de Tomás y se expondrán —de manera relativamente abreviada—, cuáles son los principales argumentos por los que demuestra la existencia de una mente infinita. He dividido estas demostraciones en dos grupos. Por un lado, he agrupado las demostraciones de la existencia de Dios que concluyen directamente en la existencia de una primera causa inteligente y que son las únicas demostraciones de la existencia de Dios que serán analizadas. Por otro lado, haré referencia a las conclusiones de otras demostraciones de la existencia de Dios que no concluyen en la existencia de una primera causa inteligente y explicaré algunos de los argumentos que utiliza Tomás para llegar desde dichas conclusiones de esos argumentos a la conclusión de que es inteligente.

1. La mente como origen de todo orden y finalidad.

En las obras de Tomás, se pueden encontrar numerosos argumentos similares con los que éste se propuso demostrar directamente la existencia de una primera causa inteligente. La diferencia más importante entre ellos es que, mientras algunos parten de la constatación de un orden en el cosmos, i.e., de un orden que guardan entre sí todos los individuos, otros parten de individuos que, a pesar de carecer conocimiento, obran por un fin. Analizaré dos de estos argumentos —uno que parte del orden y otro la operación de seres carentes de conocimiento— que se encuentran en la *Summa contra gentiles* y en la *Summa theologiae* respectivamente.

En el capítulo 13 del libro I de la *Summa contra gentiles*, se ofrecen cinco argumentos para demostrar que Dios es. El último de ellos es un breve razonamiento que parte del orden.

Es imposible que cosas contrarias y disonantes convengan siempre o las más de las veces en un orden si alguien no las gobierna, haciéndolas tender a todas y cada una a un fin determinado. *Vemos que en el mundo las cosas de naturaleza más diversa convienen en un orden, no casualmente y rara vez, sino siempre o casi siempre.* Debe darse, por tanto, alguien por cuya providencia se gobierne el mundo. Y a ese tal llamamos Dios¹⁷.

El argumento puede ser reconstruido como un silogismo categórico de la primera figura:

1. Toda conveniencia regular en un mismo orden entre cosas contrarias tiene su causa en la acción de un gobernador que las dirige a un fin determinado.

[No puede ser atribuida al azar o a la casualidad porque lo que resulta de estas cosas es infrecuente.]

¹⁷ C.G. I, c13, n35, la cursiva es mía. Tomás atribuye aquí el argumento a Juan Damasceno y al comentario de Averroes al libro II de la *Física*. La premisa que se refiere al dato de experiencia no es la primera pero es el fundamento real de esta prueba *a posteriori*.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

2. Las cosas diversas y contrarias entre sí de la naturaleza convienen regularmente en un orden.
3. Por tanto las cosas de la naturaleza son ordenadas por un gobernante que las dirige a todas a su fin¹⁸.

En la *Summa theologiae*, por el contrario, Tomás opta por otro punto de partida:

La quinta [vía] se deduce a partir del gobierno de las cosas. Pues vemos que *hay cosas que no tienen conocimiento, como los cuerpos naturales, y que obran por un fin*. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o frecuentemente obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios¹⁹.

También éste puede ser reducido a un silogismo categórico que posee un entimema subordinado como fundamento de la segunda premisa.

1. Todo lo que tiende a un fin y no tiene conocimiento es dirigido por alguien con conocimiento e inteligencia.

¹⁸ La premisa original afirma una imposibilidad —es imposible que se de A si no es por causa de B— pero esto es equivalente a decir que su contrario es necesario —es necesario que A se siga de B— y, por tanto, puede ser reemplazada por una proposición afirmativa universal —todo A se sigue de B—. Además, he agregado una justificación de la primera premisa tomada de la aclaración que Tomás realiza del orden en la realidad, i.e. “no casualmente y rara vez”, que da a entender lo que —siguiendo a Aristóteles (cfr. *Física* II, 198b34-199b34)— sostiene en varios textos, i.e., que lo casual o fortuito no sucede frecuentemente, e.g., en *De veritate* q5, a2: “Hoc autem non potest esse: ea enim quae casu accidunt, proveniunt ut in minori parte”; *C.G.* II, c39, n2: “Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere: quae enim sunt ex necessitate et semper, non dicimus esse a casu”.

¹⁹ *S.Th.* I, q2, a3. La cursiva es mía.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

2. Hay cosas en el mundo que no tienen conocimiento y obran por un fin.
 - a. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor.
 - b. Por tanto, no obran al azar, sino intencionadamente²⁰.
3. Por lo tanto, todas las cosas son dirigidas al fin por alguien inteligente.

Ciertamente estos dos argumentos no tienen un mismo punto de partida; pero si bien el primero hace referencia explícita a la noción de orden y el segundo a la noción de fin, ambas nociones son operativas en cada uno de los razonamientos. En efecto, todo orden implica la adecuada disposición de partes²¹ respecto de un fin, y en todo lo que obra por un fin existe cierta ordenación de una cosa a otra; las nociones de orden y fin son inescindibles²². Ahora bien, mientras que en el primer

²⁰ La demostración de la premisa 2 supone como evidente que lo azaroso o casual no es frecuente o regular y esto se debe tener como proposición implícita.

²¹ Tomás, siguiendo a Aristóteles (*Metafísica* 1022b), suele definir *dispositio* utilizando las nociones de orden y partes, e.g., *S.Th.* I-II, q49, a4. "... dispositio est ordo habentis partes", en lugar de definir orden utilizando la noción de disposición como he hecho. Sin embargo, parece que simplemente entiende las nociones de *ordo* y *dispositio* de modo equivalente. En un artículo acerca del orden, Brian Coffey —a partir de textos diversos de la obra de Tomás— reconstruye la siguiente noción de orden: "disposición de una pluralidad de cosas u objetos de acuerdo a cierta anterioridad y posteridad en virtud de un principio", la traducción es mía. B. Coffey, «The Notion of Order According to St. Thomas Aquinas», *The Modern Schoolman* 27 (1949): 2. Coffey señala que la anterioridad y posteridad no es necesariamente temporal. En efecto, el principio de finalidad resalta lo ya contenido en el principio *potentia dicitur ad actum*, cfr. R. Garrigou-Lagrange, *El realismo del principio de finalidad* (Buenos Aires: Desclee de Brouwer, 1949), 93.

²² Nótese, además, que Tomás introduce ambas demostraciones diciendo literalmente lo mismo, i.e., que es una razón [*ratio*] en la *C.G.* y una vía [*via*] en *S.Th.*, tomada del gobierno de las cosas [*ex gubernatione rerum*]. La noción de gobierno remite tanto a la noción de orden como a la de fin; en efecto, la causa primera conduce a cada cosa a su fin —quinta vía de *S.Th.*— y a todas ellas a su fin común —argumento de *C.G.*—. La distinción marcada que establecen algunos autores —e.g., J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: from Finite Being to Uncreated Being* (Washington: CUA

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

argumento Tomás sostiene que los individuos convienen en un orden común, en el segundo argumento, en cambio, hace notar cómo incluso los individuos que carecen de conocimiento se encuentran ordenados a fines propios. Dado que el orden referido en el primer argumento presupone la ordenación de cada individuo a su propio fin referida en el segundo argumento²³, analizaré, en primer lugar, el argumento de la *Summa theologiae* y, con ocasión de la búsqueda de un fundamento adecuado, mostraré cómo ambos argumentos —en cierto sentido— son complementarios²⁴.

Press, 2000), 413, 480— merece ser matizada. La relación que mostraré entre ambos argumentos también es otro motivo por el que no parece adecuado distanciarlos en exceso.

²³ Sólo si todo individuo responde al principio de finalidad se puede sostener una finalidad de segundo orden. En efecto, si, e.g., los vegetales tienden hacia aquello que es bueno para ellos —en lugar de tender hacia cualquier cosa— se puede además suponer que la presencia adecuada de lo que el vegetal busca responde a un ordenamiento general, en caso contrario, i.e., si los individuos produjeran efectos por azar y no tendieran hacia nada determinado, sería imposible suponer que los distintos grados de ser y especies se subordinen unos a otros.

²⁴ Algunos desligan por completo el orden de primer nivel —i.e. el que determina la actividad individual— del orden o finalidad de segundo nivel —i.e. el orden interindividual o cósmico—. Cfr. G. Rossi, «Aristóteles y la lluvia, una vez más.», *Dianoia* 40, n.º 65 (2010): 91-123. En este artículo, Rossi argumenta en contra de la existencia de un orden de segundo nivel. Su posición es muy razonable si la forma substancial es tenida por el fundamento último del orden de primer nivel, pues, como bien señala Rossi, “si el orden intersubstancial es el resultado del hecho de que cada substancia realice su fin inmanente, entonces no hay causa final del mencionado acuerdo intersubstancial en cuanto tal, sino de cada una de sus partes, lo cual es tanto como decir que dicho orden es en definitiva —y en el sentido propiamente aristotélico del término— *azaroso*”, *ibidem*, 94. Pero si la forma substancial no es el fundamento último sino una causa primera creadora, el orden de segundo nivel es mucho más que plausible. Rossi, sin embargo, ve como problemática también esta segunda alternativa: “si optamos por afirmar que el orden es causado por una causa final, entonces habría que conceder que la misma operaría por encima de los fines intrínsecos de cada una de las substancias, los cuales se subordinarían a ella, lo que parece a primera vista tan implausible como lo anterior”, cfr. *ibidem*. No coincido con esta segunda afirmación de Rossi y, si bien aquí no puedo

1.1. *Omne agens agit propter finem.*

El principio fundamental que opera en el argumento de la *Summa Theologiae* es que «todo agente obra por un fin», y sobre él se construye todo el proceso argumentativo. Ahora bien, es menester entender el principio de manera adecuada y, para ello, lo primero que se ha de saber es que este principio es aplicado universalmente a todo cuanto existe pero de modo análogo; la ordenación del agente al fin se da de modo diverso según sea una cosa inanimada, un ser con vida vegetativa, un animal o un ser racional. El problema principal reside en explicar cómo se aplica este principio a los seres que carecen de conocimiento, que es el punto de partida del argumento.

En el capítulo 2 del libro III de la *Summa contra gentiles*, que Tomás dedica específicamente al principio de finalidad, se pueden encontrar las claves necesarias para comprender cómo se aplica ese principio en las realidades inferiores. Allí, sostiene que se llama «fin» aquello hacia lo que va dirigido el impulso del agente, y que éste es siempre algo determinado:

(...) de una potencia determinada, no procede cualquier acción, sino que del calor se sigue la calefacción y del frío la refrigeración (...) Si el agente no tendiese a un efecto determinado, todos los efectos le serían indiferentes; más, como lo que es indiferente respecto de muchas cosas no tiende más hacia una que hacia otra, síguese que de lo que es totalmente indiferente no resulta ningún efecto si algo no lo determina en

extenderme sobre esta cuestión, debo recalcar que es crucial para este asunto la manera en que se concibe el orden de segundo nivel y su origen. En efecto, como para Tomás el orden de segundo nivel no es el resultado de una actividad sobreañadida, extrínseca y violenta de la causa primera, éste no se opone al dinamismo natural de las cosas. Por el contrario, la causa creadora, en la medida que es origen absoluto de toda formalidad y existencia individual, es necesariamente y por la misma razón causa ordenadora. En suma, lo que Rossi sostiene que habría de concederse de postularse un orden de segundo nivel causado por una causa primera, es cierto sólo si se concibe a la causa final al modo de una causa segunda que ejerce una actividad violenta sobre un conjunto de seres ya constituidos y autónomos respecto de ésta tanto en el orden entitativo como operativo.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

algún sentido. Sería, por tanto, imposible que obrara. En consecuencia, todo agente tiende hacia un efecto determinado que es llamado su fin²⁵.

El argumento es simple; todas las cosas están determinadas de alguna manera, i.e., poseen ciertas formalidades. Éstas conforman las cosas de modo tal que de ellas se sigan ciertos efectos y no otros. En efecto, un sujeto puede actuar en la medida en que está en acto²⁶ y, se puede agregar, en la medida en que estar en acto implica poseer de modo efectivo alguna perfección en la que se funda su capacidad eficiente. Tomás hace notar que de la ausencia de determinación, i.e., de la indeterminación, nada se sigue. Para que un sujeto tendiera hacia algo pero no por la determinación de una forma propia, sería necesario que fuera determinado por un principio extrínseco, y así, e.g., una piedra puede dirigirse hacia arriba si un hombre la arroja. Pero lo que resulta inconcebible es que algo se siga de la ausencia de toda determinación; esto implicaría que lo efectuado no se funda en una causa proporcional y, en última instancia, equivaldría a sostener que el ser proviene de la nada. Pues, si se niega el principio de que todo agente obra por un fin, o sería necesario decir que nada se sigue de nada —i.e., que nada es efectuado—, cosa manifiestamente falsa y que nadie sostiene²⁷, o que las cosas se siguen unas de otras pero sin que lo efectuado se funde en una perfección de su causa. Ahora bien, ésta última alternativa no sólo es irracional²⁸, sino también contraria a la experiencia; es observable cómo de las mismas formalidades se siguen los mismos efectos —si nada lo

²⁵ C.G. III, c2, n2; n8.

²⁶ C.G. I, c29, n2: “(...) de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat cum unumquodque agat secundum quod actu est”.

²⁷ Con la excepción de posturas de tipo parmenídeas, i.e., posiciones filosóficas que consideran que todo lo real es increado e inmóvil. Cfr. Parménides, *Fragmentos*, Juan Antonio Miguez (Madrid: Aguilar, 1962), 27.

²⁸ Es manifiestamente falso *a priori* pues contradice el evidentísimo principio “*nullus dat quod non habet*”. Este principio es invocado en varias ocasiones por Tomás, e.g., *S.Th.* III, q64, a5, arg1.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

impide²⁹— y sobre este comportamiento regular se cimentan no sólo todas las ciencias sino toda clase de predicción y previsión humana³⁰.

En suma, *omne agens agit propter finem* significa que si algo obra o tiende hacia algo, lo hace en pos de algo determinado y que no se sigue cualquier cosa del agente sino aquello que es intentado por éste a partir de una forma propia, donde “intentado” no implica necesariamente un acto voluntario sino solamente que posee cierta direccionalidad concreta³¹; formalidad, determinación, dicen relación a algo definido y proporcionado a sí mismo³².

En el argumento, la finalidad constatada por el comportamiento regular de las cosas se contrapone al azar que, como ya he señalado, está asociado a lo infrecuente y no previsible. Pero, si todo agente obra por un fin, ¿cómo puede haber lugar para el azar? Convendría ante todo decir que es mejor referir el asunto en términos de lo casual, o de aquellos efectos que no se siguen de lo intentado por el agente. La casualidad hace referencia a los efectos que resultan de la concurrencia de la acción de dos o más agentes, que no actúan buscando realizar algo en conjunto,

²⁹ Cfr. C.G. II, c30, n16.

³⁰ Un efecto debe tener su razón de ser en su origen, i.e., su causa debe poseer una capacidad determinada proporcionada al efecto que permita explicar la aparición de dicho efecto, e.g. el fuego es caliente y, por tanto, en esta propiedad suya hallamos un fundamento adecuado del efecto que produce en las cosas con las que entra en contacto. Si no hubiera una propiedad determinada en el agente que explique su efecto, no habría motivo para sostener que éste sea causa de su efecto y, por tanto, el efecto carecería de una causa, i.e., provendría de la nada. Esto a su vez conecta con un adagio que Tomás utiliza en numerosas ocasiones: “*Omne agens agit sibi simile*”, C.G. II, c24, n3. Para un breve pero interesante estudio de este principio en relación a la primera causa, cfr. J. F. Wippel, «Thomas Aquinas on Our Knowledge of God and the Axiom that “Every Agent Produces Something Like Itself”», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74 (2000): 81-101.

³¹ Nótese cómo hacia el final del argumento —cfr. cita 25—, Tomás reformula el principio y dice que, por tanto, todo agente *tiende* hacia un efecto determinado y, agrega, “*quod dicitur finis eius*” que pone de manifiesto que lo que dice explica cómo se ha de entender lo que es el «fin» más que simplemente afirmar que obra por un fin.

³² En este sentido, debe decirse que formalidad y fin se co-implican.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

e.g., el caso de un eclipse solar, que resulta de la alineación orbital entre el sol y la luna. Pero los efectos que resultan de la fortuita concurrencia de dos o más agentes, si bien carecen de una causa propia, son el resultado de la acción combinada de causas que actúan por un fin. Esto significa que la casualidad es un fenómeno derivado y secundario que no puede extenderse universalmente, puesto que de ser todo producto de la casualidad no habría efectos propios que se sigan de formalidades determinadas. Por tanto, si bien se puede entender que algo se quemó por casualidad en el sentido que entro en contacto con el fuego sin que dicho contacto fuera intentado por un agente, supuesto el contacto con el fuego, la cosa se quema por la propia capacidad que tiene el fuego de quemar y no por casualidad³³.

Ahora bien, en el argumento también se afirma que todo agente obra buscando lo mejor para sí. Esto resulta dificultoso de aplicar a lo inanimado, e.g., las piedras, cuya naturaleza —al menos para nosotros³⁴— parece agotarse en existir con ciertas formalidades propias,

³³ Sobre el tema del azar, la cualidad y el ente por accidente, cfr., A. Quevedo, *Ens per accidens: contingencia y determinación en Aristóteles* (Pamplona, 1989). Y el estudio más reciente de G. Rossi, *El azar según Aristóteles: estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011).

³⁴ Tomás adhería a la tesis de Aristóteles —cfr. *Física*, 255b33-25— de que las cosas pesadas tienden hacia abajo buscando su lugar natural —cfr. *C.G.* III, c23, n4—. Sin embargo es cierto que aún bajo este supuesto es difícil de aceptar que el lugar natural redunde en beneficio de la piedra; parece más bien que, porque de hecho tiende hacia allí, le atribuye a la piedra ese lugar como lo propio y bueno para sí, i.e. Tomás tiende a identificar lo bueno con todo aquello que naturalmente se sigue de algo, aún cuando parezca no tener efecto beneficioso para la cosa misma, *C.G.* III, c3, n2: “Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. *Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum.* Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum”. La cursiva es mía. Nótese que estrictamente Tomás no dice que lo inanimado reciba beneficios del resultado de su tendencia natural. Además en *C.G.* II, c24, n7, cuando trata acerca de cómo el bien es intentado por los individuos de distinta manera según la jerarquía en el

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

o a lo que emite calor —para tomar un ejemplo del texto citado—, pues parece difícil ver allí un dinamismo que implique la consecución de un fin que es un bien para sí. Ahora bien, a pesar de lo que sugieren algunos ejemplos, Tomás pareciera referirse sino propiamente, al menos principalmente, a los seres vivos:

Pero a veces la acción termina produciendo algo, como la construcción la casa y la curación la salud; y otras veces no, como los actos de entender y sentir. Y si la acción termina efectivamente con la producción de algo, el impulso del agente tiende por ella a eso; mas si no produce, al fin, nada, el impulso del agente se centra en la misma acción. Luego es preciso que todo agente, al obrar, tienda a algún fin, que unas veces será la acción y otras veces algo producido por ella³⁵.

Si todo agente obra por un fin, es evidente que obra por un bien, puesto que como toda acción se ordena de alguna manera al ser y, el ente y lo bueno se convierten³⁶, es evidente entonces que todo agente obra por un bien; lo bueno no es otra cosa que el ente tomado como fin, y algo es fin en la medida en que —por la perfección que posee— es atractivo para el apetito³⁷. Sin embargo, no pareciera que en toda operación del viviente

ser, no da lugar a los seres inanimados: “Bonum autem suum cuiuslibet rei potest accipi multipliciter. Uno quidem modo, secundum quod est eius proprium ratione individui. Et sic appetit animal suum bonum cum appetit cibum, quo in esse conservatur. Alio modo, secundum quod est eius ratione speciei. Et sic appetit proprium bonum animal in quantum appetit generationem prolis et eius nutritionem, vel quicquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei. Tertio vero modo, ratione generis. Et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum: sicut caelum. Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium. Et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse”.

³⁵ *C.G.* III, c2, n2.

³⁶ “Sed omne ens, in quantum hujusmodi, bonum est: quia ens et bonum convertuntur”, *In II Sent.* d34, q1, a4, sc1.

³⁷ *De veritate* q21, a2: “quod cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni”. El fin no sólo es apetecido en cuanto perfecto sino en cuanto perfectivo, i.e., en cuanto que la perfección apetecida es de alguna manera asimilable. Lo de

se da la consecución de un bien que redunde en beneficio suyo, sino que muchas acciones parecen redundar en el bien de la especie³⁸. No obstante, en la quinta vía Tomás no dice que *todo* lo que carece de conocimiento obra por un fin que es lo mejor para sí; simplemente señala que hay seres que obran de esa manera; en efecto, para que el razonamiento sea lógicamente válido alcanza con una afirmación particular. Ahora bien, si la premisa es particular, con un solo caso basta para demostrar que es verdadera y consecuentemente bastaría con señalar, e.g., que los girasoles rotan durante el transcurso del día buscando permanecer siempre de cara al sol. Con esto queda suficientemente claro el sentido y el alcance de la segunda premisa.

1.2. La mente divina como origen del finalismo natural.

Toda la demostración pareciera depender, por tanto, de la verdad o falsedad de la primera premisa, i.e., que todo lo que tiende a un fin y no tiene conocimiento es dirigido por alguien con conocimiento e inteligencia. Esta es, a mi juicio, la aserción más problemática; en efecto, si el finalismo natural se sigue de la formalidad de las cosas —como claramente sostiene Tomás— parece difícil de aceptar la primera premisa como verdadera, al menos sin alguna premisa o razonamiento adicional. Si la finalidad en las actividades de la naturaleza se sigue de sus formalidades constitutivas, no pareciera necesario recurrir a un ordenador extrínseco. En efecto, sólo en aquellos casos en los que el

«apetecido» se aplica, aunque de manera impropia, también a lo inanimado: “Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, et ut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant: cum eiusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere; sicut per eandem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio”, *ibidem*.

³⁸ Como el nido que fabrican las aves para sus crías o las semillas dentro de los frutos que producen los árboles. “Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur: vel ut conservetur *secundum speciem vel individuum*; vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est. Et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum”, *C.G. III, c3, n4*, la cursiva es mía. Esto muestra cierta relación entre el finalismo individual y el que se da entre individuos.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

orden verificado no puede ser explicado por el dinamismo natural y la constitución formal de las partes ordenadas, es lógico y necesario recurrir a un principio extrínseco para poder justificar la existencia de dicho orden. La analogía de la flecha y el arquero, que Tomás repite una y otra vez, es un claro ejemplo de esto último; la flecha no tiende naturalmente hacia el blanco en virtud de su forma. Ahora bien, la naturaleza no se dirige a sus fines como la flecha hacia el blanco, por lo cual pareciera más acertado concluir que no depende de un agente extrínseco.

El problema no se puede resolver suponiendo que hubo un cambio doctrinal entre la redacción del libro tercero de la *Summa contra gentiles* y la redacción de la primera parte de la *Summa Theologiae* puesto que en esta última sostiene lo mismo que en la suma precedente. En la cuestión 5, e.g., poco después de las demostraciones de Dios, Tomás afirma: “De la forma se deriva la tendencia al fin, a la acción y a otras cosas, porque lo que está en acto obra y tiende a lo que resulta beneficioso respecto de la forma”³⁹. No obstante, tampoco se debe llegar a la conclusión de que es una gruesa inconsistencia teórica.

En efecto, Tomás es muy consciente de este problema y lo trata de manera directa en varios de sus textos. En la cuestión 103 de la *Summa Theologiae*, e.g., donde trata el gobierno del mundo, formula dos objeciones en contra de la existencia de un gobernante u ordenador de la naturaleza:

Aquellas cosas que tienden a algo son las que propiamente están gobernadas. Pero no parece que el mundo se mueva hacia algo, sino que permanece estable en sí mismo. Por lo tanto, el mundo no es gobernado.

Todavía más. Lo que necesariamente está ordenado a algo, no necesita que le gobiernen desde fuera. Pero las partes más importantes del mundo están como necesariamente

³⁹ *S.Th.* I, q5, a5.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

determinadas a algo en sus acciones y movimientos. Por lo tanto, el mundo no necesita ser gobernado⁴⁰.

El argumento más importante de los dos es sin duda el segundo, éste dice que las cosas del mundo ya se encuentran ordenadas por sí mismas a algo determinado y que, por tanto, no hay necesidad de un ordenador. Esto equivale a decir que como todas las cosas se encuentran determinadas a ciertos efectos por la propia constitución formal intrínseca que cada individuo posee, el orden que existe en las cosas no es el resultado de la acción de un principio extrínseco y que, por tanto, se explica por sí mismo. Es llamativo que esta objeción sea tan similar a la quinta vía; la premisa mayor de este razonamiento, sin embargo, afirma exactamente lo contrario. La primera objeción es muy parecida; también concluye que el mundo no requiere de un principio extrínseco, sólo que en lugar de argumentar a partir de la determinación de las partes del universo, lo hace a partir de la consideración de todas las cosas tomadas en su conjunto y de la estabilidad que el conjunto manifiesta. La primera puede, por tanto, reducirse a la segunda; puesto que si la totalidad es estable y no parece necesitar de un principio ajeno, es necesario que el todo se explique por las partes que lo componen⁴¹.

Tomás contesta a la primera objeción recurriendo a lo demostrado en otras vías, a saber, que existe una primera causa motriz universal, i.e., un primer motor absolutamente inmóvil, y que existe una primera causa eficiente de la existencia de todas las cosas:

En todo ser creado hay algo permanente, al menos la materia prima, y hay algo también sometido a movimiento, si bajo el concepto de movimiento se incluye la operación. Para lo uno y para lo otro las cosas tienen necesidad de ser gobernadas; pues hasta la misma materia que hay en ellas permanentemente

⁴⁰ *S.Th.* I, q103, a1, ob2; ob3.

⁴¹ Estas dos objeciones se vinculan en cierta medida con el problema de la relación entre el orden y de primer y segundo nivel referido en la nota 24.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

volvería a la nada, de donde salió, si no fuera preservada por la mano de quien la rige (...) ⁴².

El texto es sumamente claro; todas las substancias individuales y, por tanto, también todas las potencias operativas, son creadas. Todo el universo y las operaciones que en él ocurren dependen de la acción divina que crea y conserva las cosas y mueve a cada potencia a su respectivo acto de acuerdo a la naturaleza de cada cosa ⁴³. La respuesta a la objeción 3 sólo lo refuerza más y explica el sentido y la limitación de la analogía de la flecha y el arquero:

Esta misma necesidad natural inherente a las cosas que están determinadas a un fin es algo estampado en ellas por la acción de Dios que las dirige, como la necesidad con que está impulsada la flecha para dirigirse a un blanco fijo es un efecto del que la dispara y no de ella misma. Sin embargo, hay una diferencia: Lo que las criaturas reciben de Dios, les es natural. Pero lo que se hace por el hombre en las cosas naturales no según la condición de éstas, tiene carácter de violento. De ahí que, como la necesidad violenta en el movimiento de la flecha manifiesta la dirección del arquero, así la necesidad natural de las criaturas demuestra el gobierno de la providencia divina ⁴⁴.

⁴² *S.Th.* I, q103, a1, ad2.

⁴³ “Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae”, *De potentia* q3, a7.

⁴⁴ *S.Th.* I, q103, a1, ad3. También trata el tema de la limitación de la analogía de la flecha en *De veritate* q22, a1: “Dupliciter autem contingit aliquid ordinari vel dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per seipsum, (...) alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante ad determinatum locum dirigitur. A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt. Oportet enim dirigens habere notitiam eius in quod dirigit. Sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum etiam quae finem non cognoscunt sicut patet de sagitta. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur et movetur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

En suma, que la naturaleza sea dirigida por otro no significa otra cosa que decir que ella misma ha sido creada *ex nihilo*. En efecto, cuando un agente crea algo a partir de algo pre-existente, e.g., cuando un carpintero hace una cama, el agente es responsable de la forma nueva pero no de las propiedades de la materia, por tanto, el carpintero no es la causa de que la cama sea vulnerable a la humedad o a las termitas puesto que no ha creado la madera misma ni le ha otorgado a ésta sus propiedades y, por tanto, no ha determinado todas sus posibilidades. Pero si un agente creara algo *ex nihilo*, nada habría en su obra que no fuera concebido y determinado por él; todos los efectos e interacciones de los que esa cosa fuera capaz dependerían sólo de su artífice y se podría decir que a través de la naturaleza que le fue dada, la cosa creada es determinada a un fin. El fundamento de la aserción de que las cosas naturales sin conocimiento son conducidas a un fin por otro se funda, por tanto, en la tesis de que las cosas dependen de otro para existir, para ser del modo que son y para operar.

Llegado este punto cabría preguntarse si la quinta vía carece de suficiente entidad por sí sola para servir de acceso independiente a una mente infinita. En efecto, si se concede que para que pueda haber un gobernador universal debe a su vez demostrarse que la naturaleza es algo creado, parece que no es posible sostener que el finalismo natural y el orden lleven por sí mismos a ningún lado. No obstante, que el gobierno

consequatur per quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale; sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter ferretur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum philosophum in Lib. VIII Physic. Et per hunc modum omnes res naturales, in ea quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos. Violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; sed naturalia etiam vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum”.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

de la cosas, i.e., la ordenación intrínseca de las cosas a su fin, suponga la creación y la moción de la causa primera, no invalida de por sí la vía demostrativa a menos que el proceso racional por el cual se llega a la conclusión dependa en su desarrollo de la demostración de las vías por las que se demuestra que las cosas son creadas y movidas por una primera causa. Si hubiera argumentos que, a partir de la ordenación de las cosas a su fin, demostrasen la necesidad de que la propia naturaleza sea determinada a su fin por una causa extrínseca, entonces sí constituiría por sí misma una vía de acceso independiente a una mente trascendente. Ahora bien, en algunos lugares Tomás ofrece algunos argumentos por los que se podría justificar la premisa clave del razonamiento sin recurrir a una demostración independiente de una primera causa eficiente. El problema de muchos de esos argumentos es que se encuentran en textos en los que ya se da por supuesta la existencia de Dios; los argumentos, sin embargo, pueden ser desligados de su contexto.

En la segunda cuestión de *De veritate*, donde se trata el conocimiento divino —i.e., el que Dios posee— en el artículo tercero, con ocasión de la pregunta acerca de si Dios conoce las cosas distintas de sí mismo, Tomás realiza un razonamiento que guarda enorme similitud con la quinta vía:

(...) es preciso que todo lo que tiende naturalmente hacia otra cosa posea esa tendencia por alguien que le dirija hacia el fin, pues en caso contrario tendería a él por azar; ahora bien, encontramos en los seres naturales un apetito natural por el que cada cosa tiende a su propio fin, por lo cual es necesario establecer por encima de todos los seres naturales algún intelecto que haya ordenado las cosas naturales a sus fines y que haya puesto en ellas esa inclinación o apetito natural; ahora bien, una cosa no puede ordenarse a un cierto fin a no ser que la cosa misma sea conocida al mismo tiempo que el fin al que debe estar ordenada; por eso es preciso que en el intelecto divino, del que proviene el origen de la naturaleza de las cosas y el orden

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

natural de las cosas, exista el conocimiento de las realidades naturales⁴⁵.

El argumento comienza con una proposición muy similar a la que en la quinta vía identificamos como la premisa mayor, sólo que en vez de hacer referencia explícita a lo que carece de conocimiento se refiere a lo que tiende naturalmente hacia otra cosa [*Omne enim quod naturaliter in alterum tendit*], i.e., a lo que —como dice a continuación en el texto— se mueve por apetito natural. La fundamentación que Tomás ofrece aquí es doble. Primero afirma que de no ser dirigidas las cosas naturales tenderían a sus fines por azar. Esto puede quizá interpretarse como haciendo alusión a una disyuntiva: las cosas se han generado por la combinación casual de sus componentes, o las cosas han sido constituidas de manera intencionada. Esto se relaciona con el principio de finalidad y, por otro lado, con la pregunta acerca de si el estado actual de cosas puede ser el resultado de la combinación fortuita de sus componentes materiales, i.e., si las formas substanciales superiores pueden de alguna manera reducirse a las acciones de sus componentes pero sin que los componentes intenten en modo alguno la constitución de seres superiores. En suma, o las substancias superiores están ordenadas a algo por su propia constitución pero la constitución misma de estos seres es casual, i.e., el ordenamiento es un resultado *a posteriori* no intentado —y bajo este supuesto el animal ve porque tiene ojos pero no se constituye en primer lugar con el fin de que pueda ver⁴⁶—, o por el contrario, el todo de alguna manera precede a las partes y el sujeto es el resultado de un proceso cuyo fin intrínseco es el de dar origen a un sujeto que tenga ciertas características que le permitan realizar ciertas operaciones.

Un análisis en profundidad de este tema a la luz de toda la filosofía de Tomás lleva a la conclusión de que el rechazo de la segunda posición teórica se debe a diversas razones. En primer lugar, Tomás cree

⁴⁵ *De veritate* q2, a3. Véase también, *C.G.* II, c24, n4.

⁴⁶ O al menos el primero de ellos no fue constituido con miras a un fin sino casualmente.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

que si la naturaleza regularmente produce ciertos seres superiores no es por casualidad sino porque existe un principio directriz que es la forma substancial. Para él, ésta no puede ser el resultado de la combinación azarosa de componentes inferiores; de hecho sostiene que la forma substancial como principio ordenador dispone los elementos de forma tal que se agrupen de modo diferenciado dando lugar de modo gradual y sucesivo a una creciente organización que tendrá como fin el animal adulto plenamente constituido. Si primara la casualidad, la naturaleza produciría muchos más animales deformes y defectuosos de los que de hecho se producen. La posición contraria podría replicar que el viviente es un todo resultante de una agregación casual cuya reiteración puede explicarse porque la combinación casual de componentes dió lugar no sólo a la conformación del ser vivo mismo sino también de su mecanismo de reduplicación y, si llevamos esto a sus últimas consecuencias, también porque casualmente se constituyó toda una gama de mecanismos correctores que buscan la conservación de este todo dinámico. La existencia de formas superiores bajo esta perspectiva, sería el producto de una combinación —o de sucesivas combinaciones— fortuitas y, por tanto, lo superior sería enteramente explicado en términos de la causalidad inferior.

Esto nos lleva a otra razón por la que Tomás sostiene que los vivientes no son un todo ordenado que fue constituido casualmente *a posteriori*, y es que para él los elementos estaban bajo el influjo de los astros y la actividad de éstos a su vez estaba dirigida por substancias inmateriales inteligentes. Por tanto, la interacción de lo inferior en tanto que sometida al influjo causal de los astros y la dependencia de éstos, a su vez, de inteligencias separadas, daría lugar a una esquema cosmológico en el que se explica cómo lo inferior, guiado por inteligencias superiores dan lugar a formas materiales más perfectas⁴⁷. Esta explicación, supuesta

⁴⁷ *S.Th.* I, q65, a4: “Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spiritali creata, ut Augustinus dicit III de Trin.; sequitur ulterius quod etiam formae corporales a

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

la verdad de la teoría del papel de los astros en la generación y de las inteligencias subsistentes asociadas, es sumamente conclusiva. El problema de este argumento es que la teoría acerca del papel de los astros es que hoy en día, en el mundo de la ciencia, nadie duda de que sea falsa⁴⁸.

Sin embargo, existe una razón adicional y que conecta con el primer argumento para demostrar la existencia de Dios, i.e., el del la *Summa contra gentiles*, puesto que recurre al orden inter-substancial. En el artículo 2 de la cuestión 5 de *De veritate*, Tomás critica a aquellos antiguos filósofos que deseaban explicar todo recurriendo simplemente a las causas materiales y eficientes. Sostiene que su posición es inadecuada porque sólo explicaría la existencia de sus efectos pero no sería suficiente para explicar la bondad que hay en ellos, i.e., la adecuada disposición de sus partes que es responsable no sólo de que sean particularmente aptos para continuar existiendo sino también, de que puedan ser de utilidad para otros seres. Consecuentemente, dice Tomás, si todo se explicara por agentes como el fuego y otros agentes similares, no podría explicarse por qué en la totalidad las cosas suceden de modo ordenado y bueno. Todo el

substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas”. Tomás no pensaba que los astros, movidos por seres inteligentes completamente inmateriales o éstos directamente, fueran la causa ni de la materia ni de las formas de la materia en sentido estricto, sino que éstas proceden de la primera causa. Él era partidario de que los individuos hilemórficos nuevos son causadas por la acción de agentes corpóreos entre sí. Sin embargo, sí atribuía cierta causalidad generativa concurrente a las substancias separadas a través de los astros, i.e., que los astros colaboraban en la educación de las formas de la materia.

⁴⁸ Hoy sabemos que el movimiento elíptico de los astros responde a principios naturales y no a principios voluntarios y que la influencia de los astros no es necesaria como causa concurrente de la generación de los seres vivos a excepción de la luz solar. El origen de la creencia de que los astros dependían de un principio inteligente es su movimiento circular: “Quod autem corpora caelestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc, quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit, quod in motu corporum caelestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente”, *S.Th.* I, q70, a3. Este argumento ya estaba presente en Cicerón, cfr. *De natura deorum* II, 44.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

orden y beneficio mutuo que se da entre las cosas sería casual, mas esto no es posible porque este orden se da siempre o casi siempre y lo casual rara vez⁴⁹. Esto, por tanto, debe ser un resultado intentado⁵⁰.

⁴⁹ *De veritate* q5, a2: “Et secundum utrosque omnia procedebant ex necessitate causarum praecedentium, vel materiae, vel agentis. Sed haec positio hoc modo a philosophis improbat. Causae enim materialis et agens, in quantum huiusmodi, sunt effectui causa essendi; non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectui, secundum quam sit conveniens et in seipso, ut permanere possit, et aliis, ut opituletur. Verbi gratia, calor de sui ratione, quantum ex se est, habet dissolvere; dissolutio autem non est conveniens et bona nisi secundum aliquem certum terminum et modum; unde, nisi poneremus aliam causam praeter calorem et huiusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam quare res convenienter fiant et bene. Omne autem quod non habet causam determinatam, casu accidit. Et ideo oporteret secundum positionem praedictam, ut omnes, convenientiae et utilitates quae inveniuntur in rebus, essent casuales; quod etiam Empedocles posuit, dicens casu accidisse ut per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium, ut animal salvari posset, et quod multoties accidit. Hoc autem non potest esse: ea enim quae casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem huiusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturae aut semper, aut in maiori parte; unde non potest esse quod casu accidant; et ita oportet quod procedant ex intentione finis”. Es interesante complementar los argumentos a favor del orden del universo con argumentos acerca de la necesidad de un único principio de orden, cfr., e.g., *De potentia* q3, a6.

⁵⁰ Es necesario mencionar que esta cuestión ha tenido desarrollos contemporáneos de la mano del avance de los conocimientos científicos acerca del universo de los últimos setenta años. Así como ya al menos desde la época de Cicerón había quienes negaban que hubiera un equilibrio en el cosmos porque a veces, e.g., la lluvia en lugar de ser provechosa es destructiva, en tiempos recientes se ha objetado la presencia de orden y equilibrio en el cosmos diciendo que los lugares aptos para la vida parecen ser la excepción en el cosmos y que el universo se dirige a una muerte térmica. Pero a estas observaciones se han contrapuesto el descubrimiento de numerosas variables en el universo que muestran que, en efecto, todo éste se encuentra balanceado a tal grado de precisión y dicho equilibrio es tan frágil que incluso una ínfima variación hubiera hecho posible la existencia de vida en el universo; la combinación causal como explicación última de dicho equilibrio, atenta contra la probabilidad misma de lo que dicho equilibrio. Dichas variables dieron lugar a que se acuñara la noción de «principio antrópico». Sobre dichos descubrimientos se puede consultar: J. M. Alonso, *Introducción al principio antrópico* (Madrid: Encuentro, 1989). Y en cuanto a la estructuración de formas substanciales superiores por combinaciones casuales seleccionadas ciegamente por el beneficio *a posteriori* que algunas de ellas proveen, se contraponen hoy en día la noción de «complejidad irreductible», que muestra cómo la combinación ciega de elementos

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Si se rechaza la explicación de la combinación casual de componentes como explicación universal y total del origen de las formas substanciales superiores y del origen del orden universal, entonces entra en juego la segunda parte de la fundamentación que se relaciona con la condición de posibilidad de un ordenamiento no casual. Si un efecto no es el resultado *a posteriori* de la constitución casual de una cosa, i.e., si el proceso causal que da lugar a las cosas tiende a la conformación de ese algo que es constituido, entonces las cosas son constituidas en orden a un fin en lugar de tener un fin por el hecho de haber sido así constituidas. Ahora bien, para que un orden nuevo sea intentado por un agente no unívoco a partir de elementos inferiores⁵¹, éste debe tener conocimiento del fin y de los medios apropiados para alcanzarlo, i.e. debe ser una causa inteligente.

En suma, el argumento podría resumirse de la siguiente manera: la presencia de finalidad en individuos que carecen de conocimiento y la existencia de un equilibrio y orden que permite la complementariedad de las cosas en el cosmos, no pueden ser explicadas por la sola referencia a causas eficientes y materiales ciegas. En efecto, el sofisticado equilibrio del universo necesario para la vida y la complementariedad de las especies —animadas e inanimadas— así como la pretensión de que la casual combinación de ciertos elementos primitivos puedan dar lugar a formas incrementalmente superiores y complejas, es absurdo; la regularidad y los delicados equilibrios no pueden ser el resultado de la casualidad; el *ens per se* es el fundamento del *ens per accidens* y no viceversa. Por tanto, lo que se observa a nivel cósmico e individual sólo puede tener por causa adecuada a una causa inteligente. Ahora bien,

constituye una forma insuficiente de explicar la emergencia de formas substanciales de creciente complejidad, cfr. M. J. Behe, *La Caja negra de Darwin: el reto de la bioquímica en la evolución* (Barcelona: Andrés Bello, 1999).

⁵¹ Argumento bajo el modelo de la educción de formas complejas a partir de compuestos más simples porque en el caso de la creación *ex-nihilo* la necesidad de una causa inteligente es todavía mucho más evidente, en tanto que torna imposible el argumento de que algo pueda provenir de la combinación casual de realidades inferiores.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

como el fundamento de toda la finalidad y orden del cosmos es la naturaleza de las cosas y la adecuada proporción de elementos y fuerzas en el universo, la mente que sea causa de toda finalidad y orden debe ser causa de la naturaleza de las cosas y de su proporción cósmica; no se demuestra la validez de la quinta vía demostrando que existe una causa de todo lo que es por otros medios; es la misma naturaleza irracional la que reclama una causa eficiente intelectual.

No hay demostración por la sola causa final; la causalidad eficiente es ineludible en todo argumento de la existencia de Dios. Sólo que mientras que en algunos argumentos se pone el acento en la contingencia existencial, aquí se refiere a la insuficiencia de la naturaleza irracional y a las interacciones casuales como causas explicativas últimas. Incluso en ausencia de generación y corrupción, finalidad y equilibrio reclamarían una causa inteligente.

Por otro lado, la quinta vía —y otros argumentos fundados en el orden del cosmos— consituyen una manera de demostrar que la primera causa debe tener conocimiento propio de la totalidad de las cosas —como atestigua el texto de *De veritate* citado⁵²— lo que confirma la intrínseca dependencia —antes mencionada— que la exploración de la naturaleza divina guarda en relación a los argumentos demostrativos de la existencia de Dios.

Por último, debo agregar una última razón de fondo en contra de la tesis anti-finalistas que pretenden explicarlo todo por la casual interacción de lo inferior, a saber, el principio metafísico de que lo inferior se explica por lo superior, lo imperfecto se reduce a lo perfecto, puesto que absolutamente hablando existe una primacía del acto por sobre la potencia⁵³.

⁵² Cfr. cita 45.

⁵³ *De princ. nat.*, c4: “Sed licet in rebus generabilibus imperfectum sit prius perfecto, et potentia prior actu, considerando in aliquo eodem quod prius est imperfectum quam perfectum, et in potentia quam in actu, simpliciter tamen loquendo, oportet actum et perfectum prius esse: quia quod reducit potentiam ad actum, actu est, et quod perficit

2. Vías indirectas hacia una mente divina.

Existen numerosos caminos para llegar desde la conclusión de las otras vías —que demuestran la existencia de una primera causa eficiente, primer motor, etc.— a la conclusión de que existe una primera causa inteligente —i.e. que el primer motor es inteligente, que la primera causa eficiente es inteligente, etc.—. Se pueden clasificar —a grandes rasgos— en cuatro grandes grupos: a) argumentos basados en la distinción entre causalidad eficiente principal e instrumental; b) argumentos basados en la tesis de que es imposible que una causa natural sea causa inmediata de una diversidad de efectos; c) argumentos basados en la suma perfección de la causa primera; d) argumentos basados en carácter inmaterial de la primera causa. A continuación se analizarán argumentos que se corresponden con estos cuatro modos.

2.1. Voluntad y Naturaleza.

Tomás utiliza muchos argumentos para probar que Dios debe ser inteligente en razón de su condición de «primero». Ahora bien, por «causa primera» no ha de entenderse una causa que de hecho se encuentra posicionada al principio de una cadena causal y que carece de características propias y distintivas que la distinguen de cualquier otra causa. No es, por tanto, una analogía apropiada la de la primera bola de billar que entra en contacto con otra y, a través de ésta, a muchas otras por las colisiones sucesivas que se producen, ni la analogía de la cadena que cuelga del primer eslabón. Una de las analogías más apropiadas es quizá la de la mano que mueve el bastón que mueve la piedra, al menos en tanto que allí es evidente que ni la piedra ni el bastón podrían ocupar el lugar de «primera causa»⁵⁴.

imperfectum, perfectum est”. La primacía del acto por sobre la potencia es también el fundamento de la primacía de lo real por sobre lo posible.

⁵⁴ “(...) baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu”, *S.Th.* I, q2, a3. La mano se mueve para mover y, en este sentido, es una analogía inadecuada, pero ilustra la

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

Ahora bien, en las cosas de nuestra experiencia vemos que hay agentes que obran por intelecto y voluntad mientras que otros simplemente obran por naturaleza. Sobre esta distinción Tomás formula el siguiente argumento:

En ningún orden de motores se da que el que mueve por el intelecto sea instrumento del que se mueve sin él, sino todo lo contrario. Ahora bien, todos los que mueven en el mundo son respecto del primer motor, que es Dios, como instrumentos respecto del agente principal. Como quiera que en el mundo hay muchos seres que mueven por intelecto, es imposible que el primer motor mueva sin él. Es necesario, pues que Dios sea inteligente⁵⁵.

La causa primera es la que da lo que tiene por sí misma y todas las demás cosas actúan sólo en la medida en que han recibido y reciben el influjo causal de la causa primera; para Tomás lo que es por otro se reduce a lo que es por sí. Por este motivo, todas las causas segundas —de distintas maneras— se comparan a la causa primera como la causa instrumental a la causa principal⁵⁶.

diferencia entre lo que es movido, lo que mueve y es movido y lo que mueve sin ser movido.

⁵⁵ *C.G.* I, c44, n4.

⁵⁶ El texto latino dice literalmente: “comparantur ad primum movens, quod Deus est, sicut instrumenta ad agens principale”. Nótese que es una analogía y no la aserción lisa y llana de que son causas instrumentales. Dios mueve a todo agente finito pero mueve a cada uno de ellos de manera proporcionada a la naturaleza que posee, y por eso Tomás sostiene que la providencia divina no priva a las cosas naturales de sus propias acciones —cfr. *C.G.* III, c69—, sino que proceden de la primer causa y de las cosas pero no como causas concurrentes sino subordinadas —cfr. *C.G.* III, c70— y no excluye la causa primera la existencia de la contingencia —cfr. *C.G.* III, c72—, ni el libre albedrío —cfr. *C.G.* III, c73—, ni lo fortuito o casual —cfr. *C.G.* III, c74—. Sobre este tema volveré en mayor detalle en la sección 3 del último capítulo.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

La primera proposición —que es la premisa mayor del razonamiento— distingue lo que mueve por intelecto⁵⁷ de lo que mueve sin él, i.e., de lo que mueve por naturaleza⁵⁸. Lo que mueve por naturaleza está determinado por su forma substancial *ad unum* y puede ser motor o causa eficiente del movimiento de otra cosa en la medida en que puede afectar corporalmente a otra cosa material por contacto. Ahora bien, el apetito racional no puede ser movido por un cuerpo⁵⁹, pero el sujeto racional puede ser motor de su cuerpo y puede a través de éste ser causa eficiente del movimiento de otros cuerpos. Por tanto, si existe una primacía causal de lo que mueve por apetito racional, la causa primera debe mover por apetito racional, i.e., la primera causa es inteligente⁶⁰.

Además de los argumentos que trabajan sobre la noción de primero —i.e. la causalidad eficiente principal del punto a)—, Tomás ofrece otros argumentos en la línea de la distinción de lo natural y lo intelectual que toman como punto de partida la existencia de una causa eficiente que sea causa del ser de todas las cosas. Así como el núcleo argumental de las primeras demostraciones es la primacía causal de lo

⁵⁷ Esto no quiere decir que el intelecto en cuanto tal mueva, sino que hace referencia a lo que en tanto que es intelectual, mueve por apetito racional.

⁵⁸ Se debe tener mucho cuidado con esta distinción entre ‘naturaleza’ e ‘intelecto’ o ‘apetito racional’, puesto que pudiera sugerir que los seres inteligentes no son tales por naturaleza. En este contexto, lo que se entiende por «naturaleza» no quiere significar cualquier clase de esencia sino más bien formas recibidas en materia.

⁵⁹ Aunque en el hombre las afecciones que recibe en su cuerpo pueden inclinar e incluso llegar a ejercer cierto efecto coactivo en sus actos voluntarios, la voluntad misma, estrictamente, no puede ser movida eficientemente por causas segundas. Los argumentos basados en la primacía de la voluntad sobre la naturaleza suponen como evidencia de experiencia esta primacía o deben ser reforzados por los argumentos acerca de la inmaterialidad del intelecto. La moción de la voluntad será tratada en la última sección del último capítulo.

⁶⁰ Para otros argumentos similares, cfr. *C.G.* II, c23. Allí Tomás señala que: a) el que no obra por sí no puede ser primero y el que obra por sí es intelectual; b) que lo más perfecto es primero y la voluntad es más perfecta que la naturaleza [material]; c) que la voluntad tiene por objeto el bien universal y no el particular y que, por tanto, el agente voluntario obra por un fin superior y más perfecto, etc.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

que mueve por apetito racional por sobre lo que mueve por formas naturales, en estos argumentos —que en la clasificación se corresponden con el punto b)—, en cambio, se infiere el carácter intelectual de la primera causa de la imposibilidad de que algo natural sea causa eficiente inmediata de una diversidad:

La potencia de todo el que obra por necesidad natural está determinada a un efecto. Y de aquí que todo lo natural suceda siempre del mismo modo, a no ser que haya impedimento; no así lo voluntario. Ahora bien, la potencia divina no se ordena a un efecto solamente, según lo dicho antes. Luego Dios no obra por necesidad de naturaleza, sino por voluntad⁶¹.

Si se da por supuesta la condición, i.e., que existe una primera causa creadora que es causa inmediata de una diversidad de cosas⁶², la conclusión se sigue con suma facilidad, puesto que lo que obra por naturaleza está determinado *ad unum*. Esto se debe a que lo natural obra por la forma substancial que posee materialmente y, por tanto, no puede obrar por otra forma a menos que se corrompa y reciba otra forma distinta constituyéndose así en otra clase de sujeto⁶³. El intelecto, en cambio, puede poseer un sinnúmero de formas inmaterialmente⁶⁴. De

⁶¹ C.G. II, c23, n2.

⁶² En el capítulo 20 de esta misma obra demuestra que nada que sea corporal puede crear, en el capítulo 21 que crear es exclusivo de Dios, y en el capítulo 22 que «todo» lo puede. En éste último sostiene que si existe una primera causa eficiente que es causa del ser de las cosas, y si esto es propio de uno solo, éste es, por tanto, causa inmediata de una diversidad. De todo esto se seguiría además que la primera causa debe por tanto no estar determinada a un solo efecto.

⁶³ “Manifestum est enim quod res naturales operantur per formas sibi inhaerentes. Non autem possunt eidem inesse formae contrariae. Unde impossibile est quod eadem res naturalis faciat contraria”, *In Met.* IX, l2, n7. Sobre la cuestión de la oposición de las formas volveré en detalle en el capítulo 3. También cfr., C.G. c50, n4.

⁶⁴ *S.Th.* I, q14, a1: “(...) quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

todo esto se sigue que si algo ha de ser causa inmediata de efectos no sólo numérica sino formalmente distintos, debe obrar por intelecto en tanto que sólo un ser intelectual puede obrar por formas diversas⁶⁵.

Por otro lado, se puede inferir el carácter intelectual de la primera causa partiendo de las demostraciones en las que ésta es identificada como aquello que es ente en sumo grado⁶⁶ —punto c) de la clasificación de demostraciones— y que es causa en todos los entes de su ser, de su bondad y de toda perfección⁶⁷, puesto que si es causa de toda perfección entonces no carece de ninguna de ellas⁶⁸. “Mas entre todas las perfecciones de los seres, la mejor es la intelectualidad. Por ella un ser es, en cierto modo, todo, por tener en sí la perfección de los otros seres”⁶⁹, por tanto, es necesario concluir que Dios es inteligente.

Esta demostración es sumamente sencilla; supuesta una causa de toda perfección y siendo evidente que existe al menos algún ser intelectual —i.e., el hombre— se debe admitir que la capacidad intelectual procede de la primera causa. Sin embargo, antes de concluir que Dios es inteligente, Tomás creyó necesario aclarar en el razonamiento que la inteligencia es la mejor de todas perfecciones. La razón de esto es que no es suficiente establecer que algo es causa de una

autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit philosophus, III de anima, quod *anima est quodammodo omnia*”.

⁶⁵ Más adelante se verá que Dios no obra por formas diversas en el sentido de principios formales diversos sino por una sola que es su propia esencia. No obstante, esto no invalida el argumento porque contiene intencionalmente una diversidad de formas en su intelecto por los que produce efectos diversos.

⁶⁶ *C.G.* I, c13, n34.

⁶⁷ *S.Th.* I, q2, a3. Para un estudio completo de esta clase de argumentos, cfr.: A. L. González, *Ser y participación: estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 1979).

⁶⁸ Cfr. *C.G.* I, c28, n3: “Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliquo modo non est. Deus autem, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit. Est igitur universaliter perfectus”. Sobre este tema volveré en la sección 1 del segundo capítulo.

⁶⁹ *C.G.* I, c44, n6.

perfección para poder concluir que la causa posee formalmente dicha perfección a menos que sea un agente unívoco, e.g, como los agentes que son causa de sujetos de su misma especie. Ahora bien, no es posible que la primera causa sea un agente unívoco porque es imposible que sea causa de un ser igual a sí mismo⁷⁰ y además la noción de un ser como Él que sea a su vez causado es contradictoria. Dios es un agente análogo⁷¹, existe cierta semejanza suya en los efectos pero ésta es limitada. Sin embargo, la semejanza parcial de los efectos se da de diversas maneras. Por un lado, están aquellas perfecciones que implican un modo de ser propiamente finito⁷²; éstas no se encuentran en los efectos y en la causa primera formalmente, sino que están sólo virtualmente en la causa primera y formalmente en los efectos. Por otro lado, están aquellas perfecciones que no implican necesariamente un modo de ser finito; son perfecciones en sentido absoluto. Éstas, sí se encuentran formalmente en las cosas y en la causa primera, pero según un más y un menos. La inteligencia pertenece a estas últimas, por tanto, si el hombre —que es un ser inteligente— depende de una primera causa, ésta debe ser formalmente inteligente y en sumo grado⁷³.

2.2. Inmaterialidad e inteligibilidad.

Finalmente, existe una última clase de argumento por la que Tomás pretende demostrar el carácter intelectual de la primera causa; aquél en el que se infiere el carácter intelectual de un sujeto a partir de su

⁷⁰ En el caso de los seres inmatrimales, no es posible que haya dos sujetos distintos de la misma especie porque serían indiscernibles. Muchos de los argumentos de la unicidad de la primera causa trabajan sobre el principio de la identidad de los indiscernibles. En *C.G.* I, c42, se pueden apreciar numerosos argumentos que aplican dicho principio.

⁷¹ Cfr., más adelante, cita 237.

⁷² Por ejemplo, ser grande o pequeño, suave o áspero, todas perfecciones que suponen materialidad y finitud; también la perfección de las formas substanciales como ser caballo o piedra.

⁷³ Más adelante, en la sección dedicada al sentido, alcance y limitación de lo que se predica de la primera causa, trataré en más detalle el tema de las perfecciones puras.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

existencia inmaterial. Existen al menos dos lugares en donde Tomás utiliza este procedimiento para probar que la primera causa es inteligente: en el capítulo 44 del libro primero de la *Summa contra gentiles* y en el artículo 1 de la cuestión 14 de la *Summa theologiae*⁷⁴. Analizaré en detalle el primero de estos dos argumentos que por su brevedad y por su claridad es el que mejor sirve de introducción a esta particular clase de vía hacia una mente infinita.

Es por esto por lo que una cosa es inteligente [en acto], a saber: porque es sin materia. Signo de ello es el hecho de que las formas se vuelven inteligidas en acto por abstracción de la materia. Por lo tanto, también el intelecto se refiere a los universales, y no a los particulares, puesto que la materia es principio de individuación. Además, las formas inteligidas en acto se hacen una sola cosa con el intelecto que las entiende en acto. Por lo tanto, si es por esta razón por lo que las formas son inteligidas en acto, a saber: porque son sin materia, entonces es necesario que una cosa sea inteligente en acto por esta misma razón, a saber: porque es sin materia. Pero se ha mostrado antes que Dios es completamente inmaterial. Por lo tanto, es inteligente [en acto]⁷⁵.

El argumento es una justificación de la tesis introducida al comienzo, i.e., que algo es inteligente en acto por el hecho mismo de existir sin materia. El razonamiento posee dos partes, en la primera se hace una inferencia a partir de la consideración del conocimiento humano; se afirma que las formas son inteligidas cuando se abstrae de ellas la materia, i.e., se hacen inteligibles en acto y son de hecho inteligidas en acto cuando por medio de un acto de abstracción se hacen presentes de modo inmaterial en un sujeto cognoscente. La razón de que

⁷⁴ En el argumento de la *Summa Theologiae* la pregunta está formulada en términos de si existe ciencia en Dios y la aserción de que “lo que existe inmaterialmente es cognoscente” parece tener menos importancia en el argumento; sin embargo son argumentos que descansan sobre los mismos principios.

⁷⁵ C.G. I, c44, n5. Agradezco la traducción de este pasaje al Dr. Alejandro Vigo.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

la inteligibilidad en acto —i.e. el ser ya aptas de ser inteligidas— y su efectiva intelección se den necesariamente de manera simultánea, es que las formas a las que se hace referencia son las de los seres de nuestra experiencia ordinaria⁷⁶. Estas formas existen naturalmente sólo en sujetos que las poseen materialmente, por tanto, sólo pueden existir inmaterialmente en el acto mismo de conocimiento intelectual⁷⁷. Ahora bien, ¿cómo se puede saber que las formas de hecho existen inmaterialmente en el acto de conocimiento intelectual? Puesto que lo material es de suyo individual, Tomás infiere que el intelecto posee inmaterialmente las formas que conoce del hecho de que en el acto intelectual se conoce lo universal, i.e. porque por el intelecto no se conoce, e.g., esta carne y estos huesos sino más bien qué cosa es la carne y qué cosa son los huesos. A su vez, esto permite inferir que el propio intelecto —y no sólo su acto— es inmaterial; de lo contrario no podría ser el sujeto de un acto de esta naturaleza⁷⁸. Todo esto lleva finalmente a la proposición que concluye la primera parte del razonamiento y que de alguna manera la sintetiza, i.e., que la forma inteligida en acto se hace una sola cosa con el intelecto que la intelige en acto⁷⁹. En otras palabras,

⁷⁶ Nótese que el argumento no presupone o al menos no se vale explícitamente más que de una teoría acerca del conocimiento humano y de los objetos de la experiencia humana ordinaria. Sin embargo, se infiere algo acerca del conocimiento y de la naturaleza de los sujetos intelectuales en general.

⁷⁷ Dicha existencia además es meramente intencional; existe como entidad real e inmaterial sólo en tanto que cualidad. Sobre este tema volveré en el tercer capítulo.

⁷⁸ En el trasfondo de este argumento se encuentra el principio “omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis”. Para un breve estudio de los diferentes usos de este principio en la obra de Tomás, cfr. J. F. Wippel, «Thomas Aquinas and the Axiom “What is Received is Received According to the Mode of the Receiver”», en *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II* (Washington: CUA Press, 2007), 113-22. También se trata esta cuestión en la última parte de la sección primera del capítulo 2. Para un análisis de la demostración de la inmaterialidad del alma a través de la consideración de la naturaleza del acto intelectual, cfr., e.g., D. R. Foster, «Aquinas on the Immateriality of the Intellect», *The Thomist* 55, n.º 3 (1991): 415-38.

⁷⁹ Esta aserción, es casi una paráfrasis de la célebre sentencia: “Intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu. Secundum vero quod

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

es lo mismo decir que el intelecto entiende en acto a decir que una forma es inteligible en acto dado que ambos están en acto por lo mismo.

En la segunda parte, Tomás simplemente lleva lo hasta aquí dicho a sus últimas consecuencias. Señala que si la inmaterialidad de suyo implica no sólo que una cosa pueda ser el objeto de un intelecto, sino su efectiva intelección, o por decirlo de otra manera, si la inmaterialidad es condición necesaria y suficiente de que algo pueda y de hecho sea efectivamente conocido en acto, entonces un sujeto por el sólo hecho de subsistir inmaterialmente sería cognoscente en acto. Más aún, lo que se concluye es que el sujeto sería cognoscente en acto de sí mismo por el hecho de poseer inmaterialmente su propia forma. El esquema de la segunda parte sería el siguiente:

- 1) Si, si X existe inmaterialmente \longleftrightarrow es conocido en acto, entonces, si X es inmaterial y subsistente \longleftrightarrow se conoce a sí mismo en acto.
- 2) Dios es inmaterial y subsistente, luego Dios se conoce a sí mismo en acto, i.e., Dios es inteligente.

Esta demostración resulta válida y particularmente apropiada para demostrar la inteligencia de la primera causa porque Tomás sostiene que Dios es absolutamente simple⁸⁰ y, por tanto, para él existiría una completa identidad entre la substancia, el intelecto, el acto de intelección y el objeto del acto de intelección de Dios. Sin embargo, de cara a todas sus posibles aplicaciones, i.e., en la medida en que el argumento debiera ser válido para toda clase de intelecto, existen razones para pensar que es problemático.

intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibilis specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat”, *C.G. I*, c51, n6.

⁸⁰ Volveré sobre este punto cuando trate la demostración de que la primera causa es inmaterial que es el complemento necesario para el último paso del razonamiento; en la *Summa contra gentiles*, la demostración de la simplicidad divina precede a la exposición de este argumento.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

El inconveniente es que el argumento parece suponer que todo lo que subsiste sin materia es inmediatamente cognoscible y conocido por un mismo y único principio, i.e., que lo conocido, el cognoscente y aquello por lo que se conoce es lo mismo⁸¹. Pero el problema sólo puede ser captado en toda su dimensión si se lo analiza a la luz de las distinciones fundamentales de la metafísica tomasiana.

Para Tomás la distinción entre el acto y la potencia es real⁸² y, por tanto, para que un sujeto sea su ser no puede haber potencia en él, i.e., debe ser pura actualidad⁸³. Pero en lo finito hay potencia pasiva, por tanto, nada finito es su ser, sino que el ser se encuentra recibido en una esencia; es el acto de la esencia y por él existe el compuesto⁸⁴. Además, el acto de la potencia intelectual es la operación intelectual que difiere del acto por el que la substancia existe. En efecto, mientras que el acto por el que un sujeto subsiste está determinado a una sola cosa —i.e., a un género y especie determinados—, el acto de la inteligencia se refiere a algo de suyo infinito e ilimitado, a saber, la verdad; ésta no es convertible con algo particular sino con el ente en toda su extensión⁸⁵. A su vez, de

⁸¹ El problema es la bicondicionalidad; no parece haber mayor inconveniente en admitir que, e.g. si el hombre conoce lo universal, sus conceptos son inmateriales y, por tanto, aquello que los recibe debe ser inmaterial también. El problema surge cuando se comienza por el otro extremo y se sostiene que lo que de suyo es inmaterial y subsistente tiene la capacidad —siempre en ejercicio— de conocerse y que esto se sigue del mero hecho de que subsiste sin materia.

⁸² “... manifestum est quod potentia et actus diversa sunt”, *In Met.* IX, l3, n9.

⁸³ *S.Th.* I, q54, a1: “Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat”.

⁸⁴ Cfr. *C.G.* I, c22 y *C.G.* II, c52.

⁸⁵ *S.Th.* I, q54, a2: “actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. (...) Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum (...)”.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

esto se sigue que es también imposible que la potencia intelectual se identifique con la substancia, puesto que “como la potencia se dice del acto, es necesario que, conforme a la diversidad de actos haya diversidad de potencias”⁸⁶. Por ende, si el acto de la substancia es diverso del acto de la potencia intelectual, es entonces necesario que la potencia intelectual sea realmente distinta de la substancia.

En suma, si es verdad que para todo sujeto finito el acto por el que un individuo entiende en acto es distinto del acto por el que es existente, entonces, incluso en los seres inmateriales subsistentes, una forma inmaterial subsistente por la que se constituyen formalmente en una especie de individuo difiere del intelecto y de la perfección por la que se conoce. Ahora bien, el propio Tomás parece haber sido plenamente consciente de este problema que se ve reflejado en mayor o menor medida en varios textos de su obra. Por ejemplo, en un texto sobre el conocimiento humano en el que se pregunta si el intelecto es una potencia del alma, como argumento en contra —i.e. como argumento a favor de la identidad entre el intelecto y el alma— dice que: “a una substancia le corresponde ser intelectual por ser inmaterial. Pero el alma es inmaterial por su esencia; por lo tanto, parece que el alma por su esencia es intelectual”⁸⁷. Como puede apreciarse, la objeción presenta una enorme semejanza con la parte problemática del argumento que se analiza, i.e. la inferencia del carácter intelectual de un sujeto a partir de su sola inmaterialidad. En el cuerpo del artículo, Tomás sostiene lo que siempre sostuvo, i.e. “que la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente cuando su misma operación es su mismo ser (...)”⁸⁸. El problema que el artículo pone de manifiesto es exactamente el que he señalado: el de la aparente contradicción entre la inferencia del carácter intelectual de una substancia de su sola

⁸⁶ *S.Th.* I, q54, a3: “Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae”.

⁸⁷ *S.Th.* I, q79, a1, ob4.

⁸⁸ *S.Th.* I, q79, a1.

subsistencia inmaterial, combinado con la tesis de la distinción entre un sujeto y su operación⁸⁹.

En otra ocasión, en un pasaje de la cuestión 8 de *De veritate*, formula otra objeción que resulta relevante para el problema planteado:

Además, si el ángel se entiende por medio de su esencia, es preciso que su esencia sea un acto de su intelecto; pero ninguna esencia subsistente por sí misma puede ser acto de una cosa salvo que sea acto puro; en efecto, una cosa material no puede ser forma de una cosa, y por otro lado ser acto puro no conviene a ninguna esencia excepto la divina; por tanto, el ángel no puede conocerse mediante su esencia⁹⁰.

Mientras que en el texto anterior Tomás abogaba por la necesaria distinción entre el intelecto y el alma que había sido puesta en duda aludiendo a la inferencia de que algo es intelectual por el sólo hecho de ser inmaterial, aquí se presenta un caso contrario; el tema tratado es si el ángel se conoce a sí mismo por su esencia o por una semejanza y el objetante parece asumir la postura que Tomás asumió en el cuerpo del artículo de la *Summa Theologiae* recién citado y dice que si se conociera por su esencia, la esencia constituiría el acto del intelecto y esto no puede darse en un cognoscente finito sino en uno infinito. Más aún, pareciera que si el ángel no conoce por semejanzas que posean un modo de ser diverso del que posee la forma por la que éste subsiste en sí mismo, un ángel no podría conocer a otro ya que ambos —i.e., la esencia subsistente

⁸⁹ También en un texto de *De veritate*, donde se pregunta si la mente se conoce a sí misma por una *species* o por su esencia sostiene que debe ser por una *species* porque “posteriora sunt magis composita prioribus. Sed intelligere est posterius quam esse. Ergo in intelligentia animae invenitur maior compositio quam in eius esse. Sed in anima non est idem quod est et quo est. Ergo necin ea est idem quod intelligitur et quo intelligitur; et sic mens non se videt per suam essentiam”, *De veritate* q10, a8, ad 12. Lo distintivo de este pasaje es que no se hace referencia a la necesidad de distinguir el acto cognoscitivo de la esencia o de la potencia operativa sino que concluye que es necesario distinguir “lo entendido” de “aquello por lo que se conoce”.

⁹⁰ *De veritate* q8, a6, ob4.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

y la semejanza— en tanto que inmatriciales, serían indiscernibles y, por tanto, la misma cosa⁹¹. Por eso, el propio Tomás sostuvo en un renombrado pasaje de la *Summa Theologiae* que existe una diferencia entre lo ‘intencional’ y lo subsistente ‘natural’ —en lo finito—, que permite hablar de modos de ser realmente distintos:

Un ángel conoce a otro por la especie del otro que hay en su intelecto, y que difiere del ángel del que es semejanza, no como se diferencia lo material de lo inmaterial [*non secundum esse materiale et immateriale*], sino como lo natural de lo intencional [*sed secundum esse naturale et intentionale*]. En efecto, el ángel es una forma subsistente en su ser natural. En cambio, su especie que está en el intelecto de otro ángel no lo es, sino que allí sólo tiene ser inteligible [*sed habet ibi esse intelligibile tantum*]⁹².

El texto parece conducir a la inferencia de que una cosa no es conocida por el sólo hecho de ser inmaterial sino que es conocida cuando su forma es poseída inmaterialmente de un modo determinado que

⁹¹ Cfr. *S.Th.* I, q56, a2, ob3: “Praeterea, unus Angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius Angeli cognoscentis, cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis, essentia autem Angeli cognoscentis non est similis essentiae Angeli cogniti nisi in genere, ut ex supra dictis patet; unde sequeretur quod unus Angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. Similiter etiam non potest dici quod unus Angelus cognoscat alium per essentiam Angeli cogniti, quia illud quod intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest quod unus cognoscat alium per speciem, quia illa species non differret ab Angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus possit intelligere alium”. Este problema no se hace patente en la consideración del conocimiento de las cosas materiales, puesto que en esos casos, la especie y el objeto difieren porque uno y otro existen respectivamente, inmaterial y materialmente. Además, a diferencia de las teorías neoplatónicas en las que se sostiene que los seres espirituales finitos son causas intermedias necesarias de la creación de la pluralidad de seres —cfr. *De veritate* q3, a2— Tomás sostuvo que la creación es algo propio y exclusivo de Dios —cfr. *C.G.* II, c21— y, por tanto, un ángel no puede existir en otro como en su causa.

⁹² *S.Th.* I, q56, a2, ad3.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

Tomás denomina «intencional» o «inteligible»⁹³ y que difiere de una forma que denomina «natural» por la que un sujeto subsiste⁹⁴. Estas dos formas de posesión constituyen dos modos realmente distintos de ser.

La importancia de los textos y el peso de los argumentos en contra de la identidad de lo intencional y lo natural en los seres finitos tomados de la propia obra filosófica tomasiana, hacen difícil de prever que —a pesar de todo lo expuesto— Tomás sostenga con toda claridad y decisión que en los sujetos finitos inmatrimales, en relación al conocimiento que poseen de sí mismos, no haya necesidad de nada distinto de la propia esencia. Ahora bien, debe explicarse, por un lado, cómo es posible este autoconocimiento inmediato de los sujetos inmatrimales sin atender con la teoría de la distinción y composición real en lo finito de substancia, acto de ser, potencia intelectual y acto de conocer. Por otro lado, se debe mostrar cómo puede salvarse la proposición bi-condicional del argumento —no en la medida que afirma que todo lo inteligente es inmaterial sino en la medida en que afirma que todo lo inmaterial es inteligente— y para esto es necesario explicar por qué se afirma que todo lo inmaterial subsistente además de subsistir inmaterialmente con ser natural se posee intencionalmente.

⁹³ En el texto de citado, «intencional» difiere de «inteligible» como «animal» difiere de «hombre», i.e. «inteligible» hace referencia a una especie de intencionalidad; aquella propia del intelecto.

⁹⁴ Como bien señala Dewan, no debe pensarse que la distinción entre *esse naturale* y *esse intentionale* sea otra cosa que un caso particular de la distinción entre *esse substancial* y *esse accidentale*. Cfr. L. Dewan, «St. Thomas and the Integration of Knowledge into Being.», *International Philosophical Quarterly* 24 (1984): 386. Esto debe prevenirnos de la tentación de concebir a lo intencional como alguna modalidad de ser distinto del substancial y el accidental. Cfr. G. Casey, «Immateriality and Intentionality», en *At the Heart of the Real: Philosophical Essays in Honour of The Most Reverend Desmond Connell, Archbishop of Dublin*, Fran O'Rourke (Dublin: Irish Academic Press, 1992), 12. Allí, Casey hace referencia a la tesis de John Deely de que lo intencional es cierta entidad intersubjetiva que constituye un modo de ser no reductible a lo substancial o a lo accidental. De todos modos es cierto que lo intencional es una clase de accidente muy particular y muy distinto de otras clases de accidente pero esto no debiera resultar tan llamativo en tanto que lo inmaterial y lo material constituyen géneros naturales diversos.

2.2.1. La forma substancial, el intelecto y su acto.

En primer lugar, es necesario considerar las relaciones entre *esse*, *essentia*, *potentia intellectiva* y *operatio*. Había señalado que para Tomás, así como el acto de la esencia es el ser, el acto de la potencia intelectiva es la operación. Pero el ser es a la esencia como la operación es a la potencia intelectiva sólo *secundum quid*⁹⁵, desde el punto de vista de lo actual y lo potencial; pero desde el punto de vista formal se debe decir que la esencia es al ser, en cierta medida, lo que la operación/*species*⁹⁶ es a la potencia intelectiva. Y esto es importante para poder comprender cómo es posible que la esencia misma pueda ser aquello por lo que un ser se conozca aún cuando: a) la esencia es realmente distinta del intelecto y éste es un principio del orden del accidente que se relaciona con la esencia como el acto a la potencia y b) por otro lado, la esencia tiene por acto a su propio ser, el cual se distingue del acto propio de la inteligencia.

Todo principio formal es de suyo determinativo y la esencia de un sujeto inmaterial, aún si respecto de su propio acto se puede comportar como principio determinativo⁹⁷, no debe sorprender que pueda

⁹⁵ Cfr. nota 83. En realidad habría que entender que la forma da el ser/actualidad [*forma dat esse*] tanto en el orden substancial como accidental: “intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis, *sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem*”, *S.Th.* I, q14, a4, y también: “quod illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma eius, quia forma est quo agens agit”, *S.Th.* I, q55, a1.

⁹⁶ Trataré la cuestión de la actualidad primera y segunda del intelecto en la segunda sección del segundo capítulo.

⁹⁷ La esencia es el principio determinativo del individuo, su ser no es la causa formal de la causa formal, cfr. E. Gilson, *El ser y los filósofos* (Pamplona: Eunsa, 1979), 111. Un artículo que ilustra esta cuestión en el contexto general de la historia de la filosofía: N. Clarke, «The Limitation of Act by Potency in St. Thomas: Aristotelianism or Neoplatonism?», *The New Scholasticism* 26 (1952): 167-94. También, del mismo autor: N. Clarke, «The Problem of the Reality and Multiplicity of Divine Ideas in Christian Neoplatonism», en *Neoplatonism and Christian thought*, Dominic J. O’Meara (Norfolk (Virginia): International Society for Neoplatonic Studies, 1982), 109-258. Sobre la cuestión del ser y la esencia volveré en la primera sección del capítulo 2.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

comportarse en la relación al intelecto que está unido —i.e. a su propio intelecto— como aquello por lo que se conoce. Así como en el sujeto material la forma substancial determina el grado y tipo de perfección de su propio ser y determina a su sujeto —i.e. la materia—, en el individuo inmaterial la forma se comporta de manera idéntica respecto de su ser y de manera análoga en relación al intelecto. Para Tomás de ninguna manera debe concebirse al *esse* como algo análogo a la materia prima⁹⁸, i.e., como el recipiente, lo determinado y el principio potencial, sin embargo, sí existe cierta analogía entre la materia primera y el intelecto humano. Ciertamente, ambos son el sujeto de formas y ambos se comparan a ellas como lo potencial a lo actual. El intelecto y la materia son dos sujetos en los que existen dos formas diversas de posesión de una forma —inmaterial y material respectivamente—. La diferencia es que en el intelecto las formas existen de modo tal que pueden ser principio de conocimiento mientras que en la materia no. Y mientras que ambos se encuentran en potencia respecto de distintas formas, la materia sólo puede estar informada por una forma a la vez, mientras que el intelecto no tiene límite; puede poseer una cantidad infinita de formas, aunque no de la misma manera⁹⁹. Por último, la materia primera y el intelecto se distinguen porque pertenecen a diversos géneros:

⁹⁸ Algunos contemporáneos de Tomás sostenían esta posición, i.e., que el individuo inmaterial subsistente se distingue de la causa primera porque posee materia espiritual o un principio potencial similar a la materia primera. También sostenían consecuentemente —y a diferencia de Tomás— que puede haber más de un sujeto inmaterial finito de la misma especie. Cfr. *De spirit. creat.*, a1. Ellos, no obstante no creían que la materia espiritual fuese un sucedáneo del *esse* tomista, sino que evitaban la distinción *esse-essentia* como explicación última de la finitud y aquello que permite distinguir el Infinito de otros subsistentes inmatrimales con un hilemorfismo universal que suponía la postulación de otra clase de materia.

⁹⁹ De modo habitual, que es cierta actualidad primera, el intelecto puede contener a todas las formas, pero en acto segundo, en la actividad cognoscitiva, sólo puede poseer una forma o un solo principio por el que conoce en acto todo lo que por dicho principio se pueda considerar de manera simultánea. Sobre este tema volveré en el la sección 2.2. del segundo capítulo.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

(...) es evidente que la potencia pasiva que se ordena a un acto substancial está en el género de la substancia, y la que se ordena a un acto accidental está en el género del accidente, por reducción, como principio y no como especie completa, porque cada género se divide por la potencia y el acto. Por tanto, por la potencia el hombre está en el género de la substancia, y por la potencia lo blanco está en el género de la cualidad¹⁰⁰.

Si el intelecto fuera una potencia del género de la substancia, al ser actualizado daría lugar a una nueva substancia, cosa manifiestamente falsa, por tanto, es evidente que el acto del intelecto pertenece al *esse accidentale*¹⁰¹. No obstante, es menester aclarar cómo puede ser que el intelecto sea en y por la forma substancial de la que se distingue realmente, que sea entitativamente su acto y que ésta a su vez sea la actualidad de la potencia en orden a su operación, en los individuos inmateriales. Con dicho fin es necesario comprender —como bien señala Dewan— que la potencia intelectual, en tanto que accidente propio, es una emanación de la esencia. Si esto se pierde de vista y simplemente se concibe al intelecto como un accidente cualquiera¹⁰², se puede pensar que la forma substancial inmaterial subsistente es simplemente un sujeto que posee características apropiadas —en este caso la inmaterialidad— que de hecho hace de sustrato de la inteligencia y que no existe ninguna otra razón que surja del análisis de la naturaleza del intelecto; pero esto no es así¹⁰³.

En el artículo 6 de la cuestión 77 de la *Summa Theologiae*, Tomás se pregunta si las potencias fluyen de la esencia del alma [*fluant ab*

¹⁰⁰ *De anima* q12. También dice esto en *S.Th.* I, q54, a3, ad3: “(...) potentia materiae est ad ipsum esse substantiale, et non potentia operativa, sed ad esse accidentale”.

¹⁰¹ En lo finito y compuesto.

¹⁰² Lo que quiero señalar aquí es la importancia de no entender «accidente» al modo del predicamental ‘accidente’ sino más bien como el predicamental «propiedad» que se refiere a una de las formas de necesidad absoluta que se dan en lo finito, cfr. *C.G.* II, c30.

¹⁰³ Cfr. Dewan, «Knowledge and Being», 387-90. En las siguientes líneas se hará una referencia a algunas de las ideas que subraya de los textos de la *Summa theologiae* acerca del alma humana y sus potencias.

essentia animae]. En la respuesta, señala que la forma substancial y la accidental poseen semejanzas y diferencias. Por ambas algo de alguna manera está en acto, pero se diferencian porque mientras la primera da el ser absolutamente hablando [*facit esse simpliciter*] a un sujeto que tiene el ser sólo en potencia —la materia—, la forma accidental, en cambio, no es causa del ser absolutamente sino de que algo sea de tal o cual manera y su sujeto —la substancia— ya posee realidad propia por otro principio actual¹⁰⁴. Por tanto, la materia es por la forma substancial, pero la forma substancial no es por el accidente, sino que “en cuanto que está en potencia, recibe la forma accidental y en cuanto que está en acto, la produce”¹⁰⁵. Además, como lo menos principal existe por lo principal, la materia existe por la forma y el accidente existe para completar la substancia¹⁰⁶.

En las respuestas a las objeciones, Tomás agrega que la forma substancial es causa del accidente propio como causa final, *en cierto modo como causa activa* y también como causa material en tanto que recibe el accidente¹⁰⁷. Pero la emanación de los accidentes no se da por cierta transmutación sino como algo que resulta naturalmente de otra cosa y pone por ejemplo, “como de la luz se sigue el color”¹⁰⁸. Si volvemos

¹⁰⁴ “Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens, subiectum enim eius est ens in actu”, *S.Th.* I, q77, a6.

¹⁰⁵ *Ibidem*. No obstante, Tomás aclara que esto es sólo en relación al accidente propio: “Et hoc dico de proprio et per se accidente, nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum”.

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁷ *S.Th.* I, q77, a6, ad2: “Ad secundum dicendum quod subiectum est causa proprii accidentis et finalis, *et quodammodo activa*; et etiam ut materialis, in quantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod *essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum*”.

¹⁰⁸ *S.Th.* I, q77, a6, ad3: “Ad tertium dicendum quod emanatio priorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color”. Y en otro lugar dice que incluso la forma substancial es principio de la operación, aunque no inmediatamente: “quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

al tema que nos ocupa, no es lo mismo decir que la esencia sea el principio inmediato del conocimiento¹⁰⁹ —esto supone la identidad de la potencia intelectual y la substancia— que decir que un sujeto inmaterial se conozca *por medio* de su esencia¹¹⁰. Y Tomás explica que de un doble modo se dice que una cosa es conocida por medio de otra:

(...) en un primer modo cuando del conocimiento de una se llega al conocimiento de otra, y de esa manera se dice que las conclusiones se conocen por los principios, y en este modo algo no puede ser conocido en sí mismo, *de otro modo se dice que una cosa es conocida por otra cosa lo mismo que en lo que se conoce, y de esa manera no es preciso que aquello por lo que se conoce sea conocido con un conocimiento distinto de aquel por el que eso mismo es conocido*. Por ello de esa manera nada prohíbe que algo sea conocido por sí mismo, como Dios se conoce a sí mismo por sí mismo; y así también el alma en un cierto modo se conoce a sí misma por su propia esencia¹¹¹.

Ahora bien, como la operación intelectual procede del que entiende y lo entendido en cuanto que están unidos¹¹², para que el individuo inmaterial se conozca por medio de sí mismo —i.e. de su esencia— es necesario que la esencia esté presente en su intelecto. ¿Cómo puede estar la esencia presente en su intelecto si éste inhiere en ésta? En primer lugar, puesto que son realidades inmateriales, esto no supone ninguna clase de problema de tipo espacial; Tomás dice que nada impide que algo esté en otro y viceversa, y en el caso que nos ocupa nada impide

a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc philosophus dicit quod *id quo intelligimus et sentimus, est anima*”, *S.Th.* I, q77, a1, ad4.

¹⁰⁹ Cfr. cita 87.

¹¹⁰ A esto hace referencia el texto de cita 90.

¹¹¹ *De veritate* q10, a8, ad9. La cursiva es mía.

¹¹² *De veritate* q8, a6, ad11: “Ad undecimum dicendum, quod operatio intellectualis non est media secundum rem inter intelligens et intellectum, sed procedit ex utroque, secundum quod sunt unita”.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

decir que, e.g., la esencia del ángel está “en su intelecto como lo inteligible en quien entiende, pero el intelecto está en la esencia como la potencia en la substancia”¹¹³. Por otro lado, no es necesario que si la esencia se relaciona a su intelecto como el acto a la potencia en el orden de la operación sea el sujeto acto puro¹¹⁴ o que se diluya alguna de las distinciones propias del ente finito. Es suficiente que el ángel subsista sin materia para que se compare a su intelecto como acto en el orden del entender¹¹⁵, puesto que al ser sin materia existe del modo en que puede ser principio de conocimiento; para que una forma sea principio de acción, es indistinto que sea inherente a algo o por el contrario algo subsistente¹¹⁶. También esto pone de manifiesto que no es necesario que el sujeto cognoscente en cuanto cognoscente sea movido o actuado previamente por el objeto de conocimiento; esto sólo es necesario si el objeto está en la virtud cognoscitiva en potencia pero no si siempre se encuentra en acto¹¹⁷. El ángel no se encuentra nunca en potencia en relación a su esencia, aunque lo está en relación a otros inteligibles¹¹⁸.

¹¹³ *De veritate* q8, a6, ad6.

¹¹⁴ Como sugería la objeción de la cita 9090.

¹¹⁵ *De veritate* q8, a6, ad4: “Ad quartum dicendum, quod quamvis essentia Angeli non sit actus purus, non tamen habet materiam partem sui; sed secundum hoc est in potentia quod esse non habet a seipso: et ideo nihil prohibet ipsum comparari ad intellectum ut actum in intelligendo”.

¹¹⁶ *S.Th.* I, q56, a1: “Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit alii inhaerens, et quod sit per se subsistens, non enim minus calor calefaceret si esset per se subsistens, quam calefacit inhaerens”.

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*: “Sed considerandum est quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute, et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione praecedenti. Ex quo patet quod moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens”.

¹¹⁸ Pero el ángel está en potencia en relación a los otros inteligibles accidentalmente, i.e. posee todo inteligible en estado habitual, en cambio el hombre está en potencia esencialmente. Cfr. *De veritate* q8, a6, ad7: “Ad septimum dicendum, quod intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiae suae, sed respectu eius est semper in actu.”

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

En cuanto a las distinciones que tienen lugar en todo ente finito, nótese que sólo se ha dicho que para Tomás el ser se distingue de la forma de la que es su acto propio, por otro lado, que el ser se distingue del acto de la operación intelectual y que, por tanto, también de sus respectivas potencias, i.e., la potencia intelectual y la esencia. Ahora bien, que la esencia sea el principio actual de la potencia intelectual, —en el conocimiento de sí de un individuo inmaterial—, no es incompatible con la composición que hay en él; la potencia intelectual sigue siendo distinta de la esencia porque ambas poseen actos distintos y porque la esencia no es solamente acto de su potencia; en efecto, en tanto que por su esencia no puede conocer todo, sigue necesitando de *species* por las que pueda conocer otras cosas; i.e., la esencia del ángel no se compara como acto a la potencia intelectual de modo tal que su potencia pueda ser colmada por esta¹¹⁹. Además, en tanto que la esencia del ángel es algo causado, su intelecto es perfeccionado activamente por algo distinto de él¹²⁰.

En suma, basta que el intelecto esté unido a una forma para que por ella conozca lo que ella puede dar a conocer y no hace falta que la forma a la que está unida sea una forma accidental. Una forma

Respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia: nectamen sequitur quod, quando intellectus est in potentia, quod per aliud agens reducatur in actum semper; sed solum quando est in potentia essentiali, sicut aliquis antequam addiscat. Quando autem est in potentia accidentali, sicut habens habitum dum non considerat, potest per seipsum exire in actum; nisi dicatur, quod reducitur in actum per voluntatem, qua movetur ad actu considerandum”.

¹¹⁹ *S.Th.* I, q55, a1: “Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quae potentia se extendit. (...) Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. (...) Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas”.

¹²⁰ *De veritate* q2, a3, ad1: “Cum vero similitudo rei cognitae est ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud a se, nisi forte active; utpote si eius essentia sit ab alio effecta”. La causa primera sería causa activa, aunque la causa formal sería la esencia misma del sujeto.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

subsistente puede también ser especie inteligible bajo la sola condición de que no se encuentre recibida en materia y que la unión misma sea posible¹²¹; la *species* es aquello por lo que se conoce en tanto que forma inteligible en acto y no en tanto que accidente¹²². Para Tomás existen dos casos en los que una inteligencia puede conocer por una forma subsistente; en primer lugar, en el individuo inmaterial puesto que su intelecto está unido a su forma substancial; y, en segundo lugar, en la visión de la causa primera; los bienaventurados conocen a Dios por la esencia divina misma. En definitiva, aquello por lo que un individuo finito conoce puede ser una esencia subsistente y el argumento, por tanto, es válido tanto para la mente infinita como para las mentes finitas de individuos inmateriales.

En cuanto a la tesis de que todo lo que es inmaterial, por el sólo hecho de ser inmaterial, sea inteligente, Tomás sostiene que:

La misma inmaterialidad de la substancia intelectual creada no es su intelecto. Pero, *a partir de dicha inmaterialidad* le viene su capacidad para entender. Por eso no es necesario que el intelecto sea la substancia del alma, sino sólo una facultad o potencia¹²³.

Parece claro que se afirma que todo lo inmaterial es intelectual. ¿Pero cómo se puede saber esto? Si bien no parece haber ningún texto en el que Tomás explique de modo explícito y detallado cómo inferir la

¹²¹ *S.Th.* I, q12, a2.: “Si autem esset una et eadem res, quae esset principium visivae virtutis, et quae esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret”.

¹²² Contrariamente a lo que pudiera sugerir el texto acerca de la diferencia entre la forma por la que un ángel subsiste y aquella por la que es conocido por otro ángel —cfr. texto de nota 92—, no es necesario que lo intencional sea del orden accidental, i.e., no es necesario que la *species* sea un accidente sino que puede ser —en algunos casos— una forma subsistente. Por supuesto que es necesario que sea un accidente en ese caso particular, i.e., del conocimiento de un ángel por otro ángel.

¹²³ *S.Th.* I, q79, a1, ad4. La cursiva es mía. Recuérdese además el texto de la nota 108, en donde Tomás dice que de hecho la esencia es causa también de la operación aunque no de modo inmediato.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

intelectualidad de la sola inmaterialidad, sí existen numerosos textos en los que afirma que existe cierta relación entre la inmaterialidad y la vida, en especial la vida intelectual.

Para Tomás toda actividad cae bajo la distinción aristotélica entre «kínesis» y «enérgia»¹²⁴. Ahora bien, mientras que el movimiento se da sólo en los individuos materiales, las operaciones —que son siempre actividades vitales— requieren algún grado de vida. Más aún, el movimiento mismo depende mediata o inmediatamente de un principio inmóvil; las operaciones poseen prioridad de naturaleza en relación al movimiento¹²⁵. En los seres corpóreos, que van desde los seres inanimados a los animados, pasando por los minerales, los vegetales, los animales irracionales hasta llegar al hombre, se ve una emergencia de la forma substancial y de cómo ésta, en la medida en que tiene una mayor independencia de la materia posee, proporcionalmente, un modo de ser y una actividad superior. En los vegetales, la forma substancial es origen de ciertas funciones vitales en orden a la alimentación, el crecimiento y la reproducción, que si bien se parecen más al movimiento que a las operaciones inmanentes¹²⁶, suponen cierta espontaneidad y ejercicio causal de la forma sobre la materia informada que no existe en la materia inorgánica. Esta mayor preeminencia de la forma sobre la materia que existe en los vegetales en comparación a los seres inorgánicos, permite hablar de un primer grado de inmaterialidad. En los animales, existe un grado de inmaterialidad superior, puesto que en ellos existe ya el conocimiento¹²⁷. En los sentidos, la *species* sensible es recibida con las condiciones de la materia pero sin materia. Lo «otro» es poseído por ellos

¹²⁴ Sobre esta distinción, cfr., J. L. Ackrill, «Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis», *Canadian Journal of Philosophy* 23, n.º 3 (1993): 385-88..

¹²⁵ Como indicamos en la sección 2.1.

¹²⁶ El crecimiento estrictamente es un movimiento puesto que implica aumento cuantitativo, cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1048b6—35.

¹²⁷ También la capacidad motriz y el modo en que se ejercen las funciones vegetativas revelan que la forma substancial del animal posee mayor espontaneidad y vitalidad.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

intencionalmente¹²⁸. Por último, el hombre posee un grado de inmaterialidad mayor que el de los animales puesto que su potencia cognoscitiva propia y distintiva, i.e., el intelecto, ejerce su operación a través de una *species* que no sólo se recibe sin materia sino sin las condiciones de la materia; la inteligencia es una potencia inorgánica. La inteligencia opera por sí al margen de la materia y, por tanto, posee el ser al margen de la materia¹²⁹. Existe sin embargo cierta dependencia objetiva de los sentidos para poder conocer las cosas¹³⁰.

Que la emergencia de formas de vida superiores sea proporcional al grado de preeminencia de la forma por sobre la materia es poco sorprendente si se tiene en cuenta que por ‘materia’ se entiende un principio puramente potencial y pasivo; las cosas son activas por su

¹²⁸ Un ser sin capacidad de conocimiento no puede estrictamente contener a otro puesto que los cuerpos son impenetrables; a lo sumo puede rodear o estar en contacto con otro cuerpo.

¹²⁹ Cfr. *De veritate* q2, a2: “Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, per hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus materialiter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitae in cognoscente esse debeat secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitae in cognoscente; unde et Commentator dicit in III de anima, quod non idem est modus receptionis quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter. Et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim, et alia quae infra sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur, ut patet II de anima. Sensus autem recipit quidem *species* sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus. Intellectus etiam a conditionibus materialibus *species* depuratas recipit. Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus. Res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis. Sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas; unde magis sunt notae secundum naturam, quamvis sint minus notae nobis”.

¹³⁰ Cfr. nota 11. El intelecto tiene por objeto propio lo que cae bajo el sentido y la imaginación.

forma¹³¹. Por tanto, la correlación entre conocimiento e inmaterialidad no es casual; entendemos que la inmaterialidad es necesaria para el conocimiento y, por otro lado, que la vida presupone una forma substancial capaz de originar movimientos y operaciones más perfectas cuanto mayor sea su capacidad de ejercer dominio sobre la materia o más todavía cuando no posee un modo de ser dependiente de ella. La relación entre inmaterialidad, vida e inteligencia, como directamente proporcionales, es descubierta en la consideración de la naturaleza misma de las formas de los seres de nuestra experiencia. En suma, a luz de lo dicho parece haber suficientes razones para justificar el bicondicional, i.e., no sólo todo lo inteligente y lo inteligible es inmaterial sino que todo lo inmaterial subsistente es inteligente.

2.2.2. La inmaterialidad de la causa primera.

Para completar el análisis del argumento, haré una breve referencia a las distintas formas de demostrar la inmaterialidad de la primera causa —característica supuesta por el argumento analizado— a partir de las conclusiones de las demostraciones de la existencia de Dios.

En la tercera cuestión de la *Summa theologiae*, Tomás comienza el tratamiento de la naturaleza divina y, en su primer artículo se pregunta si Dios es corpóreo. Allí ofrece varios argumentos resumidos¹³² con los que demuestra que la primera causa es incorpórea —i.e. inmaterial—.

¹³¹ En el argumento *S.Th.* I, q14, a1 —que como he señalado ya es semejante al de la *Summa contra gentiles*—, Tomás afirma la proporcionalidad directa entre el grado de inmaterialidad y el grado de perfección cognoscitiva: “Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis”. Un texto que explica en detalle los grados de vida por la relación al fin —tema de la sección 1—.

¹³² Como es notorio, los argumentos de Tomás están muy resumidos y requieren que el lector los complete o considere a la luz del resto de su doctrina del acto y la potencia, del viviente, etc.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

S.Th. I, q3, a1: Dios no es cuerpo:

- a. Deducción a partir de la primera vía.
 1. Lo que mueve sin moverse es inmaterial¹³³.
 2. Dios es el primer motor inmóvil.
 3. Dios es inmaterial¹³⁴.

El primer argumento es sencillo y se desprende de manera sumamente clara del argumento a partir del movimiento. Sólo puede mover sin moverse —i.e. ser un motor inmóvil— lo que es incorpóreo. Si existe un primer motor inmóvil al que llamamos Dios, éste debe ser incorpóreo, i.e., inmaterial. Esta es quizá la manera más clara, sencilla y directa de demostrar la inmaterialidad de la primera causa. Quizá esto explique al menos en parte por qué Tomás ha siempre dado tanta relevancia al argumento del movimiento y por qué ha elegido comenzar el tratamiento de la naturaleza divina en sus dos obras sistemáticas principales —sus dos *Summae*— a partir de la conclusión de la primera vía, i.e., la inmovilidad de Dios¹³⁵.

- b. A partir de la consideración de Dios como el «primer ser».
 1. El acto es absolutamente hablando anterior a la potencia.
 2. Dios es el primer ser.
 3. Dios no puede ser o estar en potencia.
 4. Todo lo corpóreo es potencial.
 5. Dios no es corpóreo; i.e., es inmaterial¹³⁶.

¹³³ Para una justificación de esta premisa cfr. *C.G.* I, c13.

¹³⁴ *S.Th.* I, q3, a1: “Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus”.

¹³⁵ *C.G.* I, c14, n4.: “Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotioris, accipiamus principium id quod ex superioribus iam manifestum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis”.

¹³⁶ El argumento original es ligeramente más largo y se ofrece cierta explicación de las premisas 1 y 4: “Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit *De potentia* in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

El segundo argumento se basa en el principio de la prioridad absoluta del acto sobre la potencia. La condición de primero referida aquí debe ser entendida de la manera a la que antes hemos aludido¹³⁷ y se refiere a una prioridad de naturaleza y no temporal. Supuesta la necesidad de un ser máximamente actual para dar cuenta de todo lo que es acto-potencial, y dado el evidente carácter potencial de todo lo material y corpóreo que se manifiesta en el movimiento, se debe concluir que el primer ser debe ser inmaterial. El corazón del argumento es sumamente similar al primero sólo que el planteamiento es más abstracto¹³⁸.

c. A partir de la consideración de Dios como «el ser más noble».

1. El cuerpo vivo es más noble que el inerte.
2. El viviente no es tal por ser cuerpo —o todo cuerpo sería viviente—, por tanto, vive por otro como nosotros vivimos por nuestra alma.
3. Aquello por lo que vive un cuerpo es más digno que el cuerpo.
4. Por tanto, es imposible que lo más noble sea cuerpo.
5. Dios es lo más noble, por tanto, no es cuerpo¹³⁹.

potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum huiusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus”, *S.Th.* I, q3, a1.

¹³⁷ Cfr. la sección 2.1. Voluntad y naturaleza.

¹³⁸ Es más metafísico; porque se considera todo desde el punto de vista del acto y la potencia en general y no de la clase de potencialidad propia y exclusiva de la filosofía de la naturaleza.

¹³⁹ *S.Th.* I, q3, a1. “Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret, oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

Nuevamente se puede apreciar cómo Tomás resalta la superioridad de la forma substancial y la capacidad de ésta para trascender la materia. El argumento sostiene que el viviente es más noble que el no viviente y que el principio de la vida es algo incorpóreo. Por tanto, si existe un ser de máxima nobleza y entidad, éste no puede ser corpóreo¹⁴⁰. Por otra parte, la referencia a Dios como lo más noble, se vincula sin lugar a dudas a la cuarta vía¹⁴¹.

3. Alcance y límites del conocimiento humano de Dios.

Si bien he realizado una sintética exposición y análisis de los diversos caminos por los que Tomás sostiene que se puede llegar a la conclusión de que existe un mente infinita, antes de comenzar con la exposición y análisis de la naturaleza y objeto del conocimiento divino, es conveniente realizar una breve exposición acerca de cómo consideraba el propio Tomás que debían interpretarse las afirmaciones en las que se

¹⁴⁰ En el artículo siguiente se presentan tres razonamientos en contra de la composición de materia y forma en Dios, muy similares y afines a todo lo que se viene diciendo. Son de interés sobre todo los dos últimos: “Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam, unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam, prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam, unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est. Est igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et forma”, *S.Th.* I, q3, a2, la cursiva es mía.

¹⁴¹ Cfr. *S.Th.* I, q2, a3 “Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, *et nobile*, et sic de aliis huiusmodi”, la cursiva es mía.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

expresa algo acerca de la realidad divina, i.e., qué valor de verdad tienen, su alcance, su limitación y su fundamento¹⁴².

Se ha hecho referencia a que, para Tomás, por la razón natural se puede descubrir que las cosas de nuestra experiencia no se bastan a sí mismas ni pueden ser origen absoluto y último de otras cosas, ni en el orden entitativo ni en el orden operativo, y que esto permite concluir que existe una primera causa de cuya naturaleza podemos conocer lo que es necesario que haya en ella por ser causa primera. En efecto, podemos conocer la relación que las cosas guardan con Dios¹⁴³ y la distancia entre ambos polos de la relación causal, i.e., que la primera causa no es nada de lo que es causado por ella; pero no porque carezca de algo, sino porque lo supera todo y posee toda perfección de manera super-eminente e ilimitada¹⁴⁴. En suma, todo lo que podemos decir acerca de Dios se funda en el conocimiento de sus efectos y, por tanto, no tenemos acceso a ninguna perfección suya de la que no conozcamos alguna participación en lo creado.

Ahora bien, el hecho de que las cosas de nuestra experiencia sean el origen y fundamento de toda teoría, es la razón principal de que

¹⁴² El tratamiento de esta cuestión no puede ser abordado en profundidad en esta sección. Sólo haré un tratamiento resumido de este tema con el fin de poner en perspectiva lo que en este estudio se dirá acerca de la mente divina.

¹⁴³ *S.Th.* I, q13, a2: “Respondeo dicendum quod de nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum”. Nótese que estrictamente se debe decir que las cosas guardan relación con la primera causa y no al revés. La creación no cambia ni agrega nada a la primera causa, de lo contrario no podría ser inmóvil, incausado, carente de potencia pasiva, etc.

¹⁴⁴ *S.Th.* I, q12, a12: “Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducimus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit”.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

existan serios reparos acerca del valor de verdad de todo discurso humano acerca de Dios. En efecto, cuando la semejanza que una cosa guarda con su causa es sólo parcial, a partir de ella sólo se puede tener un conocimiento imperfecto de su causa. Por tanto, si el conocimiento humano comienza por las cosas finitas, por ellas no es razonable suponer que se pueda conocer nada infinito. Más aún, si la causa primera es simple en grado sumo —i.e., carente de ‘partes’, ‘componentes o ‘co-principios’ de cualquier clase¹⁴⁵—, resulta problemático hablar incluso de un conocimiento ‘parcial’¹⁴⁶. Además, como el conocimiento humano no sólo comienza por lo finito sino más precisamente por lo sensible¹⁴⁷, el hombre se encuentra incluso aún más incapacitado de alcanzar la naturaleza divina que el resto de los seres intelectuales finitos. En efecto, todo lo que es material —además de creado— no se encuentra en acto en el género de lo inteligible¹⁴⁸, y en su proceso de hacerlo inteligible en acto, el hombre, asbtrae aquello que hace a la individualidad de las cosas, lo que resulta en un conocimiento intelectual a través de conceptos abstractos y por esta razón, el intelecto no posee conocimiento intelectual sino indirecto de la individuos en cuanto tales¹⁴⁹. La consecuencia que se

¹⁴⁵ En la *Summa Theologiae*, la simplicidad es lo primero que deduce de las vías en la cuestión 3.

¹⁴⁶ El conocimiento parcial parece imposible en tanto que si las perfecciones de Dios se co-implican e identifican como una sola realidad sin composición, de conocerse un aspecto debería conocerse también la totalidad de la naturaleza divina.

¹⁴⁷ *S.Th.* I, q12, a12: “Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens necius essentia videri”.

¹⁴⁸ *S.Th.* I, q79, a3: “Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilibus, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu”.

¹⁴⁹ *S.Th.* I, q86, a1: “Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

sigue de esto es que todas las nociones humanas acerca de realidades subsistentes connotan concreción, i.e., una naturaleza recibida en materia y, por tanto, suponen una realidad compuesta. Los nombres que connotan simplicidad, en cambio, son abstractos y no connotan subsistencia. Así pues, o decimos de Dios que es bueno y lo designamos como si fuera compuesto, o decimos que es el bien y nos referimos a Él como si fuera una idea abstracta o, en palabras de Tomás: “como aquello por lo que es”¹⁵⁰ y no una realidad subsistente.

Por último, existe la duda acerca de si nuestro conocimiento de Dios es sólo negativo; y así, e.g., sólo podemos decir de Dios que es causa del movimiento y negamos el movimiento en él, y por eso lo nombramos como ‘primer motor inmóvil’, i.e, lo conocemos simplemente como motor en el que no hay movimiento. Esto además parece ser acorde a posiciones doctrinales de la época. En efecto, Tomás de Aquino afirma que algunos —e.g. Maimónides— creían que incluso los nombres afirmativos, como ‘viviente’, sólo quieren decir que la primera causa no es como una cosa inanimada, y que otros sostenían acerca de los nombres afirmativos que sólo significan que Dios es causa de aquella perfección a la que el nombre hace referencia¹⁵¹. Si todo esto fuera cierto, no sería posible una teoría acerca del conocimiento divino.

singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium”.

¹⁵⁰ *C.G. I*, c30, n3.

¹⁵¹ *S.Th. I*, q13, a2: “Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimatae, et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses. Alii vero dicunt quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creata, ut, cum dicimus Deus est bonus, sit sensus, Deus est causa bonitatis in rebus. Et eadem ratio est in aliis”.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

En efecto, pareciera que la afirmación «Dios es inteligente», ni siquiera puede ser verdadera. En primer lugar, porque designaría una perfección divina connotando concreción y finitud, que no se puede corregir a través de la utilización de nombres tales como «inteligencia» o «intelectualidad» puesto que, si bien connotan simplicidad lo hacen a costa de transformarlo en algo abstracto. En segundo lugar, porque si todo lo que conocemos de Dios es que es causa de las inteligencias creadas y sólo que no es como los seres materiales carentes de conocimiento, nada positivo se podrá decir acerca de la primera causa en cuanto *mente*. Más aún, parece que como la creación no supone causalidad unívoca, sólo se puede saber que Dios posee el poder de crear las perfecciones de todo aquello de lo que tenemos conocimiento por experiencia pero no se puede saber absolutamente nada acerca de lo que se encuentra formalmente en Él.

Ahora bien, si esto es estrictamente así, tampoco podría saberse de Él que «es», puesto que para saber que algo existe es necesario saber de alguna manera «qué» es, ya sea perfectamente o al menos de manera confusa. Por ejemplo, alguien puede saber que los hombres existen y no obstante desconocer su definición, pero debe al menos saber el significado del término «hombre», lo que sólo puede suceder si de alguna manera se forma el concepto de «hombre» a través de un género próximo o remoto y de alguna característica accidental que revele cómo es de alguna manera. Nuestro conocimiento de las definiciones y demostraciones debe fundarse en conocimientos previos; lo definido debe ser conocido antes que las partes de la definición¹⁵². En suma,

¹⁵² Cfr. *In De Trin.* q6, a3, co.3: “Et tamen sciendum quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo sciatur de ea quid est vel cognitione perfecta vel saltem cognitione confusa, prout philosophus dicit in principio physicorum quod diffinita sunt praecognita partibus diffinitionis. Oportet enim scientem hominem esse et quaerentem quid est homo per diffinitionem scire quid hoc nomen homo significat. Nec hoc esset, nisi aliquam rem quoquo modo conciperet quam scit esse, quamvis nesciat eius diffinitionem. Concipit enim hominem secundum cognitionem alicuius generis proximi vel remoti et aliquorum accidentium quae extra apparent de ipso. Oportet enim diffinitionum cognitionem, sicut et demonstrationum, ex aliqua praeexistenti cognitione initium sumere”.

parece que no podemos dar contenido formal al nombre «Dios» y, por tanto, no podemos decir nada de Él ni significar algo al decir que «Dios es».

Podrá comprenderse, por tanto, que si ha de haber disertación alguna acerca de una mente infinita, ha de justificarse cómo puede ser esto posible dentro del marco teórico que Tomás de Aquino propone. En primer lugar, me referiré al problema de la aparente imposibilidad humana de conocer realidades subsistentes inmateriales y luego al problema de la infinitud.

3.1. El conocimiento quiditativo de lo inmaterial.

En el artículo 3 de la cuestión 6 de la *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, se considera la posibilidad del hombre de conocer la esencia divina y la esencia de las substancias separadas. En la respuesta, Tomás recorre una a una las distintas formas de acceder al conocimiento de una realidad —de la más perfecta a la menos perfecta— pero en relación a Dios y a las substancias separadas, y se pregunta en cada caso si así se puede acceder a dichas realidades. Así, primero se pregunta si el hombre puede tener un conocimiento inmediato de dichas realidades, y contesta con toda claridad que no:

El intelecto humano en esta vida no puede ser conducido inmediatamente a la esencia divina y a las otras esencias separadas, porque de modo inmediato, sólo llega a los fantasmas, con los que se relaciona igual que la vista con el color y, por tanto, el intelecto puede contemplar inmediatamente la esencia de las cosas sensibles, pero no las inteligibles¹⁵³.

El texto es claro; así como el objeto formal propio de la vista es el color —i.e., por la vista sólo el color puede ser conocido de manera inmediata— el intelecto se refiere de manera inmediata únicamente a los fantasmas. Ahora bien, así como por los sentidos se puede conocer

¹⁵³ *In De Trin.* q6, a3, co.1.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

alguna formalidad inmediatamente y mediatamente otras formalidades —e.g., la figura por el color— el intelecto humano también puede conocer más cosas que las que puede captar de manera inmediata. En efecto, en el artículo precedente, Tomás había señalado que el principio de nuestro conocimiento intelectual se encuentra en la aprehensión y el término en el juicio¹⁵⁴, y que si bien todo nuestro conocimiento se inicia en lo sensible, el término, en cambio, se encuentra en algunas ocasiones en el sentido, en otras en la imaginación, y a veces sólo en el intelecto¹⁵⁵. Consecuentemente, en el artículo 3, en segundo lugar, sostiene que “hay ciertas realidades invisibles cuyas quiddidades y naturalezas están perfectamente expresadas por medio de las quiddidades de cosas sensibles conocidas”¹⁵⁶; i.e., el hombre en el término de su conocimiento intelectual puede alcanzar la esencia de realidades que no son de suyo sensibles cuando en lo sensible existe un fundamento proporcionado y suficiente para que el intelecto conozca dichas realidades. Así pues, e.g., “al saber lo que es el hombre y lo que es el animal, se conoce suficientemente la relación entre ambos, y a partir de esto se sabe lo que es el género y la especie”¹⁵⁷. Sin embargo, el hombre no puede tener conocimiento mediato de la esencia de las sustancias separadas o de Dios:

Las naturalezas sensibles, conocidas por nuestro intelecto, no expresan suficientemente la esencia divina ni tampoco las otras esencias separadas; porque, al no ser del mismo género —físicamente hablando— la quiddidad y los demás conceptos de

¹⁵⁴ *In De Trin.* q6, a2, co.1: “Dicendum quod in qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium et terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium; ibi enim cognitio perficitur”.

¹⁵⁵ Cfr. *In De Trin.* q6, a2, co.2: “Sed terminus cognitionis non semper est uniformiter: quandoque enim est in sensu, quandoque in imaginatione, quandoque autem in solo intellectu”. Esto se relaciona con la cuestión de la intelección de los posibles que trataré en el capítulo 3.

¹⁵⁶ *In De Trin.* q6, a3, co.1.

¹⁵⁷ *Ibidem.*

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

este tipo, todos ellos se predicán casi equívocamente de las cosas sensibles y de esas substancias¹⁵⁸.

La semejanza existente entre lo sensible y lo inteligible en acto es demasiado débil como para que el intelecto pueda inferir la esencia misma de las substancias separadas a partir de las esencias de seres materiales. Ni siquiera cuando se descubre la existencia de una relación causal entre lo sensible y lo inmaterial es posible que el intelecto logre elevarse hasta alcanzar las esencias inmateriales en virtud de la enorme desproporción entre la causa y el efecto¹⁵⁹. Más aún, según Tomás, ni contando con la mediación de la revelación divina se pueden entender de modo adecuado dichas realidades puesto que todo contenido revelado es recibido por el hombre según su propio modo de conocer¹⁶⁰.

Ahora bien, ya que para conocer que algo existe es necesario tener al menos un conocimiento confuso de dicha realidad¹⁶¹, Tomás analiza cómo puede el hombre tener algún conocimiento confuso de Dios y de las substancias separadas. La primera alternativa es que el hombre pueda formarse alguna noción de dichas realidades por algún género próximo o remoto, pero lo niega de modo categórico porque “Dios no pertenece a ningún género, ya que no tiene una esencia [*quod quid est*] distinta de su ser [*esse*]; distinción que se requiere en todos los géneros”¹⁶². En cuanto a las substancias separadas, si bien pertenecen a un género, afirma que tampoco pueden ser conocidas por algún género próximo o remoto.

¹⁵⁸ *In De Trin.* q6, a3, co.1.

¹⁵⁹ *Ibidem*: “Neque etiam per viam causalitatis, quia ea, quae ab illis substantiis inveniuntur effecta in his inferioribus, non sunt effectus adaequantes earum virtutes, ut sic perveniri possit ad sciendum quod quid est de causa”. La vía de semejanza y la de causalidad difieren en cuanto que la de semejanza no supone una relación de causa y efecto como fundamento.

¹⁶⁰ *In De Trin.* q6, a3, co.2: “Unde de substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire quid est non solum per viam naturalis cognitionis, sed etiam necper viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dicit”.

¹⁶¹ Cfr. párrafo de cita 152.

¹⁶² *In De Trin.* q6, a3, co.4.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

Puesto que si bien lógicamente coinciden en el género remoto de la substancia, el lógico estudia las intenciones en sí mismas y, por tanto, no encuentra inconveniente en que convenga lo material y lo inmaterial, pero el metafísico y el físico “consideran las esencias en cuanto existentes en las cosas y, por esto donde se encuentran distintos tipos de potencia y acto —y por consiguiente, también distintos modos de ser— dicen que hay diversos géneros”¹⁶³. Por estas razones, Tomás dice que “no se puede decir que tengamos un conocimiento confuso de las substancias inmatrimales por medio de un género”¹⁶⁴.

La única forma por la que Tomás admite —en este texto— que se puede conocer de alguna manera lo inmaterial es por vía de negaciones. Así pues, sabemos, e.g, que estas substancias no tienen figura o que no son corruptibles¹⁶⁵. “Y cuantas más negaciones conozcamos de ellas menos confuso será su conocimiento, porque mediante las negaciones sucesivas se contrae y determina la negación anterior, igual que el género remoto por las diferencias”¹⁶⁶.

La validez de esta forma de concebir el conocimiento de lo inmaterial es un asunto delicado, pues parece depender intrínsecamente de la posibilidad de que algo puede ser conocido de manera pura y estrictamente negativa¹⁶⁷. Pero es difícil de concebir que esto pueda ser

¹⁶³ *Ibidem*. En efecto, el principio potencial propio y exclusivo de lo sensible es diverso de la potencia que se encuentra en lo inmaterial. Dicho principio es la materia que, signada por la cantidad es principio de diversidad intra—específica, diversidad que no es posible en lo inmaterial (cfr. *De spirit. creat.* a8), pero más importante aún es que éste es el principio por el que las cosas sensibles son corruptibles y, a la vez, la razón por la que lo sensible no es inteligible en acto.

¹⁶⁴ *In De Trin.* q6, a3, co.5.

¹⁶⁵ *Ibidem*: “Sed loco cognitionis generis habemus in istis substantiis cognitionem per negationes, ut cum scimus quod huiusmodi substantiae sunt immateriales, incorporeae non habentes figuras et alia huiusmodi”.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Aunque Tomás hacia el final, al recapitular, dice: “Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum”, *ibidem.*, y esta triple vía es equiparable a un conocimiento por analogía, en las cinco conclusiones el método dionisiano no es

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

así; en efecto, para poder entender algo de lo inmaterial, pareciera que es necesario ya saber que «ser» y «ser material» no es lo mismo —i.e. que el hecho de ser ente no co-implica materialidad— y, consecuentemente, entender que «inmaterial» no designa una ausencia absoluta¹⁶⁸.

En esta obra aún no parece haber signos de que exista plena conciencia de la problematicidad inherente de un conocimiento exclusivamente negativo; sin embargo, en obras posteriores¹⁶⁹ —como se verá— Tomás parece haberse percatado de este problema.

En la primera de las sumas se puede encontrar un planteamiento diferente¹⁷⁰; en efecto, en el capítulo 46 del libro 3 de la *Summa contra*

utilizado y descarta toda forma de conocimiento excepto la vía negativa. En suma, según este texto, no hay conocimiento afirmativo o substancial de Dios.

¹⁶⁸ Si bien se podría pensar que la noción «inmaterial» es estrictamente negativa si se la equipara a la mera incorporeidad y, así, se la reduce a la ausencia de circunscripción espacial, la ausencia de partes, etc., no parece posible que se pueda hacer lo mismo con otras perfecciones que se predicán de toda substancia inmaterial, como la vida y la inteligencia.

¹⁶⁹ Abordé el comentario al *De trinitate* no sólo porque es el único que sostiene esta doctrina sino también por la importancia de este texto en la obra de Tomás como lugar donde realiza consideraciones epistemológicas muy relevantes.

¹⁷⁰ En *De veritate* q2, a1, ad9; q10, a12, ad sc7 redactadas en 1256-1259 —cfr. J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, trad. A. Corzo Santamaría, Colección de pensamiento medieval y renacentista 32 (Pamplona: Eunsa, 2002), 356.—, Tomás acentúa el aspecto negativo de nuestro conocimiento de la esencia de Dios. Sin embargo, ya en su *Scriptum super sententiis* 1252-1257 —cfr. *ibidem.*, 357.— afirmaba claramente que las negaciones se fundan en afirmaciones en el contexto de la explicación de la predicación de nombres divinos afirmativos, *In I Sent* d35, q1, a1, ad2: “Primo, quia omnis negatio de re aliqua fundatur super aliquid in re existens, ut cum dicitur, homo non est asinus, veritas negationis fundatur supra hominis naturam, quae naturam negatam non compatitur. Unde si de Deo negatur ignorantia, oportet quod hoc sit ratione alicujus quod in ipso est: et ita oppositum ignorantiae oportet in ipso ponere”. El texto del comentario a Boecio fue lamativamente redactado de 1257 a 1258 ó 1259, i.e. —cfr. *ibidem.*, 369.—. La cronología —a menos que esté equivocada— no permite afirmar estrictamente la existencia de una evolución en Tomás en lo que al carácter negativo del conocimiento de Dios se refiere, mientras que en lo que al conocimiento de lo inmaterial por género remotos quizá sí. Quizá sea posible hablar de cierta tendencia más restrictiva

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

gentiles, con ocasión del tratamiento del conocimiento que el alma humana tiene de sí, Tomás afirma lo siguiente:

(...) acerca de las substancias separadas, el alma, conociéndose a sí misma, conoce que ellas *son* pero no *qué* son, lo cual sería entender a dichas substancias separadas. En efecto, si sabemos que algunas de las substancias separadas son intelectuales, sea por demostración o por fe, *de ninguna de las dos maneras lo conoceríamos si nuestra alma no pudiera conocer por sí misma lo que es ser intelectual*¹⁷¹.

En este texto, Tomás vuelve a negar que el hombre pueda tener conocimiento de la esencia de las substancias separadas, pero lo que dice a continuación es novedoso. Sostiene que proposiciones tales como «existen substancias separadas intelectuales» son aserciones que carecerían de sentido para nosotros si no tuviéramos un conocimiento de lo que la «intelectualidad» es, a través del conocimiento de nuestra propia alma. Aquí parece haber una toma de conciencia de que el conocimiento de lo superior no puede ser sólo pura y estrictamente negativo y menos aún cuando se trata de nombres que designan una perfección, como «inteligente», y no la ausencia de alguna forma de limitación o imperfección como «inmóvil». Además Tomás afirma que la

en sus textos tempranos que en los textos más tardíos. Wippel nota ciertas diferencias, pero no llega a afirmar la existencia de una evolución doctrinal de fondo sino que más bien tiende a salvar las diferencias que identifica; cfr. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 540-541. Es más claro, en cambio, que existe cierta evolución o al menos variación más marcada en su explicación de la predicación analógica de los nombres divinos, tesis que sostiene, e.g.: N. Clarke, «Analogy and the Meaningfulness of Language About God: A Reply to Kai Nielsen», *The Thomist* 40 (1976): 1. También parece sostenerlo Wippel, cfr.: J. F. Wippel, «Thomas Aquinas on What Philosophers Can Know About God», *The American Catholic Philosophical Quarterly* 66, n.º 3 (1992): 295. y E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, 2da ed. (Salamanca: Sígueme, 1969), 297.

¹⁷¹ C.G. III, c46, n9. La cursiva es mía. En R. T. Lambert, *Self Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself* (Bloomington: AuthorHouse, 2007), 34 y ss., se puede encontrar una enumeración de todos los textos de Tomás en donde trata el conocimiento humano de sí y un breve comentario de cada texto.

ciencia acerca del alma humana no sólo permite saber qué significa que una substancia separada sea intelectual sino que ella sirve de “principio para conocer cuanto conocemos de las substancias separadas”¹⁷².

En lo que se refiere al modo y contenido de nuestro conocimiento de las substancias separadas, dice que “como sabemos qué es nuestra alma podemos llegar a conocer algún género remoto de las substancias separadas [*perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum*]”¹⁷³. Esto último había sido negado por él de manera expresa en su comentario de Boecio y constituye —a mi juicio— una diferencia de fondo significativa. No obstante, es necesario remarcar que las razones por las que en el comentario a Boecio afirmaba que no se puede acceder siquiera a un género remoto de lo inmaterial, no son ignoradas o desautorizadas. En efecto, si bien todo lo sensible pertenece a un género diverso del de las substancias separadas y, por tanto, no permite acceder al mundo inmaterial, el alma humana no es una realidad sensible sino que pertenece al género de lo inteligible en acto¹⁷⁴.

3.2. La trascendencia del propio modo de concebir.

Si es posible para el hombre conocer su propia alma, es menester explicar por qué motivo no es posible para el hombre tener ideas más adecuadas de las substancias separadas. Tomás responde a este interrogante diciendo que “nuestro intelecto posible conoce la suya

¹⁷² C.G. III, c46, n9.

¹⁷³ C.G. III, c46, n10.

¹⁷⁴ Posteriormente, esta doctrina se encuentra reafirmada en la *Summa Theologiae: S.Th.* I, q88, a1, ad1: “Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam”. El texto es menos contundente que el de C.G. III, c46, pero se refiere claramente a la misma doctrina. Nótese que en ambas sumas, los textos vienen asociados a la doctrina de Agustín.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

[esencia] por la especie inteligible mediante la cual se actualiza intelectualmente¹⁷⁵ y, por tanto, “no supera el género de conocimiento que parte de las cosas sensibles”¹⁷⁶.

Esto significa que el hombre no puede formular un concepto de la esencia del alma que exprese adecuadamente su modo de ser porque no tiene una captación directa de su esencia, sino que infiere la naturaleza del alma a partir del análisis de su conocimiento. Así pues, porque el conocimiento humano de la realidad es universal se infiere que es inmaterial y, por tanto, también se juzga que la potencia intelectual debe ser una realidad que no dependa de la materia ni aquello en lo que el intelecto inhiere, i.e., el alma¹⁷⁷. El arduo análisis del concepto considerado en sí mismo permite captar directamente ciertas características de lo inmaterial como la incorporeidad, la ausencia de cualidades sensibles, la simplicidad¹⁷⁸, etc., pero bajo una modalidad accidental y abstracta, i.e., que no revela el modo de ser de un subsistente inmaterial sino el modo de ser de una realidad inmaterial accidental concebida para dar a conocer una realidad material.

En suma, a través de la consideración detenida de nuestros conceptos conocemos algunas características de lo inmaterial y además inferimos la existencia de un sustrato semejante, a pesar de que nuestra noción de «subsistente» se encuentra modelada según el modo de ser de

¹⁷⁵ C.G. III, c46, n7.

¹⁷⁶ C.G. III, c48, n8.

¹⁷⁷ Cfr. *De veritate* q10, a8: “Unde mens nostra non potest se intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem (...) Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod *species* qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod *species* intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia; et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt”. Existe otro camino en la *Expositio in de causis*, cfr. J. R. Méndez, «La reditio completa y la ontología del alma en Tomás de Aquino», *Studium* 13, n.º 26 (2010): 381-405.

¹⁷⁸ La simplicidad a la que aquí me refiero no es absoluta, sino que implica la existencia de una formalidad no recibida en materia alguna y, por tanto, única.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

lo sensible porque todas las substancias que conocemos directamente son sensibles. Esto explica, por un lado, por qué razón el hombre puede: 1) saber que lo inmaterial subsistente existe —y no que es meramente posible—; 2) conocer ciertas características propias de lo inmaterial y qué implica ser inteligente y, por otro lado, por qué el hombre: 3) no puede formarse conceptos adecuados de subsistentes inmatrimales; 4) no puede sino entender lo subsistente al modo de lo material.

Ahora bien, el hombre puede saber que el alma es algo subsistente inmaterial¹⁷⁹ y no algo abstracto, a pesar de que sólo puede concebirla de ese modo, porque “el intelecto no atribuye a las cosas entendidas su modo peculiar de entenderlas”¹⁸⁰ —así, e.g., el hombre entiende inmaterialmente la piedra, pero no le atribuye inmaterialidad¹⁸¹—. Sin embargo, mientras que el hombre puede poseer conceptos adecuados de lo material, sólo puede conocer lo inmaterial a través de juicios y razonamientos —a través de la segunda y tercera operación del intelecto— en donde tiene lugar la síntesis de los aspectos parciales captados¹⁸². Esto significa que aunque el hombre no pueda formar super-conceptos que reflejen adecuadamente el modo de ser inmaterial, posee nociones complejas que se refieren directamente a lo inmaterial —e.g., alma espiritual, substancia separada, etc.— y que suponen la conjugación de las notas de simplicidad y subsistencia como propias de un mismo

¹⁷⁹ No es substancia en cuanto carece de completitud sin el cuerpo pero sí en cuanto que tiene el ser por sí.

¹⁸⁰ *C.G. I*, c36, n2.

¹⁸¹ *Ibidem*: “sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat”.

¹⁸² El hombre entiende espontáneamente las cosas materiales de modo abstracto a través de la primera operación del intelecto. Pero entiende lo abstracto desde y en relación a lo sensible —*cfr. In De Trin.* q5, a2, ad5—; no juzga que las cosas materiales sean abstractas sino que le es evidente en todo momento que son materiales. No es extraño, por tanto, que al hombre le pueda pasar desapercibido que conoce la piedra inmaterialmente. Los juicios en los que se expresa el modo de ser de lo superior, en cambio, son el punto de llegada de una ardua investigación. Por estas razones, si bien es habitual el error de juzgar que todo lo real es material, nadie piensa que las cosas materiales son abstractas e inmatrimales.

sujeto. Ahora bien, la síntesis no puede dar lugar a una concepción adecuada porque no es completa. Pero si el intelecto no niega que exista algo en lo que se da la simplicidad y la subsistencia es porque al saber que lo inmaterial subsistente existe, entiende que la co-significación¹⁸³ que acompaña su concepción de la simplicidad —su carácter abstracto— y la co-significación que acompaña su concepción de lo subsistente —su carácter concreto— es algo que pertenece al modo de conocer humano y no a la cosa conocida. El hombre juzga que el carácter abstracto no es una propiedad necesaria de todo lo inmaterial y que la concreción no es una característica necesaria de todo lo subsistente¹⁸⁴. Los conceptos de

¹⁸³ Esta co-significación de nuestros conceptos es lo que en Tomás de Aquino se traduce en la distinción de *res significata*, *ratio nominis* y *modus significandi*. Ahora bien, como Tomás suele simplemente hacer referencia a la *res significata* y al *modus significandi*, la *ratio nominis* suele ser pasada por alto. Pero si las palabras significan las cosas por medio de conceptos y no se distingue la razón del nombre de su modo de significar, se corre el peligro de entender que al negar el modo se niega todo contenido conceptual. Cfr. G. Rocca O.P., «The Distinction Between 'Res Significata' and 'Modus Significandi' in Aquinas's Theological Epistemology», *The Thomist* 55, n.º 2 (1991): 173–197.

Se trata de un buen trabajo acerca de esta distinción tripartita y sobre la importancia de la usualmente descuidada *ratio nominis*. Sin embargo, nótese que Rocca justifica la negación del *modus significandi* a partir del conocimiento que se tiene por la Fe: “The rejection of the MS only makes sense in the context of previously known theological truths, for only such truths justify and make possible the denial of the imperfections implied and connoted by our human ways of understanding and expression”, *Ibid.*, 193. Considero que esta afirmación no hace justicia a la filosofía de Tomás ni puede justificarse textualmente —de hecho Rocca no justifica textualmente su aserción—.

¹⁸⁴ Saber que «ser» y «ser material», no son co-extensivos implica la realización de un juicio que se funda en la certeza de la efectiva existencia de alguna substancia inmaterial. Este juicio es necesario como fundamento de la metafísica. El asunto, sin embargo, es sumamente discutido. Algunos, como Wippel, sostienen que dicho juicio implica sólo un modo de considerar la realidad que no supone el efectivo conocimiento de la existencia de subsistentes inmatriciales. Cfr. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 60–61. También Klubertanz sostiene una posición similar y a la vez más radical: G. P. Klubertanz, *Introduction to the Philosophy of Being*, 2nd ed. (New York: Appleton-Century-Crofts, 1963), 50-52. En cambio, algunos, como Leo Elders afirman lo contrario: cfr. L. Elders, *Faith and Science: an Introduction to St. Thomas. «Expositio in Boethii De Trinitate»* (Roma: Herder, 1974).; L. Elders, «El conocimiento del ser y el acceso a la

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

realidades tales como, e.g., el alma espiritual, se componen¹⁸⁵, por tanto, de afirmaciones y negaciones por las que se circunscribe un modo de ser que no puede ser captado sino confusamente; los juicios pueden trascender en cierto modo la capacidad conceptual humana¹⁸⁶.

En definitiva, el conocimiento de lo inmaterial implica la necesidad de realizar negaciones, pero ni es puramente negativo ni puede serlo. Tomás, posteriormente al comentario de *In de Trinitate* nunca más afirmó la existencia de un conocimiento solamente negativo y en su *De potentia* no duda en afirmar con toda claridad que “la negación del intelecto siempre se funda en alguna afirmación; por lo que si el intelecto humano no tuviera algún conocimiento positivo de Dios, nada de Él se podría negar”¹⁸⁷.

3.3. El descubrimiento de la finitud.

Para que el hombre llegue a conocer a Dios a partir de las creaturas es necesario “que pueda captar, de algún modo, al mismo Dios”¹⁸⁸, y por este motivo no es suficiente que pueda poseer un

metafísica», *Sapientia* 35 (1980): 573-88. En estos artículos sostiene que la *separatio* no es el resultado de nuestro contacto primero e inmediato con la realidad sino una conclusión a la que el intelecto puede llegar a partir de la demostración de un primer motor inmóvil o del conocimiento del alma. Un estudio actualizado sobre el tema del objeto de la metafísica es el de: S. Gelonch, *Separatio y objeto de la metafísica: una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q5 a3, de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 2002).

¹⁸⁵ Los conceptos complejos ponen de manifiesto el problema de la circularidad entre el juicio y la simple aprehensión, cfr. S. Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario filosófico. Serie universitaria (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003).

¹⁸⁶ Siempre que no se entienda por esto que existe cierta clase de juicio o conocimiento vacío de conceptos, sino que en el juicio se alcanzan verdades que no pueden ser expresadas a través de conceptos adecuados. El intelecto humano necesita siempre conceptualizar lo que conoce aunque no todo lo que conoce intelectualmente se restringe a lo que puede estrictamente captar directamente y conceptualizar de modo adecuado.

¹⁸⁷ *De potentia* q7, a5.

¹⁸⁸ *In I Sent* d3, q1, a3: “quod ipsum Deum possit aliquo modo capere”.

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

conocimiento confuso de lo inmaterial sino que, además, debe ser capaz de conocer el Infinito; éste es el obstáculo principal con el que se enfrenta toda teología natural. En efecto, el hombre no sólo entiende las cosas al modo de lo material —i.e. lo subsistente como concreto y, por tanto, a todo individuo como un caso de particular de una especie— sino que también entiende al ser como inherente. Es decir, «ser» para el hombre co-implica la posesión de un modo de ser determinado que nunca agota toda formalidad y perfección¹⁸⁹.

La confianza de Tomás en que el hombre puede tener cierto acceso a la realidad divina lo llevó, consecuentemente, a sostener que éste no sólo podía trascender el modo de lo material sino también el modo de lo finito:

El modo de significar de los nombres que damos a las cosas es el resultado de nuestro modo de conocer: los nombres significan los conceptos de nuestro intelecto. Ahora bien, *nuestro intelecto entiende el ser de acuerdo al modo en que lo encuentra en las cosas de aquí debajo de donde procede su conocimiento, y en donde el ser no es subsistente sino inherente. Pero nuestra razón nos dice que hay un ser subsistente en sí*; por tanto, si bien el término ser significa de modo concreto, nuestro intelecto, *al predicar ser de Dios trasciende su modo de significar y le adjudica a Dios lo significado pero no el modo de significar*¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Este modo de explicar las cosas podría dar a entender que espontáneamente se distingue entre *esse* y *essentia* pero claramente no es así; en el conocimiento ordinario sólo se capta que «ser» y, e.g., «ser piedra» no es lo mismo, pues de lo contrario todo sería como las piedras, y esto no es cierto ni para las piedras ni para ninguna otra clase de cosa, pero es una primitiva insinuación de la distinción.

¹⁹⁰ *De potentia* q7, a2, ad7. La cursiva es mía. Siempre he hecho un uso del término «concreto» significando una forma recibida en materia. Pero aquí se busca distinguir «inherente» de «subsistente» y si hacia el final del texto Tomás se puede permitir usar el término «concreto» es porque todo lo finito tiene un ser inherente —por tanto también lo concreto— pero no todo lo que posee un ser inherente es concreto en el sentido de recibido en materia; las formas separadas de la materia poseen un ser inherente pero no concreto.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Así como por el conocimiento de las operaciones del alma el hombre puede saber por un lado, que existe algo inmaterial que no depende de la materia para ser y, por otro lado, algo acerca de la naturaleza de lo inmaterial, por la distinción de *esse* y *essentia*, se llega —en cierto modo— al Infinito.

Se llama infinito a lo que no tiene limitación¹⁹¹; no basta con descubrir que en Dios no puede existir composición de materia y forma o distinción de naturaleza y sujeto¹⁹² para distinguirlo de toda creatura y captar su naturaleza trascendente e ilimitada; éstas son características propias de toda substancia inmaterial. En efecto, Tomás afirma con toda claridad que “toda creatura es absolutamente finita en cuanto que su ser no es algo absoluto subsistente, sino que está limitado por alguna naturaleza que lo recibe”¹⁹³. No basta con saber que algo es causado para captar su carácter finito y a la vez inferir la necesidad de algo ilimitado; saber que algo es, e.g., generado, lleva simplemente a la distinción de materia y forma y a la necesidad de una causa generante, pero no conlleva de suyo la necesidad de inferir la existencia de una causa *essendi* trascendente¹⁹⁴. Para descubrir la finitud, es necesario llegar a una

¹⁹¹ *S.Th.* I, q7, a1: “quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum”.

¹⁹² Cfr. *S.Th.* I, q3, a1—3.

¹⁹³ *S.Th.* I, q50, a2, ad4.

¹⁹⁴ Indicativo de esto es que el tema de la distinción de *esse* y *essentia* suele surgir en la obra de Tomás con ocasión del tratamiento de las substancias separadas que no son generables ni corruptibles pero sí causadas. *C.G.* II, c98, n5: “Sed cum superius sit ostensum quod substantiae separatae intellectuales non sunt compositae ex materia et forma, non possunt causari nisi per modum creationis”. Si son creadas y no generadas debe haber alguna clase de composición acto-potencial y por eso es muy común que el tema de la distinción *esse-essentia* surja con ocasión del tratamiento del estatuto ontológico de los ángeles y del alma humana. Cfr. *De ente* c3, [-25]; *In I Sent* d8, a2; *C.G.* II, c52-53; *De spirit. creat.* a1. Las razones comunes y fundamentales detrás de la distinción son, por un lado, la imposibilidad de que exista más de una cosa absolutamente simple, la existencia de una real y no meramente aparente pluralidad de substancias y, por otro lado, que todo lo compuesto es potencial y, por tanto, causado. Algo de eso puede apreciarse en *S.Th.* I, q44, a1: “Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem,

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

consideración de la realidad en la que se descubra que el principio formal de las cosas no puede ser el principio último de actualidad¹⁹⁵.

Este principio de actualidad de la forma y de toda realidad material e inmaterial es lo que Tomás llama *actus essendi* o simplemente *esse*, y —al igual que otras nociones fundamentales— no puede ser él mismo definido¹⁹⁶. Ahora bien, como toda perfección se funda en este acto y de él emana toda actualidad, en un ser que tuviera el *esse* puro no podría faltar perfección alguna ni tenerla reducida en modo alguno y esto es lo que sostiene Tomás, e.g., en la cuestión 4, como corolario de la identidad *esse-essentia* demostrada en la cuestión precedente:

Dios es el mismo ser que subsiste por sí mismo, por lo cual es necesario que contenga toda la perfección del ser. Pues resulta evidente que, si algo caliente no tiene toda la perfección del calor, esto es así porque no participa del calor perfectamente; pero si el calor fuera subsistente por sí mismo, nada le faltaría de la perfección del calor. Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle nada de la perfección del ser. *Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser; pues son perfectos en tanto en cuanto tienen de algún modo*

necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est". También cfr. *C.G.* II, c15.

¹⁹⁵ Para metafísicas de tipo «finitistas» como la aristotélica, la forma es el principio último de actualidad en el orden existencial y, por tanto, toda forma no generada es existencialmente autosuficiente. El dios de Aristóteles no es el fundamento de la realidad sino sólo el principio articulador del cosmos.

¹⁹⁶ Acerca del conocimiento del *esse*, cfr. González, *Ser y Participación*, 114-131.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

ser. De ahí se sigue que ninguna perfección de las cosas le falta a Dios¹⁹⁷.

La infinitud divina, por tanto, se sigue del descubrimiento de que toda perfección se funda en el *esse* y del hecho de que en la primera causa debe haber identidad *esse-essentia* y en consecuencia toda perfección debe ser poseída por ella de manera ilimitada¹⁹⁸.

Al descubrir que toda forma tiene un aspecto limitante y que excluye a otras perfecciones, el hombre descubre la finitud, y la circunscribe —de alguna manera— a través de la identificación de todo rasgo potencial. El itinerario de la mente humana hacia la perfección absoluta consiste en negar absolutamente aquello que sólo puede estar virtualmente en Dios y en purificar aquellas perfecciones que deben estar formalmente en Él¹⁹⁹. En otras palabras, “hay que distinguir dos modos

¹⁹⁷ *S.Th.* I, q4, a2. La cursiva es mía. En el mismo artículo en la respuesta a la objeción 3 refuerza la idea de la preeminencia absoluta del *esse* por sobre todo lo demás: “Ad tertium dicendum quod ipsum *esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus*. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens”, la cursiva es mía.

¹⁹⁸ *S.Th.* I, q7 a1: “Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus”. Sobre la infinitud y la distinción *esse-essentia*, volveré en la primera sección del capítulo 2.

¹⁹⁹ Entre esas perfecciones está la inteligencia, como se sigue de lo tratado en la sección 2. Conocimiento, ciencia, sabiduría o inteligencia, son todos nombres con los que Tomás se refiere al conocimiento divino que es uno de los nombres que se puede predicar *substantialiter* de Dios y se refieren a su misma esencia, a diferencia de los nombres divinos como, e.g. «creador», que se predicán de Dios sólo en la medida que es causa de las cosas. En *S.Th.* I, q13, a2, Tomás trata sobre la posibilidad de predicar algún nombre *substantialiter* de Dios y pone como ejemplos, «bueno» —un trascendental— y sabio —perfección que no supone necesariamente finitud—. Sin embargo, la versión abstracta tanto de los nombres trascendentales —e.g. «bondad», «verdad»—, como la de las perfecciones absolutas que no son comunes a todo ente —e.g., «vida» o «inteligencia»— corresponde predicarlos únicamente de Dios, pues toda perfección no recibida es una e ilimitada; acerca de este punto cfr. J. F. Wippel, «Thomas Aquinas and the Axiom that

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

de negación. Una negación absoluta, cuando se remueve de Dios lo que es incompatible con su perfección como, por ejemplo, la corporeidad; y una negación relativa, cuando se remueve de Dios el aspecto participado con el que una perfección es conocida por el intelecto humano, cuyo resultado es la afirmación *in divinis* de dicha perfección en grado eminente²⁰⁰. Esta segunda clase de negación, de naturaleza parcial, es la involucrada en la predicación de los nombres divinos afirmativos como «sabio» o «bueno». Por eso Tomás dice que:

[...] al decir *Dios es bueno*, el sentido de esta frase no es *Dios es causa de bondad*, o *Dios no es malo*, sino: *Lo que llamamos bueno en las creaturas, preexiste en Dios*, y siempre de modo sublime. De todo esto no se sigue que a Dios le corresponda ser bueno porque cause bondad, sino, mejor, al revés, porque es bueno derrama bondad en las cosas²⁰¹.

Ahora bien, si no fuera posible conocer los límites de las perfecciones finitas, sería imposible distinguir el significado de los nombres afirmativos cuando se predicán de Dios del significado que poseen cuando se predicán de las creaturas y, consecuentemente, toda teoría acerca de un intelecto ilimitado sería imposible.

El límite que presenta para el intelecto la finitud es, sin embargo, mucho mayor que el que presenta la materialidad. El alma humana dista infinitamente más de la mente divina que de las otras inteligencias separadas. La comprensión de la esencia divina es imposible, no porque el hombre sea incapaz de hacerse de conceptos adecuados sino porque la naturaleza divina no es de suyo cognoscible por semejanzas, i.e. no es

Unreceived Act is Unlimited», en *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II* (Washington: CUA Press, 2007), 123-51.

²⁰⁰ J. J. Herrera, «El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino» 13, n.º 25 (2010): 162.

²⁰¹ *S.Th.* I, q13, a2.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

conceptualizable con nociones que resultan de operaciones finitas²⁰². Por eso Tomás sostiene que cuando se afirma de Dios, e.g., que es sabio, “la realidad expresada queda como incomprendida y más allá de lo expresado con el nombre”²⁰³. Como bien sostiene Schillebeeckx, para Tomás: “la «*res significata*» y la «*res concepta*» no coinciden. El *acto significante* se extiende más allá de la «*ratio nominis*», pero supera esta «*ratio*» en la dirección que indica el contenido, de manera que consideramos realmente la cosa aunque no la lleguemos a comprender conceptualmente”²⁰⁴. En suma, mientras que los conceptos humanos acerca de realidades como el alma son inadecuados en lo que a su *modus significandi* se refiere, cuando son predicados de Dios no sólo el modo de significar es inadecuado sino también la «*ratio nominis*», i.e., el concepto mismo; esto lo afirma con toda claridad el propio Tomás²⁰⁵. Se podría decir que la co-significación abstracta o concreta de los conceptos humanos es un aspecto, por decirlo de algún modo, ‘accidental’ de ellos, mientras que la finitud es propia de todo concepto en cuanto tal y por esta razón tampoco los intelectos superiores al humano pueden tener un conocimiento natural de la esencia divina²⁰⁶.

El valor de verdad de todo lo que se puede decir afirmativamente de Dios se salva por el carácter analógico²⁰⁷ que posee; el contenido

²⁰² En cambio, las esencias de las sustancias separadas y del alma humana sí son susceptibles de ser conocidas por semejanzas. Que el hombre no pueda concebirlos adecuadamente a partir de su experiencia es otro asunto.

²⁰³ *S.Th.* I, q13, a5.

²⁰⁴ Schillebeeckx, *Revelación y teología*, 288.

²⁰⁵ *C.G.* I, c34, n2: “*res nominum* de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed *ratio nominis* per posterius”, la cursiva es mía. Existen, sin embargo, textos en los que Tomás sostiene que la *ratio nominis* se predica primero de Dios, cfr. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, 288-289. Coincido con Schillebeeckx en que parece más coherente con la teoría de Tomás lo que éste dice en este texto.

²⁰⁶ Cfr. *S.Th.* I q56, a3: “*Primae igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia*”.

²⁰⁷ La analogía es la contrapartida lógica del carácter participado de las cosas. La proporcionalidad que existe entre la causa primera y sus efectos es la razón por la que se

Capítulo I: El fundamento de la teoría tomista

cognoscitivo de nuestras afirmaciones de Dios “nos *orienta objetivamente* hacia el modo de ser propiamente divino”²⁰⁸. Cuando afirmamos algo verdadero acerca de Dios, e.g., que es cognoscente, lo que por ello entendemos no refleja la esencia divina de manera adecuada pero podemos afirmarlo de todos modos, no solamente porque es posible conocer que la proposición contradictoria es falsa, sino porque aunque sea finita nuestra idea de «inteligencia», si la pasamos por el filtro purificador del análisis filosófico haciendo conscientes sus aspectos limitados, podemos efectivamente ‘entrever’ algo de Dios²⁰⁹.

En suma, en este capítulo he mostrado de manera sintética como es que para Tomás puede demostrarse la existencia de una mente divina y cómo es posible que exista ciencia de acerca de su naturaleza a pesar de todas las limitaciones inherentes al ser humano. De acuerdo a lo explicado en esta última sección, es manifiesto que si bien las vías demostrativas de la existencia de una mente divina constituyen el fundamento inmediato y la vía de acceso al estudio de la naturaleza

predican de Dios nombres que surgen del conocimiento de lo creado. Sin participación y semejanza —muy limitada por cierto pero verdadera semejanza no obstante— no habría posibilidad de ninguna analogía entre Dios y su obra. Todo acercamiento a este tema de Tomás que prescindiera o pierda de vista su fundamento metafísico no puede llegar a buen puerto. Ahora bien, el tema de la analogía ha hecho correr ríos de tinta y me es imposible dedicarme a ella aquí. Baste señalar que sea como sea que se use la palabra *proportio* o *proportionalitas*, Tomás sostiene que no hay mensura y, por tanto estricta proporción entre lo finito y lo infinito. La analogía, por tanto, entre Dios y las cosas es la de uno que es efecto a otro que es su causa. Dios y las creaturas no se pueden comparar recurriendo a una tercera cosa. Un estudio a mi juicio muy adecuado de la analogía y su fundamento metafísico es el de B. Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas*, ed. Andrew Tallon, trad. E. M. Macierowski, 25 (Milwaukee: Marquette University Press, 2004).

²⁰⁸ Schillebeeckx, *Revelación y teología*, 291.

²⁰⁹ Nuevamente aquí es menester señalar el papel de la segunda operación del intelecto humano en la que tiene lugar esta relativa trascendencia del concepto y que muchos autores han señalado. Cfr. el texto y la nota 113 en: J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino* (San Miguel de Tucumán: Ediciones de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2011), 239.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

divina, ni las vías tienen por único fundamento alguna cosa observable de nuestra experiencia como, e.g. el orden y la finalidad, ni el estudio de la naturaleza divina tiene por fundamento único a las vías; sino que todo depende en última instancia del conocimiento y la experiencia en primera persona de la naturaleza intelectual humana, lo cual ha de ser constatado en los capítulos restantes.

Capítulo II

Naturaleza y objeto del conocimiento divino

En el capítulo precedente, con ocasión del análisis de las vías indirectas para demostrar la existencia de una mente divina, se hizo referencia a la naturaleza de las substancias intelectuales finitas²¹⁰. Se explicó que, para Tomás, el intelecto del ente finito es una potencia del género de la cualidad, i.e., que la inteligencia es una propiedad de la substancia finita de la que emerge necesariamente²¹¹, pero de la que se distingue realmente. Asimismo, se sostuvo que la operación intelectual finita se distingue realmente de la potencia intelectual. Ahora bien, las razones que llevaron a Tomás a la aserción de dichas distinciones son las mismas que lo llevaron a la afirmación de que una mente divina supone la perfecta identidad de esencia, potencia intelectual y operación intelectual.

En efecto, como Dios es la primera causa cuya existencia es exigida por el carácter potencial y compuesto de las cosas, éste debe estar exento de cualquier clase de composición. No es de extrañar, por tanto, que el primer atributo abordado en la *Summa Theologiae*²¹² y apenas el segundo en la *Summa contra gentiles*²¹³ sea la simplicidad divina. Pero si bien este atributo es tratado con gran detalle en dichos lugares y lo que allí se afirma es suficiente para demostrar que en Dios, esencia, inteligencia y entender son completamente idénticos, al abordar el conocimiento divino, Tomás trata de manera explícita el tema de la

²¹⁰ Cfr. capítulo 1, sección 2.2.

²¹¹ La necesidad hipotética de las propiedades es una de las clases de necesidad absoluta creada. Cfr. *C.G.* II, c30, n12.

²¹² Cfr. *S.Th.* I, q3.

²¹³ Cfr. *C.G.* I, c16 a c27.

identidad de la substancia divina con su actividad intelectual²¹⁴. No obstante, no me detendré en dichas demostraciones porque con ocasión del tratamiento del argumento del carácter intelectual de todo inmaterial subsistente²¹⁵, he hecho referencia a dichos argumentos.

En este capítulo se abordará, por tanto, el tratamiento del conocimiento divino, dando por supuesto que su estructura entitativa es completa y absolutamente simple. La reconstrucción —como ya se ha mencionado²¹⁶— tendrá siempre como referente y contrapunto permanente —aunque a veces sólo de manera implícita— al único intelecto del que poseemos conocimiento propio, i.e., el intelecto humano²¹⁷. En primer lugar, trataré acerca del objeto del intelecto divino y a partir de éste me adentraré en la problemática del conocimiento de la diversidad finita.

1. El objeto propio del intelecto divino.

Todo subsistente inmaterial es un sujeto cuya realidad se encuentra inmediatamente presente a sí mismo, i.e., se conoce a sí mismo por sí. En efecto, todo lo inmaterial es inteligible en acto y basta

²¹⁴ Cfr. *S.Th.* I, q14, a4; *C.G.* I, c.45. También trata acerca de su distinción en las cosas creadas en: *S.Th.* I, q54 y *S.Th.* I, q77, a1.

²¹⁵ Cfr. capítulo 1, sección 2.2. El centro de la cuestión es la distinción del acto por el que las cosas existen —acto primero— y el acto por el que las cosas entienden —acto segundo—; ningún individuo puede cambiar en el orden de su actualidad primera sin dejar de existir pero puede cambiar en el orden de su operación; para que un ser fuera y entendiera por un solo y mismo acto, debiera ser todo lo que entiende. Sobre esto se ahondará a continuación.

²¹⁶ Cfr. capítulo 1, sección 3.

²¹⁷ En efecto, la referencia y el contraste con el intelecto humano a la hora de ahondar en la naturaleza del acto intelectual divino pueden ser apreciados de inmediato incluso en los títulos de los capítulos. Así, e.g., en *C.G.* I, c56, sostiene que el conocimiento divino no es habitual y en el c57 que no es discursivo. Siempre la negación se funda en el hecho de que no es compatible con algún atributo entitativo, como el carácter de máxima actualidad de Dios y por sobre todas las cosas su simplicidad, que como se verá es el principal escollo a superar a la hora de explicar que Dios conoce lo distinto de sí.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

que lo actualmente inteligible esté unido a un intelecto para que tenga lugar el conocimiento, por tanto, como la esencia del ser inmaterial es actualmente inteligible y se encuentra unida siempre a su propio intelecto, toda substancia separada está natural e inmediatamente orientada a la contemplación de su propia realidad. Consecuentemente, Dios —por ser inmaterial— lo que en primer lugar conoce es su propia esencia; ahora bien, a diferencia de las demás substancias inmatrimales, en virtud de su simplicidad, no conoce nada más que por su esencia y, consecuentemente, primariamente y *per se* sólo se conoce a sí mismo²¹⁸.

En efecto, la especie inteligible es el principio formal de cualquier operación intelectual como la forma de cualquier agente es el principio de su propia actividad natural. Pero como en la primera causa no se distinguen realmente la operación y la substancia, si Dios entendiera por algo distinto de su esencia, habría algo que sería principio y causa no sólo de la operación divina sino también de la esencia divina. Además, puesto que por la especie inteligible el intelecto entiende en acto, ésta se compara al intelecto como el acto a la potencia y, por tanto, si el intelecto divino entendiera por una especie distinta de su esencia, éste se encontraría en potencia respecto de algo²¹⁹.

Ahora bien, si se acepta que la mente divina sólo puede conocer a través de su propia esencia es claro por qué razón también ha de concluirse que sólo se tiene a sí mismo por objeto primero y principal de conocimiento. En efecto, como la diversidad de actos se funda en la

²¹⁸ Sobre el conocimiento divino de sí, cfr.: *S.Th.* I, q14, a2.; *De veritate* q2, a2; *C.G.* I, c47; *Comp. theol.* c30; *In Met.* XII, l11; *De causis* c13.

²¹⁹ *C.G.* I, c46, n2: “Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis: sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est eius essentia, ut ostensum est. Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret. Quod supra ostensis repugnat”. *C.G.* I, c46, n3: “Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu: sicut per speciem sensibilem sensus actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. Si igitur intellectus divinus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicuius”.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

diversidad de objetos y en la diversidad de medios cognoscitivos, si Dios tuviera como “objeto principal de su intelecto a sí mismo y a otro ser distinto, tendría varias operaciones intelectuales; y, por consiguiente, o su esencia estaría dividida en varias partes, o tendría alguna operación intelectual que no es su propia substancia”²²⁰.

Por otra parte, comprender que el objeto propio del conocimiento de Dios es su propia esencia, permite al mismo tiempo entender por qué el conocimiento que Dios posee de sí mismo es el más perfecto posible. Esto ocurre no sólo porque la especie por la que conoce y su esencia son una misma e idéntica realidad —i.e., porque se conoce por una semejanza perfecta de sí como toda substancia inmaterial²²¹— sino además porque, dado que el conocimiento se sigue de la unión de intelecto e inteligible y, por tanto, cuanto más perfecta es dicha unión más eficaz es el conocimiento, como el intelecto divino es la esencia divina, Dios posee un conocimiento de máxima eficacia²²². Por último, es perfectísimo también

²²⁰ C.G. I, c48, n4. Cfr. *De veritate* q15, a2. Allí Tomás realiza un análisis muy minucioso de la causa de la distinción de las potencias por sus actos y sus objetos. Pero el texto se refiere principalmente a la distinción de potencias y se explica la necesidad de que existan distintas potencias que realicen actos diversos ya sea en razón de la diversidad de formalidades accidentales sensibles —potencias corporales— o en razón de las diversas razones de objeto —potencias espirituales—. Pero cada potencia finita posee, además, actos numéricamente distintos en virtud de que su principio formal, una *species* finita, no puede a la vez ser la semejanza y, por tanto, principio de conocimiento de todas las cosas que son comprendidas dentro del objeto formal de dicha potencia. Por tanto, cuando Tomás afirma que el objeto propio del intelecto divino es sólo Dios, esto no se sigue del hecho de que los otros objetos inteligibles no sean objeto de su inteligencia como el color no lo es del oído sino del hecho de que no lo son sino secundariamente de modo semejante a como la magnitud es el objeto de la vista a través del color.

²²¹ Debe señalarse, sin embargo, que las substancias inmateriales finitas, si bien se conocen a sí mismas por una semejanza perfecta, no tienen un conocimiento adecuado de su causa —cfr. *S.Th.* I, q56, a3— y en este sentido el conocimiento de sí que poseen, si bien es muy superior al humano, es inferior al divino porque es —en cierto sentido— incompleto.

²²² C.G. I, c47, n2: “Cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est ut *species* intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. Aliud est ut perfecte intellectui

porque las realidades son cognoscibles en la medida en que están en acto y la esencia divina carece completamente de toda potencialidad²²³.

1.1. Los individuos finitos como objeto de conocimiento.

He concluido, por un lado, que Dios es la causa de todas las cosas por su intelecto y que, por tanto, es necesario afirmar que posee un conocimiento propio de todas las cosas²²⁴. Por otro lado, se ha explicado que es necesario afirmar que es uno sólo el acto cognoscitivo divino y uno su objeto propio —i.e. su propia realidad—. La conclusión a la que esto conduce es que el conocimiento divino de lo ‘otro’ debe darse de modo simultáneo e inmediato en el mismo conocimiento de sí y que, consecuentemente, su propia realidad debe ser la semejanza propia de todos y cada uno de los seres finitos. Sin embargo, bien considerada, esta conclusión es sumamente problemática y Tomás era muy consciente de ello:

Puede parecer difícil o imposible que lo que es uno y simple, como la esencia divina, sea la razón propia o la semejanza de los diversos seres. En efecto, como quiera que la distinción de los diversos seres estriba en las propias formas, lo que es semejante a alguno en virtud de su propia forma debe ser desemejante a otro. Pero, en cuanto tienen algo de común, no hay inconveniente en que haya alguna semejanza entre diversos seres, como entre el hombre y el asno en cuanto animales. Y de aquí se seguirá que Dios no tiene conocimiento propio de los

coniungatur: quod quidem tanto fit amplius quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem; estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit”.

²²³ En última instancia no existe una distinción sujeto-objeto en el conocimiento divino sino que, Dios es perfecta, inmediata y completamente auto-presente a sí mismo.

²²⁴ Porque es causa inmediata de una diversidad es necesario que sea causa intelectual, lo que no es causa por su intelecto no puede ser causa inmediata de una diversidad. Cfr. capítulo 1, sección 2.1. Esto no significa, no obstante, que el intelecto sea causa eficiente en cuanto intelecto; esto será explicado en el capítulo 4.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

seres, sino un conocimiento común; porque la operación del conocer es determinada por el modo de estar la semejanza de lo conocido en el cognoscente, como la calefacción, por ejemplo, es determinada por el modo del calor; y esto porque la semejanza de lo conocido está en el cognoscente a modo de forma, mediante la cual obra. Es necesario, por lo tanto, si Dios tiene conocimiento propio de muchos seres, que Él sea la razón propia de cada uno²²⁵.

El problema es claro: todas las cosas son conocidas por una forma que es a la vez principio del acto cognoscitivo y semejanza de lo conocido. Ahora bien, las cosas convienen en algunos aspectos formales y difieren en otros y, por tanto, no parece posible que la forma por la que alguna cosa sea conocida pueda a la vez servir como medio cognoscitivo de otras cosas distintas de ésta, pues para que esto fuera posible debiera haber algo uno que sea la semejanza de cosas desemejantes entre sí; y no sólo semejante a ellas en algún aspecto —pues cosas distintas pueden convenir en algo como el hombre y el asno convienen en la animalidad— sino una semejanza de todo lo que los individuos son. Pero esto parecería atentar contra el carácter transitivo de la identidad, i.e., que si dos cosas son iguales a una tercera, también deben ser iguales entre sí y que si por el contrario dos cosas son desiguales entre sí, no pueden ambas asemejarse a una tercera en aquello mismo en lo que son desemejantes.

Por otro lado, como el medio y el objeto cognoscitivo divinos son idénticos a la naturaleza divina, Dios conoce sólo lo que Él es y posee. Consecuentemente sólo se puede contemplar la posibilidad de explicar el conocimiento divino de lo otro a partir del conocimiento de sí, si toda perfección finita es poseída por Dios, por lo que el problema no sólo puede sino que debe en primer lugar retrotraerse a la naturaleza divina

²²⁵ C.G. I, c54, n1; n2. El planteamiento, sin embargo, comienza en C.G. I, c50. Ahora bien, el problema del conocimiento propio de lo distinto de sí, se encuentra tratado numerosas veces en la obra de Tomás: *In I Sent.* d35, q1, a3; *De veritate* q2, a4; *S.Th.* I, q14, a6.; *De causis*, l10. También es tratado en *De potentia* q6, a1, con ocasión del tratamiento de la posibilidad de los milagros.

misma, y plantearse el mismo problema en términos de perfecciones poseídas. ¿Cómo puede ser que Dios sea algo uno y absolutamente simple y que a la vez posea perfecciones que son muchas y diversas, siendo que las perfecciones finitas poseídas naturalmente son contrarias y excluyentes entre sí²²⁶? Pues no pareciera ser posible que puedan coexistir en un mismo sujeto, aún renunciando a la simplicidad divina²²⁷.

1.2. El *esse* como fundamento de toda perfección finita.

Tomás sostiene que como “todo agente hace algo semejante a sí mismo en cuanto agente, y todo lo hace según su forma, es necesario que en el efecto haya alguna semejanza de la forma del agente”²²⁸. Toda semejanza, en efecto, supone cierta conveniencia o comunicación en la

²²⁶ Las formalidades entendidas, en cambio, no son contrarias entre sí: “*Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod sit ipsa intellecta in actu, omnes sunt unius generis: habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species in una essendi non conveniant ratione; unde nec contrariae sunt per contrarietatem rerum quae sunt extra animam*”, *C.G.* I, c55, n2.

²²⁷ Cfr.: “*Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est. Sed perfectiones rerum sunt multae et diversae. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum. Praeterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositae, unaquaeque enim species perficitur per suam differentiam specificam; differentiae autem quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositae. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo*”, *S.Th.* I, q4, a2, ob1—ob2. De hecho en la *Summa Theologiae* el problema de la pluralidad de perfecciones finitas en Dios es tratado antes que el problema de la multiplicidad de cosas conocidas.

²²⁸ *S.Th.* I, q4, a3. Sobre este principio cfr.: Wippel, «Thomas Aquinas on Our Knowledge of God and the Axiom that “Every Agent Produces Something Like Itself”». Allí, Wippel, tratando de encontrar justificación al principio dice que el principio de que todo lo agente actúa en cuanto está en acto, se refiere sólo a la existencia del agente desligando en exceso su relación con lo formal, cfr. *ibidem* en J. F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II* (Washington: Catholic University of America, 2007), cap. 6. pero eso es incorrecto: “*Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam*”, *C.G.* II, c47, n4.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

forma²²⁹ porque nada puede dar lo que no posee²³⁰. Sin embargo, esto no significa que la perfección recibida en el efecto deba ser perfectamente semejante a la perfección de la causa como las dos objeciones recién aludidas parecen asumir²³¹.

Tomás señala que existen tres formas de comunicación formal que originan tres modos de semejanza distintos. En primer lugar, dos cosas pueden ser semejantes en cuanto que comunican en la misma forma según la misma razón y según el mismo modo, como dos cosas se dicen semejantes en cuanto que ambas son igualmente blancas. En estos casos las cosas son iguales en su semejanza; no existe otra forma de semejanza más perfecta que ésta. En segundo lugar, existe semejanza entre los que comunican en la misma forma según la misma razón pero no según un mismo modo, sino según un más y un menos, como lo menos blanco se asemeja a lo más blanco. Esta clase de semejanza es, naturalmente, menos perfecta que la primera. Por último, existe semejanza entre dos cosas cuando comunican en la misma forma pero no según la misma razón, como en los agentes no unívocos²³².

El ejemplo predilecto de Tomás para ilustrar esta última clase de comunicación es el sol, puesto que —de acuerdo a las teorías físicas de la

²²⁹ *S.Th.* I, q4, a3.

²³⁰ “Nihil dat alteri vel efficit in altero quod ipsum non habet”, *In II Sent.* d30, q1, a2, ob. 4.

²³¹ Las perfecciones finitas son diversas y opuestas tal y como se encuentran en los efectos, si éstas pudieran existir de otra manera —que no supongan diversidad y oposición— entonces las objeciones no serían procedentes. El principio «nihil dat quod non habet» revela la imposibilidad de que en el efecto exista más de lo que hay en su causa pero no prohíbe que haya menos.

²³² “Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis”, *S.Th.* I, q4, a3.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

época— se creía que era causa por una única virtud de distintas formalidades —como el calor y la sequedad— que no se encontraban en éste de manera propia²³³. Ahora bien, por la virtud que produce tales efectos se dice que es cálido “no sólo porque produce calor, sino también porque la virtud con que obra es conforme al calor”²³⁴. ¿Pero cómo puede hablarse de conformidad si no hay conveniencia específica? Pues porque existe —entre el sol y los efectos— cierta conveniencia genérica²³⁵.

Ahora bien, esta tercera clase de semejanza es a su vez susceptible de grados²³⁶:

[...] si hubiera algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán todavía una semejanza más remota con la forma del agente. Sin embargo, no participarán de la semejanza de la forma del agente por razón de la misma especie o del mismo género, sino por una cierta analogía, como el mismo ser es común a todos. De este modo, todas las cosas, que proceden de Dios, se asemejan a Él en cuanto son entes como al principio primero y absoluto de todo ser [...]²³⁷.

²³³ *C.G.* I, c31, n2: “Per eandem autem virtutem per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sic calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem”.

²³⁴ *C.G.* I, c31, n2.

²³⁵ *S.Th.* I, q4, a3: “sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis”.

²³⁶ En realidad, si bien la causalidad del sol no es unívoca en tanto que éste propiamente no es cálido ni seco como lo son sus efectos a causa de su acción, por la conveniencia genérica entre éste y sus efectos, habría fundamento para cierta predicación unívoca, porque los géneros —al igual que las especies— se predicán unívocamente. En el caso de Dios, sin embargo, para Tomás no existe nada que pueda ser predicado unívocamente de Él y de las cosas. Por tanto, *stricto sensu*, no habría una diferencia meramente de grado entre la causalidad no unívoca de Dios y la del sol. Más aún, como Dios es causa absoluta de las cosas, es a la vez infinitamente más remoto e infinitamente más cercano.

²³⁷ *S.Th.* I, q4, a3.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

El texto sostiene que el carácter de ente es el fundamento de la semejanza que todas las cosas guardan con Dios. Esto supone que aquello por lo que se predica de todas las cosas que son «entes», es el principio de la semejanza analógica entre éstas y Dios. Además, si la perfección divina pre-contiene toda perfección finita de forma tal que ésta pueda ser causa y semejanza propia de todo lo que hay en los individuos, aquello por lo que se dice de las cosas que son semejantes a Dios debe ser también el fundamento de toda perfección finita.

Ahora bien, el nombre «ente» se usa para designar a toda realidad en la medida en que es, por tanto, el «ser» debe ser el fundamento de toda perfección finita y el fundamento de su semejanza con Dios. Sin embargo, resulta problemático concebir la existencia de tal principio, pues pareciera que si el «ser» es lo más común, debiera ser algo genérico, y los géneros no pre-contienen actualmente las perfecciones de las especies subordinadas. Más aún, por ser lo común a todo, «ente» sería el primero de todos los géneros y, por tanto, sería lo más indeterminado; guardaría semejanza a la materia primera y, al igual que ésta, estaría determinado por todos los predicamentos a los que se relacionaría como la potencia al acto. Pero aquello por lo que las cosas son semejantes a la perfección divina —que es lo máximamente actual— no puede ser un principio máximamente potencial²³⁸.

Con el fin de desentrañar esta aparente paradoja, es conveniente realizar una consideración lógica y ontológica del ente, así como la relación entre ambos niveles de consideración. En primer lugar, es preciso tener en cuenta las razones por las cuales la noción «ente», si bien es una noción universal, no es propiamente un género.

²³⁸ Este argumento es utilizado por Tomás como objeción a la tesis de que Dios sea su ser y que el ser pueda ser predicado propiamente de Él: “Praeterea, Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum. Sed esse est imperfectissimum, sicut prima materia: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit imperfectissimum, determinari habet per omnia propria praedicamenta. Ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse debet divinae substantiae attribui”, *De potentia* q7, a2, ob9.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

Si se considera un ser cualquiera, por ejemplo, un animal —sea cual fuere—, sabemos que dicho ser es también un viviente. También, que no todo viviente es un animal. Esto, desde una perspectiva lógica, implica que el género «viviente» posee mayor extensión que el género «animal», y que la razón de «animal» —i.e. lo que comprende— no se contiene completamente en la razón de «viviente» y, por tanto, que la diferencia específica que funda su distinción, i.e., «sensitivo», sólo se contiene potencialmente en éste. Ahora bien, en su sentido lógico, el que algo se contenga potencialmente en otro sólo significa que dicho concepto es compatible con la definición del género que, si bien no la contiene, circunscribe un ámbito susceptible de ulterior determinación al que dicha noción le puede ser añadida. La potencialidad lógica, por tanto, no debe confundirse con cierta posibilidad real pues, mientras que el género «viviente» contiene potencialmente la naturaleza sensitiva, un viviente cualquiera que no sea animal, en cambio, no tiene posibilidad de llegar a ser sensitivo. El género «animal», en cambio, sí contiene actualmente al género viviente, pero como lo contiene bajo una modalidad determinada que supone la adición de algo que no le corresponde de suyo a todo viviente en cuanto tal, excluye otras especies de viviente cuyas nociones se contienen —al igual que animal— potencialmente en el género de la vida²³⁹. Consecuentemente, si bien el género «animal» se define como

²³⁹ Por este motivo se dice que el género «animal» participa del género «viviente», i.e. porque posee a «viviente» como una parte de su definición. Nótese que la noción de «viviente» está completa en la noción de «animal», i.e., participar no significa siempre tener algo en parte —según un más o un menos— pero siempre implica composición. La composición puede ser entendida como posesión parcial, sin embargo, en la medida en que, como el género puede existir bajo otras determinaciones, una especie no agota todas las posibilidades de su género próximo. Por otro lado, los géneros de las cosas no significan una parte del individuo del que se predicán sino el todo; el género es parte de la definición de una especie pero no designa una parte del sujeto. En efecto, una parte no se puede predicar del todo, pero se puede decir, e.g., que Sócrates es un cuerpo, porque el género significa indeterminadamente, i.e. significa alguna clase de cuerpo sin especificar cuál. No podría decirse, en cambio, que Sócrates es sólo cuerpo o su cuerpo porque en estos casos el término «cuerpo» no designa indeterminadamente la totalidad sino sólo

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

«viviente sensitivo», en un animal cualquiera no se encuentra una semejanza completa —i.e. propia— de todo viviente; e.g., ni aún el conocimiento exhaustivo de un perro puede proporcionar un conocimiento propio de una margarita²⁴⁰.

El ente, en cambio, no participa de ningún género —como e.g., animal participa de viviente—, más aún es lo primero que el intelecto concibe y en lo que resuelven todas las concepciones, i.e., toda vez que se concibe, se concibe algo que es²⁴¹. Por tanto, no contiene todas las diferencias potencialmente porque no se contrae a algo determinado, “como el género se contrae a las especies por las diferencias, pues la diferencia al no participar del género, se encuentra fuera de la esencia del género, y nada podría estar fuera de la esencia del ente que por adición al ente constituyera alguna especie, pues lo que está fuera del ente no es nada y no puede ser diferencia”²⁴². Pero así como no se contrae por diferencias que le sean ajenas, ni los géneros ni las especies participan del

una parte —la otra parte sería el alma—. Cfr. *De ente* c1. En suma, en la realidad: “non enim est alia forma per quam species differentiae praedicationem suscipit, ab ea per quam suscipit praedicationem generis”, *De subs. sep.* c8.

²⁴⁰ La margarita, además, tampoco es un viviente sin más, sino un viviente no sensitivo que posee alguna diferencia específica que la distingue de otras especies del mismo género. Por tanto, «perro» posee ciertamente mayor comprensión que «animal» y que «viviente» pero no puede decirse que posee mayor comprensión que «margarita», porque no contiene todas las nociones que la definen en su propia definición. “Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus maxime distet a creatura, considerata proprietate naturae, tamen Deus est creaturae exemplar; non autem una creatura est exemplar alterius; et ideo per verbum quo exprimitur Deus, exprimitur omnis creatura, non autem idea qua exprimitur una creatura, exprimitur alia”, *De veritate* q4, a4, ad5. Por esta razón, la perfección divina se ve mejor representada por seres diversos de diferente grado de perfección que solamente por los seres más perfectos.

²⁴¹ Cfr. *De veritate* q1, a1: “Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens”.

²⁴² *In Met.* V, l9, n5. La diferencia específica no participa del género porque su *ratio* no incluye la *ratio* del género, sino que justamente su *ratio* es aquello que entra en composición con la *ratio* del género dando lugar a la *ratio* de la especie. Cfr., *C.G.* I, c25, n6 y c26, n3.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

«ente» como si éste fuera un concepto que pudiera formar parte de la definición de todo género, en la noción de ente no se encuentran explícitamente todas las otras nociones, sino que éste, en su calidad de noción análoga suprema, contiene todo en cierta unidad indistinta²⁴³. Ahora bien, en la medida en que en el «ente» no se conocen explícitamente todas las demás nociones, se puede decir que algunas cosas se añaden al ente “en cuanto expresan un modo del mismo ente que no se expresa con el mismo nombre de ente. Y de dos maneras acaece ello. De una primera manera, cuando el modo expresado es un modo especial de ente”²⁴⁴. En efecto, como el «ente» designa todo lo actual²⁴⁵ y existen diversas formas de actualidad:

Cuantas veces se diga ente, es decir, cuantas veces algo se predica, tantas veces se significa que algo existe. De ahí que sea necesario que el ente se contraiga a los diversos modos de predicación, que se siguen de los diversos modos de ser. Y por este motivo aquellas cosas en las cuales se divide el ente en primer lugar, se llaman predicamentos porque se distinguen según los diversos modos de predicar²⁴⁶.

Esta primera manera de adición supone en cierta forma una contracción del ente porque las categorías se excluyen entre sí, e.g., lo

²⁴³ Toda vez que se entiende algo se entiende «ente», pero no viceversa.

²⁴⁴ De veritate q1, a1.

²⁴⁵ También designa secundariamente lo potencial, pero en tanto que se ordena a lo actual y en tanto que existe como potencia de algo actual.

²⁴⁶ *In Met.* V, l9, n6. Esta omnipresencia predicativa del ente no debe ser puesta en duda por el hecho de que no siempre se verifique el uso explícito de la palabra «es» en toda proposición porque todo verbo se resuelve en el verbo «ser» más un participio; cfr. *In Met.* V, l9, n9: “quia vero quaedam praedicantur, in quibus manifeste non apponitur hoc verbum est, ne credatur quod illae praedicationes non pertineant ad praedicationem entis, ut cum dicitur, homo ambulat, ideo consequenter hoc removet, dicens quod in omnibus huiusmodi praedicationibus significatur aliquid esse. Verbum enim quodlibet resolvitur in hoc verbum est, et participium. Nihil enim differt dicere, homo convalescit, et homo convalescit, et sic de aliis. Unde patet quod quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur”.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

que es substancia no es cualidad, etc. Pero “no hay que imaginarse que dicha contracción sea por la adición de una naturaleza distinta o una diferencia extrínseca, como si el ente estuviera separado de sus modos, sino que en la realidad finita el ente es desde el principio o substancia o alguno de los nueve accidentes”²⁴⁷.

En cuanto a la otra manera de adición, ésta tiene lugar cuando el modo expresado es el modo general que sigue a todo ente, i.e. son adiciones al ente que no suponen su contracción, sino que son, por tanto, otras nociones de máxima universalidad que también son transversales a todos los géneros: los trascendentales del ente. Existe, sin embargo, cierta prioridad de la *ratio entis* en relación al resto de los trascendentales; así, e.g., no es necesario conocer la *ratio veritas* para conocer la *ratio entis*, pero sí es necesario conocer la *ratio entis* para entender la *ratio veritas*²⁴⁸.

Nótese, sin embargo, que la *ratio entis* es de alguna manera compuesta porque —al igual que todo participio— significa concretamente, i.e., significa un sujeto que ejerce algo. Así, e.g., presidente es «el que preside» y «caminante» es «el que camina». Lo ejercido por el sujeto, en cambio, significa abstractamente a modo de principio, i.e., como aquello por lo que se es y, consecuentemente, no significa una realidad subsistente, pues no decimos que el caminar mismo camine ni que el presidir mismo presida. En suma, la razón de «ente» participa de la razón de «ser»²⁴⁹ como «presidente» de

²⁴⁷ Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, 507.

²⁴⁸ *De veritate* q1, a1, ad6: “Ad sextum dicendum, quod verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis; non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri; unde nec per essentiam differunt, nec differentiis oppositis ab invicem distinguuntur”. En *S.Th.* I, q11, a2, ad4, Tomás explica el orden de las concepciones primarias y allí también reafirma la primacía del ente: “Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem”.

²⁴⁹ Cfr. *Exp. De ebdo.* 11. Algunos autores, e.g., Leo Elders distinguen un concepto primitivo de ente de otro propio, de los doctos que es necesario para hacer metafísica: “el

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

«presidir»²⁵⁰ y, por tanto, todas las nociones —sean abstractas o concretas— son inteligibilidades que constituyen modos de concebir el ser, i.e., todas del ser común [*esse commune*]²⁵¹.

hombre al comienzo de su vida intelectual, capta en un primer momento, en un concepto abstracto, común y confuso, el ente y que el núcleo de este concepto es por cierto la *ratio essendi*, el ser real. Se trata del concepto más universal que se pueda tener, pero este concepto está ligado a la presencia, en los sentidos internos y externos, de una o muchas realidades físicas concretas e individuales”, Elders, «El conocimiento del ser y el acceso a la metafísica», 580. Elders, para sostener esto, se apoya en la afirmación de Tomás en *S.Th.* I, 84, a7: “impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”. Y esto es así para Tomás al punto de que “tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus, tum etiam ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata; unde etiam laeso organo phantasiae impeditur consideratio”, *De veritate* q10, a6. Luego la noción de ente se profundiza y puede tener lugar el juicio de la separatio. Cfr. capítulo 1, sección 3.2. Acerca de la noción de ente y la metafísica cfr. nota 184 de dicha sección.

²⁵⁰ Nótese que mientras los géneros y especies difieren en comprensión y en extensión, lo que difiere sólo por significar concreta y abstractamente no difiere en extensión porque no designan ambos al todo de manera más o menos indeterminada sino que el término concreto designa al todo y el abstracto sólo el principio formal de ese mismo todo.

²⁵¹ A veces se traduce como ser «en general» o «en abstracto». La noción de *esse commune* es lógica y no es otra cosa que la consideración de todas las cosas en lo que tienen de común, que no es otra cosa que el ser actuales, i.e. la posesión de *esse*. Como el propio Tomás dice “Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliata ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum”, *C.G.* I, c26. En *In De div. nomin.* c5, l2, sin embargo, algunos sostienen que Tomás parece usar la noción de *esse commune* de alguna manera metafísicamente, pero no de forma tal que se preste a alguna clase de panteísmo o de reducción de las creaturas a cierta realidad común distinta de Dios. En efecto, incluso Andereggen, quien hace una lectura metafísica del *esse commune* en dicho pasaje, aclara que es necesario “no concebir el «ser en común» como ser genérico de todos los entes, o como una substancia, existente por sí [...]”, sostiene en cambio que “la consistencia creatural del ‘ser común’ no es la de tener el ser por sí, como la de las substancias, sino la

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Ahora bien, si todas las nociones formales son concebidas como modalidades de ser y las distinciones de las nociones formales se fundan en que en la realidad, los individuos mismos poseen formas distintas, entonces, si la noción de ser significa algo real²⁵², en los individuos debe existir una distinción real de co-principios que respondan a la distinción lógica entre acto y forma²⁵³. Indicativo de esto es que la pregunta por la realidad efectiva de algo [*an sit*] es independiente de la pregunta acerca de su esencia o modo de ser [*quid sit*] y, por este motivo, se puede saber qué es algo e ignorar si tal cosa existe verdaderamente, i.e. toda esencia puede ser entendida y a la vez ignorarse su estatus existencial²⁵⁴.

de ser, por así decirlo, *siendo —desde— Dios el ser en todos los entes creados*”, I. E. Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el «De divinis nominibus» de Dionisio Areopagita* (Buenos Aires: Educa, 1989), 224. A pesar de que el análisis de Andereggen del comentario tomasiano a la obra de Dionisio es serio y profundo, no acabo de convencerme de que incluso lo que él explica que implica el *esse commune* en este contexto no sea reductible a una consideración lógica fundada en la semejanza que guardan todas las cosas en relación a Dios en razón de su propio *esse*.

²⁵² A pesar de que «ser» no es un término sincategoremático, en algunas corrientes filosóficas se ha negado que éste —a veces reducido e identificado por completo con la noción de existencia— signifique algo real. Sin embargo, el término «ser» —incluso si se lo identifica con la noción de existencia— si atendemos al lenguaje, es utilizado claramente con la intención de denominar algo de las cosas. El problema surge del intento de algunos autores en reducir todo lo real a su dimensión formal y en no distinguirla de su actualidad.

²⁵³ Como ya se mencionó, la distinción del géneros y la diferencia específica o del género y la especie en un individuo cualquiera, no se funda en la distinción de principios formales distintos en ese mismo individuo ni en la distinción de materia y forma —cfr. nota 239—; sino que se funda en la distinción entre las esencias de individuos de especies distintas cuyas formas substanciales son conocidas como semejantes —cuando pertenecen a la misma especie—, o como parcialmente semejantes —cuando pertenecen al mismo género—. La participación de toda noción en el ser, en cambio, se funda en la presencia de dos principios distintos en un mismo individuo finito.

²⁵⁴ Cfr. *De ente*, c3: “Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura”.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

En efecto, Tomás sostiene que todo lo que no es intrínseco a la inteligibilidad de una esencia cualquiera “proviene de fuera y entra en composición con la esencia puesto que ninguna esencia puede ser entendida sin aquellos elementos que son parte de la esencia”²⁵⁵. Consecuentemente, si el conocimiento esencial²⁵⁶ de las cosas no implica el conocimiento de su efectiva actualidad, entonces aquello por lo que algo es y lo que es algo se distinguen²⁵⁷. Así llegamos, finalmente, a la consideración metafísica del ser.

²⁵⁵ *De ente*, c3. Resulta preciso no olvidar que la compatibilidad de la tesis de la concepción de todo predicamento como un modo del ente con la tesis de que el «ser» no sea esencial a nada a pesar de que tanto lógica como ontológicamente toda formalidad co-implica de alguna manera el ser. En efecto, el ente no es parte de ninguna definición porque no es un género y, por otro lado, no toda clase de participación implica que lo participado sea de orden esencial, así, e.g., Sócrates participa de lo blanco pero el blanco no le es esencial. Sin embargo, el *esse*, no es un accidente de la sustancia, cfr. nota 261.

²⁵⁶ Podría haber dicho conocimiento «formal», pero digo «esencial» porque la distinción formal - existencial, se aplica incluso a Dios, i.e., saber qué es Dios no es lo mismo que saber si es. Ahora bien, la esencia de Dios es su ser y, por tanto, conocer su esencia de manera adecuada implicaría necesariamente saber que ésta goza de actualidad, mientras que se podría conocer exhaustivamente una esencia finita y no obstante desconocer si un individuo como el que es entendido existe efectivamente.

²⁵⁷ La cuestión acerca de la imposibilidad de conocer propiamente la esencia de las cosas no debe llevar a un apresurado rechazo de este argumento, puesto que si bien pueden quedar notas de la esencia ocultas a nuestro intelecto, sabemos que —a la luz del análisis realizado acerca del ente— ninguna de ellas puede ser el *esse*, porque éste no es una forma determinada y, porque la distinción e independencia de las preguntas *an sit* y *quid sit* es independiente de la esencia que se considere, en tanto que sólo podría haber un caso en que el ser y la esencia fueran uno —cfr. cita 282—, dado que dicha identidad supondría simplicidad absoluta. Esto que he referido de manera resumida es un argumento comúnmente denominado *intellectus essentiae*. La validez, sentido y alcance de este argumento es un asunto altamente debatido y, por tanto, no es posible entrar en un análisis detallado aquí. Cfr. J. Owens, «Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas», *Mediaeval Studies* 27 (1965): 1-22.; J. F. Wippel, «Aquinas's Route to the Real Distinction: A Note on *De ente et essentia*, c. 4», *The Thomist* 43 (1979): 279-95.; L. Dewan, «St. Thomas, Joseph Owens, and the Real Distinction between Being and Essence», *The Modern Schoolman* 61 (1984): 145-56. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 137-150; S. A. Long, «On the Natural Knowledge of the Real

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Tomás —en un pasaje bien conocido de *De potentia*—, se refiere a éste principio de manera muy esclarecedora:

Esto que llamo *esse* es lo más perfecto de todo. En efecto, es evidente que el acto es siempre más perfecto que la potencia. Pero ninguna forma puede ser inteligida en acto sino en cuanto se la pone siendo. En efecto, la humanidad o la igneidad pueden considerarse como existiendo en la potencia de la materia o en la virtualidad del agente o también en el intelecto, pero sólo se dan existentes en acto por el hecho de que tengan ser. Luego es evidente que esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones. Así no hay que entender que a esto que llamo ser pueda añadirse algo que sea más formal que él y que lo determine como el acto determina a la potencia, pues el ser de que aquí se trata es otro esencialmente que aquello a lo que se agrega para estar determinado; aunque por otra parte, nada puede agregársele al ser que sea extraño, como quiera que nada hay fuera de él sino el no ente: que no puede ser ni forma ni materia. Luego el ser no se determina por otro como la potencia por el acto, sino, más bien, como el acto por la potencia. De igual modo que en la definición de las formas se pone su materia propia en lugar de las diferencias, como cuando se dice que el alma es acto primero del

Distinction of Essence and Existence», *Nova et Vetera* 1, n.º 1 (2003): 75-108. El hecho de que el *esse* no sea parte de la noción de un esencia tampoco debe llevar a pensarlo como un accidente: “Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu: et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam; et sic proprie loquendo, non est accidens”, *Quodlibet.*, q5, a1.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

cuerpo físico orgánico; así este ser se distingue de aquél otro ser en cuanto que es de tal o de cual naturaleza²⁵⁸.

Nótese cómo el texto se mueve a la vez en una triple dimensión lógica, gnoseológica y ontológica. Primero se refiere a la condición de posibilidad de la intelección de algo: el que se la ‘ponga’ como siendo. Esto se sigue del hecho de que toda actividad cognoscitiva no es otra cosa que la actualidad del intelecto —añadida en el caso del intelecto finito e idéntica al intelecto en el caso del intelecto divino— y que dicha actualidad tiene lugar cuando el intelecto es determinado por alguna forma. Ahora bien, que la forma entendida tenga cierta actualidad en el intelecto —meramente intencional— no significa que lo que en ella se conoce tenga realidad efectiva²⁵⁹. En efecto, Tomás señala otras dos realidades —aparte del intelecto— en las que se puede considerar una forma «como existiendo»: una es en la virtud del agente y la otra en la potencia pasiva de la materia, pero sólo cuando una forma posee efectivamente el ser es que se da un existente. El *esse*, en el caso del existente, designa un acto primero, en los otros casos —en la operación intelectual y la potencia activa— *esse* también designa cierta actualidad pero segunda²⁶⁰. Con esto Tomás parece querer indicar que si entender una forma puede significar entender que és algo o qué es lo que puede hacer algo, pero no entender que algo es, entonces la forma de suyo no

²⁵⁸ *De potentia*, q7, a2, ad9. Esta es la respuesta que Tomás ofrece a la objeción que dio origen a este *excursus* acerca del ente y el ser, cfr. nota 238.

²⁵⁹ Con esto se quiere decir que no es necesario que exista fuera del intelecto lo que se considera para que pueda ser considerado, aunque toda consideración se funde en algo real. En efecto, no se pueden crear formalidades intelectualmente, sólo se pueden crear composiciones nuevas a partir de formas pre-conocidas que existen o existieron de alguna manera en algún individuo que fue conocido.

²⁶⁰ Cfr. capítulo 1, sección 2.2. Allí se hizo referencia a la comparación que hace Tomás de la operación con acto de ser.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

posee por sí realidad propia sino por algo sobreañadido que no le pertenece de suyo a la forma en cuanto tal²⁶¹.

Además, como todo acto segundo se funda en algún acto primero, el principio por el que algo recibe su actualidad primera debe ser —como señala el texto— la actualidad de todos los actos y, por ese motivo, el fundamento de toda la perfección de los individuos. En efecto, el *esse*, en tanto que principio de actualidad de las formas, es el fundamento de toda formalidad²⁶². Sin embargo, no es la causa formal porque no es el principio de determinación de un ente, i.e., aquello que responde a la pregunta *quid sit*, sino que es la forma substancial que lo recibe la que determina el modo de actualidad de un individuo. Pero esta determinación no supone la adición de algo ajeno al ser porque sólo el no-ser le es ajeno y, por tanto, la esencia debe concebirse como cierta contracción o limitación a un modo de actualidad que no agota la virtualidad del ser dando lugar a la limitación del acto por la potencia²⁶³.

Ahora bien, la tesis de que no existe nada ajeno al ser que le pueda ser añadido excepto el no-ente, y la tesis de la distinción real del ser y la esencia es considerada por algunos académicos como una aporía

²⁶¹ Conviene repetir —cfr. nota 257— que, sin embargo, el *esse* no es un accidente: “Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia”, *In Met.* IV, l2, n11.

²⁶² “Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur”, *Comp. theol.* l1, c68.

²⁶³ La limitación del acto por la potencia sólo sucede entre el acto de ser y la esencia. Si bien pudiera parecer que la materia limita a la forma de manera similar, nótese que la forma no se determina por la materia sino en cuanto que ésta es signada por la cantidad y, por tanto, no determina a la forma sino en tanto que es receptora de una forma —una actualidad—. Además, la materia signada determina a la forma por adición de algo ajeno: el estar en esta materia aquí y ahora, tener otras formas añadidas tales como lo blanco, etc.: “Unde patet quod materia secundum se accepta nec est principium diversitatis secundum speciem nec secundum numerum, sed sicut est principium diversitatis secundum genus, prout subest formae communi, ita est principium diversitatis secundum numerum, prout subest dimensionibus interminatis”, *In De Trin.* q4, a2.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

de la filosofía de Tomás²⁶⁴. Sin embargo, esta dificultad se encuentra presente —de alguna manera— en otras formas de composición acto-potenciales. En efecto, la materia primera es un principio que de suyo no posee contenido formal alguno ni posee realidad propia por sí sola y, sin embargo, es un principio real del ente material²⁶⁵. La propiedad de una sustancia como, e.g., el intelecto humano, también tiene la dificultad de ser concebido como una determinación de la sustancia de la que se distingue realmente y, a la vez, la sustancia es concebida como el origen y fundamento del intelecto, lo que podría llevar a pensar que esto supone la absurda aserción de que la sustancia se encuentra en relación al intelecto en acto y en potencia a la vez²⁶⁶.

La dificultad que presentan todas estas composiciones surge de la tendencia humana de concebir los co-principios del *ens mobile* y de todo

²⁶⁴ A esta dificultad hicimos una brevísima alusión en el capítulo 1, sección 2.2.1 y en particular en la nota **¡Error! Marcador no definido..** Una formulación concisa de la ‘aporía’ de la distinción *esse-essentia* es la de Branick: “[La esencia] no puede ser nada o no podría limitar al *esse*. Tal principio debe, por un lado, no ser extrínseco al *esse* al grado de volverse nada, porque la nada no puede limitar, ni ser intrínseco al *esse* al grado de identificarse con el *esse*, porque *ex sese esse* es ilimitante e ilimitado. Por tanto, mientras el efecto del principio es una nada, un *nihil positum*, el no ser de lo que el ser limitado no es, el principio mismo debe ser algo, pues es un *nihil ponens*. Pero si las consideraciones tienen como punto de partida al *esse* como la actualidad de todos los actos, *esse* como aquello que contiene todas las perfecciones y determinaciones presentes en Dios, *Ipsum Esse Subsistens*, entonces se debe concluir que todo lo positivo en un ser es tal porque dicha positividad es simplemente *esse* manifestándose a sí mismo en una de sus infinitas perfecciones”, V. P. Branick, «The Unity of the Divine Ideas», *The New Scholasticism* 42, n.º 2 (1968): 193, la traducción es mía.

²⁶⁵ El carácter puramente potencial de la materia prima desvinculado de su carácter de co-principio puede dar lugar a argumentos como, e.g.: “omnis actio terminatur ad aliquem actum, sicut et procedit ab aliquo actu: nam omne agens agit in quantum actu est, et omne agens agit sibi simile in natura. Sed materia prima est pura potentia. Ergo actio creantis ad ipsam terminari non potest; et ita non omnia sunt a Deo creata”, *De potentia* q3, a5, ob3.

²⁶⁶ Este problema de la relación del intelecto finito y su substancia, se encuentra tratado en el capítulo 1, sección 2.2.1, pág. 42 y ss. Es un buen ejemplo de un caso en el que la identidad-distinción de acto y potencia presenta dificultades de comprensión.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

ens finitum como cosas, i.e. como realidades completas²⁶⁷, y de la dificultad de concebir a la potencia como algo real en virtud de la dependencia que ésta posee en relación al acto incluso para ser inteligida²⁶⁸. Pero una comprensión adecuada de la teoría del acto y de la potencia, permite entender que: 1) la subordinación y dependencia de la potencia en relación al acto no es impedimento para que éstos se distingan realmente, aún en los casos en que además no son separables²⁶⁹; 2) que algo puede estar en potencia y en acto bajo aspectos distintos —y que no son siempre evidentes o fáciles de discernir—²⁷⁰.

Para superar esta dificultad, por tanto, es necesario no perder nunca de vista que *esse* significa algo *por lo que se es* pero que él mismo no es algo que es; el carácter abstracto de su modo de significar no responde a una limitación del modo de conocer humano²⁷¹, sino que por

²⁶⁷ En efecto, concebir de igual manera a los principios y a las realidades completas parece ser el origen de argumentos como el de la nota 265 y que Tomás rechaza con suma sencillez: “ratio illa probat, quod materia prima per se non creatur; sed ex hoc non sequitur quod non creetur sub forma; sic enim habet esse in actu”, *De potentia* q3, a5, ad3.

²⁶⁸ Por eso dice Tomás que la materia se conoce por la forma o por analogía “materia autem secundum se sit ignota [...]. Est autem cognoscibilis dupliciter. Uno modo per analogiam sive per proportionem, ut dicitur in I physicorum. Hoc est, ut dicamus illud esse materiam quod hoc modo se habet ad res naturales sicut lignum ad lectum. Alio modo cognoscitur per formam, per quam habet esse in actu. Unumquodque enim cognoscitur, secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX metaphysicae” *In De Trin.* q4, a2. También sostiene Tomás que la materia prima, más que creada, es concreada: “materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum, unde magis est aliquid concreatum, quam creatum”, *S.Th.* I, q7, a2, ad3.

²⁶⁹ En efecto, esta dificultad es aún mayor cuando —como en el caso del ser y la esencia— por ser inseparables los principios, resultan aún más difíciles de distinguir. Nótese, e.g., que Aristóteles, en su clara y persuasiva defensa de la necesidad de distinguir el acto de la potencia, se vale de ejemplos de movimientos u operaciones que permiten distinguir con facilidad los principios de actualidad y potencialidad por la distinción de «estados» de potencialidad y actualidad i.e., por realidades separables del sujeto. Cfr. *In Met.* IX, l3.

²⁷⁰ Como el ejemplo de la sustancia y el intelecto al que la nota 266 refiere.

²⁷¹ Cfr. capítulo 1, sección 3.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

su carácter de principio le corresponde ser concebido así. Y si «*esse*» denomina un principio del ente, no sólo la esencia no posee realidad alguna separada de su ser sino que el ser mismo de la creatura no posee realidad alguna sino en cuanto es recibido por una esencia²⁷².

También es menester evitar ciertos espejismos que resultan de la consideración lógica del ente; pues si bien el ser en general [*esse commune*] contiene en cierta unidad indiferenciada todas las perfecciones, el ser real de cada cosa no las posee a todas sino sólo aquellas que determina su recipiente y medida intrínseca, i.e., la esencia²⁷³. En efecto, mientras que la noción de ente y la de ser son algo uno —en tanto que son intenciones que existen en el intelecto de modo indeterminado— el ser de las cosas no es algo uno o de lo contrario no habría una real multiplicidad de entes²⁷⁴. No existen, por tanto, en el *esse* de cada individuo finito, la totalidad de las perfecciones posibles

²⁷² “Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, immo est actus subsistentis; [...] Item esse creaturae est causatum ab alio, et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem”, *In I Sent.* d8, q3, a3, exp; “quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia”, *De potentia*, q3, a5, ad2. El caso de la materia es análogo, pues si bien ésta recibe el ser por la forma, las formas que no pueden subsistir sin materia dependen de la materia para ser. Branick cita este texto en el mismo pasaje que formula su aporía del ser y la esencia, citado en la nota 264; sin embargo, él enfatiza la dependencia de la esencia creada en relación al *esse* y no parece ser plenamente consciente de que la dependencia es mutua.

²⁷³ No hay, por tanto, inteligibilidad de contenidos formales en el *esse* finito en abstracción de su esencia; dicha abstracción nos deja sólo con la noción de actualidad. El contenido formal de un ente finito es el que conocemos por la esencia y cuyo fundamento último es su ser.

²⁷⁴ La consideración de todas las cosas como algo uno en la noción de ente es lo que lleva a decir a Tomás que las cosas no se distinguen entre sí por lo que tienen de ser: “Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt”, *C.G.* I, c26, n3. La conveniencia en el ser no es otra cosa que la semejanza análoga de todas las cosas fundada en su carácter de actuales, pero esto no significa que tengan el mismo ser.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

constreñidas a una sola manifestación por el corsé de la esencia²⁷⁵. Y por este motivo, si bien el *esse* de la creatura no es a su vez algo compuesto de acto y potencia, en atención a su carácter de co-principio, debe sostenerse que el *esse* de las cosas no es pura actualidad²⁷⁶.

No obstante, lo que por cierta confusión con la consideración lógica del ente no se puede ni debe atribuir al *esse* de los individuos —i.e., la posesión de toda perfección²⁷⁷—, debe ser atribuido —de alguna manera— al agente que dicha composición —i.e. la de *esse* y *essentia*— reclama.

En efecto, todo compuesto es causado porque su realidad es posterior a sus componentes²⁷⁸. Por tanto, si el *esse* se distingue en toda

²⁷⁵ Por eso se dice que el ente particular participa del *esse commune* y no que participa de su propio ser.

²⁷⁶ Algo puramente actual no podría ser componente: “In quibus etiam ipsae partes congregatae sunt sicut potentia respectu unionis: sunt enim unitae in actu postquam fuerint in potentia unibiles”, *C.G.* I, c18, n1. Por eso Tomás de Aquino siempre que trata acerca de la simplicidad divina, luego de llegar a la ausencia de toda composición por la identidad de *esse* y *essentia*, siempre aclara que Dios no sólo no es compuesto sino que no entra ni puede entrar en composición con nada, i.e. Dios no puede ser «componente»: cfr. *C.G.* I, c26–27; *S.Th.* I, q3, a8.

²⁷⁷ Si bien no es fácil juzgar a Branick en razón de su brevedad, pareciera caer en cierta confusión lógica en la medida en que da la impresión de que interpreta la aserción de que el *esse* es la actualidad de todos los actos como si todo *esse* particular lo fuera, i.e., como si el *esse* de cada cosa fuera la fuente de todas las perfecciones y, peor aún, parece que por este motivo además sostiene que cada *esse* contiene las perfecciones de Dios —cfr. final del texto de nota 264—. Sin embargo, el *esse* es el acto de todos los actos en tanto que el *esse* de cada cosa es la fuente de perfección de las perfecciones presentes en cada individuo y sólo es la fuente de todas ellas cuando se lo piensa separadamente como lo común a todo individuo. Además las perfecciones de las cosas —incluso todas ellas— no pueden ser equivalentes a la perfección divina. Con el fin de evitar esta clase de confusiones, Tomás se toma el trabajo de diferenciar el *esse commune* del *esse subsistens* que es Dios; cfr. texto de *C.G.* I, c26 en nota 251, y véase el tratamiento de la distinción *ens commune* y *esse subsistens* que comienza en el párrafo que precede a la cita 307.

²⁷⁸ La posterioridad aquí aludida es de naturaleza aunque en cierta clase de composiciones pueda ser también temporal. “Omne compositum posterius est suis componentibus”, *C.G.* I, c18, n2; “Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

creatura de su esencia, entonces es necesario que éste sea un efecto y, por tanto, descubrir la composición *esse-essentia* implica de suyo el descubrimiento de un *esse* separado²⁷⁹. En efecto, en el *De ente et essentia*, Tomás, inmediatamente después de concluir que el *esse* es distinto de la esencia en las cosas finitas, infiere la existencia de una causa de todo *esse* finito:

Todo aquello que conviene a una cosa, o es causado de los principios de su naturaleza, como lo risible en el hombre, o proviene de un principio extrínseco como la luz en el aire por influjo del sol. Pero no es posible que el mismo ser sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, a saber, como causa eficiente, porque en este caso una cosa sería causa de sí misma, y

compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur”, *C.G. I*, c18, n4. Además la composición no es posible si no hay potencia pasiva: “Nam in omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia. Quae enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata vel congregata, quae non sunt unum simpliciter”, *C.G. I*, c18, n1. Por eso, e.g., no es lo mismo una habitación llena de oxígeno e hidrógeno que una llena de agua a pesar de que ésta sólo se compone de dichos elementos. Existe, sin embargo, cierta clase de unión de cosas en acto en realidades como, e.g., un equipo de trabajo, pero dicha unidad no es entitativa sino accidental; se funda en cierta confluencia operativa en pos de un fin común.

²⁷⁹ Cornelio Fabro es claramente partidario de que la distinción real lleva de suyo al descubrimiento del *esse subsistens*: “Cuando se dice que el *actus essendi*, participado concretamente por la esencia, es un acto finito, adaptado a la esencia misma, y que, por consiguiente, pertenece también al orden predicamental, la observación no es completamente exacta. Es verdad que el *actus essendi* propio del ser concreto es finito, tanto como la esencia de la cual es su acto. Pero la referencia o la resolución teórica que conduce a la determinación de la composición general —de esencia y *esse*— del ser finito como tal, *conduce directamente al esse ipsum* como acto [...], es decir, como Uno, Simple, Infinito [...]”, C. Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 2009), 557. La cursiva de los vocablos españoles es mía. Esta tesis encuentra respaldo en esta breve respuesta de Tomás: “Ad primum ergo dicendum, quod licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria”, *De potentia* q3, a5, ad1, la cursiva es mía.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

una cosa se produciría a sí misma en el ser, lo cual es imposible. Por tanto, es necesario que toda realidad cuyo ser es distinto de su naturaleza, obtenga el ser por otro. Y porque todo aquello que existe por otro hay que reducirlo a lo que es por sí, como a la primera causa, es necesario que exista una realidad que sea la causa del ser de cuanto existe, por el hecho de que ella es solo ser; de otro modo se iría al infinito en la cadena de causas, porque todo aquello que no es sólo ser, tiene causa de ser²⁸⁰.

Ahora bien, no es posible que exista más de un *esse per se subsistens*, porque nada que sea absolutamente simple puede ser más que uno²⁸¹, pues “es imposible que se dé una multiplicación de algo, a no ser por la adición de alguna diferencia, como se multiplica la naturaleza del género o de la especie, o porque la forma se recibe en diferentes materias, como se multiplica la naturaleza de la especie en diversos individuos; o porque una cosa es absoluta, y otra es recibida en un sujeto”²⁸². La multiplicidad conlleva de suyo la posibilidad de su discernibilidad. En efecto, si las cosas son reales y cognoscibles por la misma razón, i.e. por su carácter actual, todo lo que es o puede ser, debe ser cognoscible. Consecuentemente, no puede haber dos cosas realmente distintas que no puedan en sí mismas ser conocidas como distintas, pues esto implicaría que en nada difieren y que son, por tanto, la misma realidad²⁸³ —aunque nada impide que dos realidades puedan ser

²⁸⁰ *De ente*, c3. El pasaje citado es la continuación del texto del argumento *intellectus essentiae* antes aludido. Cfr. nota 254.

²⁸¹ El descubrimiento de la realidad divina por la distinción *esse-essentia* que conduce al conocimiento de ésta como un *esse* puro y separado tal y como está expuesta en el *De ente*, es la única prueba de Dios en la que la demostración implica de manera explícita a su vez la prueba de la unicidad divina.

²⁸² *De ente*, c3.

²⁸³ “Quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt idem”, *S.Th.* I, q3, a8, ob3. La tesis de la imposibilidad de la existencia de realidades diferentes que fueren indiferenciables es una tesis que para Tomás es evidente o quasi evidente y que él nunca se propuso demostrar —al menos en ningún texto del que tenga conocimiento— sino que más bien utiliza en la demostración de alguna otra cosa, como, e.g., que hay un solo Dios: “Ostensum est Deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

indiscernibles no en sí mismas sino para un algún cognoscente finito a causa de sus propias limitaciones cognoscitivas—. Esa es la razón por la que, hacia el final del texto antes citado²⁸⁴, Tomás sostiene que cada *esse* finito se distingue de los otros por la naturaleza que lo recibe y compara el modo en que se da la diversificación del *esse* con aquellas definiciones en las que lo definido se distingue por su materia propia —en lugar de una diferencia específica—, y da como ejemplo el caso del alma, que se define como el «acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia», distinguiéndola así de otros actos primeros por la potencia receptora. El *esse* propio de cada cosa, por tanto, no se distingue por su carácter actual sino por el grado y tipo de despliegue formal que le determina la esencia²⁸⁵.

plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere”, *C.G.* I, c42, n3.

²⁸⁴ Cfr. texto de cita 258.

²⁸⁵ Es importante tener presente ambos aspectos de la determinación de la esencia, i.e. que determina un grado de despliegue y un tipo de despliegue. Si la esencia determinara el *esse* sólo según un más y un menos y no determinara el *esse* a un tipo de despliegue determinado, dados dos individuos de *especies* distintas cualesquiera, siempre debiera darse el caso que uno sea más perfecto que el otro en todo sentido, pero esto no es así. Un hombre, e.g., es más perfecto entitativamente que el resto de los animales irracionales, pero muchos de ellos poseen sentidos más perfectos que los del hombre e incluso poseen algunas perfecciones que el hombre no posee y, por esa razón, el hombre no es la semejanza perfecta de los seres inferiores a él. Este despliegue del ser, que no es lineal sino más bien ‘ramificado’ como el análisis de los géneros y especies sugiere —cfr. nota 240 y el párrafo de dicha nota—, permite ya comenzar a comprender por qué el ser por sí mismo no puede ser agotado por instancias finitas —sobre esto volveremos más adelante— y explica por qué razón Tomás sostiene que un universo en donde existen todos los grados del ser se asemeja más a Dios: “Plura bona uno bono finito sunt meliora: habent enim hoc et adhuc amplius. Omnis autem creaturae bonitas finita est: est enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius est igitur universum creaturarum si sunt plures, quam si esset unus tantum gradus rerum”, *C.G.* II, c45, n5. Todo ese capítulo contiene argumentos similares.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Ahora bien, la realidad individual finita no es reductible a un conjunto de determinaciones o formalidades —aunque ésta sea posible sólo bajo una modalidad que las determinaciones circunscriben— y, por esta razón, lo formal que no se identifica con su ser es comunicable:

En la creatura se diferencia la esencia de la cosa y su ser; y la esencia no tiene el ser, sino en relación al [supuesto] que tiene la esencia: por ello, cuando la esencia creada se comunica²⁸⁶, es comunicada según su razón y no según el ser, porque según el ser sólo está en un solo supuesto que la posee²⁸⁷.

En efecto, si no fuera así, o las cosas no tendrían nada en común o no habría una real multiplicidad de cosas, pues si aquello por lo que algo es «esta cosa» fuese común a muchos, todos ellos serían una única realidad²⁸⁸. Todo lo que se contiene en algún género, por tanto, tiene un ser distinto de su esencia. Y por esta razón, mientras que las cosas finitas pueden convenir unívocamente en alguna formalidad —conveniencia que es el fundamento de la predicación de géneros y especies — nada puede predicarse unívocamente de Dios y de alguna otra cosa, puesto que como su ser es subsistente —i.e., su ser es su esencia—, si algo conviniera con

²⁸⁶ Esto no significa que toda esencia creada es de suyo comunicable. Lo indiscernible es idéntico —cfr. cita 282 y nota 283—. Por tanto, sólo son comunicables las formas accidentales, toda forma substancial que se recibe en materia y todo aspecto formal substancial genérico, así, e.g., la intelectualidad o naturaleza intelectual es participable, pero sólo unívocamente en su modalidad ínfima, i.e., la que se da en el hombre y es multiplicable porque la forma humana se recibe en materia. En suma, algo uno puede ser común a muchos sólo cuando no es lo único poseído.

²⁸⁷ *In I Sent.* d2, q1, a4.

²⁸⁸ “Manifestum est enim quod illud unde aliquod singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest, sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines”, *S.Th.* I, q11, a3. También: “Esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum”, *C.G.* I, c42, n14.

él unívocamente según algún aspecto formal, también convendría con Él en el ser²⁸⁹.

1.3. El *esse* subsistens: la infinitud del acto no recibido.

A pesar del *excursus* realizado, parece permanecer intacta la pregunta por el modo en que las perfecciones finitas son poseídas por Dios. Según lo dicho hasta aquí, cada *esse* difiere de otro por la naturaleza que lo recibe, o por el hecho de ser subsistente. Las realidades cuyo *esse* es distinto de su esencia pueden convenir unívocamente porque al ser compuestos, un aspecto, un co-principio o un accidente puede darse de manera idéntica en dos o más sujetos —según la misma razón y el mismo modo— o, en mayor o menor grado —i.e. según la misma razón

²⁸⁹ “Et ideo quodcumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis, quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest”, *In I Sent.* q35, q1, a4. Otro pasaje en el que Tomás muestra de distinta manera —a través de un proceso de eliminación de posibilidades— por qué es imposible predicar algo de manera unívoca de Dios y del resto de las cosas es el de *C.G.* I, 32, n4: “Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium. De Deo autem nihil praedicatur ut genus nec ut differentia, ut supra ostensum est; et sic nec ut definitio, nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur. Nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est: et ita nihil de eo praedicatur neque ut accidens neque ut proprium; nam proprium de genere accidentium est”. La tesis de que Dios no se encuentra en ningún género recibe bastante atención por parte de Tomás, quien no sólo niega que pertenezca a un género de manera propia sino también incluso por reducción: “aliquid est in genere dupliciter. Uno modo simpliciter et proprie; sicut species, quae sub genere continentur. Alio modo, per reductionem, sicut principia et privationes, sicut punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; caecitas autem, et omnis privatio, reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere”, *S.Th.* I, q3, a5. No es posible aquí ahondar sobre este tema. Para un estudio en profundidad y detalle de esta cuestión, cfr.: Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, 493-538.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

pero no según el mismo modo—²⁹⁰. No hay, en cambio, conveniencia unívoca posible entre Dios y las cosas, porque Dios es su propio ser y en razón de su simplicidad y primacía ontológica, no participa de nada que pueda a su vez ser participado por otro y que pueda así, por tanto, hacer de fundamento de alguna predicación unívoca entre ambos; ni aún tomando el ser como elemento de comparación, porque el ser mismo, que es el fundamento principal de la semejanza de las cosas y Dios, se predica análogamente incluso entre los seres finitos.

Ahora bien, en tanto que los seres poseen una mayor o menor perfección se dice que unos son más que otros —e.g. el hombre es más que los animales y éstos más que los vegetales— i.e., que participan más perfectamente del ser, porque toda formalidad es un modo de actualidad. Y si Dios es de alguna manera todas las cosas, es porque su ser, al no estar reducido a una modalidad determinada, posee una perfección formal ilimitada, i.e., es infinito²⁹¹. La infinitud como atributo entitativo de Dios, por tanto, no debe confundirse con la infinitud de la cantidad —ya sea discreta o continua— que es una privación²⁹²; la discreta, porque no hay muchos dioses y porque el único que existe no posee partes o accidentes²⁹³ y la continua, porque es incorpóreo²⁹⁴. Sin embargo, la

²⁹⁰ Estas dos clases de semejanza son aquellas que fueron expuestas en el texto de la *Summa theologiae* de la nota 232 que, recordemos fueron ejemplificados con los ejemplos de la participación en un mismo color, el blanco, y en el mismo color según un más y un menos, respectivamente.

²⁹¹ En el capítulo primero hicimos referencia al infinito y a la ‘definición’ de infinito intensivo —infinito es lo no finito— así como a la ‘definición’ de finitud que la complementa en tanto que aclara qué es lo negado en la definición de infinito—, cfr. texto de cita 191 y de cita 193.

²⁹² “Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam materiae. Quod quidem dicitur privative, ex hoc scilicet quod non habet formam quam natum est habere”, *S.Th.* III, q10, a3, ad1.

²⁹³ Por eso, aún si las diversas perfecciones finitas no fueran excluyentes entre sí, la simplicidad divina nos prevendría de concebir a Dios como un ser de infinitas determinaciones.

²⁹⁴ He mencionado ya, que esta clase de infinitud es la única clase que existe en la filosofía de Aristóteles y que el infinito intensivo es uno de los elementos que pone de manifiesto la

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

inifnitud intensiva, por analogía a la inifnitud material, es llamada por Tomás magnitud espiritual²⁹⁵.

La inifnitud de Dios se funda en el carácter simple y puramente actual de su naturaleza, pero Tomás en ocasiones la justifica o infiere a partir de dos principios o adagios: 1) «todo lo que es en algo, es en ese [algo] según el modo de aquello en lo que es»²⁹⁶, y 2) «todo acto no recibido no tiene término». El primero de estos principios es usado en ocasiones para ilustrar la diferencia entre el modo de ser de una cosa según como es en sí misma y en la potencia cognoscitiva, pero Tomás también recurre a este principio cuando quiere explicar algunos de las tesis principales de su ontología²⁹⁷. El segundo principio citado —i.e. que

enorme diferencia que existe entre la metafísica de Aristóteles y la de Tomás de Aquino. Sin la inifnitud intensiva, como se verá, no es posible la reducción de toda la realidad a una primera causa eficiente de todo que contenga toda las perfecciones en una única perfección que sea la semejanza perfecta de todas.

²⁹⁵ Cfr.: “Cum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis: cum ostensum sit solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest: cum ostensum sit eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an secundum *spiritualem magnitudinem* esse infinitum ei conveniat”, *C.G.* I, c43, n1, la cursiva es mía.

²⁹⁶ *De veritate*, q2, a5: “Omne quod est in aliquo est in eo per modum eius in quo est”, es la formulación más universal de este principio, porque a diferencia de la formulación más habitual y frecuente, i.e., “omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis” —*S.Th.* I, q75, a5—, no supone la distinción de acto y potencia que la distinción recipiente—recibido implica y, por tanto, puede ser aplicada también a Dios; cfr. J. Tomarchio, «Four Indices for the Thomistic Principle Quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis», *Medieval Studies* 60 (1998): 316. El artículo de Tomarchio presenta numerosas formulaciones de este principio —algunas parciales— y clasifica sus distintas aplicaciones. Cfr. nota 301.

²⁹⁷ En la nota 78 del capítulo 1 fue citado un artículo de Wippel en donde se analizan textos en los que Tomás utiliza este principio en el marco del tratamiento de la sensación, la intelección humana y el conocimiento divino. En tales contextos el principio es invocado con el fin de señalar que lo conocido es en el cognoscente según el modo de ser del cognoscente y que éste en ocasiones difiere del modo de ser que lo conocido posee en sí mismo y así, e.g., lo material es en el intelecto de modo inteligible. Tomarchio muestra

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

todo acto no recibido no posee término— es el complemento y contracara del primero; esto es manifiesto en el siguiente texto de la *Summa contra gentiles*:

Todo acto inherente en otro recibe su terminación del ser en el que es, porque lo que es en otro, es en ese [otro] según el modo del recipiente. Por consiguiente, el acto que en nada existe, no posee término [...]. Ahora bien, Dios es un acto que de ningún modo existe en otro, porque ya se ha probado que no es forma en ninguna materia ni ser inherente en alguna forma o naturaleza, porque Él es su ser, como antes se ha probado. Resulta, pues, que es infinito²⁹⁸.

Como puede apreciarse, es la primera aserción —que puede ser entendida como una formulación particular del primero de los principios— la que permite articularlos de manera más explícita. Esto es aún más claro en la reconstrucción del razonamiento que propongo a continuación²⁹⁹:

1. Todo lo que es en otro es según el modo de recipiente.
2. [Todo acto inherente es algo que es en otro].
3. Todo acto inherente recibe su limitación³⁰⁰ de aquello en lo que inhiere.
4. Todo acto subsistente [no inherente] no recibe limitación alguna.

que —contrariamente a lo que Wippel sugiere— no existen razones de peso para pensar que Tomás comenzó por utilizar este principio para ilustrar el conocimiento sensitivo y la intelección humana para luego extender su uso a otros ámbitos; de hecho en sus escritos de juventud parece haber más ejemplos en los que dicho principio es utilizado en el marco del orden del ser que del conocer, cfr. *ibidem.*, 327.

²⁹⁸ C.G. I, c43, n5.

²⁹⁹ El texto de Tomás dice «omnis actus alteri inhaerens» pero he omitido lo de «en otro» en mi reconstrucción porque «inherente» supone ya cierta alteridad y distinción.

³⁰⁰ En el texto se utiliza el verbo «terminar» para traducir el verbo latino *termino*. Ahora bien, como en este contexto «terminar» significa «limitar», y «no terminado» connota imperfección mientras que «ilimitado» no, he optado por utilizar este último.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

5. Dios es el acto subsistente, porque es su ser y, por tanto, no es recibido en materia o en una forma.
6. Dios [no tiene terminación alguna, i.e.,] es infinito.

En primer lugar, Tomás formula un entimema cuya premisa tácita —puesta entre corchetes en segundo lugar— permite reconstruir un silogismo categórico en bárbara —i.e. AAA de la primera figura—. La conclusión estricta debiera ser “todo acto inherente es según el modo de su recipiente”; sin embargo, Tomás utiliza una formulación equivalente. En efecto, como esta formulación particular del principio 1 dice «lo que es en otro» [*altero*], en este caso «modo» implica composición y, por tanto, limitación³⁰¹, i.e., decir que un acto es en otro según el modo de su recipiente y decir que un acto es limitado por su recipiente es equivalente. Ahora bien, las proposiciones 4 a 6 constituyen prácticamente³⁰² otro silogismo en bárbara; el único punto que puede elevar alguna suspicacia —y no sin razón— es la articulación de este silogismo con el primero, i.e., la transición de la proposición 3 a la proposición 4. En efecto, si todo constituye un gran razonamiento, i.e., un polisilogismo, la conclusión del entimema debiera ser una premisa del epiquerema, en cuyo caso la proposición 3 y la 4 debieran ser una misma

³⁰¹ Si bien la noción de «modo» [*modus*] significa principalmente la determinación particular de algo común y así, e.g., una esencia finita es un *modus essendi*, también el ser de Dios —que no es algo lógico y común sino subsistente e incommunicable— puede decirse que constituye un «modo» porque «modo» puede ser tomado de manera más amplia de forma que signifique «capacidad» o «condición». Esto resulta más claro cuando Tomás utiliza el término «modo» en expresiones en que es calificado por otro término —cfr. Tomarchio, «Four Indices for the Thomistic Principle», 328— como, e.g. “secundum modum substantiae” —cfr. C.G. II, c98, n4—. En efecto, no habría problema en decir que lo que es en Dios es según la condición y capacidad de su substancia. En cambio, cuando se formula el principio utilizando nociones como «recipiente» [*recipientis*] y «otro» [*alter*], el principio implica de suyo composición, i.e., distinción real de co-principios y, por tanto, potencialidad y límite.

³⁰² Estrictamente no lo es por dos razones: 1) porque por la introducción de la justificación de la premisa 5 es un epiquerema y 2) porque las premisas 5 y 6 son singulares y no universales.

proposición, pero es claro que no lo son. En concreto, el problema pareciera ser que de la afirmación de que “todo acto recibido es determinado por su recipiente” no pareciera seguirse válidamente que “todo acto es limitado *sólo* por el hecho de ser recibido”, i.e., no queda claro por qué razón se descarta que un acto no recibido pueda ser de suyo limitado, que es justamente lo que se afirma en la premisa 4.

La tesis de la premisa 4, Tomás la ilustra de manera metafórica con uno de sus ejemplos favoritos; dice que si la blancura existiera por sí misma, la perfección de la blancura no estaría limitada de modo que le faltase algo de la perfección de la blancura³⁰³. Sin embargo, existen ejemplos más adecuados —i.e. que no suponen un imposible—, como el de las sustancias separadas, de acuerdo a las cuales Tomás sostiene que existe cierta clase de infinitud formal en lo creado. La relativa infinitud de las formas que subsisten sin materia residiría en que no existen ni pueden existir bajo cierta modalidad —e.g., el hombre que existe bajo la modalidad del varón y de la mujer, de lo negro y de lo blanco, etc.—, sino que poseen su formalidad de manera absoluta e irrestricta³⁰⁴.

Ahora bien, en la medida en que las formas separadas no son completamente ilimitadas, se podría cuestionar por qué es menester afirmar que si algo es acto puro debe ser completamente ilimitado, i.e.,

³⁰³ “Putá, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest”, *C.G.* I, c43, n5. Esto es el fragmento de texto omitido de la cita 298 —indicado con “[...]”—. Éste fue omitido porque no constituye parte del razonamiento sino una ejemplificación ilustrativa. En cuanto a la predilección de Tomás por el uso ilustrativo de la blancura véase, e.g., el texto de la nota 232, donde invoca la blancura para explicar las primeras dos clases de semejanza formal.

³⁰⁴ *S.Th.* I, q7, a2: “Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formae, sic manifestum est quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de Angelis opinantur, erunt quidem infinitae secundum quid, inquantum huiusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam, sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter”.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

por qué razón no puede un acto no ser recibido y ser limitado. Pues bien las formas separadas no son su ser y, por tanto, son algo causado. Y una esencia que no sea por sí misma subsistente y que recibe ser, no puede ser otra cosa que un modo de ser. Si hubiera una realidad formal a la que le corresponda ser actual por esencia, al carecer de composición no podría jamás ser una modalidad de ser y, al ser actual *per se*, debería ser la fuente de toda actualidad, lo que sólo puede ser si tiene una actualidad ilimitada. Y dicha actualidad debería tener contenido formal, porque ninguna realidad puede carecer de formalidad; ahora bien, una formalidad limitada estaría contenida en algún género y sería algo causado, por tanto su formalidad debería ser ilimitada.

Wippel ensaya su propia respuesta: “sostener que el *esse* es autolimitante implicaría sostener que el principio ontológico de actualidad y perfección en cualquier ente finito también da cuenta de su finitud, i.e., de su falta de mayor actualidad y perfección o de su imperfección. Ahora bien como la imperfección supone una negación de perfección esto haría de la perfección la explicación ontológica de su propia negación”³⁰⁵. Personalmente prefiero decir que un principio de actualidad último, no puede ser aquello que cumpla un papel determinativo, o sería la causa formal; pero esto llevaría a que toda forma es por esencia y de ser así, nada sería causado. Tampoco es bueno el modo de expresarse de Wippel porque puede llevar a la creencia de que el *esse* es realmente una única realidad de por sí ilimitada efectivamente limitada por recipientes limitantes, cuando en realidad es mejor pensar que el ser y la forma son limitadas mientras sean principios distintos. Quizá se podría decir que el ser de lo finito no es limitado por composición sino que lo finito es finito por razón de la distinción entre su causa formal y su principio último de actualidad, i.e., en razón de la necesidad de componentes y composición. En suma, a la luz de la

³⁰⁵ Wippel, «Thomas Aquinas and the Axiom that Unreceived Act is Unlimited», 150, la traducción es mía.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

doctrina del *esse* como acto de todos los actos, se puede apreciar por qué las premisas 3 y 4 se co-implican mutuamente³⁰⁶.

Sin embargo, puede persistir una duda acerca de la tesis expresada en la premisa 4. En efecto, se podría cuestionar que una ausencia absoluta de determinaciones fuera posible en un ser real subsistente, pues pareciera que un acto que no fuese un acto determinado carecería de contenido formal y que sólo puede darse un acto tal en una abstracción, i.e., en una parcialidad destinada a poseer sólo cierta realidad intencional en el intelecto que lo concibe; este acto sin determinaciones no sería otra cosa que el ente común, que se predica de todas las cosas análogamente porque en su noción no se significa propiamente ninguna formalidad determinada aunque las refiera a todas en tanto y en cuanto todas son una modalidad de actualidad. Tomás recoge esta objeción en varias de sus obras, e.g., en su comentario a la Sentencias, en donde con ocasión del tratamiento de la simplicidad divina formula la siguiente objeción:

Parece que Dios no es totalmente simple. En efecto, el ente, al que no se le hace adición, es el ente común que se predica de las cosas, y del que nada puede negarse según la verdad. Es así que Dios no es un ente de esta índole. Luego a su ser se le hace alguna adición. Por consiguiente no es simple³⁰⁷.

El argumento podría reconstruirse y sintetizarse de la siguiente manera: 1) sólo el ente común no posee adiciones, 2) Dios no es el ente común, por tanto, 3) Dios posee alguna adición o determinación. Si la

³⁰⁶ La premisa 3 debe entenderse, por tanto, como si dijera “todo acto es limitado sólo por el hecho de ser inherente” de lo que se infiere válidamente y con toda claridad que un acto que no sea inherente debe ser ilimitado.

³⁰⁷ *In I Sent.* d8, q4, a1, ob1. En *De potentia* q7, a2, ob6, Tomás formula prácticamente la misma objeción: “ens cui non fit additio, est ens omnibus commune. Sed si Deus sit ipsum suum esse, erit ens cui non fit additio. Ergo erit commune; et ita praedicabitur de unoquoque, et erit Deus mixtus rebus omnibus; quod est haereticum, et contra philosophum dicentem in Lib. de causis, quod causa prima regit omnes res praeterquam quod commisceatur cum eis”.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

objeción fuera válida, no sólo quedaría refutada la simplicidad divina, sino también la infinitud. Ahora bien, si por el contrario, Dios fuera el ente común, no sería más que un ser conceptual, pero es evidente que la primera causa eficiente no puede ser un mero concepto³⁰⁸.

Para evitar este inconveniente, es menester distinguir entre la noción lógica de ente común [*ens commune*] de la realidad subsistente que es acto puro [*ipsum esse subsistens*], y explicar cómo es posible que a pesar de que uno y otro designen cierto acto sin adiciones no se identifiquen. El problema encuentra su origen en cierta confusión de planos —el lógico y el real— probablemente propiciado por el término «acto» utilizado, por un lado, para referir el *esse* de cada cosa finita —que es el fundamento de la dimensión común de las cosas que al ser considerado por el intelecto origina la noción de ente que se predica análogamente de todas ellas— y, por otro lado, también utilizado para designar a una realidad máximamente actual, completa y, por tanto, individual, que desborda la capacidad conceptual del intelecto; i.e., el inconveniente surge de la confusión entre la actualidad común y la actualidad individual e infinita divina.

La distinción es clara si se pone atención a la distinción entre lo común y lo propio. El ente común carece de adiciones por su carácter indeterminado, necesario para que pueda ser una noción universal. Ahora bien, esto no significa que los individuos por él referidos —o por cualquier otra noción universal— puedan existir indeterminadamente, pues “es imposible que una cosa esté en acto si no lo está todo cuanto expresa su ser sustancial”³⁰⁹ y así, e.g.:

El animal no puede existir sin la diferencia de racional o irracional no obstante se le conciba sin estas diferencias. También, aunque lo universal se conciba sin adición, sin

³⁰⁸ “Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura”, *C.G. I*, c26, n5.

³⁰⁹ *C.G. I*, c24, n2.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

embargo, no se concibe sin capacidad de adición [*receptibilitate additionis*]; porque, si al animal no puede añadirse diferencia alguna, no existiría el género; y lo mismo puede decirse de todos los otros nombres. Ahora bien, el ser divino no sólo existe sin adiciones conceptualmente, sino también en la realidad; y no sólo sin adición, sino también sin capacidad de adición. Y, en consecuencia, porque no recibe ni puede recibir adición, se puede concluir con más firmeza que Dios no tiene un ser común, sino propio. Por eso, su propio ser se distingue de los demás en que nada se le puede añadir³¹⁰.

Puede parecer, sin embargo, que esto no sea compatible con la doctrina del ente según la cual éste no es un género porque no existen diferencias ajenas a él que le puedan ser adicionadas; esta incompatibilidad parece aún más explícita a la luz de ciertos textos, en los que Tomás parece equiparar el ente a un género:

Se dice que una cosa es sin adición de dos modos. Primero, cuando por su propia naturaleza no admite que se le añada nada, como se dice de Dios; en efecto, es necesariamente perfecto en sí lo que no admite adición y lo que no puede ser común, ya que todo lo común se salva en lo propio, donde recibe la adición. Segundo, cuando no está prescrito en su propia naturaleza el recibir adición, pero tampoco el no recibirla y, de este modo, el ente común es sin adición. Pues en el concepto de ente no está incluida esta condición, «sin adición»; de otra manera, nunca se podría hacer una adición, ya que sería en contra de su naturaleza. Por eso es común, ya que en su naturaleza no indica adición alguna, *pero puede hacerse la adición para determinarlo a lo propio; como se dice también que el animal es común sin la razón, ya que no es propio de su concepto el tener la razón o no tenerla [...]*³¹¹.

³¹⁰ C.G. I, c26, n11.

³¹¹ *In I Sent.* d8, q4, a1, ad1. La cursiva es mía. En una obra de madurez Tomás repite prácticamente lo mismo: “Ad sextum dicendum, quod ens commune est cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit; sed esse divinum est

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

Ciertamente, cuando Tomás compara el *esse subsistens* al *ens commune* parece describir al ente de manera tal que parece contradecir otros textos suyos en los que sostiene la tesis de que el ente no es un género; ya que, mientras que en algunos textos distingue el ente de los géneros diciendo que a diferencia de éstos nada puede serle adicionado que le sea ajeno, en estos textos sostiene que el ente al igual que, e.g., el género animal, es una noción común, que no prescribe adiciones pero tampoco las prohíbe. El origen de la confusión que generan estos textos radica en que en los lugares en los que Tomás discute los géneros y el ente, el nivel de análisis es casi exclusivamente lógico³¹², y allí se pone énfasis en las diferencias que existen entre ellos. En los textos en que discute el ente y el ser subsistente divino, en cambio, la cuestión no implica una distinción entre dos clases de nociones con diferentes propiedades lógicas, sino la distinción entre lo lógico y lo real³¹³, en cuyo

esse cui non fit additio, et de eius ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune. Sicut et animali communi non fit additio, in sua ratione, rationalis differentiae; non tamen est de ratione eius quod ei additio fieri non possit; hoc enim est de ratione animalis irrationalis, quae est *species animalis*”, *De potentia* q7, a2, ad6.

³¹² No puede ser meramente lógico pues el origen de tales nociones y sus diferencias, como dijimos, tiene fundamento en la realidad.

³¹³ En el tratamiento de la distinción *ens commune* — *esse subsistens*, Tomás no se mueve dentro del plano lógico solamente porque trata de distinguir una realidad que es meramente de orden lógico —i.e., una noción común— de una realidad individual subsistente. Además, el análisis no puede ser una mera comparación de nociones porque la *ratio* del *esse subsistens* no es poseída por el hombre. Más aún, la confusión se origina cuando se piensa que el nombre *esse subsistens* con el que se refiere a Dios es la noción propia y adecuada de Él, i.e., cuando se cree que la divinidad puede ser conceptualizada. En efecto, cuando eso sucede, la atención se vierte sobre la *ratio* asociada al nombre *esse subsistens* y entonces se opera la confusión de reducir la divinidad a la noción universal de *ens commune* o *esse commune*, puesto que para darle contenido conceptual al nombre *esse subsistens* no podemos sino tomar prestada la noción de *esse* que tenemos de las cosas finitas y negar cualquier clase de recipiente, el resultado es semejante a la noción de *esse commune*. Pero el *esse subsistens* es un nombre que refiere a una realidad subsistente, cuyo acto no es como el *esse* finito sino algo completo y con contenido formal

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

contexto Tomás se vale de la semejanza existente entre el ente y los géneros —en tanto que nociones lógicas—, para ilustrar la diferencia entre el *esse commune* y el *esse subsistens*, y al hacerlo, deja de lado sus diferencias³¹⁴.

La semejanza entre el ente y un género cualquiera como, e.g., «animal», es indudablemente imperfecta. Pero esto no constituye un verdadero inconveniente si no se pierde de vista que la indeterminación del ente difiere de la indeterminación de las nociones universales de las categorías. Lo común a ambas clases de indeterminación es que su *ratio* no es individual, i.e., no constituye una noción que sea la semejanza propia de un individuo; en relación a los subsistentes son nociones incompletas. Por otro lado, mientras que las nociones universales de las categorías se refieren solo a cierta clase de cosas porque poseen cierto contenido formal determinado debido al cual se predicen unívocamente, el ente, en cambio, como no contiene referencia a ninguna clase de formalidad determinada, se refiere a todas las cosas que designa bajo cierto «aspecto» análogamente común, i.e. su actualidad³¹⁵. Esto implica también que la noción de ente alcanza solamente a realidades cuya actualidad es un principio del que su esencia se distingue realmente, i.e. sólo alcanza a los seres compuestos cuyo acto es finito y recibido³¹⁶.

propio y que no sólo no es «el ente», i.e. el ente común —o el ser común—, sino tampoco un ente en sentido estricto.

³¹⁴ El término «género» es utilizado para referirse al *ens commune* también en el tratamiento de otros temas y sin que incurra —a mi juicio— en contradicción: “Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, *quod est genus*, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae”, *In Met.* prol., la cursiva es mía. Tomás, como es notorio, utiliza las palabras con mucha libertad y el contexto es muy importante para comprender lo que dice.

³¹⁵ El carácter no formal de la noción de ente hace que éste sea indefinible en grado sumo —incluso más que los géneros supremos— razón por la cual la noción de acto sólo puede darse a entender por ejemplos particulares. Cfr. *In Met.* IX, 15, n4.

³¹⁶ El ente común comprende y refiere sólo los actos de alguna potencia y por eso Tomás sostiene que “ens, commune est quodammodo potentiae et actui”, *De potentia* q3, a1,

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

Ahora bien, la dificultad a nivel textual reside en que por su particular clase de indeterminación —según la cual refiere toda formalidad y no significa ninguna de ellas— el ente, es a la vez capaz e incapaz de adición aunque de distintas maneras³¹⁷. Como se ha dicho ya, el ente finito no posee como parte de su esencia —i.e., como parte de su comprensión—, el que exista actualmente, y por este motivo, la pregunta «*quid sit?*» posee independencia de la pregunta *an sit?* La distinción de acto y forma es la razón de que el ente sea omni-referencial y a la vez incapaz de formar parte de una definición como el género:

Si el ente fuera género, sería necesario encontrar en él alguna diferencia que le determinara a una especie. Pero no hay diferencia que participe del género de tal manera que él esté contenido en el constitutivo de la diferencia, porque de este modo el género entraría dos veces en la definición de la especie; más bien, al contrario, la diferencia ha de ser distinta de lo que se concibe como constitutivo del género. Pero nada puede haber que esté fuera de lo que se concibe por ente si este forma parte del constitutivo de aquellos de quienes se predica. Y, en consecuencia, es imposible que el ente sea coartado por alguna diferencia. Hay, pues, que concluir que el ente no es género³¹⁸.

En efecto, el ente es omni-referencial pero no es omni-significativo, pues en la noción de ente no entendemos de manera propia —i.e. formal— a las cosas; se puede en cierto sentido adicionar al ente —i.e. se puede enriquecer nuestra comprensión de las cosas — a través de nociones determinadas y formales que se refieren sólo a algunos entes y que son modalidades de entidad o actualidad. En suma, el ente no

ad12, y que “*potentia autem et actus dividunt ens commune*”, C.G. II, c54, n10. La indeterminación de los géneros y la indeterminación del ente así como su adición o contracción, difieren como difiere la determinación de la potencia por el acto y la del acto por la potencia, respectivamente.

³¹⁷ A un nivel literal la referencia a la «adición» es lo que justamente origina la presunción de contradicción entre los distintos textos de Tomás.

³¹⁸ C.G. I, c25, n6.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

puede recibir adiciones que le sean ajenas de modo que pueda formar parte de una definición, pero a la hora de pensar un ente individual subsistente de manera completa hace falta pensar el ente determinado por alguna formalidad; al hacerlo, naturalmente, se abandona la dimensión común y analógica del ente común.

El ser divino en cambio, no recibe adición porque es algo absolutamente simple y subsistente; es sin adición en cuanto que es «indeterminable» pero no es «indeterminado». No es determinable por un doble motivo, por un lado, porque —a causa de su simplicidad— es absolutamente inmutable tanto en el orden entitativo como operativo³¹⁹, y por otro lado, porque no se le puede adicionar ninguna perfección; el ser divino ya posee toda perfección, i.e., posee toda la virtualidad del ser³²⁰. No es indeterminado, en cambio, como las nociones universales, sino que posee un contenido formal propio completo e incommunicable, y por esta razón, el nombre «infinito» predicado de Dios no significa privación sino sólo una negación. La causa primera no es una realidad

³¹⁹ “Respondeo dicendum quod ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus, et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest”, *S.Th.* I, q9, a1.

³²⁰ Cfr., *C.G.* I, c28, n2: “Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: [...] Deus igitur, qui est suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat”.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

ideal e indeterminada, es la suma bondad, la suma verdad, es mente y sabiduría, etc., pues tiene una naturaleza y esencias propias.

El «ente» significa a todas las cosas finitas a costa de no expresar ningún contenido formal determinado, pero no predica tampoco la noción de actualidad de manera unívoca; el co-principio entitativo que Tomás llama *esse* presente en todo lo real finito, se asemeja a la noción de ente en cuanto que no es una forma, pero es algo determinado e individual proporcionado a una esencia individuada³²¹.

En suma, ni el ente es la semejanza propia de toda realidad, ni el *esse* de un individuo o un subsistente completo —determinado a algún género y especie determinada— puede ser la semejanza propia de todas las cosas, puesto que ni uno ni otro poseen toda perfección ni la pueden dar a conocer³²². El *esse subsistens*, en cambio, puede ser la semejanza perfecta de todas ellas justamente porque no es un concepto universal, ni una realidad conceptualizable por el hombre, o un ser de perfección formal limitada. El *esse divino* es un acto perfecto e ilimitado en el que toda perfección creatural está presente de modo eminente; las cosas no se semejan a Dios sólo en cuanto que gozan de actualidad.

2. La doble ejemplaridad.

La reducción de toda perfección finita —en el orden de las causas intrínsecas— a la perfección de su propio acto de ser, en el que cada cosa tiene su fuente última de perfección, así como la inferencia de una causa extrínseca que posea perfección ilimitada, permiten entender cómo puede Dios poseer por exceso y de manera simple toda la perfección que existe en las creaturas. Sin embargo, el conocimiento que posee de su

³²¹ Cfr. cita 279.

³²² Sin embargo, el ente difiere de los individuos subsistentes finitos y de sus actos de ser, no sólo como lo meramente lógico difiere de lo real subsistente, sino también en que no posee ninguna clase de contenido formal, aunque éste, en tanto que concepto, es una cualidad —i.e. una forma accidental— de nuestro intelecto, pero esto no es parte del contenido intencional del ente.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

propia esencia, si por ello sólo se entiende cierta consideración absoluta de sí, no es suficiente para explicar el conocimiento divino de la diversidad finita. En efecto, como “la razón propia de uno se distingue de la razón propia de otro, y la distinción es el principio de la pluralidad, es necesario considerar en el intelecto divino una cierta distinción”³²³, si se ha de explicar de manera más acabada el conocimiento divino de la diversidad finita. Por este motivo, Tomás, en algunas ocasiones, sostuvo que debe distinguirse entre dos clases de ejemplaridad divina; una, ejercida por parte de la esencia divina misma y otra, por parte de las ideas divinas en las que Dios entiende las cosas.

Sin embargo, podría parecer que no hay lugar para esta distinción, pues si Dios posee eminentemente toda perfección y, además, su esencia, su acto de conocimiento y su objeto de conocimiento son una misma cosa, entonces no sería posible ni necesario distinguir entre dos clases de ejemplaridad. Ahora bien, ciertas nociones se siguen de nuestro modo de entender la realidad, y los conceptos humanos, por su limitación, no sólo no pueden expresar la realidad divina de modo adecuado sino que, además, sólo pueden hacer referencia parcial a la perfección divina. Por tanto, las distinciones y la variedad de nociones que el hombre utiliza para hablar de Dios, no implican necesariamente siempre y en todos los casos que el hombre entienda que existe una distinción real en Dios y que, por tanto, eso sea lo significan sus palabras³²⁴. Y de esto se sigue que no es necesario rechazar *in limine* la

³²³ C.G. I, c54, n7.

³²⁴ “Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa [...] sciendum est, quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere: tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

doble ejemplaridad, aunque no obstante, resulte necesario explicar la razón y conveniencia de realizar dicha distinción.

A nivel textual, es muy claro que Tomás hace referencia a esta doble ejemplaridad en más de una ocasión³²⁵:

El ejemplar de las cosas está en Dios de dos modos: primero, respecto a lo que hay en su intelecto; y, así, según las ideas, el intelecto divino es el ejemplar de todas las cosas que derivan de él, como el intelecto del artífice, mediante la forma de su arte, es el ejemplar de todos los artefactos. Segundo, respecto a lo que hay en su naturaleza, como en razón de su bondad —por la que es bueno— es el ejemplar de toda bondad; y, de modo semejante sucede con la verdad³²⁶.

Hay que decir que aunque entre Dios y la criatura no puede haber semejanza de género ni de especie, Sin embargo puede haber cierta semejanza de analogía, como entre la potencia y el acto, o la sustancia y el accidente. Y esto se dice de un modo en cuanto que las cosas creadas imitan a su manera la idea de la mente divina, como las cosas artificiales a la forma que está en la mente del artífice, y de otro modo en cuanto que las cosas creadas se asemejan en cierta manera a la misma naturaleza

secundum diversas formas: tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet; sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis. Unde, cum Deus secundum unam et eandem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem ejus apprehendere, et per consequens nec nominare”, *In I Sent*, d2, q1, a3.

³²⁵ Sobre esta cuestión: F. Monckeberg Balmaceda, «La doble causalidad ejemplar divina en Santo Tomás de Aquino», *Revista Philosophica* 155, n.º 9 (1987): 155-66. Monckeberg, cita diversos textos en los que se ve tratada o referida la doble ejemplaridad, incluyendo textos de madurez como las cuestiones disputadas *De potentia dei*. Sin embargo, parece haber una mayor recurrencia y acento en el tema de la doble ejemplaridad en el texto del *Scriptum super Sententiis*.

³²⁶ *In I Sent*, d19, q5, a2, ad4.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

divina, en cuanto que los demás entes proceden del primer ente, y las cosas buenas del bien, y de la misma manera otras cosas³²⁷.

Como puede apreciarse, Tomás se vale de dos ejemplos de causalidad eficiente tomados de la realidad finita —que son ejemplificativos de dos modos distintos de ejercer la causalidad ejemplar— para ilustrar la causalidad ejemplar divina. Un modelo lo provee la actividad artesanal humana. Tomás afirma que la semejanza de las creaturas con Dios es análoga a la que guarda el artefacto con la idea de éste en la mente del artífice. Esta analogía, sin embargo, tiene al menos dos importantes limitaciones. La primera de ellas es que como el artesano conoce el artefacto por medio de la forma que posee en sí y el artesano no produce más que la forma del artefacto —la materia próxima es provista por la naturaleza—, por la idea ejemplar el artesano sólo posee un conocimiento universal —i.e. no un conocimiento propio y singular— de sus artefactos³²⁸. La segunda limitación es que como el artesano es sólo causa de la generación y no *causa essendi*, el artefacto no recibe toda su perfección —ni siquiera principalmente— de su causa eficiente y, por este motivo, el principio *omne agens agit simile sibi* no se cumple sino de manera muy limitada. Así pues, e.g., la mesa de piedra recibe más perfección de la piedra de la que está hecha que del escultor

³²⁷ *De potentia* q3, a4, ad9. Monckeberg señala que mientras que en el texto de las sentencias se hace referencia a la ejemplaridad divina, en este texto se hace referencia a la doble semejanza —que en paralelo a la doble ejemplaridad divina— las cosas guardan en relación a Dios, cfr. Monckeberg Balmaceda, «La doble causalidad ejemplar», 157.

³²⁸ “[...] scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiae artificis, eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum. Artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam apud se habet secundum quod ipsum producit: artifex autem non producit nisi formam, quia materiam ad artificialia praeparavit natura; et ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiatum nisi ratione formae. Omnis autem forma de se universalis est; et ideo aedificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum eius notitiam sumit”, *De veritate* q2, a5.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

que le dio su figura —aunque en tanto que mesa sea más importante su figura que el ser de piedra y no, e.g. de madera—.

El otro modelo de causalidad ejemplar es el de la generación³²⁹. Tomás sostiene que, así como el hombre genera al hombre, i.e. así como el hijo guarda con el padre una semejanza de naturaleza, la bondad, la verdad, etc., de las creaturas guardan semejanza y tienen por ejemplar a la bondad, la verdad, etc., de Dios. También esta comparación posee al menos dos limitaciones. Por un lado, porque aunque la generación es un ejemplo de causalidad unívoca³³⁰ que supone la perfecta semejanza entre causa y efecto, las creaturas no son más que pobres imitaciones³³¹ de la

³²⁹ Ninguno de los dos textos citados hace referencia a la generación para explicar la semejanza de naturaleza pero en otro texto Tomás sí lo hace: “Ad secundum dicendum, quod similitudo operis potest dici ad operantem dupliciter; aut quantum ad id quod habet in natura sua, sicut homo generat hominem; aut quantum ad id quod habet in intellectu suo, sicut artificiatum ab artifice in similitudinem artis suae procedit. Utroque modo procedit creatura a Deo in similitudinem ejus. Primo modo, quia ab ente sunt entia, et a vivo viventia. Secundo modo, quia procedunt a rationibus idealibus”, *In II Sent.* d16, q1, a2, ad2.

³³⁰ El ejemplo «sicut homo generat hominem» es usado en numerosas ocasiones por Tomás — según el *Index Thomisticus* existen 44 casos en 43 lugares — pero efectivamente es utilizado principalmente para ilustrar la causalidad unívoca; es inusual que Tomás lo utilice para ilustrar la causalidad ejemplar que ejerce la naturaleza divina en relación a las creaturas.

³³¹ Existe una distinción más sencilla que la realizada en el texto de cita 232. Tomás distingue entre una semejanza de igualdad [*similitudo aequiparantiae*] y una semejanza de imitación [*similitudo imitationis*]; mientras que la primera se corresponde con la causalidad unívoca, la segunda se corresponde con la causalidad equívoca o análoga: “Respondeo dicendum quod duplex est similitudo. Una omnimoda aequiparantiae [...]. Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Unde Dionysius dicit, in IX cap. de Div. Nom., *eadem similia sunt Deo, et dissimilia, hoc quidem secundum contingentem imitationem; hoc autem secundum quod causata minus habent a causa*. Quodlibet autem bonum in creatura existens est quaedam participata similitudo primi boni”, *S.Th.* II-II, q163, a2. Monckeberg sostiene que esta distinción era propia de los albores del pensamiento de Tomás: Monckeberg Balmaceda, «La doble causalidad ejemplar», 158. Sin embargo, la *similitudo aequiparantiae* aparece sólo referida en el texto citado de la *Summa Theologiae*, y la *similitudo imitationis* en un texto

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

divinidad, de las cuales Dios es su causa análoga. Por tanto, a diferencia de un hijo en relación a su padre, las creaturas no reciben la perfección de Dios tal y como se da en Él. Por otro lado, también esta analogía posee la limitación de referirnos a una causa generativa y no una causa *essendi*; procedemos de Dios por vía de inteligencia y voluntad, y no por vía de naturaleza.

La razón detrás de la distinción entre estas dos clases de ejemplaridad es que existen algunas formas como la vida y la sabiduría que son atributos de Dios y otras formas como el color o la forma del caballo que sólo existen inteligiblemente en Dios:

Pues no del mismo modo está en Dios la forma del caballo y la de la vida. En efecto, la forma del caballo solamente está en Dios, como una razón entendida, mientras que la razón de la vida no solamente está en Dios como entendida, sino como establecida en la propia naturaleza de la cosa³³².

Ahora bien, como Dios es simple podría parecer que estar en la mente de Dios o en su naturaleza debiera ser lo mismo, sin embargo, no lo es. En efecto, según Tomás:

La preposición “en” [*in*] según que es añadida a diversas cosas, denota diversas relaciones; como cuando se dice ser o estar en el todo, o en un lugar y semejantes. Por lo cual debe tenerse presente que son cosas diversas el estar en la ciencia de Dios, el estar en Dios y el estar en la esencia divina³³³.

Estar en la ciencia divina significa ser conocido mediante su ciencia, por tanto, todas las cosas que conoce Dios —incluyendo los males— se dice que están en su ciencia. La esencia, en cambio, se

de las sentencias —cfr. *In IV Sent.* d33, q3, a3, ad4—, y en un texto de las disputaciones Quodlibetales —cfr. *Quodl.* IX, q2, a1—. Sin embargo, el término «*imitatio*» por sí sólo es utilizado por Tomás en varias ocasiones a lo largo de toda su obra para referirse a la semejanza imperfecta.

³³² *In I Sent.* d36, q2, a2, ad2.

³³³ *In I Sent.* d36, q1, a3.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

significa a modo de forma o naturaleza, por tanto, “estar en la esencia divina es lo mismo que subsistir en la naturaleza divina o ser lo mismo que la naturaleza divina”³³⁴. Por ello, no se puede decir que las creaturas están en la esencia divina, sólo las propiedades y los atributos que son la naturaleza divina³³⁵. Por último, el nombre «Dios» significa una realidad subsistente de la que es propio el ser y el operar y, por tanto, «estar en Dios» puede entenderse de dos maneras: en primer lugar, como estando en el ser de Dios y, en segundo lugar, como estando sometido a su obrar, porque se dice que están en un sujeto las obras de las cuales es dueño y, de esta manera, se dice que todas las cosas que derivan de Dios están en Él, pero lo que no procede de Él como los males, no se dice que están en Dios³³⁶.

Nótese que lo que Tomás sostiene en la distinción recién señalada es que las creaturas no están en la esencia divina. Ahora bien, esto no podría ser de otra manera, pues no se puede predicar un subsistente de otro subsistente. Ciertamente las creaturas dependen de Dios para ser, pero no son Dios ni un accidente suyo —pues no los tiene ni los puede tener—. En el otro pasaje³³⁷, en cambio, se refiere a dos clases distintas de formas, ejemplificadas con la forma de la vida y la del caballo. La distinción entre estas dos clases de formas consiste en que formas como la vida designan perfecciones puras o absolutas, i.e. perfecciones que no implican de suyo un modo de ser finito y que son compatibles con todas las perfecciones de esta clase y, en cambio, formas como la equinidad designan perfecciones que implican un modo finito perfección y que, además, no son necesariamente compatibles con otras perfecciones absolutas, e.g., la equinidad no es compatible con la sabiduría.

Basándose en la distinción de formas aludida, Monckeberg distingue y separa las dos clases de ejemplaridad divina:

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ También, de acuerdo la teología cristiana, Tomás dice que las personas divinas están en la esencia divina porque subsisten en ella, cfr. *ibidem*.

³³⁶ *In I Sent*, d36, q1, a3.

³³⁷ El texto de la cita 333.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Es obvio que hablar de causalidad ejemplar de la esencia divina o de sus atributos propios, sólo tiene sentido en el ámbito de perfecciones puras [...]. Por tanto, la esencia divina sólo podrá ser imitada como ejemplar propio en las perfecciones que son su misma esencia, *pues carecería de sentido llamar a la esencia divina ejemplar de una perfección que ella misma no posee*. Y si la posee, necesariamente deberá tratarse de una perfección pura, que no entraña en su concepto limitación ni imperfección³³⁸.

Aquí la explicación de Monckeberg acerca de la doble ejemplaridad parece haber ido demasiado lejos, pues parece implicar una distinción real entre ambas clases de ejemplaridad divina y, por tanto, parece haber confundido cuál es el fundamento de la distinción. En efecto, para que Dios fuera el ejemplar propio de una perfección por su propio conocimiento del que por su propia esencia a su vez no lo fuera —que es justamente lo que parece seguirse del texto de Monckeberg—, sería necesario que el intelecto divino conociera algo que no sea cognoscible por medio de su esencia, lo que es claramente contrario a lo que se ha dicho del objeto del intelecto divino.

Para esclarecer este problema es menester reparar en que no es lo mismo lo que sostiene Tomás que lo que parece sostener Monckeberg en el pasaje citado de su artículo³³⁹; pues mientras que el primero afirma que, e.g., la forma del caballo [*forma equi*] no está en Dios³⁴⁰, lo que es a todas luces verdadero porque la primera causa no es un caballo ni en Él subsisten caballos, el segundo sostiene que la *perfección* del caballo —no su forma— no se encuentra *simpliciter* en la esencia de Dios, lo cual es claramente falso. Ciertamente, es necesario afirmar que la perfección del caballo es poseída por Dios —de lo contrario no podría ser causa eficiente del ser mismo del caballo—, y también se debe afirmar que la esencia divina es el ejemplar propio del caballo, como afirma el propio Tomás:

³³⁸ Monckeberg Balmaceda, «La doble causalidad ejemplar», 160, la cursiva es mía.

³³⁹ En otras partes de su artículo como se verá más adelante parece decir algo distinto y acorde a lo que sostiene Tomás.

³⁴⁰ Cfr. texto de la cita 334. Aquí «en Dios» significa en su ser.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

Al tener un conocimiento propio de las cosas singulares, es preciso que su esencia sea la semejanza de las cosas singulares, en cuanto que las diversas cosas la imitan de diverso modo y particularmente, según su capacidad, aunque ella se presente toda entera como imitable³⁴¹.

Con el fin de analizar el texto, se lo puede reformular con la siguiente proposición condicional: si Dios tiene conocimiento propio de los singulares, su esencia debe ser la semejanza propia de todos ellos, i.e. debe ser omni-ejemplar. La verdad del condicional, i.e. de la vinculación necesaria entre el antecedente y el consecuente, es evidente por lo antes dicho; Dios sólo conoce por medio de su esencia, por tanto, si conoce los singulares, los conoce por ella. Pero una cosa sólo puede ser conocida por medio de otra si existe semejanza entre ambas, por lo que se debe concluir que la esencia divina es el ejemplar por el que puede conocerse todo cuanto existe hasta su última determinación. La verdad del antecedente —que Dios posee un conocimiento propio y singular de todas las cosas—, se fundamenta, a su vez, en otras tesis acerca de Dios, i.e.: a) que es el ser máximamente perfecto, b) el único creador y c) el gobernante de todo cuanto existe. Por ejemplo, contra los pensadores que sostuvieran que Dios sólo posee un conocimiento general de todas las cosas, i.e., que “Dios, en cuanto que se conoce a sí mismo como principio de ser, conoce la naturaleza del ente y todo lo demás en cuanto que es ente”³⁴², Tomás explica que “conocer algo en general y no específicamente es conocerlo de forma imperfecta”³⁴³. Señala cómo nuestro intelecto que es potencial, se actualiza de manera progresiva; primero posee un conocimiento general y confuso de las cosas y de allí se

³⁴¹ *In I Sent*, d36, q2, a2. La cursiva es mía.

³⁴² *S.Th.* I, q14, a6. Todo lo tratado en las secciones precedentes de modo sintético acerca del *ens* como noción común, el *esse* finito, el *esse subsistens* —i.e., secciones 1.2. y 1.3.— permite evitar errores como este; conocer las cosas en cuanto que son «entes» significa conocerlas sólo de manera abstracta y formalmente indeterminada como cierta actualidad.

³⁴³ *Ibidem*.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

remonta a otro más perfecto y propio³⁴⁴. Por tanto, si el conocimiento de Dios fuera “sólo universal y no específico, se seguiría que su intelecto no es absolutamente perfecto y, consecuentemente, tampoco su ser”³⁴⁵. También, en otras ocasiones, esgrime como argumento el hecho de que Dios ordena todas las cosas a su fin³⁴⁶: “una cosa no puede ser ordenada a su propio fin mediante cierto conocimiento a menos que sea conocida su naturaleza propia, por la cual posee una determinada relación a su fin”³⁴⁷. Por último, en otros textos, esgrime el argumento de que Dios es causa absoluta de todas las cosas, i.e. no sólo de las formas sino también de la materia:

Si Dios ha dado el ser a todas las cosas existentes por medio de una sola causa, las conocerá a todas por medio de una sola causa [...] la misma causa de todas las cosas, conociéndose a sí misma, estaría ausente en algún lugar si ignorase las cosas que proceden de ella y de las cuales es causa; estar ausente quiere decir no ser la causa de algo que se encuentra en la cosa, lo que sucedería si él ignorase algo de lo que hay en una cosa³⁴⁸.

En efecto, la esencia divina contiene la perfección finita de modo eminente y la contiene *toda*, i.e. tanto lo común como lo propio:

³⁴⁴ “Unde intellectus noster, dum *De potentia* in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in I Physic”, *Ibidem*. Cfr. también sección 3.1 capítulo 1. Allí, con ocasión del tratamiento de la problemática de la definición de Dios se hizo referencia a cómo los hombres poseen primero un conocimiento de las cosas por algún género próximo o remoto, o de alguna característica accidental, a partir del cual se trata de buscar una definición de las cosas —cuando son definibles— o un conocimiento más definido.

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ Los argumentos que demuestran la existencia de una mente transcendente, origen de todo orden, como ya fue dicho en el primer capítulo, respaldan la tesis del conocimiento divino de los singulares.

³⁴⁷ *De veritate* q2, a4.

³⁴⁸ *Ibidem*. La causalidad inmediata de una diversidad requiere que la primera causa sea inteligente —cfr. sección 2.1. de capítulo 1— y una causa por intelecto no puede ignorar lo que efectúa.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

Además, no sólo aquello en lo que las criaturas coinciden —el ser— pertenece a la perfección; sino también todo aquello en que se distinguen, como vivir, entender, y todo aquello por lo que se distinguen los vivientes de los que no tienen vida y los dotados de intelecto de los que no lo tienen. *Y toda forma, por la que una cosa queda constituida en su propia especie, es cierta perfección.* Así, todo preexiste en Dios, no sólo en lo que tienen de común las cosas, sino también aquello en lo que se distinguen realmente³⁴⁹.

En suma, la esencia divina no es únicamente el ejemplar propio de las perfecciones puras sino de todas las perfecciones³⁵⁰. Las perfecciones puras difieren de las otras, porque los nombres que las refieren son los únicos con contenido formal que pueden ser predicados de Dios y de las cosas. Tal es el caso de nombres como, «vida» o «viviente»³⁵¹ que se predicán de Dios y de algunas criaturas formalmente. Ahora bien la noción de «vida» o «viviente» si bien posee cierto contenido formal —a diferencia de las nociones trascendentales como «ente» y «uno»³⁵²—, no

³⁴⁹ *S.Th.* I, q14, a6. La cursiva es mía. Nótese que Tomás sostiene que la forma de los seres creados es una perfección y no un principio de negación ni mucho menos una privación. La forma sustancial es un acto aunque se relacione con su ser como la potencia con el acto. El ser de Dios contiene de modo simple y superior no sólo la perfección del ser de las cosas sino también de su esencia.

³⁵⁰ Sobre las perfecciones puras, cfr. J. A. Seifert, «Transcendentals and Pure Perfections», en *Handbook of Metaphysics and Ontology*, H. Burkhardt, B. Smith ; consulting editors: J. M. Bochenski... [et] ; collaborating editors: I. Angelelli... [et al.], vol. 2, L-Z (Munich: Philosophia Verlag, 1991).

³⁵¹ El nombre «vida» como todo término abstracto designa «aquello por lo que se es» —en este caso designaría el principio por el que se es viviente— mientras que el nombre «viviente» es el nombre concreto que designa al subsistente. Dios es simple por lo que ambos nombres significan lo mismo cuando se predicán de Él pero no cuando se predicán de las criaturas.

³⁵² Uno, en efecto, no se refiere a algún modo de ser o perfección determinado, sino a la ausencia de división en acto y de modo semejante cada trascendental refiere a alguna característica universal que no es alguna clase de formalidad determinada. Por eso, los

significa ni se refiere de suyo a un modo de ser finito ni a un solo modo de ser en particular, sino a diversos modos de ser en los que se dan distintos modos y grados de vida; es un universal pero un universal análogo. Las nociones análogas de «vida» o «viviente» no deben, por tanto, confundirse con el género «viviente» que es una especie del género de la sustancia material, ni con el principio formal por el que son vivientes los individuos que participan de dicho género, porque dichas nociones son unívocas y se refieren sólo a cierta clase de vivientes que son seres materiales³⁵³. La «vida», se predica de la sustancia misma de Dios así como de los distintos vivientes finitos —materiales e inmateriales— que no participan todas del mismo género natural³⁵⁴. La «vida» como perfección pura se predica en primer lugar de Dios queriendo decir que Él es la vida misma por la que vive y de la que toda vida procede de modo ejemplar y eficiente, y de los demás vivientes por cierta semejanza de analogía que existe entre la vida tal y como se da en ellos y en Dios; en las cosas creadas la vida es un co-principio de su esencia o la esencia misma, en Dios es su mismo ser, i.e. designa toda la realidad divina³⁵⁵.

Los nombres que no designan perfecciones puras, como, e.g., «caballo», en cambio, no se predicán formalmente de Dios porque son nombres unívocos que significan un modo de ser determinado y propio de lo finito —y que no es el propio de Dios que es el de una perfección sin

trascendentales poseen alcance universal mientras que las perfecciones puras que no son trascendentales, no.

³⁵³ El género «viviente» designa una especie de sustancia compuesta, la que es animada. La «vida» que es una noción análoga no pertenece a ningún género en particular y por ese motivo no se refiere exclusivamente a la vida material.

³⁵⁴ La sustancia separada finita es un ser que participa de un género, i.e., el de las sustancias simples, que es el género de lo inteligible en acto y cuyas especies son todas especies de vivientes intelectivos. Éstos participan del mismo género lógico que los vivientes materiales —el género de la sustancia— pero no del mismo género natural. Dios, en cambio ni siquiera forma parte de un género.

³⁵⁵ Cfr. C.G. I, c97-98. Allí Tomás sostiene, respectivamente, que Dios es viviente [*vivens*] y que es su vida [*vita*].

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

límites³⁵⁶—; en efecto, tales nombres designan tanto la perfección contenida como su limitación, y la limitación no puede ser predicada de Dios. Pero lo que tal nombre refiere de perfecto, sí es poseído formalmente por Dios. Por tanto, la vida de Dios es la semejanza propia de la vida creada, la cual participa de la vida divina —como indica el texto de Tomás³⁵⁷— de diversos modos y particularmente según su capacidad —i.e. según su esencia— y que son designados por nombres tales como «hombre», «caballo», etc. De modo semejante se predicán las perfecciones trascendentales de Dios y de las cosas, que si bien son nociones análogas de alcance universal —a diferencia de la vida, la sabiduría y perfecciones semejantes— son, no obstante, también perfecciones puras.

2.1. La participabilidad divina.

Ahora bien, la esencia divina es formalmente la semejanza de cada cosa en su singularidad, porque el conocimiento divino de la propia esencia divina implica no sólo la consideración absoluta³⁵⁸ de la esencia divina, sino también el de todos los modos en que ésta es participable:

Dios puede, en sí mismo, conocerlo todo con conocimiento propio. Pues la naturaleza propia de alguna cosa consiste en que de algún modo participa de la perfección divina. Además, Dios no se conocería a sí mismo perfectamente si no conociera perfectamente todos los modos en que puede ser participada su

³⁵⁶ Como no existe semejanza unívoca entre Dios y las cosas, si un nombre unívoco significara una perfección adecuada a Dios, éste no podría ser utilizado para designar la perfección de ningún ser finito. Existen ejemplos de esta clase de nombres unívocos que sólo se predicán de Dios como, e.g., «omnipotente» y «omnisciente».

³⁵⁷ Cfr. texto de la cita 342.

³⁵⁸ Esto es lo que señalábamos al inicio de esta sección 2, y es lo que Monckeberg sostiene —cfr. Monckeberg Balmaceda, «La doble causalidad ejemplar», 162— a pesar de que ha desvinculado ambas clases de ejemplaridad.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

perfección por otros. Como tampoco conocería perfectamente la naturaleza del ser si no conociera todos los modos de ser³⁵⁹.

La razón de la distinción en dos clases de ejemplaridad divina reside, por tanto, en que los diversos modos en que la esencia de Dios es imitable, no se encuentran formalmente en la esencia divina, sino sólo virtualmente. En la ciencia divina, en cambio, sí se encuentran en cierto modo formalmente, porque el conocimiento exhaustivo³⁶⁰ que Dios posee de sí implica también el conocimiento de su participabilidad, i.e., de los

³⁵⁹ *S.Th.* I, q14, a6.

³⁶⁰ Para Tomás, un conocimiento no exhaustivo de la esencia divina no permitiría conocer toda la participabilidad que ésta encierra, y por eso sostiene que ni aún los que conocen a Dios directamente, i.e., por su esencia, pueden por Él conocer todas las cosas: “*Virtus autem divinae essentiae, qua est intelligibilis, excedit intellectum angelicum, et omnem intellectum creatum, secundum hoc quod est cognoscitivus; veritas enim divinae essentiae, qua cognoscibilis est, excedit lumen cuiuslibet intellectus creati, quo cognoscitivus est. Et ideo impossibile est quod aliquis intellectus creatus divinam essentiam comprehendat; non quia partem eius aliquam ignoret, sed quia ad perfectum modum cognitionis ipsius pertingere non potest*”, *De veritate* q8, a2, la cursiva es mía. “*Constat enim quod quanto aliquis causam aliquam perfectius cognoscit, ex cognitione causae in plurium effectuum notitiam devenire potest; [...] Si ergo aliquis intellectus ex cognitione alicuius causae omnes effectus eius cognoscat, oportet quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius causae, et sic quod illam causam comprehendat; quod est impossibile de essentia divina respectu intellectus creati, [...] Unde in solo Deo necesse est ut ex hoc quod essentiam suam videt, omnia cognoscat quae facere potest. Unde et eorum effectuum qui ex ipsa producti sunt, tanto aliquis plures cognoscit videndo essentiam Dei, quanto plenius eam videt*”, *De veritate* q8, a4. Puede sorprender que Tomás sostenga que Dios no sea plenamente cognoscible por su esencia, siendo ésta lo máximamente cognoscible. Sin embargo, como he mencionado ya, para Tomás, además de la perfección del medio cognoscitivo y el grado de cognoscibilidad del objeto de conocimiento, la perfección del conocimiento depende del grado de unión entre el intelecto y de aquello por lo que conoce. Ahora bien, como además de distinguir la potencia intelectual del acto intelectual, Tomás distingue la forma por la que el intelecto está en acto, tanto del intelecto como de la operación —distinción que trataremos más adelante—, no es problemático sostener que aún siendo informado el intelecto por una semejanza perfecta de su objeto pueda, no obstante, realizar un acto cognoscitivo que no sea exhaustivo.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

diversos grados que admite el ser³⁶¹. Es uno y lo mismo —la esencia divina—, lo que da a conocer la infinita realidad divina y las diversas realidades finitas. Lo que el conocimiento divino ‘añade’ es la distinción *por la que* y *en la que*, las cosas son conocidas en su singularidad. En otras palabras, toda perfección —incluso la de los seres finitos— se encuentra contenida en la infinita perfección divina en donde posee *esse naturale*, i.e., en donde todo es una única realidad subsistente; las formas de lo finito, en cambio, sólo poseen *esse intentionale*³⁶² en Dios, quien necesariamente las conoce a través de su esencia; la realidad divina en su infinita riqueza es signo natural de todo lo finito.

Ahora bien, esta presencia meramente intencional de lo finito en Dios es la razón de que Tomás incluso niegue que pueda predicarse unívocamente algo entre las creaturas y las *rationes* en las que Dios las entiende, lo que puede resultar a primera vista paradójico. En efecto, si las cosas son como Dios las conoce, parece que debiera haber una semejanza perfecta entre ellas y el conocimiento que Dios posee de ellas. Sin embargo, cuando algo significa una realidad distinta de la propia, no puede predicarse lo significado de la realidad significante:

El efecto que no recibe una forma específicamente semejante a aquella con la que el agente obra, no puede recibir el nombre procedente de la forma, en sentido unívoco [...] Ahora bien, las formas de los seres causados por Dios no llegan a imitar específicamente la virtud divina, porque reciben, separadamente y en particular, lo que en Dios es universal y simple. Es, por lo

³⁶¹ “Sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus cognoscendo se cognoscit naturam universalem entis; non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra probatum est: oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic de rebus aliis a se habebit propriam cognitionem”, *C.G.* I, c50, n7. “Quicumque scit naturam aliquam, scit an illa natura sit communicabilis: non enim animalis naturam sciret perfecte qui nesciret eam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis eius essentiae aliquid simile esse potest”, *C.G.* I, c50, n9.

³⁶² Tomás contrapone la noción de *esse intentionale* a la de *esse naturale* —cfr. cita 92— y, por tanto, por intencional debe entenderse lo *meramente* intencional.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

tanto, claro que de Dios y de los otros seres nada puede predicarse unívocamente³⁶³.

Más aún, si se dijera que la *ratio* en la que Dios conoce a las cosas es la semejanza perfecta de ellas, ni aún así habría predicación unívoca:

Si un efecto alcanza la especie de la causa, no conseguirá denominación unívoca, si no recibe la forma según el mismo modo de ser que la especie. No se dice, por ejemplo, –casa unívocamente de la que concibe el arte y de la que está en la materia, porque la forma de la casa tiene ser distinto en una y en otra. Ahora bien, los otros seres, aunque consiguiesen una forma totalmente semejante, no la tendrían según el mismo modo de ser, pues en Dios, como ya quedó demostrado, nada hay que no sea el propio Ser divino, y esto no acontece en los otros seres. Es, en consecuencia, imposible que algo se predique unívocamente de Dios y de los otros seres³⁶⁴.

Como puede apreciarse, ni aún entre las cosas y las ideas que los hombres poseen de ellas existe semejanza unívoca, porque el modo de ser de las cosas materiales es diverso al modo de ser de los conceptos; las formas sólo son lo que significan cuando lo conocido y aquello por lo que se conoce son la misma realidad. Pero, si bien la idea de una casa no es una casa, un intelecto verdadero conoce las cosas tal y como son en sí mismas, y no tal y como son en él mismo, excepto cuando conoce que conoce, pero no confunde lo que corresponde a las cosas y a su modo de conocer respectivamente³⁶⁵.

³⁶³ C.G. I, c32, n2.

³⁶⁴ C.G. I, c32, n3.

³⁶⁵ “Cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod hoc adverbium sic importat modum cognitionis ex parte rei cognitae. Et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente, oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet

2.2. Principio de intelección y objeto intencional.

Sin embargo, para comprender más a fondo cómo es posible que pueda darse esta presencia meramente intencional de lo finito en Dios, es menester atender con cierto detalle a una muy importante distinción de la gnoseología tomasiana, que es la de aquello por lo que se entiende [*quo intelligitur*] respecto de aquello que es entendido [*quod intelligitur*]³⁶⁶. El origen de esta distinción —como no podía ser de otra manera— surge del análisis del propio conocimiento humano; de la necesidad de dar una explicación adecuada de los distintos grados de perfección intelectual humana:

extra cognoscentem, sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium sic importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente, quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso”, *S.Th.* I, q14, a6, ad1.

³⁶⁶ Tomás utiliza numerosos términos para referirse al acto primero y al acto segundo. Esto dificulta la interpretación de los textos porque además de variar la terminología varía el significado de los mismos términos. Sin embargo, a grandes rasgos, según un recuento de Meissner, los términos que en la obra de Tomás significan el acto primero —que, siguiendo a la terminología de la segunda escolástica, Meissner lo llama especie inteligible impresa— son: *species intelligibilis*, *forma intelligibilis*, y a veces *notitia*. Los términos que se refieren al acto segundo o *quod intelligitur* —referido por Meissner como palabra mental— son: *verbum*, *verbum cordis*, *verbum mentis* o *mentale*, *verbum intelligibile*, *verbum interius*, *intentio*, *intentio intellecta*, *conceptio*, *ratio*, *ratio intellecta* e *intellectum*. Con *similitudo rei intellectae*, Tomás se refiere a ambos, y *species intelligibilis* que se refiere al acto primero, en al menos una ocasión —cfr. *Quodlibet*. V, q5, a2— es utilizado también para referir el acto segundo, cfr. W. W. Meissner, «Some Aspects of the Verbum in the Texts of St. Thomas», *The Modern Schoolman* 36 (1958): n. 6. A la lista de términos que ofrece Meissner, es necesario agregar un término muy importante para el tratamiento del conocimiento divino, i.e.: «*idea*».

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

De un modo se denomina algo en potencia, por ejemplo el hombre que sabe, porque tiene una potencia natural para saber, como se dice del hombre que está en el número de los que saben y tienen ciencia en cuanto tiene la naturaleza para saber y para obtener el hábito de la ciencia. De un segundo modo decimos de alguien que sabe porque sabe algunas cosas, como decimos del que tiene el hábito de alguna ciencia, por ejemplo de la gramática, que sabe³⁶⁷.

Tercero, el que ya considera está en acto, y éste es el que propia y perfectamente sabe las cosas que pertenecen a algún arte, por ejemplo: considerar la letra A que pertenece a la gramática y de lo que antes se ha hecho mención³⁶⁸.

En otras palabras, en primer lugar, podemos observar que entre los hombres hay quienes, a pesar de poseer la capacidad para saber acerca de alguna cosa determinada —e.g. las propiedades del triángulo rectángulo—, no saben nada acerca de tal cosa, mientras que otros no sólo poseen la capacidad, sino que además poseen conocimiento de tal realidad. De ambos puede decirse que son «conocedores», pero no de la misma manera; el primero es llamado «conocedor» por comparación a los individuos pertenecientes a especies que carecen de conocimiento, el segundo, en cambio, es llamado «conocedor» por comparación al que meramente tiene la capacidad de conocer pero que aún no conoce nada o no conoce nada acerca de alguna cosa en particular que el segundo sí conoce. En segundo lugar, se pueden distinguir los individuos de los que se dice que conocen acerca de alguna cosa porque, habiéndola ya conocido, pueden por sí solos evocarla y volver a considerarla, de aquellos que individuos que se dice que conocen porque —cuando se realiza tal afirmación acerca de ellos—, se encuentran considerando dicha cosa. Como puede apreciarse, el segundo sujeto de la primera distinción y el primero de la segunda, representan el mismo caso —el

³⁶⁷ *In De anima* II, l11, n2.

³⁶⁸ *In De anima* II, l11, n4.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

segundo del texto citado— que se presenta como perfecto en relación al primero e imperfecto en comparación al tercero:

En consecuencia, de estos tres el último está en acto solamente, el primero en potencia solamente, y el segundo está en acto respecto del primero y en potencia respecto del segundo. De donde es manifiesto que ser en potencia se dice de dos modos, a saber del primero y del segundo y ser en acto se dice también de dos modos, a saber del segundo y del tercero³⁶⁹.

Esto da lugar a la distinción de potencia primera y potencia segunda, y de acto primero y acto segundo respectivamente³⁷⁰. Ahora bien, la potencia primera y la potencia segunda se reducen al acto de diversas maneras; “lo que está en potencia del primer modo, se reduce al acto como [*quasi*] alterado³⁷¹” por otro, porque como la potencia primera

³⁶⁹ *Ibidem*. [*In De anima* II, l11, n4].

³⁷⁰ Nótese que la distinción de acto primero y acto segundo sólo tiene lugar en aquellos individuos cuya perfección y actualidad no se encuentra colmada por el mero hecho de existir, e.g., el hombre es ente *simpliciter* por el solo hecho de vivir pero no es bueno *simpliciter* sino por una perfección ulterior: “Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, [...] Sed bonum dicitur rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicitur rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter”, *S.Th* I, q5, a1, ad1.

³⁷¹ *In De anima* II, l11, n5. Si la potencia primera fuera del género de la sustancia, se reduciría al acto por generación, pero aquí se está tratando con potencias del género del accidente y, en particular, del género de la cualidad, por este motivo me refiero sólo a la alteración.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

no está en modo alguno en acto y las cosas son activas sólo en cuanto que están en acto y de acuerdo a las formas por las que están en acto, la potencia primera debe ser reducida al acto por la acción de otro³⁷². Tomás habla de una *quasi* alteración, en el caso del intelecto, porque la pasión que tiene lugar cuando alguien es reducido de la potencia al acto por alteración implica la pérdida de una cualidad —y por eso habla de cierta corrupción y disminución del paciente— que es reemplazada por otra contraria —como cuando lo negro se hace blanco—³⁷³, pero en el intelecto no se da pasión en sentido estricto porque en él se da cierta recepción que no implica la pérdida de una forma contraria. Se habla de pasión, no obstante, aunque en un sentido menos propio, porque el intelecto recibe algo y lo receptivo en cuanto tal se compara a lo recibido como la potencia al acto. Por tanto, en el caso del intelecto, éste se

³⁷² Por «otro» no debe entenderse necesariamente un sujeto subsistente distinto, basta que sea una parte distinta, aunque en el comentario al *De anima* diga: “reducitur in actum, quasi alteratus per doctrinam, et motus ab aliquo alio existente in actu, sicut a magistro”, *In De anima* II, l11, n5, pues el sujeto puede conocer y adquirir la ciencia por sí sólo y además porque, propiamente, el maestro no puede sino ser causa instrumental o ejemplar; cada cognoscente realiza sus propios actos cognoscitivos por los que alcanza el conocimiento de las cosas —cfr. *In De anima* II, l11, n14 y *De spirit. creat.* a9, ad7—. No obstante, el conocimiento tiene lugar porque el alma es afectada a través de alguno de sus sentidos externos y el intelecto es dependiente de dichas afecciones para poder realizar su propia operación, por lo que es menester afirmar que el hombre conoce por principios intrínsecos y extrínsecos. Cfr. *In De anima* II, l11, n15, allí Tomás sintetiza el papel del maestro, los primeros principios y el intelecto agente en la adquisición de la ciencia, i.e. el papel de otros principios distintos del intelecto posible, sean sustancias o partes del hombre, que colaboran en reducirlo al acto.

³⁷³ “Dicitur enim pati uno modo, secundum quamdam corruptionem, quae fit a contrario. Passio enim proprie dicta, videtur importare quoddam decrementum patientis, inquantum vincitur ab agente: decrementum autem patienti accidit secundum quod aliquid a patiente abiicitur. Quae quidem abiectio, corruptio quaedam est: vel simpliciter, sicut quando abiicitur forma substantialis; vel secundum quid, sicut quando abiicitur forma accidentalis. Huiusmodi autem formae abiectio fit a contrario agente: abiicitur enim forma a materia vel subiecto, per introductionem contrariae formae; et hoc est a contrario agente. Primo igitur modo proprie dicitur passio, secundum quod quaedam corruptio fit a contrario”, *In De anima* II, l11, n8.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

encuentra en potencia primera pero no en relación a un contrario³⁷⁴ —como lo blanco está en potencia primera en relación a lo negro—, sino que está en potencia de algo que no le es opuesto sino más bien perfectivo y respecto de lo cual es semejante; pues es menester afirmar que existe semejanza entre los actos y sus potencias propias o de lo contrario un acto podría darse en una potencia cualquiera³⁷⁵.

³⁷⁴ Aquello respecto de lo que el intelecto se encuentra en potencia, las *species intelligibiles*, no son contrarias entre sí, cfr. nota 226 de este capítulo, y por esta razón a diferencia de la materia, puede poseer simultáneamente, en cierta forma, diversos actos o perfecciones primeras. Además, la realidad subsistente en la que inhiere, el alma, es naturalmente incorruptible e inalterable; no puede, por tanto, darse una alteración entendida como remoción de una cualidad por otra contraria en la sustancia misma del alma o en alguna de sus potencias inorgánicas.

³⁷⁵ “Alio modo passio communiter dicitur et minus proprie, secundum scilicet quod importat quamdam receptionem. Et quia quod est receptivum alterius, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum: actus autem est perfectio potentiae; et ideo hoc modo dicitur passio, non secundum quod fit quaedam corruptio patientis, sed magis secundum quod fit quaedam salus et perfectio eius quod est in potentia, ab eo quod est in actu. Quod enim est in potentia, non perficitur nisi per id quod est in actu. *Quod autem in actu est, non est contrarium ei quod est in potentia, inquantum huiusmodi, sed magis simile: nam potentia nihil aliud est quam quidam ordo ad actum. Nisi autem esset aliqua similitudo inter potentiam et actum, non esset necessarium quod proprius actus fieret in propria potentia.* Potentia igitur sic dicta, non est a contrario, sicut potentia primo modo dicta; sed est a simili, eo modo quo potentia se habet secundum similitudinem ad actum”, *In De anima* II, l11, n9, la cursiva es mía. En *S.Th.* I, q79, a2, en cambio, explica este tema distinguiendo tres sentidos de la palabra pasión: “Respondeo dicendum quod pati tripliciter dicitur. Uno modo, propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. Secundo modo, minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. Tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit *De potentia* in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati”.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

La reducción al acto de la potencia segunda, en cambio, si bien supone un perfeccionamiento del sujeto —pues toda actualización es un perfeccionamiento—, implica cierto progreso [*proficit*] en algo ya poseído³⁷⁶ y a partir de eso mismo que es poseído; consecuentemente, a pesar de que el intelecto que se encuentra en acto primero en relación a algo que no considera, está en cierta medida en potencia, a diferencia del que se encuentra en potencia primera, tiene la capacidad de reducirse al acto por sí sólo³⁷⁷. Ha de notarse, sin embargo, que no existe un lapso temporal entre la reducción del intelecto al acto primero y al acto segundo cuando se conoce algo por primera vez, i.e., no se dan inicialmente de manera sucesiva³⁷⁸. Los textos citados del comentario al *De anima* de Aristóteles no deben malinterpretarse: entender —i.e. concebir intelectualmente—, no es algo que resulte de un cuasi movimiento de la potencia al acto a partir del acto primero en que se funda.

El verbo concebido en nuestra mente no pasa de la potencia al acto, excepto cuando nuestro intelecto procede de la potencia al acto. Ni tampoco nace el verbo en nuestro intelecto si éste no está en acto, pues el estar en acto el intelecto y el hallarse en él la idea concebida es simultáneo [...] nace como el acto del acto, como el resplandor de la luz³⁷⁹.

³⁷⁶ “Cum autem habitualiter sciens, fit speculans actu, [...] proficit in eo quod iam habet”, *In De anima* II, l11, n10.

³⁷⁷ “Nam antequam haberet habitum scientiae, qui est primus actus, non poterat operari cum vellet; sed oportebat, quod ab altero reduceretur in actum; sed quando iam habet habitum scientiae, qui est actus primus, potest, cum voluerit, procedere in actum secundum qui est operatio”, *In De anima* III, l8, n2.

³⁷⁸ En cuanto al conocimiento o descubrimiento del acto primero, como toda realidad potencial, se conoce por el acto al cual se encuentra ordenado, i.e. el acto segundo.

³⁷⁹ *C.G.* IV, c14, n3. Tomás también ilustra esto diciendo que de la actualidad primera emana la actualidad segunda de manera semejante a como la calefacción se sigue del calor: “Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis”, *De potentia* q9, a5.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

El texto es muy claro; entender no es un proceso acto-potencial como el movimiento sino el acto del intelecto en acto³⁸⁰. Ahora bien, conjugar esta tesis con las dos clases de actualidad antes descritas —i.e., acto primero y segundo— puede parecer a primera vista imposible, puesto que si el acto segundo emana del acto primero como el resplandor de la luz, de modo tal que ambos se dan siempre de modo simultáneo, que exista un estado meramente habitual del intelecto en relación a algo —i.e., que suponga la presencia de una *species* pero no la de su acto segundo propio— parece imposible, sin embargo, no es así. El intelecto puede efectivamente encontrarse meramente en cierto estado de actualidad primera en relación a algo después de su primer contacto con ésta porque el acto segundo se sigue del intelecto en acto y no sólo de aquello por lo que el intelecto se encuentra en acto primero —en el caso del hombre de las *species* adquiridas—. Ahora bien, como no es posible que algo sea a la vez muchas cosas distintas según un mismo género —i.e., algo puede ser, e.g., cuadrado y negro a la vez, pero no puede ser blanco y negro a la vez—, y siendo las *species* intelectuales de un mismo género, no puede entender simultáneamente todo lo que distintas *species* no reductibles a la unidad permiten conocer. Pero, ¿cómo puede el intelecto poseer diversas *species* si no lo pueden informar simultáneamente? La clave reside en que el intelecto no se encuentra en igual relación a todas las *species* que posee; i.e., se encuentra unido a la *species* por la que conoce en acto de una manera distinta que a las que conserva de modo habitual³⁸¹; comenzar a considerar algo en acto, por

³⁸⁰ Cfr. nota 388 más abajo.

³⁸¹ Sólo son excluyentes las formas de un mismo género en acto por así decir pleno o completo: “Formae vero quae sunt unius generis, unam potentiam respiciunt; sive sint contrariae, ut albedo et nigredo; sive non, ut triangulus et quadratum. Hae igitur formae in subiecto tripliciter esse dicuntur. Uno modo in potentia tantum; et sic sunt simul, quia una potentia est contrariorum, et diversarum formarum unius generis. Alio modo secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri; et sic etiam simul esse possunt, ut patet cum aliquis dealbatur: tunc enim toto alterationis tempore albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi. Tertio modo ut in actu perfecto, ut cum iam

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

tanto, no es el resultado de una actualización de una *species*, sino del intelecto, el cual pasa de estar en acto de entender lo que le posibilita una *species* a estar en acto de entender lo que emana de otra cuando se une a ella, por así decir, de modo pleno³⁸², y en esto juega un papel la voluntad, que mueve al intelecto a que realice sus actos dirigiendo su atención sobre una u otra *species*:

La facultad cognoscitiva nada conoce en acto si no media la intención; por esto los fantasmas conservados en el órgano a veces no son imaginados en acto, porque la intención no se dirige a ellos. Porque en los seres que obran por voluntad es el apetito el que mueve al acto a las otras potencias³⁸³.

Ahora bien, la necesidad de admitir la existencia de un acto primero distinto tanto del intelecto como del acto de intelección mismo, no se sigue sólo del hecho de que por experiencia sabemos que existe cierto estado intermedio entre la pura potencia, i.e., la ignorancia —estado inicial del intelecto humano el cual no posee conocimientos innatos que precedan a la experiencia³⁸⁴— y el acto perfecto —la consideración actual— que es el conocimiento habitual. También se

albedo est in termino dealbationis; et sic impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subiecto [...] Sciendum igitur est, quod omnes formae intelligibiles sunt unius generis, quantumcumque res quorum sunt, sint generum diversorum. Omnes enim eandem potentiam intellectivam respiciunt. Et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu, et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum perfectum. Et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem; sed in actu perfecto plurium specierum intellectus simul esse non potest”, *De veritate* q8, a14.

³⁸² Esto es lo que dice Tomás de manera clara y concisa en la primera oración del texto de cita 380; el concepto se actualiza sólo en cuanto el propio intelecto se actualiza.

³⁸³ *C.G.* I, c55, n4.

³⁸⁴ “Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficiuntur intelligentes in actu”, *S.Th.* I, q79, a2.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

descubre la necesidad de ambas clases de acto porque nada puede operar en cuanto está en potencia sino en cuanto se encuentra en acto por alguna forma³⁸⁵ y entender es una actividad, algo que realiza el cognoscente, por tanto, no es posible que el conocimiento sea a la vez causa y efecto de sí mismo:

La forma puede ser en el intelecto, de dos modos. De un modo, tal que es el principio del acto de entender, como la forma, que es del que entiende en cuanto entiende; y esta es la semejanza de lo entendido en él. De otro modo, tal que es el término del acto de entender, como el artífice al entender concibe [*excogitat*] la forma de la casa; y dado que aquella forma es concebida [*excogitata*] por medio del acto de entender, y casi producida mediante tal acto [*quasi per actum effecta*], no puede ser el principio del acto de entender, de modo que exista antes de que se entienda; más bien, se encuentra como lo entendido, por medio de lo cual el que entiende obra algo³⁸⁶.

Entender es una actividad y en cierto modo un efecto del intelecto en acto, y su fruto —lo concebido— es el *quasi* término de la operación intelectual³⁸⁷. Y si bien existe la tentación de pensar que la aprehensión

³⁸⁵ “Nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam”, *De potentia* q9, a5.

³⁸⁶ De veritate q3, a2.

³⁸⁷ “Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo”, *C.G.* I, c53, n4, —la cursiva es mía—. No es propiamente el término de la operación porque la actividad intelectual a diferencia del movimiento, no se distingue de su fin. Lo que Tomás quiere decir es que aquello por lo que el intelecto está en acto se relaciona a lo entendido en cierta medida como el punto de partida [*terminus a quo*] al punto de llegada [*terminus ad quem*], señalando la existencia de una distinción pero no la presencia de un proceso. La actualidad primera del intelecto —i.e., el hábito— es semejante al movimiento en cuanto que no es un estado puramente potencial ni puramente actual y en tanto que se distingue de su fin, pero difieren en que el hábito es un cualidad adquirida que es principio de la operación intelectual —de modo inmediato y sin que sea necesario una sucesión de estados aproximativos—; en cambio, el movimiento es un proceso cuya

de una formalidad —primera operación intelectual— es el resultado de la recepción de una semejanza y que la actividad ‘productiva’ del intelecto

finalidad y término es la adquisición de alguna actualidad primera y, por esta razón, es claro que el hábito posee mayor grado de actualidad y perfección que el movimiento. Sin embargo, existen textos en los que el propio Tomás parece distinguir realmente el acto de intelección del concepto, e.g.: “Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. [...] Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam”, *De potentia* q8, a1. El texto parece muy problemático puesto que —a diferencia del texto de la *Summa contra gentiles* antes citado— Tomás no matiza el carácter de término del concepto respecto de la acción, pero si se lee el resto del texto de la respuesta, el problema se disipa por completo. En efecto, luego de equiparar la noción de concepto intelectual a la de verbo, Tomás sostiene que: “Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto. Si ergo aliquis intellectus sit cuius intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere”, *De potentia* q8, a1. El texto es claro, si bien el concepto es extrínseco al intelecto, no lo es en relación al acto cognoscitivo y, por tanto, es algo intrínseco a éste. Más aún, afirma que si hubiere un intelecto que no difiriera de su acto de intelección, tampoco diferiría de su concepto o verbo; este hipotético intelecto es, por supuesto, el divino. La identidad del término del acto cognoscitivo y del propio acto es afirmado, se sigue del carácter perfecto del conocimiento, el cual no es un proceso que se distinga de su fin, sino que en él su fin ya está dado —cfr. *Metafísica* IX, 1048b18-35—. Nótese, sin embargo, que para Aristóteles la actividad cognoscitiva —a diferencia del movimiento— no tiene propiamente término porque para él «término» implica cesación de actividad y lo distingue del fin, i.e. aquello a lo que se ordena y que se desea alcanzar. Por esta razón, Aristóteles sostiene que el que entiende algo realiza un actividad en la que se da de manera completa y acabada el fin de dicha actividad —pues entender lo que se entiende es el fin de la acción de entender—, y el que entiende puede seguir entendiendo una vez que ha entendido —y por esta razón dice que no tiene término—, a diferencia de actividades como, e.g., construir, que al alcanzar su fin cesan y, por tanto, sí tienen término y se distinguen del fin. Ahora bien, Tomás no utiliza la palabra «término» en el sentido de finalización de la actividad cuando se refiere al conocimiento sino significando lo que resulta de la actividad, i.e. el fin.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

consiste en la formulación de juicios que contengan dichas formas recibidas, esto no es así. Todas las operaciones del intelecto son algo que el intelecto produce a partir de su actualidad primera³⁸⁸. Por este motivo, describir el conocimiento como la posesión de una semejanza de la cosas, como la recepción de una forma —a veces ilustrada con la analogía de la cera y el sello—, o de cualquier otra manera similar, oscurece el carácter activo del conocimiento intelectual. Ni aún el acto de intelección humano puede decirse que consiste en la recepción de una forma en el intelecto —aunque de hecho la suponga—³⁸⁹. Más aún, como ya se ha dicho antes, el acto de intelección no sólo no consiste en la recepción misma del objeto conocido —o de una semejanza suya—, sino que tampoco es la intelección un medio que vincula al cognoscente con la cosa conocida³⁹⁰; la intelección procede del intelecto y de la cosa conocida en cuanto que ya

³⁸⁸ “Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis. Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de anima. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem. Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu”, *De spirit. creat.* a9, ad6.

³⁸⁹ Hablar de recepción y utilizar metáforas como la de la cera puede ser adecuado para explicar la reducción del intelecto humano al acto primero, el cual, en el caso del hombre no es innato sino adquirido.

³⁹⁰ Dice no obstante Tomás en un texto: “conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem”, *De veritate* q4, a2, ad3. Sin embargo, sostengo que la intelección no es aquello que vincula al cognoscente con su objeto en el sentido de que no se entiende por el sólo hecho de recibir una semejanza —aunque ésta sea condición necesaria para que el intelecto potencial opere— ni consiste la intelección misma en un contacto por así decir «táctil» con sus objetos en el que y durante el que se conoce. Sí es, en cambio, un medio en cuanto que se entiende formando. Esto quedará más claro en las siguientes páginas.

se encuentran de alguna manera unidos³⁹¹. En suma, el acto segundo es una actividad perfecta que procede del intelecto en acto; es lo que el intelecto concibe en sí mismo de la cosa inteligida —ya sea su definición o algún enunciado— y constituye aquello que es conocido por sí mismo y en primer lugar por el intelecto³⁹².

2.3. El problema del valor objetivo de la actividad intelectual.

Ahora bien, es menester entender esto de manera adecuada o puede llevar a generar dudas acerca del valor objetivo del conocimiento. En efecto, por un lado, concebir el acto de intelección como cierta ‘producción’ puede llevar a cuestionar el valor objetivo del conocimiento, particularmente en aquellos casos en que el cognoscente no sea causa de su objeto de conocimiento y que, por tanto, a él deba asimilarse³⁹³. Tomás hace a un lado esta clase de dudas diciendo que, como el modo de ser de toda operación se sigue de su principio y, aquello por lo que el intelecto está en acto primero y que es principio de la operación es una semejanza del objeto conocido, el acto del intelecto —a pesar de ser algo producido

³⁹¹ Cfr. nota 112. Digo de alguna manera, porque la unión de intelecto y el objeto de conocimiento puede ser de diversa índole, según se conozca por una semejanza o por la misma forma por la que lo conocido subsiste; además la semejanza puede ser tomada de la cosa conocida o de otra, cfr. más abajo en la página de la cita 404.

³⁹² “Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima”, *De potentia* q9, a5.

³⁹³ Canals resume la objeción a la que se puede prestar esta doctrina —a la que no suscribe— de la siguiente manera: “Si el intelecto tiene ‘el privilegio de formar y constituir lo que entiende’, se sigue que todo el orden de lo entendido en cuanto entendido es algo proyectado por un sujeto pensante, que forma lo que entiende y, por lo mismo, no alcanza las cosas en sí mismas. Si se reconociese entonces, como es el caso de Kant, el carácter necesario de esta formación, este subjetivismo conduciría a un idealismo trascendental, que dejaría constitutivamente al intelecto, formador de sus objetos, alejado, por su misma naturaleza, de la referencia inmediata a la realidad. La intelección sería algo heterogéneo con una posesión verdadera, es decir intuitiva, de las cosas en sí mismas”, F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento* (Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987), 260-61.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

por éste— es una semejanza del objeto conocido y, por tanto, el cognoscente por la actualidad segunda de su intelecto efectivamente conoce³⁹⁴.

Por otro lado, decir que lo producido por el intelecto a partir de la semejanza sea lo conocido por sí mismo y en primer lugar, se puede prestar a malas interpretaciones; podría entenderse de modo representacionista, i.e., que lo que se conoce son las afecciones del alma —ya sean las que se reciben en órgano corporal o las que se reciben en el intelecto— y no las cosas. Pero Tomás niega esto categóricamente; señala que de ser así, nuestras ciencias versarían sobre las *species* y no sobre las cosas, nuestros juicios se referirían a nuestros estados subjetivos y, por tanto, siempre serían verdaderos, puesto que siempre sería cierto que sentimos lo que sentimos³⁹⁵.

³⁹⁴ “Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: *quia quale est unumquodque, talia operatur*. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat”, *C.G. I*, c53, n4.

³⁹⁵ “Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod *omne quod videtur est verum*; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Sin embargo, para comprender mejor este asunto es menester ahondar un poco en la naturaleza misma del conocimiento. En primer lugar, es menester tener presente que el análisis del conocimiento revela que posee dos aspectos que resulta crucial no confundir. Por un lado, “la naturaleza misma del conocimiento; y la especie sigue a esta naturaleza por la relación que tiene con el intelecto en el que existe³⁹⁶”, por otro lado, “la determinación del conocimiento por lo conocido; y esta determinación sigue a la relación que la especie guarda con la cosa misma³⁹⁷”. Según la primera relación —en el caso del hombre—, tanto la *species* por la que el intelecto recibe su primera actualidad como el acto segundo son accidentes del cognoscente. Pero según la relación a lo conocido tienen razón de universal y a él se asemejan³⁹⁸.

Ahora bien, esta doble dimensión es algo propio y exclusivo del conocimiento, pues si bien cualquier realidad, además de ser algo y presentarse como tal con características determinadas, puede ser signo de otra cosa —ya sea naturalmente o por convención—, nada a excepción del conocimiento es una realidad cuya naturaleza individual consiste en hacer presente una formalidad distinta de sí de manera tal que sólo en cuanto que por ella se conoce inmediatamente otra cosa puede ser ella

secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio”, *S.Th.* I, q85, a2.

³⁹⁶ *De veritate* q3, a1, ad3.

³⁹⁷ *De veritate* q3, a1, ad3.

³⁹⁸ “Species rei quae est in intellectu, secundum quod habet esse in eo, est particulata; secundum autem quod comparatur ad scitum, habet rationem universalis, quia est similitudo rei secundum naturam communem, et non secundum condiciones particulares; et tamen cognitio quae est per illam speciem, non est singularis, sed universalis”, *De veritate* q3, a1, ob3. La semejanza del medio cognoscitivo y del acto cognoscitivo no es, por tanto, del orden de la naturaleza: “In omni enim cognitione quae est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad id cuius est similitudo; et dico convenientiam secundum repraesentationem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra animam, non secundum esse naturale”, *De veritate* q8, a1.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

conocida secundariamente³⁹⁹. Y esto no podría ser de otra manera, pues como todo acto cognoscitivo se especifica por su objeto, no podría haber conocimiento de un acto de conocimiento sin objeto; i.e., si no se entiende alguna cosa, no hay un acto de conocimiento ni, por tanto, posibilidad de conocerlo a él o al acto primero que es su principio⁴⁰⁰. En otras palabras, el conocimiento es signo natural de otra cosa sin ser él mismo como cualidad, como actividad y como signo, lo primero conocido; lo primero conocido es lo que en el acto segundo se conoce —que no es el acto mismo sino lo que este significa— y que se expresa en definiciones y enunciados.

¿Por qué no simplificar y decir entonces que lo conocido por sí mismo y en primer lugar por el intelecto es la cosa misma conocida?⁴⁰¹.

³⁹⁹ “Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere”, *De veritate* q10, a8. “Non enim potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio, prius terminato per objectum proprium, quod sit aliud ab ipso actu potentiae illius; alias oporteret in infinitum procedere. Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid; et si dicas quod intelligit se intelligere hoc quod est se intelligere, adhuc oportebit aliud ponere, et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum objectum intellectus; et eadem ratione nec ipsum velle potest esse objectum primum voluntatis”, *In IV Sent.*, q1, a1.

⁴⁰⁰ “Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quid sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere; scilicet apprehensionem et iudicium. Secundum apprehensionem quidem eorum notitia oportet quod obiectis et actibus capiatur; nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cuius ratio est, quia cuiuslibet potentiae animae virtus est determinata ad obiectum suum; unde et eius actio primo et principaliter in obiectum tendit. In ea vero quibus in obiectum dirigitur, non potest nisi per quamdam reditionem, [...] Intellectus autem noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III de anima: non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata ut visus cognoscit colores, sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut obiecta prima, sed ut ea quibus in obiectum feratur”, *De veritate* q10, a9.

⁴⁰¹ Verbo no es la esencia de la cosa existiendo sin más en el intelecto. La noción de algo se pule, se perfecciona... no podría ser así si fuera la esencia de la cosa sin más.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Por un lado, porque aquello por lo que el intelecto se encuentra en acto primero no es siempre la esencia misma de la cosa conocida, así como tampoco es siempre una semejanza perfecta⁴⁰². Más aún, en ocasiones la semejanza no sólo es imperfecta sino que no se toma de la realidad conocida sino de alguna otra, e.g. de un efecto suyo⁴⁰³. Por tanto, el conocimiento de algo no se origina necesariamente a partir de la unión del intelecto a dicha realidad⁴⁰⁴; por otro lado y más importante aún, porque en tanto que el acto de conocimiento es algo que produce el cognoscente, lo conocido no es la esencia de la cosa conocida o la semejanza unida al intelecto por la que se encuentra en acto primero, sino que lo conocido es lo que el intelecto expresa y presenta en el propio acto cognoscitivo del objeto a partir de aquello por lo que se encuentra en acto primero. Retomando entonces el doble aspecto del conocimiento, el acto segundo es algo en lo que se hace inmediatamente presente el objeto de conocimiento pero que, por un lado, posee realidad propia y que, por otro lado, manifiesta al objeto según su capacidad, por lo que se debe decir que es algo semejante a un medio por el que se entiende:

La especie, por la que es informado el intelecto para entender en acto, es lo primero por lo que se entiende [*primum quo intelligitur*]; pero precisamente porque es efecto en acto [*ex hoc autem quod est effectus in actu*], por medio de tal forma puede ya obrar formando las quiddidades de las cosas y componer o dividir; de ahí que la quiddidad misma formada en el intelecto, o incluso la composición y división, es algo operado por el intelecto, mediante lo cual Sin embargo el intelecto mismo llega

⁴⁰² De hecho, en el caso del hombre nunca —ni aún en el conocimiento de sí, cfr. *De veritate* q10, a8—, se da que conozca algo por su esencia ni por una semejanza perfecta.

⁴⁰³ Es el caso de nuestro conocimiento de Dios; sus efectos son *el medio de donde se toma el conocimiento de la cosa* [*a quo accipitur cognitio rei*]. No obstante, el medio no debe ser necesariamente un efecto, también en el caso de la visión indirecta de algo como, e.g., la visión de una piedra a través de un espejo habría una mediación de esta clase, cfr. *De veritate* q18, a1, ad1. En suma, el conocimiento en ocasiones supone primero el conocimiento de otra cosa, i.e., a veces es indirecto.

⁴⁰⁴ Cfr. nota 392.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

al conocimiento de la cosa exterior; y así se comporta como un cuasi segundo por lo que se entiende [*quasi secundum quo intelligitur*]⁴⁰⁵.

Tomás afirma que se entiende por la *species* porque sin ella no se puede realizar el acto de entender pero sostiene que se entiende por la quiddidad o juicio en cuanto que no se puede entender sino concibiendo. La *species* y lo concebido son de alguna manera medios cognoscitivos, sin embargo, el matiz que introduce Tomás al referirse a lo concebido —i.e. el *quasi*— es muy importante, pues como se ha venido afirmando, el concepto o verbo intelectual presenta inmediatamente su objeto y, por tanto, a diferencia del *primum quo* —i.e. la *species*— no se distingue realmente del conocimiento sino que es un medio sólo en tanto que —a excepción del caso divino— no es la misma cosa conocida a pesar de que *en él* se conoce la cosa:

El intelecto forma dos cosas, según sus dos operaciones. Pues según su operación que se llama «inteligencia de lo indivisible», forma la definición; por otra parte, según su operación por la que compone y divide, forma la enunciación o algo de ese tipo. [...] Esto así expresado, es decir, formado en el alma, se llama «verbo interior»; y por eso se compara con el intelecto, no como aquello por lo que el intelecto entiende [*non sicut quo intellectus intelligit*] sino como aquello en lo que entiende [*sed sicut in quo intelligit*]; porque en lo mismo expresado y formado ve la naturaleza de la cosa entendida⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ De veritate q3, a2.

⁴⁰⁶ *Super Io.*, c1, l1. Otro texto en el que Tomás enfatiza el carácter de medio de lo concebido es: “intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; *alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum*: et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem”, *Quodl.* V, q5, a2, ad1, la cursiva es mía. Todos estos textos tratan de ilustrar algo que es tan propio del conocimiento que no deben ser tomados sin atender a los matices ni asumiendo que las analogías son perfectamente adecuadas, sino interpretando todo en el conjunto general de los textos, y distinguiendo los puntos de

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

En suma, el intelecto conoce las cosas concibiendo y las entiende en la medida en que las concibe, i.e., conoce lo concebido acerca de ellas⁴⁰⁷, que en algunos intelectos es muy deficiente y en otros es sumamente perfecto. Ahora bien, la perfección de la concepción intelectual no depende sólo del grado de inteligibilidad del objeto y de la perfección de aquello por lo que el intelecto se encuentra en acto primero—i.e. del grado de semejanza que guarda con el objeto conocido— sino también del grado de unión entre el intelecto y su acto primero⁴⁰⁸:

Hay que afirmar que la potencia que está abierta a más cosas es determinada a una sola cosa mediante el acto; por ello, la forma y el acto resultan ser principio de unión, y en cambio la potencia resulta ser un principio de división y multiplicación. Y puesto que la eficacia de una cosa en el actuar procede del hecho de estar en acto, de ahí *que toda capacidad cuanto más unida esté tanto más eficaz es para actuar*; y por tanto cuanto más alta es una capacidad tanto menos cosas precisa para operar, las cuales sin embargo se extienden a un mayor número de cosas [...] De modo semejante también en las potencias cognoscitivas uno que es de intelecto más elevado, a partir de pocos principios que posee en sí, puede llegar prontamente a diversas conclusiones, a las que quienes son de ingenio más débil no pueden llegar más que mediante variadas inducciones y por medio de principios particularmente adaptados a las conclusiones⁴⁰⁹.

vista asumidos en cada texto según los cuáles Tomás pone más énfasis en algún aspecto que en otro. No se puede nunca ser demasiado reiterativo en afirmar que el acto de concebir no es como realidad singular lo que en primer lugar es conocido, sino el objeto al que intencionalmente se asemeja.

⁴⁰⁷ “Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine”, *De veritate* q4, a2, ad3.

⁴⁰⁸ Cfr. cita de nota 222.

⁴⁰⁹ *De veritate* q8, a10, la cursiva es mía.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

A la luz de estas tesis se pueden comprender no sólo algunas afirmaciones teológicas de Tomás como, e.g., que los bienaventurados no pueden conocer exhaustivamente a Dios a pesar de conocerlo por su propia esencia y que algunos bienaventurados pueden conocerlo más perfectamente que otros⁴¹⁰, sino también cuestiones de orden natural

⁴¹⁰ Para Tomás, los bienaventurados conocen a Dios por su esencia —cfr. *S.Th.* I, q12, a2— pero esto no es posible para la capacidad natural del intelecto finito: “Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso”, *S.Th.* I, q12, a4. La razón es que “omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam”, *S.Th.* I, q12, a5. Ahora bien, a pesar de que el intelecto finito de los bienaventurados es perfeccionado para poder unirse a la esencia divina, Tomás sostiene que ningún intelecto puede comprender la esencia divina: “Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est”, *S.Th.* I, q12, a7, y además sostiene que “quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit”, *S.Th.* I, q12, a6, y aduce que la razón de la mayor o menor perfección es “quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate, quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beatior erit”, *S.Th.* I, q12, a6. En suma, como el amor es unitivo, cuanto más ama un bienaventurado a Dios, mayor es la gracia perfecta por la que se hace capaz de conocer la esencia divina y más le conoce. Por último, esto también explica que algunos bienaventurados puedan comunicar a otros bienaventurados cosas acerca de Dios que les sean novedosas. Esta comunicación, no obstante, no permite al intelecto inferior poseer un conocimiento tan perfecto como el conocimiento del intelecto superior —ya sea superior por naturaleza o por una luz sobreañadida—, cfr. *S.Th.* I, q. 106. Sorprende que un defensor del carácter intrínsecamente formativo del acto intelectual como Canals sostenga la tesis de Juan de Santo Tomás —cfr. *Curs. Theol.* IV, Disp. 32, a4, n52—, de que no hay un verbo propio en los bienaventurados: “No es que la intelección máximamente perfecta del bienaventurado en la visión facial de lo divino carezca de la perfección propia de poseer lo inteligible en una palabra expresada; por el contrario, en este caso se le hace presente de modo inmediato la misma palabra eterna emanada de Dios como principio locutivo eterno”, Canals Vidal, *Sobre la esencia del*

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

como por qué algunos cognoscentes pueden comprender las cosas mejor que otros aún cuando cuenten con los mismos medios —e.g. a partir de una misma definición— como indica Tomás hacia el final del texto de citado⁴¹¹. En cambio, si el conocimiento se identificara con la actualidad primera del intelecto y no fuera algo producido por el intelecto a partir de dicha actualidad o si en el acto cognoscitivo hubiera siempre una expresión exhaustiva de aquello por lo que el intelecto se encuentra en acto primero, la única razón por la que una misma cosa pudiera ser conocida de manera más o menos perfecta sería por el mayor o menor grado de semejanza entre ésta y aquello por lo que el intelecto del cognoscente se encuentra en acto⁴¹² —y ciertamente sucede en ocasiones

conocimiento, 244. El verbo de Dios es su acto de conocimiento y es algo individual e incommunicable, i.e. no puede ser apropiado por otro: “Sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponitur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur: sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius”, *C.G. I*, c51, n12. Entender es el acto del intelecto en acto y la diversidad de verbos en los bienaventurados —diversidad que es doble puesto que son formalmente diversos según un más y un menos pero también numéricamente puesto que cada uno posee su propio acto de visión de Dios— se funda en la real diversidad de intelectos finitos y en el diverso modo en que se encuentran unidos a la esencia divina según sean más o menos capacitados por la luz de la gloria para verla. Pero no puede haber diversos modos de visión si para todo bienaventurado hubiera un solo verbo. La única manera en que el verbo divino pudiera ser común a los bienaventurados es como objeto de conocimiento, y de esta manera cada bienaventurado por su propia visión beatífica conoce al verbo divino en su propio objeto intencional, i.e. en su propio verbo.

⁴¹¹ El ejemplo del final del texto parece hacer alusión a diferencias en la capacidad natural intelectiva y discursiva entre individuos de la misma especie —i.e. entre hombres— y no a una comparación entre intelectos de diversa especie.

⁴¹² Una semejanza puede ser imperfecta porque no es una semejanza completa del objeto o porque es en cierta medida inadecuada: “Et ideo, si similitudo deficiat a repraesentatione speciei, non autem a repraesentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si vero deficeret etiam a repraesentatione generis, repraesentaret autem secundum convenientiam analogiae tantum; tunc nec etiam secundum rationem generis cognosceretur, sicut si cognoscerem substantiam per similitudinem accidentis”, *De veritate* q8, a1.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

que se conoce algo imperfectamente al menos en parte por la imperfección de la semejanza por la que conocemos—, pero no sería posible sostener que dos intelectos puedan tener distintos grados de penetración cognoscitiva a partir de una misma semejanza. Y si bien puede haber lugar a duda acerca de si efectivamente Tomás creía que dos intelectos de una misma especie pueden tener un distinto grado de penetración intelectual —por medios naturales— según el grado de unión existente entre el intelecto y la *species* por la que conoce⁴¹³, no puede haber duda acerca de su posición en relación a individuos intelectuales de diversa especie:

Y hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al intelecto, porque éste vuelve sobre sí mismo y puede entenderse. No obstante, en la vida intelectual hay también diversos grados. Pues, aunque el intelecto humano pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior el punto de partida para su propio conocimiento, ya que es imposible entender sin contar con una representación sensible, como consta por lo dicho. Por eso la vida intelectual de los ángeles, cuyo intelecto no parte de algo exterior para conocerse —porque se conocen por sí mismos—, es más perfecta. A pesar de ello, su vida no alcanza la última perfección, porque, aunque la idea entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo no es su propia substancia, puesto que en ellos no se identifican el entender y el ser, según consta por lo dicho. Luego la última perfección de vida corresponde a Dios, en quien no se distinguen el entender y el ser, como antes se demostró; y así, es preciso que en Dios se identifique la idea entendida con su divina esencia⁴¹⁴.

⁴¹³ Podría efectivamente preguntarse cómo es posible que el intelecto de un individuo pueda unirse de manera más perfecta a su *species* que el intelecto de otro individuo de la misma especie sobre todo considerando que no pueden haber defectos en las potencias inmatrimales como en los órganos de las potencias materiales.

⁴¹⁴ C.G. IV, c11, n5. La idea o concepto del ángel es intrínseca porque la *species* por la que se conoce es su propia esencia y, por tanto, se encuentra más unido a su intelecto, pero el intelecto divino es aún más perfecto porque su intelecto es idéntico a su sustancia y, por

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Por último, el carácter productivo o formativo del intelecto, es responsable de que el intelecto tenga mayor autonomía en relación a su objeto de conocimiento que otras facultades cognoscitivas. Esto resulta más claro cuando se repara en las diferencias del acto cognoscitivo del sentido externo y el intelecto. El sentido externo, explica Tomás, no conoce formando sino que conoce por la sola recepción de una impresión sensible y sólo conoce aquello que recibe y mientras lo recibe⁴¹⁵; el

tanto, su entender es su ser, dando lugar a la perfecta identidad entre intelecto e inteligible. Tomás de Vio, también creía importante hacer notar que es más perfecto el acto intelectual cuanto más unido se encuentre a aquello por lo que conoce, como puede apreciarse en su comentario a la *Summa theologiae* en donde señala la importancia de distinguir entre lo que él llama un inteligible intrínseco y un inteligible extrínseco: “Non enim dicimus essentiam esse ipsi angelo, non solum in esse natura intrinsecam: sed etiam in esse intelligibili [...]. Ubi aduertendum est, quod causa huius errores est, non discernere inter intelligibile extrinsecum & intrinsecum. Cum enim oporteat, intelligentem ad hoc quod intelligat, habere inse naturam intelligibilis, creditur, quod quemadmodum aliorum intelligibilium naturas per informatione habet, ita&suiipsius oporteat habere: cum tamen ratio euidenter ducat ad oppositum: quoniam quemadmodum intelligens diuersimode se habet ad intelligendum se & alia”, *In S.Th.* I, q56, a1.

⁴¹⁵ “Est enim aliqua cognitiva potentia quae cognoscit tantum recipiendo, non autem aliquid ex receptis formando; sicut sensus simpliciter cognoscit illud cuius speciem recipit, et nihil aliud”, *De veritate* q8, a5. Añado «mientras lo recibe» porque como el acto del sentido no es formativo, no puede reducirse al acto espontáneamente y, consecuentemente, la percepción de un objeto cualquiera, una vez que deja de estar recibiendo la particular afección por la que lo conoce, no puede persistir en el sentido ni ser invocado a voluntad por el cognoscente. Naturalmente, entonces, el sentido no posee un estado de potencialidad primera y segundo similar al intelecto, pues mientras que el intelecto en potencia primera se da en el hombre en acto, el sensible en potencia primera no se da en el animal en acto: “Sicut autem *De potentia* prima aliquid mutatur in primum actum, dum acquirit scientiam per doctrinam; ita de prima potentia ad sensum, aliquid mutatur in actum, ut scilicet habeat sensum per generationem [...] Cum autem animal iam generatum est, tunc hoc modo habet sensum, sicut aliquis habet scientiam quando iam didicit. Sed quando iam sentit secundum actum, tunc se habet sicut ille qui iam actu considerat”, *In De anima* II, l12, n1-n2. En consonancia con esto dice en otro texto, que el sentido se perfecciona por la sola inmutación del sentido: “Ad secundum dicendum, quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

sentido externo es, por tanto, la facultad cognoscitiva más pasiva y dependiente de su objeto; es incapaz de realizar su acto en ausencia de su objeto, es incapaz de conocer algo más a partir de su objeto⁴¹⁶ y es incapaz de separar un aspecto de su objeto⁴¹⁷. El sentido externo se encuentra sumergido y atado al ahora, a lo individual y a lo concreto⁴¹⁸. El intelecto, en cambio, al igual que la imaginación, conoce indiferentemente los objetos presentes y ausentes⁴¹⁹ —y esto no podría ser posible si no fueran potencias formativas— pero no sólo no se encuentra limitado al ahora, sino que, además, conoce qué son las cosas —así como también que las cosas *son*⁴²⁰—, puede considerar aspectos

sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus”, *Quodlibet*. V, q5, a2, ad2. Ser animal es ser sentiente, ser hombre es ser capaz de entender.

⁴¹⁶ Esto merece algún matiz. El sentido tiene un objeto formal propio, e.g., el de la vista es el color, y su objeto formal común, las figuras, dimensiones, etc. Pero el objeto formal común es conocido inmediatamente en el objeto formal propio; el sentido ni se extiende a todas las cosas, ni puede —como el intelecto—, inferir otras cosas puesto que no entiende y, por tanto, no sabe qué son las cosas.

⁴¹⁷ El sentido interno sí puede, e.g., considerar un color separado de la figura en la que lo vió con el sentido externo.

⁴¹⁸ Esta limitación del sentido externo a lo inmediato presente es, sin embargo, de crucial importancia para el hombre, puesto que todo lo real y material distinto de sí es reconocida como real por el intelecto gracias al sentido externo.

⁴¹⁹ “Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod *intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit*”, *C.G.* I, c53, n3, la cursiva es mía.

⁴²⁰ Para saber que las cosas sensibles son, no obstante, el hombre precisa también del concurso del sentido externo, pues su objeto formal propio es la esencia de las cosas materiales —cfr. cita 11—, pero sabe que son por su inteligencia; el juicio es acto del intelecto: “sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividensis; unde dicit etiam philosophus in VI Metaph. quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus”, *De veritate* q1, a3.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

parciales de sus objetos, puede concebir cosas nuevas a partir de ellos⁴²¹, e incluso puede conocer su propio acto y los conceptos que por él y en él existen. Por último, el intelecto, en tanto que no sólo es causa de la forma por la que conoce sino que también juzga acerca de lo que conoce —y no por un dictamen de la naturaleza común a todo miembro de la especie— es capaz de ser principio de un accionar libre⁴²².

⁴²¹ Se podría decir que esto también lo puede hacer la imaginación o fantasía —que también es una facultad productiva o formativa—: “Aliqua vero potentia est quae non solum cognoscit, secundum quod recipit; sed etiam ex his quae recipit, potest aliquam aliam speciem formare; sicut patet in imaginatione, quae ex forma auri recepta et forma montis, format quoddam phantasma aurei montis”, *De veritate* q8, a5. Sin embargo, en el animal irracional la imaginación no goza de una libertad semejante a la del texto citado; la creatividad imaginativa del hombre se debe a que su animalidad es racional, pues “actio enim quae fit virtute naturae communis per aliquid sub natura communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis illius principiis; sicut actio quae debetur naturae animalis, fit in homine secundum quod competit principiis speciei humanae: unde et homo perfectius habet actum virtutis imaginativae quam alia animalia, secundum quod competit eius rationalitati”, *De potentia* q2, a2, pero también por su animalidad, la inteligencia humana debe siempre entender desde y en relación a lo sensible —cfr. cita 249— y si el hombre puede por su intelecto concebir un nuevo ente material, la imaginación debe también poder representarlo. La inteligencia, no obstante, puede entender cosas reales o no, que no sean estrictamente imaginables y, por tanto, se extiende a más objetos que la imaginación, pero siempre necesita algún apoyo material, cuando menos el lenguaje.

⁴²² Tomás sostiene que se puede inferir el carácter voluntario de un ser de su naturaleza intelectual: “Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem cuius agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quae sit ab eo qui per ipsam operatur, operationis etiam consequentis operans dominium habebit [...] In animalibus etiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus, quae agunt in sensum, et diiudicatae per naturale aestimatorium. Unde, licet quodammodo dicantur movere seipsa, in quantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura. In quantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; in quantum vero ipsum appetere de necessitate

2.4. La distinción intelectual en la simplicidad divina.

Finalmente, es menester, explicar cómo es que se aplica esta teoría acerca del intelecto humano y la distinción entre *quo* y *quod intelligitur* a Dios; pues ciertamente no puede aplicarse del mismo modo que en el hombre, dado que en Dios no hay composición ni potencia pasiva.

En efecto, como ya he dicho en reiteradas oportunidaes, el intelecto divino no conoce por una *species* sobreañadida sino por su propia esencia, pero ésta es para el intelecto divino algo semejante a lo que la *species intelligibilis* es para el intelecto humano, i.e., aquello por lo que el intelecto se encuentra en acto y que unido al intelecto es principio de la operación intelectual⁴²³; puesto que no sólo el intelecto humano conoce formando su objeto intencional inmanente, sino todo intelecto, incluyendo el divino⁴²⁴:

El intelecto divino no conoce por otra especie que por su esencia, como más arriba hemos demostrado. Pero su esencia es la semejanza de todos los seres. Y esto nos hace concluir que la

sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moveant. Unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata: ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium. Habent igitur voluntatem, C.G. II, c47, n4.

⁴²³ Siguiendo el método de elevarse a la naturaleza del intelecto divino a partir del estudio de la naturaleza del intelecto humano —cfr. C.G. I, c53, n2— en este párrafo citado con el que concluye el capítulo, Tomás explica de manera sucinta cómo se adapta lo que en los párrafos precedentes dice acerca del acto primero y segundo, el término del acto cognoscitivo, etc., del intelecto humano.

⁴²⁴ Todo el que entiende, por el mero hecho de entender, i.e., sea cual fuere su grado de perfección intelectual, concibe en su interior una semejanza intencional de lo entendido: “Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens”, S.Th. I, q27, a1.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

concepción del intelecto divino, en cuanto se conoce a sí mismo, y que es su propio verbo, no sólo es semejanza del mismo Dios entendido sino también de todos los seres de quienes la esencia divina es la semejanza. Y, por lo tanto, Dios puede conocer la multitud de los seres mediante una sola especie inteligible, que es la esencia divina, y una única intención, que es el verbo divino⁴²⁵.

Dios se conoce y conoce lo demás, entonces, no por la mera «recepción» o unión a su esencia —de modo semejante al sentido externo— o por el simple hecho de existir sin materia, sino como todo intelecto, i.e., concibiendo una semejanza de su objeto de conocimiento. Ahora bien, a la luz del análisis de la naturaleza intelectual realizado es claro que esto no es en modo alguno problemático o incompatible con el carácter incausado, simple e inmutable de Dios. No es incompatible de suyo con la inmutabilidad absoluta porque el acto de concebir, en tanto que acto perfecto, no se distingue de su fin y, por tanto, no es un movimiento o una actividad que implique de suyo sucesión excepto accidentalmente cuando el cognoscente conoce por diversos actos intelectuales. Tampoco es incompatible con el carácter incausado de Dios porque como la concepción del intelecto es el acto del intelecto en acto, ésta sólo es causada cuando el intelecto que concibe pasa de la potencia primera al acto primero o, similarmente, de un acto primero a otro y, por tanto, nada impide sostener en Dios la existencia de una concepción eterna, en la que y por la que, Dios conoce su propia esencia y a todas las demás cosas.

Que esto no es contrario a la simplicidad divina es fácil de ver si se tiene presente que la idea de lo hecho está en la mente del que lo hace como algo que se conoce; pero no como la especie por la que se conoce, pues esto último es la forma que da acto al intelecto. Ejemplo: En la mente del constructor, la forma de la

⁴²⁵ C.G. I, c53, n5.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

casa es algo que ha sido concebido y a tal semejanza construye la casa materialmente.

Y no es contrario a la simplicidad divina que conozca muchas cosas. Sí lo sería si su intelecto estuviera formado por muchas *species*. Por eso, en la mente divina hay muchas ideas que están como conocidas⁴²⁶.

La esencia divina es el principio formal indiviso e inmediato de una única operación intelectual, la cual si bien no se distingue realmente de la esencia divina, permite no sólo expresar a su objeto tal y como es sino también expresar todo lo que puede proceder de él sin que por eso sea necesario suponer divisiones o distinciones reales en la realidad divina. Y esto no se debe sólo a que la realidad y naturaleza del concepto puede no coincidir con la realidad y naturaleza de lo conocido⁴²⁷ —y así, e.g., la idea de una piedra no es una piedra—, sino también por el carácter formativo y activo del intelecto que permite distinguir y considerar separadamente aspectos de algo uno. En efecto, si el intelecto divino no fuera formativo, Dios no podría conocer las otras cosas en sí mismo más que como en él se encuentran, y éstas no se encuentran en su esencia de modo pluriforme como las imágenes en la superficie de un espejo:

Hay que afirmar que las cosas no están en la esencia divina como distintas en acto, sino más bien que en él todas las cosas son una sola, como dice Dionisio, a la manera en que muchos efectos están unidos en una sola causa, mientras que las imágenes

⁴²⁶ *S.Th.* I, q15, a2.

⁴²⁷ Esto también se da en el conocimiento sensible; la semejanza de lo sensible en el sentiente no es de la misma naturaleza que lo sentido. Pero sólo el conocimiento intelectual permite que cuando el conocimiento es de sí mismo, el modo de ser del concepto sea el mismo que el de lo conocido —aunque sólo parcialmente en el caso de lo finito—. Por tanto, en cuanto a lo que primero y principalmente conoce Dios debe decirse que sí existe una perfecta semejanza entre concepto y objeto conocido —por eso por una única realidad es el que entiende, el acto de entender y lo entendido— pero no en cuanto a lo que concomitante y secundariamente conoce en sí mismo.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

resultantes en el espejo son distintas en acto; y por ello el modo en que las cosas están en la esencia divina es más semejante al modo en que los efectos están en la causa que que al modo como las imágenes están en el espejo⁴²⁸.

En suma, porque el concepto no debe necesariamente ser de la misma naturaleza de lo que por él se conoce, puede un cognoscente conocer realidades distintas de la propia, y porque el conocimiento es formativo, Dios no requiere diversos principios cognoscitivos por los que entender a cada cosa sino que puede conocer en su propia semejanza a las demás. De la distinción *quo* y *quod intelligitur*, entonces, lo que se aplica a Dios es la doble faceta del conocimiento, i.e. la entitativa y la significativa, sin la cual no podría haber diferencia de naturaleza entre lo conocido y el cognoscente, así como el carácter formativo y activo del intelecto, sin el cual no podrían ser conocidos los objetos secundarios de conocimiento. Ahora bien, ¿acaso no es lo mismo concebir y ser en Dios? Ciertamente, pero si bien Dios es simple y, por tanto, la distinción del aspecto significativo secundario del verbo divino que permite la expresión de realidades que difieren de Dios, no se funda en la presencia de componentes realmente distintos en la naturaleza divina, esto no significa que Dios posee la uniformidad de lo material simple. Por tanto, sin negar su simplicidad, así como no decimos que sea lo mismo que Dios conozca algo, o que quiera algo⁴²⁹, no existe inconveniente en sostener que ser en la esencia divina no es lo mismo que ser en la ciencia divina⁴³⁰.

El mayor inconveniente, no obstante, es el que se presenta a la hora de concebir cómo es que Dios, por un solo acto con el que se conoce a sí mismo, conoce todas las cosas distinguiendo lo propio de cada una de ellas. Tomás procura dar cuenta de alguna manera de esto y sostiene en

⁴²⁸ De veritate q8, a4.

⁴²⁹ Y por eso se puede decir con verdad que Dios conoce el mal, y no quiere el mal —aunque lo permita—, o que Dios conoce al caballo y quiere al caballo aunque no es un caballo sino por exceso.

⁴³⁰ La idealidad o aspecto significativo de Dios, si bien es una distinción de razón, dicha distinción tiene fundamento en la realidad divina.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

primer lugar —y de acuerdo a lo que se ha expuesto— que el intelecto es libre para considerar separadamente los elementos que se hallan unidos en un ser cualquiera, teniendo por única limitación que la inteligibilidad de uno no implique la inteligibilidad del otro⁴³¹. Tomás se vale de distintas analogías para ilustrar esto; en la *Summa contra gentiles*, por un lado, emplea analogías matemáticas, e.g., dice que se puede considerar “al diez como la propia razón del nueve restándole una unidad o también como la propia razón de cada uno de los números inferiores incluidos en él”⁴³²; por otro lado, se vale de la analogía existente entre una especie y sus géneros y así, e.g., dice que “del hombre puede tomar el ejemplar propio de animal irracional en cuanto tal y de cada una de sus especies, a no ser que añadan algunas diferencias positivas”⁴³³.

Lo que pretende señalar a través de ambas analogías es que la *ratio* de cada cosa se encuentra actualmente contenida en la *ratio dei*. Por este motivo, en la *Summa theologiae* rechaza otras analogías de ejemplos físicos y geométricos en los que se busca acentuar la unidad y simplicidad divinas con las que algunos contemporáneos suyos habían querido ilustrar que Dios en uno conoce a muchos. Por ejemplo: “si el centro se conociera a sí mismo, conocería todas las líneas que salen del centro; o si la luz se conociera a sí misma, conocería todos los colores”⁴³⁴. En su crítica indica que tales ejemplos, si bien pueden ilustrar de alguna manera la causalidad universal, son deficientes porque en ninguno de los casos la multiplicidad y la diversidad son causadas por el principio universal sino que éste es sólo la causa de lo que poseen en común. En efecto, la diversidad de colores no es producida por la luz sino por la

⁴³¹ “In his autem quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quae ad esse alicuius rei requiruntur illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit. Et per hoc in ternario potest considerari binarium tantum; et in animali rationali id quod est sensibile tantum”, *C.G.* I, c54, n4.

⁴³² *C.G.* I, c54, n4.

⁴³³ *C.G.* I, c54, n4. De hecho toda especie animal añade algo al género animal irracional.

⁴³⁴ *S.Th.* I, q14, a6.

diversa diafanidad de aquello que la recibe y, a su vez, la diversidad de líneas es causada por la diversidad de posiciones. Por tanto, en tales principios, la multiplicidad no puede ser conocida de manera propia⁴³⁵, puesto que la contienen como lo general a lo particular, i.e., de modo potencial e indeterminado.

Los ejemplos tomados de la matemática y de las entidades lógicas de especie y género antes mencionados también tienen sus serias limitaciones, pero Tomás es consciente de ellas y las señala. Tanto el número diez como la especie «hombre» definida como «animal racional» contienen en sí al «nueve» y al «animal» a modo de composición; el diez es el resultado de una síntesis de diez unidades, es un compuesto y además existe sólo como entidad lógica⁴³⁶, y la *ratio hominis* se compone de conceptos más simples como «animal» y «racional», composición lógica que a su vez se funda en una composición real tanto física como metafísica⁴³⁷. Pero en el caso de Dios, ni en la esencia divina ni en el verbo por la que ésta es conocida existe una composición de elementos heterogéneos.

Advirtiendo estos inconvenientes Tomás realiza dos aclaraciones: por un lado, en la *Summa theologiae*, señala que la ciencia divina no contiene todo de modo general e indeterminado: “se compara la esencia

⁴³⁵ “Sed haec exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem; tamen deficiunt quantum ad hoc, quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas colorum causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis, et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod huiusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi”, *S.Th.* I, q14, a6.

⁴³⁶ La noción «diez» con todas sus propiedades matemáticas —e.g., ser divisible por uno, por dos y por cinco— sólo es un ente de razón.

⁴³⁷ El problema que además presenta el ejemplo del hombre, como bien señala Tomás —cfr. cita 434—, es que no contiene en acto a los animales irracionales sino genéricamente en cuanto animales, puesto que cada uno de ellos tiene adiciones por las que se diversifica en animal irracional en diversas especies.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

de Dios a todas las esencias de las cosas, pero no como lo general a lo particular [...]; sino como el acto perfecto a los imperfectos”⁴³⁸, y en el texto de la *Summa contra gentiles*, afirma que la ciencia divina no contiene todo en acto por composición, y por eso a su vez afirma: “la esencia divina comprende en sí las excelencias de todos los seres, y las comprende no a modo de composición, sino de perfección”⁴³⁹.

A continuación, hace referencia al fundamento de la posibilidad de que Dios conozca de manera propia a las demás cosas en sí mismo, retomando de manera sucinta la cuestión de la contención de la perfección finita en la perfección infinita divina:

Ahora bien, toda forma, tanto la propia como la común, en cuanto que realiza una cosa es una perfección, y no envuelve imperfección sino en cuanto le falta algo del verdadero ser. Por lo tanto, el intelecto divino puede comprender en su esencia lo que es propio de cada ser, conociendo en qué imita su esencia y en qué se aparta de su perfección; es decir, conociendo su esencia como imitable por la vida sin conocimiento, ve la forma propia de la planta; si, por el contrario, la conoce como imitable por el conocimiento no intelectual, ve la forma propia de animal, y así en los otros seres. Está puesto en claro, por lo tanto, que puede considerarse a la esencia divina, en cuanto absolutamente perfecta, como la razón propia de cada uno de los seres⁴⁴⁰.

Es importante notar que en este texto no se pretende explicar de manera propia el modo en que efectivamente se da la distinción en la mente divina. El hombre puede saber que la ciencia de Dios no es general y que la esencia no es compuesta de elementos heterogéneos, pero si pretende decir algo más concreto deberá hacerlo por medio de analogías, puesto que no es posible reconstruir adecuadamente la ciencia divina recurriendo a nada limitado. Por tanto, es importante subrayar que, aunque pueden decirse muchas cosas acerca de la ciencia divina, nunca

⁴³⁸ *S.Th.* I, q14, a6.

⁴³⁹ *C.G.* I, c54, n6.

⁴⁴⁰ *C.G.* I, c54, n6.

se podrá explicar cómo es que el concepto divino —trascendiendo a todo género— expresa a la divinidad y, a su vez, a todas las cosas finitas contenidas en géneros y especies.

2.5. Dios no conoce por juicios negativos.

Ahora bien, no todos los intérpretes sostienen que Tomás nunca tuvo la pretensión de explicar propiamente de qué modo se opera la distinción de las creaturas en la mente divina. Branick y Doolan —el segundo haciéndose eco del primero—, creen que existe fundamento textual y doctrinal para afirmar que Tomás, en efecto, fue un poco más allá y ofreció una explicación acerca del modo en que la distinción tiene lugar en el intelecto divino. Ambos afirman, en este sentido, que para Tomás la divinidad puede distinguir a los individuos finitos porque en su mente entraría en juego la negación como principio de distinción, i.e., que Dios distingue a cada creatura como distinta de sí según qué o cuánto —entendido intensivamente— se niegue en ellas de la absoluta perfección que Él posee. La tesis se funda principalmente en un texto de la *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, en concreto en el artículo primero de la cuestión 4, en donde —apartándose de los temas de las otras cuestiones— se pregunta si la alteridad es causa de la pluralidad. Para poder señalar las diferencias entre la lectura de Branick y Doolan, y la mía, es necesario que me refiera al contenido de dicho artículo.

Tomás sostiene que llamamos plural a lo divisible o a lo dividido y que, por tanto, aquello que sea causa de la división será también causa de la pluralidad. Luego distingue las cosas posteriores y compuestas de las primeras y simples, y señala que la causa cuasi formal —i.e., por la que se hace la división de lo posterior y compuesto— es la diversidad de las cosas simples y primeras⁴⁴¹, y como “no puede decirse que la causa de

⁴⁴¹ “Plurale dicitur aliquid ex hoc quod est divisibile vel divisum. Unde omne illud quod est causa divisionis oportet ponere causam pluralitatis. Causa autem divisionis aliter est accipienda in posterioribus et compositis et in primis et simplicibus. In posterioribus

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

esta última pluralidad sea otra anterior y más simple, pues de este modo se procedería hasta el infinito⁴⁴², es necesario concluir que las cosas primeras y simples deben dividirse por sí mismas. Ahora bien, como a su vez “no es posible que un ente en cuanto tal se distinga de otro, pues lo único distinto del ente es el no-ente”⁴⁴³, es menester afirmar que este ente se distingue de aquél porque en el primero se incluye la negación del otro, y por esta razón, señala Tomás, las proposiciones negativas, están presentes desde el inicio del conocimiento⁴⁴⁴ “casi como si la negación de una cosa [*quasi negatio unius*] estuviese incluida en el conocimiento de la otra”⁴⁴⁵. Hacia el final resume la respuesta de todo el artículo diciendo:

Así pues es patente que la primera razón o principio de la pluralidad o división se encuentra en la negación y afirmación; de otro modo no se entendería ese orden en el origen de la pluralidad, ya que en primer lugar se han de entender el ente y el no-ente, en virtud de los cuales se constituyen la primeras cosas divididas y mediante estas las demás⁴⁴⁶.

Por tanto, igual que después del ente, en cuanto indiviso, viene inmediatamente la unidad, tras la división entre el ente y el no-ente viene inmediatamente la pluralidad de las cosas primeras y simples. Y esta pluralidad es la causa de la diversidad, en cuanto en ésta permanece la

namque et compositis causa divisionis quasi formalis, id est ratione cuius fit divisio, est diversitas simplicium et priorum”, *In De Trin.* q4, a1.

⁴⁴² *In De Trin.* q4, a1.

⁴⁴³ *In De Trin.* q4, a1.

⁴⁴⁴ “Unde et ab hoc ente non dividitur hoc ens nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis. Unde in primis terminis propositiones negativae sunt immediatae”, *In De Trin.* q4, a1, la cursiva es mía. Lo de «primis terminis» es difícil de traducir literalmente. García Marqués lo traduce como “desde que se empieza a conocer” porque “se refiere a las primeras conclusiones de nuestro conocimiento”, A. García Marqués, trad., *Santo Tomás de Aquino Exposición del «De Trinitate» de Boecio* (Buenos Aires: Educa, 1986), n. 324.

⁴⁴⁵ *In De Trin.* q4, a1.

⁴⁴⁶ Este es el párrafo con el que Doolan comienza su argumentación: Doolan, *Divine Ideas as Exemplar Causes*, 109.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

virtud de su causa, es decir, la oposición del ente y del no-ente. Así, un ente se dice diverso respecto a otro, porque no es aquel. Y como la causa segunda no produce su efecto, sino en virtud de la causa primera, la pluralidad de las primeras cosas sólo causa la división y pluralidad de las segundas y compuestas en cuanto permanece en ella la fuerza de la primera oposición entre el ente y el no-ente, por la que se concibe la noción de diversidad⁴⁴⁷.

A partir de lo que se dice en este pasaje, Doolan afirma que explicar la multiplicidad de ideas en el contexto del infinito acto de ser divino es hacerlo en términos de ese *actus essendi* infinito y sus negaciones⁴⁴⁸:

Una idea se distingue de la otra de acuerdo al grado de perfección que representa, cada una quedándose corta en relación a la completa perfección del acto de ser que es la divina esencia. En este sentido, el no-ser en un sentido relativo debe en cierta forma entrar incluso en la mente de Dios como un principio negativo; pues conociendo otras cosas distintas de sí, Dios conoce como no son él mismo. En suma, parecería que Dios sólo puede considerarse como imitable en la medida que combina en su acto de conocimiento tanto el ser como el no-ser⁴⁴⁹.

Esta lectura de Tomás es a mi juicio claramente desacertada. Por un lado, es necesario señalar que resulta cuando menos cuestionable la elección de un texto del *De Trinitate*, pues en esta obra no se trata acerca de la ciencia divina sino de la ciencia humana, que posee muchas características que se siguen del modo de ser finito e hilemórfico del hombre. Ahora bien, entre aquellas características que no son comunes a todo intelecto se encuentra el carácter compositivo del intelecto humano,

⁴⁴⁷ *In De Trin.* q4, a1.

⁴⁴⁸ Doolan, *Divine Ideas as Exemplar Causes*, 109.

⁴⁴⁹ *Ibidem.*, 110, la traducción es mía. Bastaría señalar que esto que dice Doolan es falso porque supone una pluralidad de principios cognoscitivos —y Dios conoce sólo por su esencia que es simple— pero analizaré su tesis en detalle.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

que se traduce en la existencia de dos operaciones fundamentales: «la inteligencia de lo indivisible» y «el intelecto que compone y divide», conocido usualmente como juicio. No hay lugar a dudas acerca de que para Tomás esta forma de conocer es incompatible con la divinidad. Sobre esto trata precisamente el capítulo 58 de la primera parte de la *Summa contra gentiles* titulado “que Dios no entiende componiendo y dividiendo”⁴⁵⁰. Allí ofrece varios argumentos a favor de dicha tesis; me limitaré a mencionar dos de ellos —que se encuentran estrechamente relacionados— para explicar por qué no es este modo de conocer compatible con la naturaleza divina. El primero de ellos puede reconstruirse de la siguiente manera:

1. Las cosas que son compuestas y divididas por el intelecto son por naturaleza consideradas separadamente por él;
 - a. Pues si por el hecho de aprehender lo que es un objeto cualquiera se supiera lo que hay y lo que no hay en él⁴⁵¹, no habría necesidad de composición y división.
2. Por tanto, si Dios conociese a modo de intelecto que compone y divide, seguiríase que no consideraría todos los seres en un solo acto intuitivo, sino cada uno por separado.
3. Pero ya se ha demostrado lo contrario anteriormente [i.e., que no posee sino un único acto intelectual]⁴⁵².

El segundo argumento, en cambio, procede así:

1. La composición del intelecto no excede los términos de la misma composición
2. [Los términos compositibles son por definición limitados].

⁴⁵⁰ C.G. I, c58.

⁴⁵¹ Este es justamente el caso de Dios.

⁴⁵² “Ea quae intellectu componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividētis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque. Cuius contrarium supra est ostensum”, C.G. I, c58, n3.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

3. Por tanto, el intelecto que compone y divide juzga de los diferentes objetos con diversas composiciones; [de ahí que, e.g.] no juzga con la misma composición que el triángulo es una figura geométrica y que el hombre es animal.

4. [Dios conoce diversos objetos].

5. Por tanto, si Dios considerara las cosas componiendo y dividiendo, su intelecto no sería uno, sino múltiple [i.e., realizaría múltiples actos cognoscitivos]⁴⁵³.

Estos razonamientos ponen de relieve por qué el juicio o conocimiento por composición y división es incompatible con la tesis de un intelecto divino que conoce por un único acto intelectual la diversidad de seres. Por un lado, el primer argumento señala que el juicio no podría ser nunca el único acto por el que un intelecto conoce —aun si le añadiésemos la suposición de que éste conoce una sola cosa— puesto que éste supone la previa intelección de las formalidades que en él se afirman unidas o separadas. En efecto, si por el hecho de conocer una forma X un intelecto supiera todo lo que le compete a X, no le haría falta componer o dividir. En efecto, en los intelectos compositivos el juicio es necesario para conocer porque a través del concepto que hace de sujeto en la proposición, no se conoce explícitamente si lo que se contiene en el concepto que hace de predicado, pertenece o no al sujeto⁴⁵⁴.

⁴⁵³ “Intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa diiudicat: compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram. Compositio autem vel divisio operatio quaedam intellectus est. Si igitur Deus res considerat componendo et dividendo, sequetur quod suum intelligere non sit unum tantum sed multiplex”, *C.G. I*, c58, n7.

⁴⁵⁴ O el juicio sería tautológico y, por tanto, no sería estrictamente origen de nuevo conocimiento para el cognoscente. El punto no es que un intelecto divino no puede distinguir propiedades sino que no necesita componer o negar formalidades para saber en primer lugar lo que le pertenece a cada objeto de conocimiento. Un intelecto puede verse necesitado del juicio —haciendo a un lado las cuestiones existenciales— por dos razones. La primera, porque no capta todo lo que le compete a una forma inmediatamente —y así, e.g. alguien luego de considerar las condiciones de posibilidad de la risa puede concluir

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

Por otro lado, el segundo argumento muestra que no es posible que un intelecto pueda conocer más de un individuo por un único acto intelectual de composición o negación —aún haciendo abstracción del carácter dependiente del juicio respecto de uno o varios actos de aprehensión—, porque cada individuo se distingue por términos diversos. En otras palabras, porque los términos de un juicio son por naturaleza limitados, cada negación circunscribe cosas distintas. Y si esto es así, i.e., si lo composable es de suyo finito, entonces también el juicio es incompatible con la existencia de un único principio infinito de conocimiento, pues cada concepto —entendido como aquello en lo que se conoce y no como lo conocido— tiene su fundamento en un único principio formal *quo* con el que guarda semejanza y proporción. Y como conocer lo composable no equivale a conocer por composición, negar que Dios no conozca por medio de juicios, no es incompatible con que Dios conozca todos los compuestos reales y de razón⁴⁵⁵.

Ahora bien, en tanto que lo que Branick y Doolan sostienen en concreto es que Dios conoce lo finito por negación y no por composición, existe un problema adicional: si las formalidades finitas se concibieran y definieran por una negación de perfección respecto de la esencia divina, sus razones serían nociones negativas. Pero el acceso primario a lo finito para Dios no puede ser la negación, porque no lo puede ser para ningún intelecto; la afirmación tiene prioridad de naturaleza por sobre la negación, la cual tiene su fundamento en la realidad misma. En efecto,

que «sólo el hombre es risible»—. La segunda razón, porque el individuo en el que inhiere la forma por la que es referido en el sujeto de la proposición, no puede conocerse si le compete o no la forma del predicado porque requiere dos actos o más actos cognoscitivos distintos para conocer dichas formalidades, las cuales, no guardan conexión necesaria entre sí —y así, e.g. alguien juzga que “este blanco es áspero”— que es el caso de todo *ens per accidens*.

⁴⁵⁵ “Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat. Nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum. Et sic per ipsam Deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit”, *C.G. I*, c58, n8.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

como la esencia de las cosas no es una pura potencia, ni mucho menos una negación de ser sin más, el contenido formal y el límite del individuo finito, i.e., la causa de su «ser esto y no ser lo demás», que constituye el fundamento de la distinción de los individuos, es un único y mismo principio: la causa formal. Y si esto es así, la formalidad finita no sería cierta clase de no-ente en sentido fuerte —como sí lo sería el mal que es una privación—:

Hay que señalar que la maldad consiste totalmente en no ser, mientras que la multiplicidad es causada por el ente. En efecto, la diferencia misma por la que los entes se dividen entre sí, es un cierto ente. Por eso Dios no es el autor de la tendencia al no-ser, sino que es el autor de todo ser; no es principio de la maldad, sino que es principio de la multiplicidad⁴⁵⁶.

Consecuentemente, ni aún para el intelecto humano —el cual a diferencia del intelecto divino tiene necesidad de realizar juicios negativos—, la *ratio* por la que lo finito es conocido es o se constituye primaria y esencialmente por una negación⁴⁵⁷. Nótese que Tomás no dice en su comentario al *De Trinitate* que en el concepto de algo esté incluido estrictamente la negación de las demás, sino que es «casi como si» lo estuviera⁴⁵⁸.

Los conceptos finitos no son fundamental y esencialmente el resultado de una negación⁴⁵⁹; «recto», e.g., no es solamente lo «no-curvo», puesto que si lo fuera entonces resultaría que, e.g., «amarillo» —que tampoco implica curvatura— sería equivalente a «recto». Y si se respondiera a esto diciendo que «recto» es lo «no curvo, no coloreado,

⁴⁵⁶ *De potentia* 3, a16, ad3, la cursiva es mía.

⁴⁵⁷ El adagio «omnis determinatio es negatio» —sea que se lo entienda de manera lógica u ontológica— para Tomás debe ser corregido añadiendo “pero no *per se* sino *per accidens*”.

⁴⁵⁸ Cfr. texto de cita 446.

⁴⁵⁹ Al menos no todos; algunas nociones son negativas como por e.g., «incorpóreo» o «inmaterial», etc., pero material y corpóreo, no son a su vez nociones negativas.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

etc.», no se salvaría la aporía puesto que esto supondría que por el concepto de cada cosa se conociera la totalidad de las cosas como negadas, lo cual es claramente falso. En primer lugar, porque es flagrantemente contrario a la experiencia; si esto fuera así, conociendo una sola cosa finita se obtendría a la vez un conocimiento de todas las demás cosas y no habría necesidad de realizar nuevos actos cognoscitivos⁴⁶⁰. En segundo lugar, porque como la determinación formal de un concepto es independiente de lo efectivamente existente, y la participabilidad del ente es inagotable por cualquier número finito de formalidades, por el mismo acto que se conoce una cosa cualquiera habría que conocer las infinitas formas que la cosa conocida no es, lo cual es imposible. En tercer lugar, porque no habría nociones simples sino que todo concepto sería compuesto; ahora bien, como no es posible una regresión al infinito, es imposible que no existan nociones simples. En cuarto lugar, porque si cada formalidad se definiera como la negación de las demás, sería imposible determinar el contenido de ninguna de ellas; el conjunto de todas las definiciones sería circular. Retomando el ejemplo de lo «recto», éste se podría definir como aquello que se extiende recorriendo la distancia más corta entre dos puntos, i.e., que se extiende en una sola dirección sin desviarse, mientras que lo «curvo» se podría definir como un continuo que se extiende variando de dirección de manera paulatina —y que, por tanto, ninguna de sus partes es recta—. Entender ambas clases de formalidad co-implica conocer su carácter excluyente. Una de las definiciones podría ser negativa —e.g., «curvo es lo no recto»—, pero no ambas. Por último, si no se posee ya conocimiento de un término finito, de modo tal que se pueda negar alguna o algunas perfecciones de la plenitud de perfección divina, no

⁴⁶⁰ El conocimiento de toda formalidad permite conocer al mismo tiempo y por la misma forma su privación, o su negación, y así, e.g., conociendo qué es la vista se conoce qué es la ceguera, y conociendo el ente, se conoce su noción contradictoria, el no-ente —i.e., la noción «nada»—, pero no permite conocer todos sus contrarios; quien conoce lo «verde» no posee conocimiento de lo «naranja», aunque quien conoce ambas formalidades sepa que son contrarios y excluyentes.

podría circunscribirse la esencia de ninguna esencia finita. Si al concepto de la esencia divina se le negara el conocimiento intelectual, entendiendo por éste una inteligencia infinita, el resultado sería la nada, porque como el intelecto infinito no es una parte de Dios, un concepto adecuado de un intelecto infinito coincidiría con el concepto de la esencia divina. Si, en cambio, la *ratio* negada fuese finita, como no se puede proceder al infinito, sería necesario postular que Dios ya posee *rationes* finitas que no surgen de una negación y, por tanto, cualquiera sea el caso, es evidente que no puede conocer lo finito por negaciones.

El argumento precedente nos conduce finalmente a la consideración de la última razón de por qué es imposible que Dios conozca lo finito por negaciones: el infinito intensivo o formal y lo finito son inconmensurables⁴⁶¹. No es posible —por decirlo de alguna manera— operar con ellos. En efecto, como la totalidad de las formalidades finitas

⁴⁶¹ La absoluta desproporción entre Dios y lo finito da origen a un argumento contrario a la tesis de que Dios conoce lo distinto de sí: “Praeterea, medium per quod res cognoscitur, debet esse proportionatum ei quod per ipsum cognoscitur. Sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturae, cum in infinitum ipsam excedat; infiniti autem ad finitum nulla sit proportio. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non potest cognoscere creaturam”, *De veritate* q2, a3, ob4. Tomás supera esta dificultad distinguiendo entre dos formas de proporción: Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur proportionatum alteri dupliciter. Uno modo quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportionem ad duo. Alio modo per modum proportionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita octo ad quatuor: est enim proportionalitas similitudo proportionum. Et quia in omni proportionem attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionata dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum, ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; et sic nihil prohibet esse proportionatum infinitum finito: quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infinito. Et secundum hunc modum oportet esse proportionatum medium ei quod per ipsum cognoscitur; ut, scilicet, sicut se habet medium ad aliquid demonstrandum, ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstratur; et sic nihil prohibet essentiam divinam esse medium quo creatura cognoscatur”, *De veritate* q2, a3, ad4.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

no son compositibles y, por tanto, la omniperección divina supone contener toda perfección finita de modo eminente y por exceso en una única perfección simple e ilimitada, el concepto divino que la expresa tampoco puede ser un compuesto de conceptos finitos, sino una concepción también infinita y simple⁴⁶².

Por tanto, aún haciendo abstracción de todas las incompatibilidades mencionadas, sería imposible que lo finito fuera distinguido en la *ratio dei* por vía de negaciones parciales, como si ésta estuviera estructurada a partir de formalidades distintas y adicionadas, al modo en que se puede distinguir la animalidad en el concepto de hombre haciendo abstracción de la nota «racional»⁴⁶³. De modo análogamente semejante, ninguna cantidad finita puede ser obtenida substrayendo una cantidad finita a un infinito cuantitativo actual, ya que éste no puede disminuir por la sustracción de cualquier cantidad finita por grande que fuese. Pero en el caso del infinito formal y las formas finitas, la inconmensurabilidad es aún mayor porque éste no sólo supera infinitamente a cada realidad finita, sino que, a diferencia del infinito cuantitativo, las supera a todas tomadas de modo conjunto, aún si éstas fueran infinitas en número.

En suma, la afirmación es anterior por naturaleza a la negación y es su condición de posibilidad; lo finito no puede concebirse ni por un desmembramiento del concepto infinito ni por una negación parcial del concepto infinito, porque no posee partes. ¿Pero no contradice todo esto el propio Tomás en el texto de *Summa contra gentiles* antes citado⁴⁶⁴, que trata sobre el conocimiento divino? No, puesto que allí sólo sostiene que la perfección finita se contiene en la perfección del ser de Dios y que,

⁴⁶² Recordemos que Dios no se contiene en género alguno ni se especifica por diferencias específicas sobreañadidas.

⁴⁶³ Esto no contradice las analogías del conocimiento del 9 en el 10 o de «animal» en «hombre», porque como dijimos son analogías imperfectas, y porque lo que de ellas toma Tomás es la tesis de la presencia actual y completa de lo finito en el intelecto divino, no el carácter compuesto.

⁴⁶⁴ Cfr. texto de cita 441.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

por esta razón, puede conocer en sí mismo a todas las cosas conociendo en qué se aparta cada una de su perfección infinita. No se arguye en dicho texto que conozca en qué se asemejan y en qué no por vía de negaciones, aunque por nuestro modo de conocer quizá nos veamos inclinados a interpretarlo de esa manera.

Arroja cierta luz sobre esta cuestión tener presente que Dios conoce simultáneamente lo diverso por un solo acto, y que lo hace de modo distinto al intelecto finito. En efecto, el intelecto finito puede comprender muchas cosas simultáneamente cuando las reduce a la unidad y así, e.g. no sólo considera por un único acto formalidades que están unidas en un mismo sujeto en el juicio “este auto es rojo”, sino que también puede considerar simultáneamente a sujetos distintos —i.e. realidades que existen separadamente— por un único acto, como cuando realiza comparaciones del tipo “Pedro es más alto que Juan”. Pero por los conceptos compuestos de esta clase el intelecto finito no conoce todo lo que son Pedro y Juan, sino que sólo los considera en cuanto que son cuerpos de altura dispar. Para considerar varios aspectos, partes y detalles de Pedro y de Juan, el intelecto finito requiere una multiplicidad de actos:

Algo es uno en cierto modo y múltiple de un modo distinto, como por ejemplo el continuo es uno en acto y múltiple en potencia; y si el intelecto o el sentido se llevan sobre ese tal objeto en cuanto que es uno, es visto de modo simultáneo, y en cambio si se llevan sobre ese objeto en cuanto que es múltiple, lo cual lleva consigo considerar cada parte en sí misma, en ese caso no puede ser todo visto a la vez⁴⁶⁵.

Dios, en cambio, conoce todo a la vez en su multiplicidad sin perder detalle alguno, pero no reduciendo las cosas a la unidad, ni a través de un verbo compuesto, puesto que no conoce las partes antes que el todo. Si bien distingue todas las cosas, Dios no *realiza* distinciones;

⁴⁶⁵ De veritate q8, a14.

capta la multiplicidad inmediatamente por el conocimiento de su esencia y, por esta razón, no conoce discursivamente:

Discurrir es llegar desde una cosa al conocimiento de otra. Ahora bien, es diferente conocer algo en algo y conocer algo a partir de algo. En efecto, cuando algo es conocido en algo, el cognoscente se dirige a ambos con un solo movimiento, como es patente cuando algo es conocido en algo como en forma inteligible; y tal conocimiento no es discursivo. Y en cuanto a esto no hay diferencia si una cosa es conocida en especie propia o en una especie ajena; no se dice, en efecto, que la vista conoce de modo discursivo ni aun cuando ve una piedra mediante la especie que se refleja en el espejo⁴⁶⁶.

En suma, no es necesario ni posible para Dios valerse más que de un único principio cognoscitivo ni formar más que un único verbo infinito, en el que todo lo finito está actualmente presente; porque “la esencia divina dice relación a los otros seres, no como el principio respecto de las conclusiones, sino como las especies respecto de los objetos conocidos”⁴⁶⁷. Consecuentemente, “mediante ella, Dios conoce toda multitud y composición, tanto natural como de razón”⁴⁶⁸.

2.6. Un Verbo, múltiples rationes.

Subsiste sin embargo una pregunta: ¿si Dios conoce por su esencia y ningún otro principio y su operación es única y simple al igual que su esencia, y todo acto intelectual no se distingue de su término, no sería más adecuado decir que conoce una única *ratio*? No, pues si bien se debe decir que Dios posee un único acto intelectual, en éste conoce su razón y las razones de las cosas finitas; *quod deus intelligitur* es múltiple:

Aunque la forma del intelecto sea en realidad sólo una, es sin embargo múltiple según la razón, si se consideran las diversas

⁴⁶⁶ *De veritate* q8, a15.

⁴⁶⁷ *C.G. I*, c57, n11.

⁴⁶⁸ *C.G. I*, c58, n8.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

relaciones con la creatura, es decir, en cuanto que se entiende que las creaturas imitan de diverso modos la forma del intelecto divino⁴⁶⁹.

La parte final de este breve texto se puede prestar a la interpretación de que la multiplicidad de razón aludida se da en el intelecto humano, pero Tomás aclara que no es así, sino que se funda en la intelección divina:

Hay que decir que estas diversas relaciones con la creatura no existen sólo en nuestro intelecto, sino también en el intelecto divino. Sin embargo, en el intelecto divino no existen cosas diversas en las cuales Dios entienda, porque Él entiende sólo en una cosa, que es su esencia; pero existen en Él muchas cosas, en el sentido de que son entendidas por Él. Lo mismo que, en efecto, la creatura puede imitar a Dios de muchos modos, así también Dios lo sabe, y en consecuencia conoce las diversas relaciones de la creatura a Dios⁴⁷⁰.

El que Dios conozca las diversas relaciones de su esencia con las creaturas, i.e. que conozca diversos individuos infinitos, no es el único sentido en que es necesario decir que tiene muchas *rationes*, sino que además es menester afirmar que, como Dios tiene un conocimiento de su propio acto intelectual, no sólo tiene conocimiento de la multiplicidad de realidades sino también de las razones en las que éstas le son conocidas:

⁴⁶⁹ *De potentia dei*, q3, a16, ad13.

⁴⁷⁰ *De potentia dei*, q3, a16, ad14. En la *Summa theologiae* también aclara que dichas relaciones no son causadas por las cosas: “Ad tertium dicendum quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res”, *S.Th.* I, q15, a2, ad3. Y finalmente también aclara que dichas relaciones no son reales, son una mera idealidad, i.e. son relaciones de razón: “Ad quartum dicendum quod respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed respectus intellecti a Deo”, *S.Th.* I, q15, a2, ad4.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

La sabiduría y el arte en Dios indican aquello por lo que El conoce; pero la idea⁴⁷¹ indica aquello que conoce. Dios en uno conoce a muchos; y no sólo según lo que son en sí mismo, sino también en cuanto conocidos; lo cual significa conocer muchas razones de las cosas. [...]

Dios no sólo conoce muchas cosas por su esencia, sino que también sabe que las conoce. Y esto es conocer muchas razones de las cosas; o que en su intelecto hay muchas ideas conocidas⁴⁷².

Ahora bien, sostener que Dios tiene una única *intentio*, un único acto, un único verbo pero muchas razones o ideas ¿no contradice la clasificación de términos antes hecha⁴⁷³ según la cual el *verbum*, *concepto* y *ratio* —entre otras— se refieren a lo entendido [*quod intelligitur*] y no a aquello por lo que se entiende [*quo intelligitur*]? El problema es hasta cierto punto una cuestión semántica, pero también se funda en el doble aspecto del conocimiento, i.e. como signo y como realidad en el sujeto cognoscente:

La concepción del intelecto no es solamente lo que es conocido, sino también aquello por lo que la cosa es conocida [*sed etiam id quo res intelligitur*]; por lo cual se puede decir que lo conocido es a la vez la cosa misma y la concepción intelectual. De modo semejante se puede afirmar que lo que es dicho es a la vez la cosa expresada por el verbo y el verbo mismo, como es manifiesto en

⁴⁷¹ La cuestión 15 tematiza el conocimiento divino en torno al término 'idea'. Este término tiene significados parcialmente distintos en los textos de Tomás; a veces es reservada para la *rationes* que son ejemplares de cosas creadas. Doolan hace un excelente resumen de las variaciones en: Doolan, *Divine Ideas as Exemplar Causes*, 11.

⁴⁷² *S.Th.* I, q15, a2, ad2. Por supuesto que el conocimiento de su propio acto no se da por una reflexión posterior, sino que conoce las cosas, sabe que las conoce y conoce su acto por un único acto; no hay conocimiento de *intentiones* primeras y segundas en él y esto sin perjuicio de que conozca qué relación y prioridad existe entre lo conocido y aquello en lo y por lo que es conocido.

⁴⁷³ Cfr. a nota 366.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

el caso del verbo exterior porque por el nombre son expresados a la vez el nombre y la realidad expresada por el nombre⁴⁷⁴.

Como puede apreciarse, la distinción aquí aludida no es entre aquello por lo que se entiende [*quo intelligitur*] y lo entendido [*quod intelligitur*]. El texto debe ser leído a la luz de lo que se dijo del concepto como *secundum quo*⁴⁷⁵, i.e., entendiendo el acto como algo *en lo que* se entiende y, por tanto, como algo poseedor de una doble dimensión: como cosa y como signo⁴⁷⁶.

Ahora bien, se explicó que en los intelectos finitos no es posible que se den actos cognoscitivos en los que se entienda una pluralidad de cosas en cuanto tales puesto que, por el hecho de ser finitos, se refieren a algo determinado; esta es la razón de que necesitan realizar múltiples actos intelectivos. En este contexto poco importa si los términos con los que nos referimos al acto segundo connotan mayor relación al sujeto cognoscente del que proceden o a la cosa conocida porque existe entre ellos proporción, i.e., entre lo conocido y el acto con el que son conocidos. En el caso divino, en cambio, como existe desproporción entre lo finito conocido y el acto por el que son conocidos, es mucho más necesario distinguir el acto mismo de su contenido intencional, y las sutiles diferencias de significado o con-significación de los términos con los que el acto segundo es referido cobran importancia. Para Tomás, por ejemplo, tanto el término «verbo» como el término «idea» se refieren al acto segundo, i.e., a lo entendido, pero el primero de los términos considerado con precisión —i.e. atendiendo al modo de significar— se refiere a algo *proferido*, y consecuentemente guarda mayor relación al sujeto del que es predicado como su acción:

⁴⁷⁴ *De veritate* q4, a2, ad3.

⁴⁷⁵ Cfr. cita 405.

⁴⁷⁶ Otro lugar donde Tomás pone de manifiesto este doble aspecto: “Ad septimum dicendum, quod verbum est alicuius multipliciter: uno modo ut dicentis, et sic procedit ab eo cuius est verbum; alio modo ut manifestati per verbum, et sic non oportet quod procedat ab eo cuius est, nisi quando scientia ex qua procedit verbum, est causata a rebus; quod in Deo non accidit”, *De veritate* q4, a4, ad7.

Capítulo II: Naturaleza y objeto del conocimiento divino

No es inteligible que algo sea dicho y que no sea verbo; por tanto, es necesario que cuantas veces se emplee el «decir» tantas veces se hable de verbo⁴⁷⁷.

Al referirse al acto intelectual —aquí referido con el verbo «decir»— el «verbo» no puede ser múltiple en ausencia de una multiplicidad de actos cognoscitivos; a cada acto intelectual le corresponde un único verbo. La «idea», en cambio, “indica la forma ejemplar de un modo absoluto”⁴⁷⁸ y, en consecuencia, no es necesario decir que existe un acto intelectual por cada idea. Esto se da hasta cierto punto incluso en el intelecto finito, cuando por un único juicio —que es un acto intelectual— se refiere a dos sujetos para los que hay una *ratio* o idea propia distinta⁴⁷⁹. En Dios, sin embargo, es mucho más claro porque el acto excede por mucho a lo entendido secundariamente —lo finito—; su acto es suficiente para expresar múltiples ideas o razones en toda su dimensión, siempre que no se pierda de vista que cada idea de lo finito en Dios no sólo no es aquello por lo que conoce, sino que tampoco es un acto cognitivo sino uno de los muchos contenidos intencionales presentes en acto en su único acto intelectual⁴⁸⁰.

En suma, en este capítulo exploramos el fundamento de la intelección divina de la multiplicidad. En primer lugar, analizamos cómo es posible que la perfección finita se contenga en la perfección divina, i.e., cómo lo múltiple se reduce a lo uno. En segundo lugar, analizamos cómo

⁴⁷⁷ *In I Sent*, d27, q2, a2, qc. 1.

⁴⁷⁸ *De veritate* q4, a4, ad4.

⁴⁷⁹ Sólo que en dicho caso, como se dijo —ver párrafo inmediatamente anterior a cita 465—, se los considera a la vez bajo alguno de sus aspectos y no en toda su dimensión.

⁴⁸⁰ “Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus maxime distet a creatura, considerata proprietate naturae, tamen Deus est creaturae exemplar; non autem una creatura est exemplar alterius; et ideo per verbum quo exprimitur Deus, exprimitur omnis creatura, non autem idea qua exprimitur una creatura, exprimitur alia. Ex quo etiam apparet alia differentia inter verbum et ideam: quia idea directe respicit creaturam, et ideo plurium creaturarum sunt plures ideae, sed verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur, et ex consequenti creaturas. Et quia creaturae secundum quod in Deo sunt, unum sunt, ideo creaturarum omnium est unum verbum”, *De veritate* q4, a4, ad5.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

es posible que en la intelección divina exista una presencia intencional de una multiplicidad infinita, i.e. como en lo uno está actualmente presente lo múltiple. Para ello fue necesario mostrar que Dios contiene por exceso y no por adición a lo finito en razón de su infinitud, y que lo finito en cuanto tal es algo limitado pero perfecto y no una simple negación de perfección.

Capítulo III

Lo posible como objeto de conocimiento

*Quicquid enim esse potest intelligi potest*⁴⁸¹.

En el capítulo precedente he tratado el conocimiento divino atendiendo de manera primordial a su naturaleza propia. He hecho referencia a su objeto secundario —lo finito— sólo de manera general, centrándome en la dificultad de la presencia intencional de lo múltiple en la divinidad —derivada de la tesis de la simplicidad entitativa y operativa—. Para esto me fue necesario, en primer lugar, remontarme a su fundamento último, la omniperfección infinita de Dios, que Tomás explica a partir de su teoría del *esse*. En segundo lugar, hice un tratamiento de los aspectos análogamente comunes de todo intelecto a partir del análisis del propio conocimiento humano, distinguiendo lo que tiene de limitado e imperfecto, con el fin de realizar una caracterización abstracta, analógica y predominantemente negativa del conocimiento del propio Dios.

Continuando con el plan trazado —que coincide a grandes rasgos con el orden que el propio Tomás sigue en algunas de sus obras⁴⁸²— es menester adentrarse en el tratamiento de los objetos de conocimiento divino. En primer lugar, en este capítulo, trataré acerca del conocimiento divino de lo no existente, lo que servirá de antesala al posterior

⁴⁸¹ C.G. II, c98, n9.

⁴⁸² Por ejemplo, en la *Summa contra gentiles*, libro I, Tomás dedica los capítulos 44 a 71 a la inteligencia divina. Los capítulos 44 a 64 tratan *grosso modo* acerca de su naturaleza: su objeto propio y su modo de conocer —no habitual, no discursivo, simultáneo, etc.— y los capítulos restantes —i.e., 65 a 71— los dedica a diversos objetos por Él conocidos: los singulares, los movimientos de la voluntad, el mal, etc.

tratamiento del conocimiento de lo real que se llevará a cabo en el capítulo siguiente.

1. El no-ente como objeto de conocimiento: del no-ente al ente de razón.

Tomás de Aquino se pregunta en varias oportunidades si Dios conoce a ‘las cosas que no son’ [*quae non sunt*]⁴⁸³, los ‘no entes’ [*non entia*]⁴⁸⁴, o ‘los que no son, no serán ni fueron’ [*nec sunt nec erunt neque fuerunt*]⁴⁸⁵. Ahora bien, ¿qué es un no-ente, si no es la nada misma? ¿Y cómo puede ser que sea objeto de conocimiento? Como señala Schmidt⁴⁸⁶, esto parece aún más problemático si se recuerda que el propio Tomás sostiene que no sólo “lo primero que entra en la concepción del intelecto es el ente”⁴⁸⁷, sino que “algo es cognoscible en cuanto que está en acto”⁴⁸⁸. De ahí que sea necesario que “todos los otros conceptos se formen como adición al ente”⁴⁸⁹, y que afirme que “el ente es el objeto propio del intelecto”⁴⁹⁰. Más aún, la verdad de las cosas, i.e.,

⁴⁸³ *C.G.* I, c66; *S.Th.* I, q14, proemium.

⁴⁸⁴ *In I Sent.* d38, q1, a4; *De veritate* q2, a8; *S.Th.* I, q14, a9, ob1. Cuando en el proemio de la cuestión 14 Tomás enumera los temas que ha de tratar, dice que en noveno lugar se preguntará si Dios conoce los que no son [*quae non sunt*], pero en la primera objeción habla de no-entes [*non entia*] y usa una y otra expresión a lo largo del artículo.

⁴⁸⁵ *De veritate* q3, a6; *De veritate* q4, a7; *S.Th.* I, q14, a9. Como la expresión «las cosas que no son» también es aplicable a cosas que fueron o serán, en la respuesta Tomás distingue los que fueron o serán de los que no son en ningún tiempo pasado, presente o futuro para circunscribir de modo inequívoco a los que son no-entes *simpliciter*.

⁴⁸⁶ La objeción que abarca los textos de la cita 487 a la cita 493 sigue *grosso modo* y de manera resumida el texto de Schmidt: R. W. Schmidt, *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), 77-81. Pero Schmidt no se ocupa allí más que de buscar el objeto propio de la lógica.

⁴⁸⁷ *S.Th.* I, q5, a2.

⁴⁸⁸ *S.Th.* I, q5, a2.

⁴⁸⁹ *De veritate* q1, a1.

⁴⁹⁰ *S.Th.* I, q5, a2.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

aquello por lo que las cosas son cognoscibles⁴⁹¹, es una propiedad trascendental convertible con el ente⁴⁹², y la verdad del intelecto, i.e. aquella por la que se dice que éste es adecuado a lo real, se encuentra principalmente en los juicios y se funda, por tanto, más en el ser que en la esencia de las cosas⁴⁹³. Por último, como la ciencia de Dios es de lo verdadero, pareciera entonces que ésta no puede ser más que de los entes⁴⁹⁴.

Ahora bien, por otro lado, la experiencia común parece llevarnos a poner en duda la tesis de que lo verdadero y el ente sean convertibles —i.e. de que todo lo cognoscible sea un ente—, pues parece innegable que concebimos cosas que no son, como las privaciones —como e.g., la ceguera—, individuos que fueron pero ya no son —como e.g., *Gaius Julius Caesar*— o incluso seres imaginarios —como, e.g., los elfos—. Por

⁴⁹¹ “Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus”, *De veritate* q1, a1.

⁴⁹² Cfr. *De veritate* q1, a1.

⁴⁹³ *In I Sent.* d19, q5, a1: Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur, la cursiva es mía. Tomás establece una prioridad predicativa de la verdad: “Patet ergo ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo dicitur de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto dicitur de homine, propter hoc quod electivus est verorum vel facit existimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis praedicationem, sicut intellectus quos significant,” *De veritate* q1, a3. También, cfr. *De veritate* q1, a2.

⁴⁹⁴ “Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium”, *S.Th.* I, q14, a9, ob1.

otro lado, “lo que se extiende al ente y al no-ente no se convierte con el ente. Pero lo verdadero se extiende al ente y al no ente, ya que verdadero es que lo que es, es, y que lo que no es, no es. Luego lo verdadero y el ente no se identifican”⁴⁹⁵. En suma, parece que tanto en el orden de la primera operación así como de la segunda operación, lo cognoscible y la verdad se extienden más allá de la entidad.

La respuesta a este problema requiere tener en cuenta nuevamente la naturaleza de la actividad intelectual así como los distintos sentidos del ente, del no-ente y de lo verdadero. En la respuesta a la objeción citada Tomás sostiene que “el no-ente no tiene en sí mismo nada por lo que se le pueda conocer, sino que es conocido porque el entendimiento lo hace cognoscible”⁴⁹⁶. ¿Cómo es esto posible? Es menester recordar que el intelecto conoce en y por un concepto —y no por la afección o presencia inmediata del propio objeto conocido como sucede en el sentido externo— que es el término o resultado de la propia actividad inmanente del intelecto, la cual como actividad perfecta —i.e. plenamente actual— no es algo entitativamente distinto del concepto. Y que esto que el intelecto concibe —i.e. el contenido intencional del concepto— es lo primero y propiamente conocido. Para que el intelecto

⁴⁹⁵ *S.Th.* I, q16, a3, ob2. Curiosamente, en *De veritate* q1, a1, ob7, el hecho de que lo verdadero se extienda al ente y al no ente es utilizado en un argumento a favor de la identidad entre el ente y lo verdadero: “Item, si non sunt omnino idem, oportet quod verum aliquid super ens addat. Sed nihil addit verum super ens, cum sit etiam in plus quam ens: quod patet per philosophum, IV Metaphys. ubi dicit quod: verum definiens dicimus quod dicimus esse quod est; aut non esse quod non est; et sic verum includit ens et non ens. Ergo verum non addit aliquid super ens; et sic videtur omnino idem esse verum quod ens”.

⁴⁹⁶ *S.Th.* I, q16, a3, ad2. En la primera cuestión de *De veritate* dice algo muy similar: “Ad septimum dicendum, quod verum non est in plus quam ens; ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, *secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu* [...] unde Avicenna etiam dicit in principio suae metaphysicae, quod non potest formari enuntiatio nisi de ente, quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum ab intellectu; ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens”, *De veritate* q1, a1, ad7, la cursiva es mía.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

pueda considerar algo, entonces, no es necesario ni una presencia inmediata de lo conocido, ni su efectiva existencia; es suficiente con que el intelecto pueda concebirlo.

Por otro lado, si bien «ente» es una noción análoga, su analogado principal es el subsistente y todo lo demás se denomina «ente» en la medida en que participa de la entidad del subsistente o es alguna medida o referencia del subsistente, i.e., la entidad se predica principalmente de la sustancia y secundariamente de sus accidentes intrínsecos y extrínsecos. Ahora bien, un no-ente, en tanto que cosa que es sólo en la concepción del intelecto, no es un subsistente ni propiamente un accidente de un subsistente o, si lo es, es al menos uno muy particular. Su realidad es tan débil que aún en aquellos casos en que no es denominado «no-ente», es contrapuesto a la sustancia y sus accidentes:

El ente es doble; el ente natural [*ens naturae*] y ente de razón [*ens rationis*]. El ente de razón se dice propiamente del que es intencional [*illis intentionibus*], es decir, de las razones que se encuentran al estudiar las cosas: como la intención de género, de especie y otras semejantes, las cuales no se encuentran en la naturaleza sino que son consecuencia de la operación de la razón⁴⁹⁷.

Después [Aristóteles] distingue los modos *per se*. Y para esto hace tres cosas. Primero distingue el ente que está fuera del alma [*ens quod est extra animam*], que son los diez predicamentos, que es el ente perfecto [*ens perfectum*]. Segundo, da otro modo del ente, que está solo en la mente [*quod est tantum in mente*]. Tercero, divide el ente por la potencia y por el acto, y el ente así dividido es más común que el ente perfecto, pues el ente en potencia es el ente sólo relativo e imperfecto⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ *In Met IV*, l4, n5.

⁴⁹⁸ *In Met V*, l9, n57.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Por tanto, el no-ente es cognoscible en tanto que es un ente de razón. Como puede apreciarse en estos textos, Tomás dice que, por un lado, tenemos al ente natural o ente que es o existe fuera del alma —aunque sea capaz de causar una semejanza de sí en el intelecto humano—, que califica de «ente perfecto» y que incluye a los diez predicamentos. Por otro lado, lo que denomina en ocasiones «ente de razón», en otras «ente que es sólo en la mente», y también «[ente] intencional». Ahora bien, ¿cómo puede haber un ente que no esté en alguno de los diez predicamentos? ¿No es el ente de razón al menos algo del intelecto, una perfección accidental en el caso del intelecto finito?

Se dice que el ente de razón no se encuentra en ninguno de los diez predicamentos en tanto que no posee la naturaleza que representa —como todo ente natural que se encuentra en algún género— y que lo que tiene de real o natural es el ser y naturaleza propia del acto intelectual en el que es concebido, el cual no varía según qué ente de razón sea concebido. En efecto, un ente de razón en tanto que concepto o actividad de un intelecto, posee la misma naturaleza que cualquier otro ente de razón por distintas que sean sus naturalezas intencionales, excepto cuando son concebidos por intelectos de individuos de diferente especie, y así difiere, e.g., el ente de razón «Martín Fierro» según sea concebido por un hombre, un ángel o por el propio Dios⁴⁹⁹. En cambio, en un mismo intelecto o en intelectos de la misma especie, entes de razón tan diversos como, e.g., «ceguera» y «Don Quijote», tienen la misma clase de entidad⁵⁰⁰. El ente de razón en cuanto ente de razón, entonces, no es el concepto o el acto del intelecto sino lo que en él se da a conocer al individuo que lo concibe. Su irrealidad se capta en toda dimensión en cuanto se repara en que sus propiedades, por ser meramente ideales, no

⁴⁹⁹ En el hombre sería un accidente fundado en un acto primero adquirido, en el ángel sería también un accidente, pero fundado en un acto primero innato, y en Dios sería la sustancia misma de Dios.

⁵⁰⁰ Por eso se dijo que un ente real puede ser rojo, cuadrado y músico a la vez pero un intelecto no puede estar informado a la vez por varias *species* distintas, excepto en la medida en que sean reducida a la unidad.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

poseen ninguna capacidad real y así, e.g., el fuego natural quema y el fuego concebido, no.

Ahora bien, entre los entes de razón hay diversidad y, por tanto, éstos son a su vez susceptibles de división. Sin embargo, de todos los criterios de división, el que aquí más interesa es aquel que nos permite discernir con mayor claridad qué quiere decir Tomás cuando afirma que Dios conoce los no-entes:

Algo se llama no-ente de un doble modo. *De un modo*, porque el no ser cae en su definición, como la ceguera se dice no-ente, y un no-ente así no puede concebirse con forma alguna, ni en el entendimiento ni en la imaginación, y el mal es un no-ente de este tipo. *De otro modo*, porque no se encuentra en la naturaleza, aunque la privación misma de la entidad no se incluya en su definición; y en tal caso nada impide imaginarse no-entes, y concebir sus formas⁵⁰¹.

Por tanto, en primer lugar hay ciertos no-entes que hacen total justicia a su nombre, i.e., no significan formalidades sino la ausencia misma de alguna formalidad o incluso la ausencia de toda entidad: las privaciones y las negaciones. Las privaciones no son más que una clase de negación⁵⁰²; consisten en la ausencia de algo en un sujeto que, por naturaleza, le correspondería tener. Así, e.g., se dice de un hombre que no ve que es ciego porque los hombres por naturaleza son videntes y, consecuentemente, no se predica la ceguera de cualquier realidad no-vidente, como e.g., una piedra, sino sólo de aquellas realidades que pertenecen a especies que poseen la vista como potencia propia. La privación designa, por tanto, una imperfección absoluta, i.e., la ausencia de una perfección debida, y en esto consiste justamente lo que se

⁵⁰¹ *De veritate* q3, a4, ad6.

⁵⁰² “Omnis enim negatio quae est in aliquo subjecto determinato, potest dici privatio. Unde in 8 Metaph. dicitur, quod *privatio est negatio in subjecto vel in substantia*”, In *I Sent* d28, q1, ad2, la cursiva es mía.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

denomina «mal»⁵⁰³, el cual a su vez, también es susceptible de división en atención a la clase de privación de que se trate⁵⁰⁴. Las negaciones, en cambio, son ausencias que no implican imperfección y en su máxima expresión designan la ausencia de entidad absoluta, analogado principal del no-ente que también se denomina habitualmente con el nombre de «nada».

Ahora bien, así como el intelecto humano se refiere sólo al ente y por esta razón en el orden de la aprehensión necesita formar conceptos de las privaciones y negaciones causando que éstas cobren cierto grado ínfimo de entidad como entes de razón, en tanto que, por un lado, por el juicio el intelecto no sólo afirma sino que también niega y que, por otro lado, opera con las nociones aprehendidas en su primera operación, algunas de las cuales designan privaciones o negaciones, el no-ente también goza de cierta realidad en el juicio y por dicha operación participa entonces de la verdad lógica.

Pero con el fin de comprender adecuadamente esta cuestión, es menester distinguir los diversos aspectos aquí referidos, a saber: a) el significado de «ser» o «es» como cópula del juicio; b) la afirmación de cosas que son en realidad negaciones o privaciones; c) la verdad lógica de los juicios en que comparecen no-entes —e.g. Juan es ciego— o en los que se niega algo —Juan no es español—.

En cuanto al significado del verbo ser como cópula, Tomás lo explica al decir que «ser» se dice de dos maneras:

⁵⁰³ “Malum enim, ut dictum est, nihil est aliud quam privatio eius quod quis natus est et debet habere: sic enim apud omnes est usus huius nominis malum. Privatio autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia”, *C.G.* III, c7, n2.

⁵⁰⁴ En *De malo* q1, a4, Tomás trata sobre la división del mal —también en *In II Sent* d35, a1 y *S.Th.* I, q48, a6. Allí divide al mal “in ipso agente” —por deficiencias en alguna forma o hábito del sujeto— e “in ipso acto deficiente”. Esta división alcanza tanto a los seres voluntarios como involuntarios. En los seres involuntarios la deficiencia operativa es siempre causada por alguna deficiencia en el agente. Pero en los seres voluntarios la deficiencia del acto puede ser querida y esto constituye el mal de culpa, el cual es merecedor, i.e., es causa, del mal de pena que es un mal en el agente que es la consecuencia no deseada del acto voluntario malo.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

De una forma, para referirnos a la cópula verbal que significa la composición de cualquier enunciación realizada por el alma: por lo que este ser no es algo en la naturaleza de las cosas, sino sólo en el acto del alma que compone y divide. Y de este modo el ser se atribuye a todo aquello de lo que puede formarse una proposición, ya sea ente, ya sea privación de ente⁵⁰⁵.

Como por la adecuación de la composición —afirmativa o negativa— el intelecto se dice verdadero —y éste es el analogado principal de verdad⁵⁰⁶— es que en la objeción antes citada⁵⁰⁷ se decía que la verdad se extiende más allá del ente, en tanto que se dice que es verdadera tanto la proposición que sostiene que algo es como la que sostiene que algo no es —siempre y cuando sea el caso —⁵⁰⁸. También se extiende la verdad lógica al no-ente, i.e. existe verdad más allá del ente y no sólo cuando se dice que algo no es, sino también cuando se dice que un no-ente es⁵⁰⁹. Ahora bien, como la verdad lógica se funda en que el intelecto entiende un efectivo estado de cosas, —incluso cuando se dice que algo no es o que tiene lugar una privación—, «ser» significa también la verdad trascendental:

El ser significa, también, la verdad de la cosa. O como otra traducción dice y es mejor, *quia esse significat* porque lo que se

⁵⁰⁵ *Quodlibet*, IX, q2, a2. La otra manera en que se dice «ser» se refiere al acto del ente natural en cuanto ente: “Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura”, *ibidem*.

⁵⁰⁶ Cfr. nota 493.

⁵⁰⁷ Cfr. cita 495.

⁵⁰⁸ “Cum enim dicimus aliquid esse, significamus propositionem esse veram. Et cum dicimus non esse, significamus non esse veram; et hoc sive in affirmando, sive in negando. In affirmando quidem, sicut dicimus quod Socrates est albus, quia hoc verum est. In negando vero, ut Socrates non est albus, quia hoc est verum, scilicet ipsum esse non album”, *In Met V*, l9, n11.

⁵⁰⁹ Primero nos referimos a la concepción misma del no-ente y por tanto a su estatus de ente de razón como realidad objetual, aquí en cambio me refiero a la afirmación misma del no-ente, como realidad extramental.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

dice es verdad. De ahí que la verdad de la proposición puede decirse que es la verdad de la cosa por causa [*per causam*], por lo cual la cosa es o no es, es por lo que la oración es verdadera o falsa⁵¹⁰.

La verdad de las cosas es causa de que el juicio acerca de ellas posea adecuación y, por tanto, verdad lógica. Ahora bien, algunos juicios afirman que hay no-entes o niegan cosas y por eso dice Tomás que en ocasiones se da la verdad lógica en un juicio sin que exista propia e inmediatamente un ser real en el que se funde dicha verdad.

Hay que tener en cuenta que este segundo modo se compara al primero como el efecto a la causa. Pues porque algo es en la realidad, se sigue la verdad o falsedad de la proposición, la cual es significada por el intelecto por medio de este verbo «es», en cuanto que es una cópula verbal. Pero, puesto que algo que no es en sí mismo no es ente, el intelecto lo considera como un ente, como la negación y otras semejantes, por lo tanto, a veces se dice «es» de este segundo modo y no del primero. Se dice que la ceguera «es» del segundo modo, *porque la proposición por la cual se dice que algo es ciego, es verdadera*; y no se dice que sea verdadera en el primer modo, pues la ceguera no es algo en la realidad, sino que más bien es una privación⁵¹¹.

Sin embargo, esto no niega el hecho de que la realidad misma sea el fundamento de los juicios negativos y de los juicios en los que se predicen o afirman no-entes, así como tampoco niega que la realidad sea el fundamento de la aprehensión de los no-entes; sólo indica que no siempre hay una esencia o formalidad real que sea el fundamento inmediato de un concepto o de un juicio; mediatamente, no obstante, es claro que la naturaleza y realidad concreta de aquello aprehendido y sobre lo que el juicio versa, es el fundamento de las aserciones judicativas. En efecto, porque el hombre sabe que es vidente por naturaleza, identifica y tematiza la ausencia de visión, concibe una noción

⁵¹⁰ *In Met.* V, l9, n11.

⁵¹¹ *In Met.* V, l9, n12, la cursiva es mía.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

que goza de entidad racional y acuña un nombre —en este caso «ciego»— con la que se refiere a los hombres que no pueden ver⁵¹². Las privaciones se conocen y conciben por sus opuestos. Por esta razón, la ciencia que es una potencia racional y, por tanto, cierta razón de la cosa conocida en el alma, explica tanto la cosa como su privación —aunque a la segunda a través de la primera—; toda ciencia es de los opuestos⁵¹³. El ejemplo paradigmático es el de la medicina que en primer lugar es cognoscitiva y productiva de la sanidad, pero por lo mismo capaz de causar la enfermedad, lo que no sería posible si ésta no versara sobre la razón de la cosa conocida en el alma, la cual se refiere *per se* a una cosa y *per accidens* a su contrario⁵¹⁴.

⁵¹² Tal es la necesidad del hombre de concebir entidades y sólo entidades, que incluso se refiere a la causa de la ausencia de visión —como a todas las privaciones— con un nombre abstracto, i.e. «ceguera», semejante a aquellos nombres con los que se suele denominar a verdaderas formalidades como, e.g. «blancura», que es el nombre abstracto que denomina la forma por lo que lo blanco es blanco.

⁵¹³ Como bien indica Pacheco, la ciencia no es de los opuestos de forma tal que todos ellos se conozcan por una misma razón: “Los opuestos pueden ser según contradicción, según contrariedad, según relación y según privación/hábito [...] captada una forma, por simple negación, obtenemos su opuesto contradictorio. Si consideramos que la forma está en un sujeto y negamos la forma en ese sujeto, tenemos entonces los opuestos posesión/privación. [...] Pero nos queda una última posibilidad: la de la oposición entre formas que pertenecen a un mismo género, por ejemplo los colores. Aquí, el conocimiento de los opuestos no es inmediato. Por el hecho de conocer el rojo, no se conoce el verde o el azul”, A. Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición*, Cuadernos de Anuario Filosófico (Pamplona, 2010), 16-17.

⁵¹⁴ “Deinde cum dicit causa autem assignat philosophus causam praedictae differentiae; quae talis est. Nam scientia, quae est potentia rationalis, est quaedam ratio rei scitae in anima. Eadem autem ratio rem manifestat et eius privationem, licet non similiter; quia primo manifestat eam rem existentem, per posterius autem eius privationem. [...] Unde necessarium est, si scientia est quaedam ratio rei scitae in anima, quod eadem sit scientia contrariorum. Unius quidem per prius et secundum se, alterius vero per posterius. Sicut medicina per prius est cognoscitiva et factiva sanitatis, per posterius autem infirmitatis; quia et hoc, ut iam dictum est, est de ratione rei scitae in anima, quae est unius oppositorum secundum se, et alterius secundum accidens”, *In Met.* IX, l2, n5.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Ahora bien, si no fuera porque el intelecto al aprehender el no-ente le brinda cierta entidad de razón —posibilidad que tiene entre otras razones por ser formativo de su objeto⁵¹⁵— y que la verdad es algo del intelecto, no podría haber verdad en los juicios que contienen no-entes. Porque si bien la verdad entitativa mediata es un ente real, si no existiera un fundamento inmediato en la aprehensión del intelecto, no podría haber adecuación ni, por tanto, verdad lógica:

Según Avicena, no se puede enunciar nada de lo que no es de ningún modo; En efecto, es preciso que aquello de lo que se enuncia algo sea al menos aprehendido; y así tienen al menos un ser en el entendimiento que lo aprehende; y de este modo es claro que a la verdad le corresponde siempre un ser; pero no es necesario que siempre le corresponda a la verdad un ser en la cosa fuera del alma, puesto que la razón de verdad se completa en la razón del alma⁵¹⁶.

Este particular carácter entificador del intelecto que extiende la verdad más allá de lo real subsistente y que pone de manifiesto que el acto cognoscitivo se refiere a lo que éste forma y que su adecuación —fundamento de su verdad judicativa— es para con éste objeto inmanente, se palpa de manera especial⁵¹⁷ en su tratamiento de las dos preguntas cardinales acerca de las cosas, i.e., *an sit* y *quid sit*. Así pues, para responder afirmativamente a la primera pregunta “no es necesario que la realidad en cuestión tenga una naturaleza positiva fuera de nuestra

⁵¹⁵ En efecto, su carácter formativo no alcanza para explicar que pueda aprehender no-entes de esta clase, i.e., privaciones y negaciones. La imaginación o fantasía es también una facultad formativa y no puede estrictamente aprehender privaciones, pues aunque sea posible imaginar, e.g., un hombre manco, la privación no es una mera ausencia sino la ausencia de algo que se entiende que debiera estar allí, i.e., la captación de la ausencia misma, para lo cual es necesario captar qué son las cosas y no sólo los sensibles propios y comunes que en modo alguno indican la ‘presencia’ de una ausencia. En suma, no se ve una privación sino en cuanto que se entiende qué es lo que se ve.

⁵¹⁶ *In I Sent.* d19, q5, a1, ad5.

⁵¹⁷ De un modo aún más claro se verá en los no-entes que no tienen a la no existencia como parte de su definición.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

mente. Y así, en relación al mal habría que responder afirmativamente al interrogante *an est*, puesto que de hecho hay mal en el mundo, el mal se da⁵¹⁸. Por tanto, no sólo se lo aprehende al no-ente dándole cierta entidad de razón, sino que al hablar de la realidad misma se dice que tal ente de razón existe o es y no por una mera metáfora, puesto que sería falso el juicio que afirmara que no hay mal en el mundo. Ahora bien, esto no es contrario al hecho de que se debe responder “negativamente a la pregunta sobre el *quid est*, pues no existe un *quid* positivo que constituya el mal en las naturaleza de las cosas”⁵¹⁹.

En suma, en el caso del no-ente el fundamento inmediato de los juicios está en el intelecto y no en las cosas; “puede decirse que la ceguera es, por ser verdadera la afirmación que sostiene que algo es o está ciego [...] el «*est*» de la proposición «*caecitas est*» remite como término primero de su significación a la verdad de un enunciado, y no a una realidad extramental”⁵²⁰. Por último, es importante notar que en estricto rigor sólo el no-ente negativo contenido en un juicio necesita estar fundado de manera mediata en una realidad extramental actual; no es necesario que el no-ente de la aprehensión se funde mediatamente en una cosa o estado de cosas actual⁵²¹.

Ahora bien, al igual que el hombre —aunque de un modo más perfecto— Dios conoce las privaciones en cuanto que conoce los seres finitos⁵²²:

⁵¹⁸ Melendo Granados, *Ontología de los opuestos*, 258.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

⁵²⁰ *Ibidem.*, 261-62.

⁵²¹ “No es lo mismo pensar la nada o la sordera a modo de entes que sostener *como cierto* que «el universo proviene de la nada» o que «existen muchos animales aquejados por la sordera», *ibidem.*, 263. Sólo el ente de razón de un juicio posee verdad lógica y fundamento mediato en una realidad que posee verdad ontológica.

⁵²² Si no conociera a los seres finitos no conocería el mal: “Rursus sciendum quod, si Deus hoc modo seipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum. Quia bono quod est ipse non est aliqua privatio opposita: cum privatio et suum oppositum sint nata esse

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Por el hecho mismo de que se conoce algo se conoce su privación y su contrario; por ello, como Dios tiene conocimiento propio de sus efectos, [...] es preciso que conozca todas las privaciones y negaciones opuestas y todos los contrarios que se encuentran en las cosas; por eso como el mal es privación de bien, es preciso que por el hecho mismo de conocer todo bien y la medida de cada uno, conozca también todo mal⁵²³.

Dios también conoce esta clase de no-entes por los entes; y esto no sucede por imperfección del intelecto divino sino “porque el mal no indica ser sino como privación de bien. De esta sola manera es cognoscible, ya que cada cosa tiene de cognoscibilidad cuanto tiene de ser”⁵²⁴. Sin embargo, los conoce del mismo modo que todo cuanto conoce, i.e., de modo simultáneo y sin discursividad alguna⁵²⁵, sin realizar juicios negativos —ni de ninguna otra clase como ya se dijo⁵²⁶—.

2. Del ente de razón al ente posible.

Pero los no-entes a los que Tomás se refiere cuando se pregunta si Dios conoce los no-entes no son las negaciones y las privaciones, i.e. los no entes que tienen el no-ser como parte de su definición, sino aquellos no-entes cuya no entidad no es parte de su definición y que nada impide, por tanto, imaginarlos o concebir sus formas. En un texto de las

circa idem, et sic ei quod est actus purus nulla privatio opponitur. Et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bono quod est ipse non cognoscat malum. Sed quia, cognoscendo se, cognoscit entia in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis”, *C.G. I, c71, n14*.

⁵²³ *De veritate* q2, a15.

⁵²⁴ *C.G. I, c71, n16*.

⁵²⁵ “Sciendum etiam quod, sicut Deus absque discursu intellectus cognoscendo se cognoscit alia, ut supra ostensum est; ita etiam non oportet quod eius cognitio sit discursiva si per bona cognoscit mala. Nam bonum est quasi ratio cognitionis mali. Unde cognoscuntur mala per bona sicut res per suas definitiones: non sicut conclusiones per principia”, *C.G. I, c71, n15*.

⁵²⁶ Cfr. capítulo 2, sección 2.5.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

Sentencias, Tomás realiza una división que se refiere a una triple diversidad en las cosas significadas por los nombres —ninguna de las cuales se refieren a las negaciones y privaciones⁵²⁷— en la que se contiene esta clase de entes de razón:

Hay unas [cosas] que, según todo su ser completo, se encuentran fuera del alma; de este género son los entes completos, como el hombre y la piedra. En cambio, hay otros que nada tienen fuera del alma, como los sueños y la imaginación de una quimera. Finalmente, hay otros que tienen el fundamento en la realidad que hay fuera del alma, pero el complemento de su razón de ser, en cuanto a aquello que es lo formal, se obtiene mediante una operación del alma, como está claro en el universal⁵²⁸.

El primer grupo de cosas nombrado se refiere al ente natural; claramente éstos no constituyen ninguna clase de ente de razón o de no-ente. Sin embargo, los dos grupos siguientes se refieren a dos clases de entes de razón. El tercer grupo abarca cosas que se relacionan con lo subsistente de diversas maneras e incluye algunos de los accidentes extrínsecos. En efecto, por un lado, incluye cosas como el tiempo, “que tiene el fundamento en el movimiento, a saber, en el antes y en el después del mismo movimiento; pero respecto a lo que es formal en el tiempo, esto es la numeración, se completa a través de la operación del entendimiento numerante”⁵²⁹; éste caso, como puede apreciarse, estrictamente pertenece a las categorías, al grupo de los accidentes extrínsecos y más precisamente se refiere al «cuándo» de una sustancia. También incluye este grupo a las especies lógicas como «humanidad»;

⁵²⁷ No están ejemplificadas las negaciones y las privaciones pero probablemente podrían estar incluidas en el segundo grupo o en el tercer grupo dependiendo de qué tan restrictiva sea la noción de «fundamento en la realidad» que se exige en el tercer grupo. Los ejemplos, no obstante, parecen indicar que Tomás no los tuvo en cuanto al realizar esta división y que tenía en mente nombres estrictamente positivos.

⁵²⁸ *In I Sent.* d19, q5, a1.

⁵²⁹ *In I Sent.* d19, q5, a1.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

puesto que si bien existen hombres en los que se da la humanidad, ésta no tiene en ellos “la razón de universal, dado que no existe fuera del alma una humanidad común a muchos; pero en cuanto que es recibida en el entendimiento, se le añade, mediante la operación del entendimiento, la intención según la cual se llama especie”⁵³⁰.

El segundo grupo, en cambio, se refiere a cosas que nada tienen fuera del alma y que Tomás ejemplifica con los sueños y la imaginación de una quimera, i.e. de un animal ficticio. Nótese que mientras que los entes de razón del tercer grupo gozan —salvo error del juicio— de «ser veritativo», i.e., poseen verdad lógica, este grupo, por el contrario, no. Si retomamos una vez más la temática de las preguntas *an sit* y *quid sit*, que en el caso de las privaciones se debe responder diciendo que, en efecto, son o las hay pero que no son nada⁵³¹, y las aplicamos a las cosas de este grupo —e.g., los sueños y las quimeras—, el resultado es exactamente el opuesto. En efecto, a la pregunta ¿qué es una quimera? se responde diciendo que es un monstruo con cabeza de león, vientre de cabra y cola de dragón que escupe llamas, y a la pregunta *an sit*, en cambio, se debe contestar negativamente. La mente, por tanto, por más que se refiera al ente al punto de entificar incluso las negaciones y privaciones, no queda atrapada o engañada por su modo de conocer; no carece de capacidad para distinguir lo real de lo que no lo es⁵³².

Pero parece entonces que la tesis de que el ente es el objeto del intelecto y la tesis de que se debe considerar todo como siendo⁵³³, requiere mayor clarificación. En efecto, por un lado, se ha dicho que el intelecto puede concebir lo que no es, no sólo para entender lo que falta en algo que es —la privación—, y no sólo en cuanto crea entidades lógicas

⁵³⁰ *In I Sent.* d19, q5, a1.

⁵³¹ Cfr. citas 518 y 519.

⁵³² Cfr. citas 180 y 181. En aquel contexto se dijo que por más que el intelecto conoce inmaterialmente lo material no le atribuye inmaterialidad a lo conocido, mientras que aquí señalo que la entificación de todo lo que hace de objeto no implica confundir o atribuir realidad propia o subsistencia a lo que no la posee.

⁵³³ Sobre que el intelecto pone todo «como siendo», cfr. cita 258.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

para entender los subsistentes —las especies y géneros universales— sino también en cuanto que puede concebir individuos ficticios que no existen en la naturaleza. Por otro lado, se ha dicho que todo esto —al igual que todos los objetos— se concibe como ente, que el intelecto lo pone como siendo y que, sin embargo, esto no significa que el cognoscente se engañe y crea que las negaciones sean entes positivos, que las propiedades de entidades lógicas se correspondan con perfecciones naturales o que los seres fantásticos o imaginarios sean seres subsistentes, entonces, ¿qué significa tener al ente [*id quod est*] como objeto? y ¿qué significa poner las cosas como siendo en todo acto cognoscitivo?

Pues bien, esto significa que la relación entre la actualidad y la formalidad es mucho más íntima que la de la materia y la forma, y que no existe tal cosa como la captación de una actualidad o realidad que no implique a la vez la captación de una formalidad⁵³⁴. ¿Pero y el ente común? ¿No es ésta una noción que justamente por carecer de todo contenido formal se puede predicar análogamente de toda realidad? En efecto, es cierto que el ente toma su nombre del acto de ser⁵³⁵ y que es una noción que carece de todo contenido formal determinado, sin embargo, incluso «ente» indica referencia a la formalidad aunque de manera indeterminada⁵³⁶, pues «ente» es *lo que* es; «ente» no es estrictamente un homónimo de «ser», noción de la que participa como lo concreto de lo abstracto⁵³⁷ y que no se refiere al objeto propio del intelecto. Pero es importante señalar que cuando se dice que el ente constituye el objeto del intelecto, esto no significa que lo primero

⁵³⁴ Toda vez que se significa algo —i.e. una formalidad— se significa que algo es —cfr. cita 246— y viceversa, cada vez que se dice que algo es, hay alguna formalidad que es. No sucede lo mismo con la materia pues, en efecto, hay entes que no son materiales.

⁵³⁵ Cfr. *De veritate* q1, a1.

⁵³⁶ También las demás nociones trascendentales, como bueno, verdadero, cosa etc., carecen de contenido formal determinado aunque refieren a algún contenido formal de manera completamente indeterminada.

⁵³⁷ Cfr. párrafo en donde aparece la cita 249.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

conocido sea el ente común —pues dicha noción es el resultado de la abstracción de una dimensión análogamente común a todas las cosas—, sino que el intelecto se refiere primariamente a realidades. Ahora bien, éstas poseen siempre contenido formal y no se puede captar entidad, realidad o actualidad sin que a la vez se conozca alguna formalidad⁵³⁸.

Esto permite entender por qué si bien la verdad lógica, en tanto que implica la conformidad de la cosa con la realidad, se da principalmente en el juicio, Tomás dice también que así como “la bondad indica la razón por la que la esencia se ordena al apetito, así la verdad expresa la razón por la que la esencia se ordena al entendimiento”⁵³⁹. ¿Pero no es una tesis de Tomás que la verdad lógica se funda en el ser de la cosa? Pues bien, sí, en efecto, la verdad se funda en el ser de la cosa en tanto que por él dicha cosa existe y se constituye un estado de cosas al que el intelecto humano se adecua, pero esta adecuación consiste en que el intelecto exprese no sólo que algo es sino especialmente qué es lo que es —al menos de manera vaga y confusa—⁵⁴⁰.

Toda vez que hay conocimiento de algún individuo —y no simplemente consideraciones abstractas de nociones como las nociones trascendentales— hay conocimiento de formalidades. El objeto propio del intelecto no es, por tanto, el ente [común], sino los entes individuales, los cuales siempre están determinados formalmente. Por tanto, cuando en lugar de referirse al objeto del intelecto en general, Tomás se refiere al objeto del intelecto humano, no es incoherente que diga que el objeto formal propio de éste es la quiddidad de las cosas materiales⁵⁴¹ —aunque

⁵³⁸ Aprender es hacerse con una formalidad, y juzgar implica unir o separar formalidades o, en el caso de los juicios de existencia, e.g. *x* es, *x* siempre hace referencia a alguna cosa de contenido formal de la que se dice que es.

⁵³⁹ *In I Sent.* d19, q5, a1, ad2, la cursiva es mía. La verdad aquí aludida es la verdad ontológica.

⁵⁴⁰ Cfr. nota 493. Nótese que allí Tomás dice que la verdad se funda más en el ser que en la esencia y no simplemente en el ser.

⁵⁴¹ Cfr. nota 11. Nótese que allí dice que el objeto propio no es sólo lo que se capta por el sentido sino también lo que está en la imaginación. La compaginación de la tesis del ente

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

su objeto formal común es el ente en toda su extensión—, pues el objeto formal propio es la quiddidad de los entes materiales actuales y sólo por extensión también la de los que nunca fueron, de los que fueron pero ya no son o ya no están presentes.

El ente real es el objeto propio del intelecto. Sin embargo, como lo que capta el intelecto de lo real y aquello por lo que capta lo real es lo formal, y en tanto que el intelecto, por un lado, puede retener lo formal por vía de semejanza en su ser inmaterial y, por otro lado, por su carácter formativo no sólo conoce lo actual sino que a su vez puede volver a considerar lo antes conocido o incluso también realizar nuevas combinaciones formales, se debe concluir que el ente-objeto del intelecto —i.e. de todo intelecto— es una realidad inteligible que éste expresa o forma con diversa clase de fundamento en la realidad, que determina además qué clase de relación guarda con lo real. El concepto «inteligente» es análogo no sólo porque existen diversos grados de perfección intelectual, sino porque aún en relación a un mismo intelecto, es menester afirmar que “el conocimiento es una realidad análoga, que se da con mayor o menor perfección, [y] para que exista conocimiento basta la mera advertencia o noticia”⁵⁴². Consecuentemente, si bien un error de juicio en relación a lo que se contiene en la simple advertencia formal

como objeto de todo intelecto y la tesis de la *quidditas rei materialis* como objeto del intelecto humano, la realiza de modo expreso el propio Tomás: “Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo, quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit”, *S.Th.* I, q87, a3, ad1.

⁵⁴² E. Alarcón, «La dimensión modal del conocimiento», *Espíritu* 63, n.º 148 (2014): 255. En el caso de Dios no hay más que un solo acto intelectual y de suma perfección, i.e. no se da con mayor o menor perfección como la cita indica en relación al intelecto humano, pero sí hay ciertas diferencias en la ciencia divina en cuanto a los objetos conocidos que, en efecto, poseen distinta clase de fundamento en Dios, como se verá más adelante.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

puede hacer que dicho acto de conocimiento sea falaz⁵⁴³, “el conocimiento es una perfección pura [...], de modo que, en lo que tiene estrictamente de noticia, el conocimiento carece de imperfección”⁵⁴⁴.

Queda claro, entonces, que la pregunta clave es cuál es el fundamento de dicha concepción inmanente en el caso de los entes de razón que no son fuera del alma, como la quimera o los sueños. Pues bien, el intelecto debe estar en acto en relación a aquello que expresa, i.e., debe poseer una semejanza de lo expresado, y esta semejanza por la que el intelecto se encuentra en acto, como ya se dijo, puede ser una realidad intencional adquirida o innata, o puede ser una forma natural si ésta es inteligible en acto y el intelecto cognoscente se encuentra unida a ella⁵⁴⁵. Por tanto, si bien el objeto formado puede no existir en la realidad —e.g. una quimera—, aquello por lo que el intelecto se encuentra en condiciones de formar dicho objeto, debe ser una realidad natural o debe ser la semejanza de una realidad natural y, por tanto, todo objeto de conocimiento, si bien no precisa ser la semejanza de un ente individual real y actualmente existente, siempre posee su fundamento último en alguna clase de ente real. Esto no contradice la afirmación de que existen nombres que designan cosas que son representables pero que no tienen nada fuera del alma, pues las quimeras no existen en absoluto. «Quimera» es el nombre de un ente de razón que es la semejanza intencional de una sustancia primera inexistente con fundamento remoto en los leones, las cabras y los reptiles. Esto se puede colegir con claridad de otro texto de Tomás en donde hace referencia al fundamento de todo conocimiento.

Todo lo que se conoce, en cierto modo debe ser, al menos en el propio cognoscente. [...] En consecuencia, las cosas hacen referencia al conocimiento divino, en la medida que se relacionan con el ser. Ahora bien, el ser de una realidad concreta

⁵⁴³ Alarcón señala que el propio Tomás usa la expresión “conocimiento falaz”, cfr. *ibidem*.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ Cfr. sección 2.2. capítulo 1.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

puede ser considerado de tres modos: o en cuanto que está en su propia naturaleza, sacada de sus propios principios; o en cuanto que está en la potencia de una causa; o en cuanto que está en la aprehensión de un cognoscente. [...] Aquellas cosas de las que en ningún tiempo el ser está en la propia naturaleza, las conoce que existen: o bien en la potencia de la causa de la criatura deficiente, como los males, o bien en su potencia operativa, como los bienes. Sabe también que existen en su conocimiento, puesto que sabe que Él las conoce y sabe que Él puede hacerlas, en cuanto que son bienes; o sabe que pueden llegar a suceder, en cuanto que son males⁵⁴⁶.

En suma, todo lo que se conoce en cierto modo debe ser y lo que es en la mera aprehensión debe ser conocido en el ente natural aún cuando no goce de actualidad existencial, porque «ente» no es sólo el ente actual —sea este natural o meramente de razón—; el ente también se divide por el acto y la potencia y esta división es más común, i.e., posee más extensión que el ente actual subsistente⁵⁴⁷. En efecto, en tanto que la potencia activa y pasiva son cognoscibles, el ente actual y potencial gozan de actualidad virtual en el intelecto; el ente dividido según el acto y la potencia es más común que el ente perfecto o actual subsistente pero no es más común que el ente que es en el alma, el ente intencional, porque todo lo que es, incluso en potencia, es cognoscible. De esta manera llegamos a una nueva definición del objeto del intelecto, que si bien es una rareza en los textos de Tomás no deja por ello de expresarse de manera sintética y precisa su doctrina: “el objeto propio del intelecto es el ente inteligible [*ens intelligibile*]; que comprende toda diferencia y especie posibles de ente; pues lo que puede ser, puede ser inteligido”⁵⁴⁸.

⁵⁴⁶ *In I Sent*, d38, q1, a4.

⁵⁴⁷ Cfr. cita 498.

⁵⁴⁸ Cfr. epígrafe, cita 481. Según el *Index Thomisticus*, sólo en este texto y en otro del capítulo siguiente —i.e. *C.G.* II, c99, n2— dice Tomás que el objeto del intelecto es el ente inteligible. Sin embargo, en un texto del comenatrio a las sentencias, Tomás dice que el objeto del intelecto es lo verdadero: “Ad tertium dicendum, quod *objectum intellectus est*

Y así llegamos a la conclusión de que el no-ente que no posee la no entidad como parte de su definición es también un ente posible.

Surge, sin embargo, la pregunta, ¿no es la potencia cognoscible por el acto? Y, de ser así, los objetos del intelecto que no expresan seres actuales ni expresan seres que alguna vez fueron producidos, i.e., cuya posibilidad fue constatada, si no que resultan de la mera combinación de formalidades, ¿por qué ha de decirse que son entes posibles? No es en modo alguno evidentemente que, e.g. un grifo —un león con cabeza y alas de águila— sea posible si por posible entendemos que este híbrido pueda ser fruto de una evolución natural o de la acción humana, i.e., posible para una potencia pasiva o activa determinada de este mundo en que nos movemos y que posee unas leyes y límites determinados. Sin embargo, «lo posible» se dice de muchas maneras y es la posibilidad absoluta lo que la mirada divina abarca al contemplar los individuos posibles.

3. Lo absolutamente imposible como lo contradictorio.

Para Tomás, lo posible y lo imposible se dice de dos maneras⁵⁴⁹. La primera de ellas, se dice según alguna potencia activa o pasiva [*secundum aliquam potentiam activam vel passivam*]; e.g., “se dice que al hombre le es posible pasear por su potencia de caminar, pero le es

verum, cujus differentiae sunt necessarium et contingens [...], *In III Sent.* d17, q1, a1, qc3, ad3. Pero más allá de la expresión misma, la doctrina es —como espero haber podido mostrar— perfectamente coherente con el conjunto de la doctrina tomasiana.

⁵⁴⁹ Tomás en *De potentia* habla de tres: “Dicendum, quod, secundum philosophum, possibile et impossibile dicuntur tripliciter”, *De potentia* q1, a3. Sin embargo la tercera se refiere a la potencia matemática y él mismo prescinde de ella: “Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam quae est in geometricis [...] Hoc autem possibili praetermisso, circa alia duo consideremus”, *De potentia* q1, a3. Esto no es arbitrario, pues potencia en este caso se aplica a la geometría metafóricamente: “Deinde cum dicit secundum metaphoram ostendit quomodo potentia sumatur metaphoricè; et dicit, in geometria dicitur potentia secundum metaphoram. Potentia enim lineae in geometria dicitur quadratum lineae per hanc similitudinem: quia sicut ex eo quod est in potentia fit illud quod est in actu, ita ex ductu alicuius lineae in seipsam, resultat quadratum ipsius”, *In Met.* V, l14, n21.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

imposible volar”⁵⁵⁰ o que es posible —según la potencia pasiva— que un pedazo de madera se convierta en mesa e imposible para un líquido adoptar una forma rígida. Esta clase de posibilidad e imposibilidad está condicionada tanto por los principios formales como materiales del individuo y por otros entes; no significa lo posible para tal o cual especie sino para tal o cual individuo y su circunstancia. Esto se puede colegir de las dos razones por las que, según Tomás, se da la imposibilidad en relación a alguna potencia: en primer lugar, “por el defecto de la propia potencia originado en sí misma, porque evidentemente no puede extenderse a aquel efecto”⁵⁵¹, en segundo lugar, por “un principio extrínseco, como cuando la potencia de algo está impedida o atada”⁵⁵². Según estos criterios una potencia activa no puede —i.e. le es imposible— causar algo a lo que su potencia no se extiende, ya sea por naturaleza —e.g. es imposible que la ballena vuele— o por una privación de lo que por naturaleza debiera poder hacer —e.g. es imposible que un perro ciego vea— o también porque el que padece la acción es resistente —i.e. porque posee una cualidad por la que puede resistir a la acción del agente— o porque un tercero —i.e. algo que no es ni el paciente ni el agente— lo impide —e.g. un hombre no puede mover a su hijo cuya pierna se encuentra aprisionada por una roca—⁵⁵³.

La otra forma en que se dice posible es no según alguna potencia sino en sí mismo [*non secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsum*] y así se dice “posible lo que no es imposible, y llamamos

⁵⁵⁰ De potentia q1, a3.

⁵⁵¹ Ibidem.

⁵⁵² Ibidem. En C.G. II, c22, n6, aduce tres razones pero son reductibles a las de *De potentia*.

⁵⁵³ Cuando recapitula las razones dice: “Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tribus modis [...] alio modo propter aliquod resistens vel impediens”, *De potentia* q1, a3. El resistente es el paciente en cuanto que posee una formalidad por la que se puede impedir la mutación que el agente le quiere imprimir, el impedimento, en cambio, se refiere a la acción de un tercero que impide al agente obrar sobre el paciente.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

imposible a lo que necesariamente no existe”⁵⁵⁴. Esta clase de imposibilidad se dice tal “en razón de la incoherencia de los términos”⁵⁵⁵. Tomás aclara que toda incoherencia de esta clase “se da en razón de alguna oposición; en toda oposición se incluyen la afirmación y la negación [...]; por eso en toda imposibilidad de este tipo se implica que la afirmación y la negación existan a la vez”⁵⁵⁶.

La explicación de Tomás puede resultar algo confusa porque, por un lado, parece desligar la noción de posibilidad de la de potencia y señala que el fundamento de esta clase de posibilidad o imposibilidad radica respectivamente en la compatibilidad o incompatibilidad de los términos. Pero, por otro lado, señala que esta clase de imposibilidad se refiere a lo que necesariamente no existe. ¿Estamos ante algo de orden meramente lógico o también real? Para responder a esta pregunta, es menester, en primer lugar, ahondar en el fundamento de la imposibilidad absoluta. Atendiendo a lo que el texto afirma, la incoherencia de los términos es aquello por lo que algo es imposible en sí mismo; dicha incoherencia, no obstante, se funda a su vez en alguna clase de oposición, y todas las oposiciones, dice el texto, suponen que la afirmación y la negación se den simultáneamente. La clase de oposición a la que se refiere Tomás, al menos *prima facie*, parece ser, entonces, de orden lógico. Ahora bien, la oposición puede darse entre proposiciones o entre términos, y si bien el texto menciona la incompatibilidad de los términos como aquello en lo que consiste lo en sí mismo imposible, como también se hace referencia a la afirmación y la negación —y esto puede con justa razón entenderse como una referencia a proposiciones⁵⁵⁷—, contemplaré ambas alternativas.

⁵⁵⁴ De potentia q1, a3.

⁵⁵⁵ *Ibidem*. Si la imposibilidad absoluta se define como lo que por sus términos es incoherente, incompatible o incomponible, se puede inferir que la posibilidad absoluta, entonces, se refiere a los términos que sí son compatibles o compositibles.

⁵⁵⁶ De potentia q1, a3.

⁵⁵⁷ La afirmación y la negación son dos especies de enunciados o proposiciones: “Aristoteles sub breviliquo duas divisionis enunciationis ponit. [...] Alia vero subdivisio

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

Si atendemos a las relaciones de oposición entre proposiciones, nos encontramos con dos clases de oposición⁵⁵⁸. En primer lugar, nos encontramos con las opuestas por contradicción, que son aquellas en las que se afirma y se niega lo mismo respecto de lo mismo⁵⁵⁹ y, por esta

enunciacionis est quod si enunciatio sit una, aut est affirmativa aut negativa. *Exp. Perihermeneias* Lib. I, 18, n2-3.

⁵⁵⁸ He dejado a de lado las otras clases de oposición entre proposiciones, i.e., la subalternación y la subcontrariedad, porque en tanto que pueden darse a la vez —i.e., es posible que sean verdaderas a la vez— no son opuestas en estricto rigor. En el caso de la subcontrariedad, esto se debe a que pueden no referirse a lo mismo, e.g., “algún hombre es blanco” y “algún hombre no es blanco” pueden ser verdaderas a la vez porque no se refieren necesariamente a los mismos hombres, y en caso de la subalternación se debe a que afirman lo mismo acerca de lo mismo, e.g. “todos los hombres son mortales” implica que “algún hombre es mortal” porque «todos» incluye a «algún» —aunque no viceversa—.

⁵⁵⁹ “Deinde cum dicit: dico autem opponi etc., definit contradictionem. Quia vero, ut dictum est, contradictio est oppositio affirmationis et negationis, illa requiruntur ad contradictionem, quae requiruntur ad oppositionem affirmationis et negationis. Oportet autem opposita esse circa idem. Et quia enunciatio constituitur ex subiecto et praedicato, requiritur ad contradictionem primo quidem quod affirmatio et negatio sint eiusdem praedicati: si enim dicatur, Plato currit, Plato non disputat, non est contradictio; secundo, requiritur quod sint de eodem subiecto: si enim dicatur, Socrates currit, Plato non currit, non est contradictio. Tertio, requiritur quod identitas subiecti et praedicati non solum sit secundum nomen, sed sit simul secundum rem et nomen. Nam si non sit idem nomen, manifestum est quod non sit una et eadem enunciatio. Similiter autem ad hoc quod sit enunciatio una, requiritur identitas rei: dictum est enim supra quod enunciatio una est, quae unum de uno significat; et ideo subdit: *non autem aequivoce*, idest non sufficit identitas nominis cum diversitate rei, quae facit aequivocationem. Sunt autem et quaedam alia in contradictione observanda ad hoc quod tollatur omnis diversitas, praeter eam quae est affirmationis et negationis: non enim esset oppositio si non omnino idem negaret negatio quod affirmavit affirmatio. Haec autem diversitas potest secundum quatuor considerari. Uno quidem modo, secundum diversas partes subiecti: non enim est contradictio si dicatur, Aethiops est albus dente et non est albus pede. Secundo, si sit diversus modus ex parte praedicati: non enim est contradictio si dicatur, Socrates currit tarde et non movetur velociter; vel si dicatur, ovum est animal in potentia et non est animal in actu. Tertio, si sit diversitas ex parte mensurae, puta loci vel temporis; non enim est contradictio si dicatur, pluit in Gallia et non pluit in Italia; aut, pluit heri, hodie

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

razón, toda proposición sea positiva o negativa puede definirse como la negación de su contradictoria, y así, e.g., “todos los hombres son mortales” tiene por contradictoria “algún hombre no es mortal” —i.e. no es verdad que no todos los hombres son mortales—⁵⁶⁰. En segundo lugar, están las proposiciones contrarias, tales como “todo hombre es blanco” y “ningún hombre es blanco”. Éstas no contienen meramente la simple negación de sus contrarias sino que niegan todo lo que éstas dicen; consecuentemente, contienen a la contradictoria de su contraria⁵⁶¹ pero como niegan más, la contradictoria de su contraria constituye un caso intermedio entre ambas, lo cual se refleja en las posibles combinaciones de sus valores de verdad. En efecto, las proposiciones contradictorias poseen valores de verdad opuestos⁵⁶²; verdadero es lo que dice que lo que

non pluit. Quarto, si sit diversitas ex habitudine ad aliquid extrinsecum; puta si dicatur, decem homines esse plures quoad domum, non autem quoad forum”, *Exp. Perihermeneias* Lib. I, 19, n8-9.

⁵⁶⁰ “Contradictio consistit in sola remotione affirmationis per negationem; universalis autem affirmativa removetur per solam negationem particularis, nec aliquid aliud ex necessitate ad hoc exigitur; particularis autem affirmativa removeri non potest nisi per universalem negativam, quia iam dictum est quod particularis affirmativa non proprie opponitur particulari negativae. Unde relinquitur quod universali affirmativae contradictorie opponitur particularis negativa, et particulari affirmativae universalis negativa”, *Exp. Perihermeneias* Lib. I, 111, n4.

⁵⁶¹ “Deinde cum dicit: contrariae vero etc., tangit oppositionem universalium enunciationum; et dicit quod universalis affirmativa et universalis negativa sunt contrariae; sicut, omnis homo est iustus, nullus homo est iustus, quia scilicet universalis negativa non solum removet universalem affirmativam, sed etiam designat extremam distantiam, in quantum negat totum quod affirmatio ponit; et hoc pertinet ad rationem contrarietatis; et ideo particularis affirmativa et negativa se habent sicut medium inter contraria”, *Exp. Perihermeneias* Lib. I, 111, n5.

⁵⁶² “Deinde cum dicit: quaecumque igitur contradictiones etc., ostendit qualiter veritas et falsitas se habeant in contradictoriis. Circa quod considerandum est quod, sicut dictum est supra, in contradictoriis negatio non plus facit, nisi quod removet affirmationem. Quod contingit dupliciter. Uno modo, quando est altera earum universalis, altera particularis, ut supra dictum est. Alio modo, quando utraque est singularis: quia tunc negatio ex necessitate refertur ad idem (quod non contingit in particularibus et indefinitis), nec potest se in plus extendere nisi ut removeat affirmationem. Et ideo

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

es, es y que lo que no es, no es, y si las proposiciones contradictorias consisten en la simple negación de su contradictoria, no pueden ambas afirmar algo verdadero ni ambas afirmar algo falso. En el caso de las contrarias no es exactamente lo mismo, pues si bien no pueden ser ambas verdaderas, pueden ser ambas falsas y la verdad residir en el caso intermedio que es siempre la contradictoria de una de las proposiciones contrarias y la subalterna de la otra⁵⁶³.

Ahora bien, como la oposición lógica se funda en la afirmación y en la negación de lo mismo acerca de lo mismo, la sola forma proposicional es suficiente para identificar las relaciones de oposición; no hace falta saber o determinar el significado de los términos categoremáticos ni el valor de verdad de dos proposiciones para saber que son contradictorias, y así, e.g., se puede saber que “todos los quarks se encuentran aislados en la naturaleza” es la contradictoria de “algún quark no se encuentra aislado en la naturaleza” ya sea que sepa o no, qué es un quark, cuál de las dos proposiciones es la verdadera y si lo es con necesidad o no. De hecho, cuando se enseñan las relaciones de oposición incluso se suele prescindir por completo del contenido semántico concreto de las proposiciones y se explica que, e.g., “todo A es B” es la contradictoria de “algún A no es B” y la contraria de “ningún A es B”.

singularis affirmativa semper contradicit singulari negativae, supposita identitate praedicati et subiecti. Et ideo dicit quod, sive accipiamus contradictionem universalium universaliter, scilicet quantum ad unam earum, sive singularium enunciationum, semper necesse est quod una sit vera et altera falsa. Neque enim contingit esse simul veras aut simul falsas, quia verum nihil aliud est, nisi quando dicitur esse quod est, aut non esse quod non est; falsum autem, quando dicitur esse quod non est, aut non esse quod est, ut patet ex IV metaphysicorum,” *Exp. Perihermeneias* Lib. I, l11, n7.

⁵⁶³ “Dicit ergo primo quod quia universalis affirmativa et universalis negativa sunt contrariae, impossibile est quod sint simul verae. Contraria enim mutuo se expellunt. Sed particulares, quae contradictorie opponuntur universalibus contrariis, possunt simul verificari in eodem; sicut, non omnis homo est albus, quae contradictorie opponitur huic, omnis homo est albus, et, quidam homo est albus, quae contradictorie opponitur huic, nullus homo est albus”, *Exp. Perihermeneias* Lib. I, l11, n6.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Si atendemos al contenido de las proposiciones, éstas componen o dividen términos que se toman universal, particular o singularmente, y es dicha unión o separación lo que, de cara a la realidad, determina la adecuación o inadecuación, i.e., la verdad o falsedad de la proposición. Y la verdad de una proposición depende, entonces, no sólo de la compatibilidad de las naturalezas referidas por los términos que integran la proposición —tema que pronto abordaré— sino de la realidad particular a la que se refieren. En efecto, si bien «hombre» y «vidente» son claramente términos compatibles dado que el hombre es vidente por naturaleza, por razón de alguna privación «este hombre» puede ser un no-vidente, y de manera semejante, si bien «hombre» y «blanco» son compatibles, como «blanco» no predica una propiedad del hombre, puede o no darse que «este hombre» o incluso que «ningún hombre» sea blanco. Por tanto, el valor de verdad concreto así como el fundamento de la verdad de una proposición son independientes de las relaciones de oposición entre dos proposiciones, i.e., si bien dos proposiciones contradictorias poseen necesariamente valores de verdad opuestos, el valor de verdad de las proposiciones puede o no tener un fundamento contingente y, consecuentemente, darse que sean alternativamente verdaderas y falsas dependiendo de cada caso. Por ejemplo, “todos los alumnos del curso 1 se encuentran presentes” tiene por contradictoria “algún alumno del curso 1 no se encuentra presente”; naturalmente dichas proposiciones no pueden poseer el mismo valor de verdad pero pueden ser alternativamente verdaderas o falsas porque el que todos los alumnos del curso estén presentes es algo contingente; puede igualmente darse como no darse.

En suma, la oposición entre proposiciones se funda únicamente en el hecho de que afirmen y nieguen lo mismo acerca de lo mismo, no requiere que una de las dos proposiciones sea necesariamente falsa o verdadera; las relaciones de oposición entre proposiciones y el valor de verdad de cada una se determina o identifica de manera independiente; el tipo de oposición se puede determinar *a priori* por la sola forma proposicional, mientras que el valor de verdad puede o no suponer la constatación de un estado de cosas que puede variar de un momento a otro o depender de la configuración de un individuo particular en el que

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

no se verifique lo que le corresponde por naturaleza en virtud de alguna privación. Esta clase de constatación veritativa se corresponde con el ámbito de lo actual y de sus posibilidades condicionadas que a menudo se denomina posibilidad física y que se corresponde con la posibilidad según alguna potencia⁵⁶⁴.

La incompatibilidad u oposición entre términos, en cambio, es sustancialmente distinta. En primer lugar, aquello de lo que se predica oposición difiere; en lugar de predicarse de dos proposiciones se predica de dos términos y, consecuentemente, la oposición no tiene lugar entre entidades lógicas que puedan poseer un valor de verdad por sí mismas. En segundo lugar, mientras que puede identificarse el carácter opuesto de dos proposiciones con facilidad y certeza aún sin saber nada acerca del significado, de la naturaleza de lo significado y/o del valor de verdad de las proposiciones, el carácter opuesto de los términos es imposible de determinar si no se aprehenden perfecciones determinadas —o con cierto grado de determinación—⁵⁶⁵ porque no se funda en formas lógicas sino en lo significado por ellos. Y así llegamos a la diferencia fundamental entre ambas clases de oposición: mientras que la oposición proposicional implica la negación de lo que sostiene la proposición opuesta, la incompatibilidad de términos, en cambio, se funda en el carácter excluyente de dos formalidades.

⁵⁶⁴ “Ad decimumprimum dicendum, quod logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia; unde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et huiusmodi impossibile in se contradictionem claudit, et sic est per se impossibile. [...] *Naturalis autem applicat ad determinatam materiam: unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile*”, *De potentia* q6, a1, ad11, la cursiva es mía.

⁵⁶⁵ Los términos de los que se juzga la compatibilidad pueden ser tan precisos como «cuadrado» y «rojo» o más indeterminados como «color» y «figura», pero no pueden ser variables completamente indefinidas como A y B —que son suficientes para estructurar proposiciones contradictorias— sino términos con algún grado de contenido formal determinado.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

¿Pero no son acaso las proposiciones opuestas excluyentes? Sí, en efecto, las proposiciones opuestas son excluyentes, pero lo son por el hecho de que afirman y niegan lo mismo; el carácter afirmativo y negativo de las proposiciones es algo que les pertenece como entidades lógicas, i.e., no les acontece ser afirmativas o negativas por causa de aquello a lo que se refieren, como puede colegirse con claridad a partir de un ejemplo. Tomemos dos pares de proposiciones contradictorias: “Pedro es ciego” – “Pedro no es ciego” y “Pedro es vidente” – “Pedro no es vidente”. Es claro que la realidad de Pedro —sea cual fuere— está expresada por una de las proposiciones de cada uno de los dos pares de proposiciones, sólo que en un caso su realidad es expresada por una afirmación y en el otro caso por una negación, y su contradictoria en un caso es afirmativa y en otro negativa.

Ahora bien, es cierto que la operación por la que se determina la posibilidad o imposibilidad en sí de algo es un juicio y, por tanto, se expresa a través de una proposición, pero no una proposición cualquiera sino una proposición modal tal como ‘un cubo rojo es posible’ o ‘un círculo con ángulos es imposible’⁵⁶⁶. Y si bien estas dos clases de proposición cuando se refieren a lo mismo son contradictorias⁵⁶⁷ —oposición que se puede determinar por la sola forma proposicional—, el fundamento del juicio de compatibilidad que permite concluir que “A es posible” o “B es imposible” requiere determinar si los términos significan cosas que sean opuestas. Todas las proposiciones opuestas afirman o niegan cosas acerca de lo mismo, pero el afirmar o negar es algo del intelecto, los términos opuestos en cambio son tales porque se refieren a cosas que implican la exclusión de sus opuestos, lo que no se traduce en que tales realidades opuestas sean ellas mismas negaciones de sus opuestos o realidades negativas —con excepción de los términos que

⁵⁶⁶ Acerca de la adecuada formulación de una proposición modal, cfr. Argüello, *Posibilidad y principio de plenitud*, 63 y ss.

⁵⁶⁷ Argüello explica el cuadrado de la oposición de proposiciones modales a partir de la obra *De propositionibus modalibus*, cfr. *ibidem.*, 64 y ss.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

significan privaciones y negaciones—, y así, e.g., azul y rojo son colores opuestos⁵⁶⁸.

¿Pero cómo explicar la referencia que se hace en el texto de *De potentia* a la incompatibilidad de los términos como fundamento de la imposibilidad y a la afirmación y la negación como fundamento de la incompatibilidad? Esto se debe a que la incompatibilidad de términos se puede traducir lógicamente en la afirmación y la negación de lo mismo y que la oposición lógico proposicional tiene su fundamento en lo real también⁵⁶⁹. Pero vayamos por pasos.

En el texto de Tomás, con aquello de que toda imposibilidad absoluta se implica que la afirmación y la negación existan a la vez⁵⁷⁰, se sobreentiende que tal afirmación y negación es acerca de lo mismo y que, por tanto, se refiere a lo contradictorio: “la oposición de la afirmación y de la negación es la contradicción que es lo mismo acerca de lo mismo”⁵⁷¹, y también cuando en el texto de *De potentia* sostiene que en toda oposición se da la afirmación y negación debe sobrentenderse “de lo mismo”. Con el nombre «contradicción», sin embargo, se designa una clase de oposición entre proposiciones pero también una clase de oposición entre realidades. Para comprender la relación entre ambos niveles es menester hacer una breve referencia a las oposiciones reales y al fundamento de la imposibilidad de su coexistencia para luego explicar cuál es su relación con el plano lógico.

⁵⁶⁸ Como se verá a continuación existen acasos de oposición en los que un término significa la negación del otro pero es sólo un caso particular.

⁵⁶⁹ También es cierto que existe cierta connivencia terminológica en el modo de expresarse de Tomás que pudiera llevar a la tentación de pensar que en realidad el problema es que no distingue adecuadamente ambos niveles —el lógico y el real—. Pero si se atiende al conjunto de sus textos se ve claramente que no los confunde.

⁵⁷⁰ Cfr. texto de cita 556.

⁵⁷¹ *Exp. Perihmeneias* Lib. I, l10, n1.

4. La oposición real: límite del ente y límite de lo pensable.

Todo ente es verdadero y uno, i.e., todo individuo es cognoscible y no se encuentra dividido en acto⁵⁷². Las cosas que no pueden ser reducidas a la unidad, por tanto, no pueden constituir un ente y, consecuentemente, no pueden ser conocidas como siendo o constituyendo una misma cosa. Ahora bien, el que algunas cosas no puedan ser a la vez en lo mismo se debe a alguna clase de oposición, pues justamente en esto mismo consiste la oposición: en la imposibilidad de ser al mismo tiempo⁵⁷³. Y la causa de que dos cosas sean opuestas reside en que sus naturalezas se excluyen mutuamente.

⁵⁷² La unidad es una propiedad trascendental del ente que en su mínima expresión implica la indivisión en acto pero admitiendo la divisibilidad en potencia. Las realidades más perfectas, en cambio, no son divisibles ni aún en potencia. “Cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus”, *S.Th.* I, q11, a4.

⁵⁷³ A tal punto es la oposición responsable de la no identidad, que no puede haber dos individuos realmente distintos entre los cuales no exista alguna clase de distinción basada en alguna clase de oposición: “Praeterea, ea quae possunt simul esse, non sunt distinctiva aliquorum: sicut album et dulce non sunt distinctiva duorum substantivorum, quia possunt eidem inesse; ex hoc enim unumquodque ab altero distinguitur quod unum eorum alterum esse non potest. Quod aliqua autem non possint esse simul, hoc contingit ex natura alicuius oppositionis; *ea enim dicuntur esse opposita quae simul esse non possunt*. Nihil igitur distinguitur ab altero nisi ratione alicuius oppositionis; nam et in divisione quae est secundum materiam, attenditur oppositio secundum situm, cum eadem divisio sit secundum quantitatem”, *De potentia* q10, a2, ob3, la cursiva es mía. Esto no significa, que dos cosas distintas que no sean subsistentes deban ser opuestas, e.g. la cuadratura no es lo mismo que la negrura, pero puede un sujeto ser a la vez cuadrado y negro. Dos individuos, en cambio, deben oponerse de alguna manera, ya sea por la forma sustancial o por la materia signada por la cantidad.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

Tomás tiene claro que las relaciones de oposición que se dan en la realidad pueden ser referidas de distinta manera según se haga referencia a las entidades lógicas que las expresan o la realidad misma por la que se dan⁵⁷⁴. El carácter excluyente de los opuestos se expresa en términos lógicos con la noción de negación. De ahí que la clásica definición lógica de oposición de Juan de Santo Tomás estipule que: “oposición es la afirmación y la negación de lo mismo respecto de lo mismo [*oppositio est affirmatio et negatio eiusdem de eodem*]”⁵⁷⁵. Cayetano, en cambio, condensa esta idea en su definición real de oposición: “imposibilidad de existir simultáneamente de lo mismo respecto de lo mismo [*impossibilitas simul existendi secundum idem ad idem*]”⁵⁷⁶. Y en los textos de Tomás la oposición aparece referida a veces en términos lógicos, a veces en términos reales y a veces combinando ambos.

Ahora bien, siguiendo a Aristóteles, Tomás afirma que existen cuatro clases de oposición: 1) la contradicción, 2) posesión/privación 3) contrariedad y, por último, 4) relación⁵⁷⁷. Pero la oposición es una realidad análoga y en consecuencia una de las cuatro se incluye en toda clase de oposición como algo anterior y más simple, i.e., la

⁵⁷⁴ Tomás dice, e.g. que “la privación se manifiesta por la negación o la supresión [*per negationem et ablationem manifestatur privatio*]”, *In Met.* IX, 12, n6. Cfr. Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición*, 16.

⁵⁷⁵ Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus thomisticus*, I, Marietti Torino 1820, 42a 40.

⁵⁷⁶ *Scripta Philosophica, Commentaria in Predicamenta Aristotelis, Angelicum*, Roma 1919, p194.

⁵⁷⁷ Cfr. *In Met.* V, 112, n10.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

contradicción⁵⁷⁸, y en las restantes clases de oposición se da esta oposición fundamental según un más y un menos⁵⁷⁹.

En el comentario al libro V de la *Metafísica*, Tomás señala que algo se opone a otro, o por razón de cierta dependencia, y este es el caso de los opuestos relativos, o por razón de cierta remoción⁵⁸⁰, lo que ocurre de tres maneras: a) cuando uno de los opuestos remueve al otro y nada permanece, y este es el caso de la negación⁵⁸¹; b) cuando algo es removido pero permanece solamente el sujeto, y esto se llama privación; c) cuando el sujeto y el género permanecen y este es el caso de la contrariedad⁵⁸².

⁵⁷⁸ “Inter ista quatuor genera oppositionis primum est contradictio. Cuius ratio est, quia contradictio includitur in omnibus aliis tamquam prius et simplicius. Opposita enim secundum quodcumque oppositionis genus impossibile est simul existere”, *In Met.* X, l6, n5-6. Por esta razón la definición lógica de contradicción coincide con la definición de contradicción que ya dimos al hablar de la oposición lógico proposicional, cfr. texto de cita 559.

⁵⁷⁹ La razón de la menor oposición reside en la decreciente remoción o negación que se revela en la presencia de algo común a los opuestos, como veremos a continuación. “*Contradictio est oppositio cuius secundum se non est medium; medium enim ostendit distantium convenientiam, et ideo minuit rationem oppositionis. Cum igitur in omnibus aliis oppositionibus sit invenire medium, ideo omnes diminuunt de ratione oppositionis contradictoriae. Aliae enim oppositiones medium habent: quaedam tamen plus, quaedam minus: et secundum hoc magis et minus participant de ratione oppositionis contradictoriae, et consequenter magis et minus opponuntur*”, *De quat. oppos. c1*. El opúsculo es probablemente de Thomas de Sutton pero coincide en general con la doctrina de Tomás como podrá apreciarse.

⁵⁸⁰ Como bien indica Melendo, hablar de remoción resulta más adecuado cuando se desea resaltar el carácter real de la oposición, cfr. Melendo Granados, *Ontología de los opuestos*, 149. Lo que no quita que Tomás se refiera más comúnmente a la oposición real en términos lógicos.

⁵⁸¹ Se refiere a la oposición por contradicción.

⁵⁸² “Primo enim dicit quot modis dicuntur opposita; quia quatuor modis; scilicet contradictoria, contraria, privatio et habitus, et ad aliquid. Aliquid enim contraponitur alteri vel opponitur aut ratione dependentiae, qua dependet ab ipso, et sic sunt opposita relative. Aut ratione remotionis, quia scilicet unum removet alterum. Quod quidem contingit tripliciter. Aut enim totaliter removet nihil relinquens, et sic est negatio. Aut relinquit subiectum solum, et sic est privatio. Aut relinquit subiectum et genus, et sic est

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

En el comentario al libro X de la *Metafísica*, los géneros de oposición son nuevamente objeto de estudio⁵⁸³. Allí se dice que —al igual que en las proposiciones—, los opuestos contradictorios sólo suponen la negación o ausencia de su opuesto y, por tanto, no poseen casos intermedios. En cuanto a la privación, indica que si bien “algo se dice privado de algo porque no lo posee”⁵⁸⁴, y en este sentido, se puede decir que “la privación es cierta contradicción”⁵⁸⁵, sólo se dice que una cosa está privada de algo cuando no posee algo que por naturaleza debiera poseer y así, e.g., afirmamos de un animal que no ve que está privado de vista⁵⁸⁶. La contradicción se distingue de la privación, entonces, porque sólo supone la negación de su opuesto; no requiere ni cierta aptitud natural en un sujeto ni aún la existencia de un sujeto porque puede ser afirmada con verdad de cualquier ente o no-ente⁵⁸⁷. “Decimos, En efecto que el animal no ve, que la madera no ve y que el no-ente no ve”⁵⁸⁸. La

contrarium. Nam contraria non sunt solum in eodem subiecto, sed etiam in eodem genere”, *In Met.* V, l12, n10.

⁵⁸³ El texto de *De potentia* q1, a3, hace referencia a este tratamiento.

⁵⁸⁴ *In Met.* X, l6, n9.

⁵⁸⁵ *In Met.* X, l6, n8.

⁵⁸⁶ Existe cierta variación en el significado de la palabra «privación»: “Dicitur enim privatio uno modo, quando aliquid non habet quod nullo modo natum est habere; ut si diceremus quod lapis non habet visum. Alio modo dicitur aliquid privari, si non habeat quod natum est habere; sicut animal si non habeat visum”, *In Met.* X, l6, n. Pero si la privación es un mal —cfr. cita 503—, entonces, el sentido propio es el segundo.

⁵⁸⁷ “Sed quod non sit contradictio absoluta, sed contradictio quaedam, patet ex hoc quod contradictio de sui ratione non requirit neque aptitudinem, neque etiam existentiam alicuius subiecti. Verificatur enim de ente et de non ente quocumque”, *In Met.* X, l6, n10.

⁵⁸⁸ *In Met.* X, l6, n10. Nótese que en el comentario del libro V dice que la negación —en alusión a la oposición por contradicción— supone la remoción del sujeto, en los ejemplos no siempre es el caso, sino que la negación no supone nada y, por tanto, puede o no haber un sujeto de la negación. Calvo Martínez interpreta que para Aristóteles, la contradicción es negación indefinida y la privación es negación definida, cfr. Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994), 407. La interpretación de Pacheco en su estudio de la oposición en Tomás y Aristóteles es similar, cfr. Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición*, 17.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

privación, en cambio, supone la existencia de un sujeto y en ocasiones⁵⁸⁹ también la aptitud en un sujeto, pues no se dice que lo que no es en modo alguno esté privado de algo⁵⁹⁰, excepto quizá metafóricamente⁵⁹¹. Por último, Tomás indica que la privación se distingue de la contradicción en la medida que admite, en cierto modo, casos intermedios. En efecto, mientras que no hay una tercera posibilidad entre ser y no ser x cosa, no es cierto que dada cualquier cosa no exista una tercera posibilidad entre estar o no privado de x, sino sólo en aquellos casos que el sujeto en cuestión tiene aptitud natural para ello, i.e., no se puede decir, e.g., que una piedra esté o no esté privada de vista, porque como no le es propio por naturaleza el tener la capacidad de ver, ni ve, ni está privada de vista. Puede decirse, en cambio, que una piedra ve o no ve y que esto no admite una tercera opción⁵⁹². La contrariedad, a su vez, también admite casos intermedios, pero a diferencia de la privación admite casos intermedios incluso en los sujetos en los que existe la aptitud para aquello que se remueve. Si retomamos los ejemplos antes aludidos, los colores, e.g., son contrarios porque la presencia de uno supone la ausencia de otro pero no remueve al sujeto, ni remueve toda coloración⁵⁹³. Además en los opuestos

⁵⁸⁹ Según qué se entienda por privación, cfr. nota 586.

⁵⁹⁰ “Sed privatio de necessitate requirit aliquod subiectum, et quandoque etiam requirit aptitudinem in subiecto: quod enim est omnino non ens non dicitur privatum”, *In Met.* V, l12, n10.

⁵⁹¹ Si alguien dice, por ejemplo “la nada está privada de toda realidad”, no está usando la noción de «privación» de manera propia y la expresión no puede ser tomada literalmente como sí puede serlo, en cambio, la proposición “la nada no ve”.

⁵⁹² “Et ideo contradictio non potest habere medium: sed privatio aliquo modo medium habet. Necesse est enim omne aut aequale aut non aequale esse, sive sit ens sive non ens. Sed non necesse est dici de omni, quod sit aequale aut inaequale; sed solum hoc necesse est in susceptivo aequalitatis”, *In Met.* X, l6, n12.

⁵⁹³ La contrariedad real es la más tenue de las oposiciones —dejando de lado los opuestos relativos—. En la contrariedad proposicional, en cambio, la contrariedad representa la clase de oposición más fuerte. En efecto, los polos contrarios son «todo» y «ninguno», mientras que la contradicción con la oposición entre «todo» y «algún no es» y «ninguno» y «algún es», respectivamente, constituye un grado de oposición menor; es menos la

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

por privación uno de los opuestos es un no-ente mientras que en la contrariedad ambos son perfecciones reales.

En principio, si bien la doctrina de los opuestos en el comentario al libro V de la *Metafísica* es compatible con la del comentario del libro X, existen ciertas complicaciones a la hora de examinar en detalle la cuestión de la remoción como fundamento de tres de los géneros de oposición. Podría interpretarse que la referencia a la remoción y a los distintos grados de remoción como criterio de diferenciación de los tres géneros de oposición no relativa del comentario al libro V presupone la existencia de procesos reales que vinculen a los opuestos de cada clase. Melendo parece inclinarse por esta interpretación, pues afirma sobre la doctrina tomasiana —basándose en la doctrina el *De quatuor oppositis*— lo siguiente: “En todo él [i.e., *De quatuor oppositis*] se encuentra implícita la afirmación, dada como evidente, de que los distintos tipos de oposiciones guardan un estrecho paralelismo con las especies posibles de transmutación; o, en términos más inteligibles, que un opuesto se origina siempre a partir de su opuesto”⁵⁹⁴. Por esta razón se refiere —luego de mencionar el texto citado de *Metafísica* V⁵⁹⁵—, a la cuestión de los procesos o sucesos reales por los que se puede pasar de un opuesto al otro, y al respecto indica que “los contrarios pueden transmutarse uno en otro y viceversa”⁵⁹⁶, “en el caso de los opuestos según la privación, lo vedado es el retorno desde la privación al hábito y no, como es evidente, la ida de éste a la privación”⁵⁹⁷. Curiosamente, en referencia a la

distancia entre la excepción a la generalidad que supone la contradicción proposicional que la negación de todos los casos entre las contrarias.

⁵⁹⁴ Melendo Granados, *Ontología de los opuestos*, 197, la cursiva es mía.

⁵⁹⁵ Cfr. texto de nota 582.

⁵⁹⁶ Melendo Granados, *Ontología de los opuestos*, 157.

⁵⁹⁷ *Ibidem.*, 155-56. Llama la atención el hecho de que Melendo afirme acerca de la privación que, como no remueve todo el ser del sujeto del que se predica, “la privación debe incluirse en el género del ente, y no en el del no-ente”, *ibidem*, 156. El hecho de que la privación no remueva todo el ser de una realidad, no niega el hecho de que en sí mismo y ontológicamente considerado es un no-ente y sólo es ente como ente de razón, como se

contradicción, Melendo sostiene que ésta sólo se refiere de manera propia a la oposición del ente y el no-ente, y que en “los demás casos, no se trata de una contradicción cabal, sino de la expresión según la contradicción de otros tipos de oposiciones”⁵⁹⁸ y que de esa manera debemos leer la denominación de contradicción aplicada a «blanco» y «no-blanco» o «vidente» y «no-vidente». Pero esta reducción de la contradicción a la oposición del ente con el no-ente absoluto —i.e. la nada— hace imposible su tesis de la vinculación de los opuestos por un proceso. El propio Melendo indica, no obstante, que si bien la contradicción en el universo no es posible por ningún proceso, el tránsito tiene lugar por la causalidad divina, i.e., por el acto creador⁵⁹⁹.

Más allá del opúsculo *De quatuor oppositis* que Melendo cita, en el propio texto del comentario a *Metafísica* V de Tomás existe un pasaje que puede ser invocado como respaldo de la interpretación de que la oposición real se da entre cosas que se conectan por procesos de transformación o de pérdida. Inmediatamente después de explicar la oposición no relativa por las distintas remociones ya citadas, se alude al movimiento como aquello en lo que la oposición se pone de manifiesto; es evidente, dice Tomás, que el término *a quo* de un proceso es opuesto al término *ad quem*, y así, e.g., lo blanco se genera a partir de lo no blanco⁶⁰⁰. Que la oposición real de los opuestos no relativos se funde en la remoción así entendida —i.e., en una potencia pasiva común a los opuestos— explicaría por qué la oposición relativa no se fundamenta también en la remoción; en efecto, es claro que no puede algo uno estar

ha explicado en la sección 1 de este capítulo. Por tanto, si ha de incluirse la privación en el ‘género’ del ente, esto ha de entenderse como una clasificación meramente lógica.

⁵⁹⁸ Melendo Granados, *Ontología de los opuestos*, 155.

⁵⁹⁹ Cfr. Melendo Granados, *Ontología de los opuestos*, 155.

⁶⁰⁰ “Secundo ibi et ex quibus ponit duos modos, secundum quos potest cognosci, quod aliqua sunt opposita: quorum primus est per comparationem ad motum. Nam in quolibet motu vel mutatione, terminus a quo, opponitur termino ad quem. Et ideo ex quibus est motus, et in quae est motus, sunt opposita, ut patet in generationibus. Nam generatio albi est ex non albo, et ignis ex non igne”, *In Met.* V, l12, n11.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

en potencia de, e.g., «ser padre de» y de «ser hijo de» un mismo sujeto. Esto se debe a que mientras que la oposición no relativa se funda en una única potencia pasiva susceptible de recibir alternativamente pero no simultáneamente las formas que se denominan opuestas, la oposición relativa se funda también en la distinción de los *supposita*. Ahora bien, esto no impide entender la oposición relativa como algo real, pues si alguien es padre de otro se debe a que lo ha engendrado, i.e. la relación se funda en un proceso real —en este caso engendrar/ser engendrado— y, por tanto, en potencias activas y pasivas reales.

Adicionalmente, alguno podría argüir que esta interpretación de la oposición real permitiría entender por qué lo compatible o componible no es sinónimo de realmente posible, i.e., por qué razón la compatibilidad de dos términos no implica que un individuo del que se predica uno de los términos con verdad tenga real capacidad para la perfección designada por el otro término y así, e.g., no todos los vivientes de los que se predica con verdad el término «animal» tienen la capacidad para la racionalidad a pesar de que «animal» y «racional», son compatibles y que el género «animal» contiene potencialmente a la «racionalidad»⁶⁰¹. Esto justificaría, además, que la imposibilidad en sí sea denominada tal «no según alguna potencia».

Ahora bien, si la oposición real de los no relativos supone la existencia de una potencia pasiva común a los opuestos, la oposición real pareciera que queda circunscripta al ámbito de lo posible según alguna potencia y que la oposición de términos como fundamento de la imposibilidad absoluta es algo de orden meramente lógico. Pares de opuestos tales como «ángel» y «naranja» u «hombre» y «cocodrilo», que no se encuentran conectados por procesos ni potencias comunes serían entonces opuestos meramente lógicos, lo que resulta cuando menos extraño. En efecto, mientras que resulta *prima facie* razonable que si, e.g., no todo animal tiene capacidad para la racionalidad, entonces la

⁶⁰¹ En la sección 1.2. del capítulo 2, hice referencia a la relación entre el género y la especie y qué significa que uno contenga potencialmente al otro.

composibilidad no es un factor suficiente para identificar la posibilidad real de algo, su contracara, i.e., la imposibilidad como indicador de lo realmente imposible parece más difícil de menoscabar. ¿Cómo comprender que la oposición entre «hombre» y «cocodrilo» sea algo meramente lógico? ¿No es claro que son formas sustanciales distintas que poseen características opuestas? La única forma de dar sentido a esto sería suponer que las cosas que no se conectan por procesos del mundo de nuestra experiencia, sólo son impensables para nosotros y que sin confirmación empírica dicha incompatibilidad es sólo conjetural porque lo real no tiene por qué estar circunscripto por los límites de lo que es para nosotros pensable⁶⁰².

Sin embargo, es posible mostrar que para Tomás la oposición real no debe necesariamente circunscribirse al mundo de los posibles según alguna potencia y que la imposibilidad lógica no indica únicamente los límites de nuestro pensamiento sino los límites de toda realidad actual y potencial según toda la capacidad del ser. Y esto se puede lograr sin deshacerse o ignorar el texto de Tomás que distingue géneros de oposición según diversas clases de remoción en el que, cabe señalarse, no vincula expresamente ningún género de oposición a ningún proceso.

Por un lado, ha de notarse que la distinción entre los géneros de oposición, si atendemos a otros textos además del comentario a *Metafísica V*, parece ser en ocasiones —tanto para Tomás como para Aristóteles— meramente lógica⁶⁰³. Y que la distinción entre los géneros

⁶⁰² Muchos en líneas generales se adhieren a esta clase de postura que disocia de alguna u otra manera y en mayor o menor medida, la posibilidad lógica de la posibilidad real. Por ejemplo en Kant la no-contradicción es un límite negativo, algo así como un requisito necesario pero no suficiente de la posibilidad real —cfr. *Krv.* B84-85 y B190-191—. Pero mucho más recientemente ha habido quienes sostienen una posición mucho radical a raíz de diversas observaciones en el campo de la física —en particular de la física cuántica—, negando incluso que el principio de no-contradicción pueda permitirnos circunscribir de manera *a priori* como imposible lo imposible, i.e., para ellos la no-contradicción no es ni condición suficiente ni necesaria de lo realmente posible.

⁶⁰³ Por ejemplo, en *Categorías 11b23*, Aristóteles ejemplifica la contradicción con «estar sentado» y «no estar sentado», i.e. parece regirse por el criterio de que la contradicción es

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

de oposición en algún caso lo sea no parece ser problemático para la oposición real.

Por otro lado, como ya indiqué, la tesis de la vinculación de los opuestos por procesos no parece resolver el fundamento de la oposición contradictoria, y no sólo para Aristóteles sino también para Tomás, puesto que la creación no es un proceso y uno de los opuestos es un ente de razón —la nada— la cual no constituye un fundamento de ninguna clase para la aparición del ente⁶⁰⁴ ni el ente tiene en sí mismo potencia para no ser absolutamente⁶⁰⁵, por lo que son opuestos que en modo alguno se generan el uno a partir del otro⁶⁰⁶.

Si la remoción entendida como ligada a un proceso no puede extenderse a todos los géneros de oposición y la distinción entre ellos es en ocasiones meramente lógica, entonces, bien podría interpretarse la alusión al tema de la remoción simplemente como una forma de entender o conceptualizar el hecho de que dos formas no se pueden dar a la vez en un mismo sujeto. Además, el que Tomás se refiera al movimiento como un modo por el que se puede *saber* que dos cosas son opuestas⁶⁰⁷, no significa que el fundamento de la oposición de dos cosas suponga la posibilidad de que sean los términos *a quo* y *ad quem* de un mismo

la simple negación y no por el criterio de que supone la remoción del sujeto. Además, en la realidad, esta dicotomía de la posición del cuerpo admite varios casos como parado, acostado, etc., y podría decirse que es un caso de contrariedad o contradicción esto mismo según como se lo exprese y que, por tanto, la distinción de los géneros de oposición sería meramente lógica. Para Aristóteles, además, la creación no puede ser invocada para enmendar la tesis del fundamento de la oposición real.

⁶⁰⁴ La privación también es un ente de razón pero Melendo aclara que el proceso sólo se da desde lo poseído a la privación.

⁶⁰⁵ Cfr. *De potentia* q5, a4.

⁶⁰⁶ “Ad quantum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, non esse, sive nihil, non se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis per modum oppositi ad id quod fit per actionem. Nec etiam in naturalibus oppositum se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis subiectum”, *De potentia* q3, a1, ad4.

⁶⁰⁷ Cfr. cita 600.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

proceso⁶⁰⁸. Esta interpretación que sostengo resulta aún más plausible si se nota que en el texto de *Metafísica V*, Tomás alude a un segundo modo por el que se puede saber que dos cosas son opuestas; así como la primera manera de identificación se da por comparación al movimiento, Tomás dice que existe un “segundo modo por comparación al sujeto”⁶⁰⁹. De acuerdo a este segundo modo, dice que dos cosas que no pueden pertenecer a la vez a un mismo sujeto son opuestas ya sea por sí mismas o por causa del sujeto que no puede tenerlas. La primera alternativa es ilustrada con dos ejemplos. Por un lado, hace referencia al caso de los colores indicando que un cuerpo no puede ser a la vez blanco y negro, por otro lado, dice que tampoco los términos «hombre» y «asno» pueden ser predicados de la misma cosa porque sus nociones contienen diferencias opuestas, a saber, «racional» e «irracional»⁶¹⁰. Por último, ilustra el caso en los que dos cosas son opuestas a causa del sujeto de inherencia y así, e.g., blanco y músico no pueden darse a la vez en el asno. Pero en este caso es evidente que la oposición se da propiamente entre el asno y la musicalidad, en tanto que ésta última supone la racionalidad⁶¹¹. Ahora bien, tanto el ejemplo del asno y el hombre como el del asno y la música, constituyen ejemplos de oposición entre formas que no constituyen los polos opuestos de ningún proceso de cambio o movimiento y, en consecuencia, no habría razones para atribuir a Tomás la tesis de que la

⁶⁰⁸ La contrariedad es fundamento de la generación: “Omne generabile fit ex contrario et subiecto quodam, sive materia”, *In I De Caelo*, l6, n2, pero la generación y los cambios no son el fundamento de la oposición.

⁶⁰⁹ *In Met. V*, l12, n12.

⁶¹⁰ “Nam illa, quae non possunt inesse simul eidem susceptibili, oportet quod adinvicem opponantur, vel ipsa, vel ea in quibus sunt. Non enim potest idem corpus simul esse album et nigrum, quae sunt contraria. Homo vero et asinus non possunt de eodem dici, quia habent in suis rationibus differentias oppositas, scilicet rationale et irrationale”, *In Met. V*, l12, n12.

⁶¹¹ “Quaedam non possunt alicui eidem subiecto simul inesse, non propter oppositionem quam habeant adinvicem, sed quia subiectum non est susceptibile utriusque; sicut albedo et musica non possunt simul inesse asino, possunt autem simul inesse homini”, *In Met. V*, l12, n12.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

oposición real se funda en procesos que consecuentemente a su vez suponen la existencia de una potencia pasiva que se encuentre en potencia de los opuestos ni aún ciñéndonos únicamente al comentario de *Metafísica V*.

¿Cuál es entonces el fundamento de la oposición real y cómo explicar los casos de formas que no poseen una potencia pasiva común? Para Tomás la oposición se funda únicamente en que ésta supone la afirmación y la negación de lo mismo o, en términos no lógicos, en que una forma es incompatible con otra, lo que supone que al menos una de ellas sea una perfección limitada⁶¹². Esta incompatibilidad de cosas, dice Tomás en un texto en el que no se encuentra tan atado al planteamiento aristotélico, se da por una doble razón:

Se da oposición según formas contrarias, como ocurre con el blanco y el negro en los colores. En otras cosas se da según lo perfecto y lo imperfecto: de ahí que en las alteraciones lo más y lo menos se tomen como contrarios, como en el paso de lo menos caliente a lo más caliente, según se dice en el libro V de la Física. Y como lo perfecto y lo imperfecto se oponen, es imposible que la perfección y la imperfección coexistan al mismo tiempo bajo el mismo aspecto.

Pero hay que tener en cuenta que a veces la imperfección es esencial a la cosa y pertenece a su especie, como la falta de razón pertenece a la esencia específica del caballo o del buey. Y como una cosa, permaneciendo la misma numéricamente, no puede pasar de una especie a otra, se sigue que, si se quita tal imperfección, se anula la especie de la cosa, como el buey o el caballo dejarían de serlo si fuesen racionales. Otras veces la imperfección no pertenece a la razón específica, sino que afecta al individuo por alguna otra causa, como a un hombre le

⁶¹² Por ejemplo, «ser inmaterial» y «ser coloreado», se oponen, pero sólo el segundo de los dos supone limitación e imperfección. Esto nos hace retornar al tema de las perfecciones puras y de cómo sólo las perfecciones necesariamente limitadas son fuente de multiplicidad real.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

sobreviene el defecto de razón en cuanto que tiene impedido el uso de la misma por el sueño, la embriaguez o cosa parecida. Mas es claro que al remover tal imperfección permanece la sustancia de la cosa⁶¹³.

El texto es sumamente iluminador, y una mirada atenta permite descubrir elementos suficientes para articular todos los géneros de oposición aún según el criterio de remoción de *Metafísica V*. En efecto, en primer lugar, Tomás se refiere a los opuestos por contrariedad que, recordemos, suponen un mismo sujeto y un mismo género en común entre las formas opuestas y que en el texto se ejemplifica con el ya muchas veces reiterado ejemplo del color⁶¹⁴. En segundo lugar, en cuanto a la contradicción, dije que según Melendo ésta es o bien una forma impropia de expresar otras clases de oposición⁶¹⁵, o bien se refiere propia y exclusivamente a la oposición del ente y el no-ente absoluto. Dicho criterio, señalé, imposibilita situar dentro del plano de la oposición real otros pares de opuestos que claramente no constituyen casos de contrariedad ni de privación —y mucho menos de oposición relativa— como «asno» y «hombre» o «ángel» y «naranja». La remoción que identifica la contradicción, no obstante, según el criterio de *Metafísica V*, implica que uno de los opuestos remueva al otro y nada permanezca; parece razonable, entonces, que en toda oposición en la que al menos uno de los opuestos fuese una forma substancial, se cumpla con dicho criterio, pues de removerse dicha forma ya no podría conservarse el mismo individuo. Ahora bien, en ausencia de la existencia de procesos que los tuvieran como términos opuestos buscábamos una manera de explicar dichos casos sin recurrir a expresiones lógicas y en este texto lo encontramos: un mayor o menor grado de perfección. Tomás advierte que algunas cosas son más o menos perfectas por naturaleza y otras veces

⁶¹³ *S.Th.* I-II, q67, a3.

⁶¹⁴ La oposición por contrariedad, como queda claro por el ejemplo, no supone la oposición de realidades o principios más o menos perfectos.

⁶¹⁵ Como cuando se habla de lo blanco y lo no blanco, del hombre que ve y del que no ve, etc.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

sólo por alguna causa que afecta al individuo. Cuando la imperfección es esencial, la remoción de lo imperfecto implicará la remoción de la especie y, en consecuencia, la remoción del sujeto. Por la mayor o menor perfección esencial, entonces, se puede explicar la oposición por contradicción de formas sustanciales que presentaban dificultades para lecturas como la de Melendo. Cuando la imperfección es del sujeto y no de la especie, en cambio, como en el caso del hombre ciego, la imperfección es el fundamento de los opuestos privativos. De esta manera, queda completa la referencia a los tres géneros de oposición no relativa y a su fundamento real⁶¹⁶.

Antes de completar el análisis de lo posible en sí mismo explicando cuál es el fundamento real, no ya de la oposición de términos, sino de la posibilidad de lo componible, es menester hacer referencia a aquella tesis de raigambre empirista que sostiene que lo que no puede corroborarse a través de procesos de nuestra experiencia, no puede ser juzgado como posible por más que sea concebible, ni juzgarse imposible por más que implique contradicción, porque no podemos por la sola razón *a priori* juzgar más que de ideas y no de realidades. Esta posición no sólo se erige como obstáculo de la tesis de que lo imposible es realmente imposible sino también de la aserción de que la oposición lógica y la real se vinculan en la medida en que la segunda fundamenta la primera⁶¹⁷, que había indicado que esclarecería en esta sección.

Pues bien, lo pensable —i.e., lo que puede tener razón de ente y que se define como lo no-contradictorio—, circunscribe negativamente la posibilidad real absolutamente considerada y no meramente la lógica, porque el intelecto tiene por objeto al ente. La imposibilidad de concebir lo contradictorio como uno, por tanto, no se debe a que el hombre posee

⁶¹⁶ La oposición relativa no supone un mayor o menor grado de perfección entre los opuestos y por eso es adecuada para iluminar el tema de la Trinidad en Dios.

⁶¹⁷ Esta posición nada tiene que ver con Melendo, aunque la traje a colación cuando ensayé una forma de enmendar su tesis de la oposición real como co-extensiva y, por tanto, sólo aplicable a lo que se vincula por procesos reales, cfr. texto nota 602.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

un modo de pensar que lo rige con necesidad hipotética, i.e., porque así fue constituida su naturaleza⁶¹⁸. En efecto, toda demostración racional concluye en un juicio cuya necesidad radica en que su negación implica una contradicción; y la contradicción es el límite de lo pensable a la luz de lo cual juzgamos toda posibilidad porque el principio de no contradicción es verdadero con necesidad absoluta. ¿Cuál es el fundamento de dicha aserción? La razón de que algo goce de necesidad es que no admita alternativa; las dudas que nos embargan a menudo se deben a que, como dice Alarcón, “la mayor parte de los objetos que se presentan a nuestro conocimiento son contingentes, es decir, pueden ser de un modo o de otro. Por eso podemos equivocarnos, porque las cosas podrían ser distintas a como las pensamos. Y, si advertimos que podemos equivocarnos, entonces carecemos de certeza”⁶¹⁹. Ahora bien, entre las cosas que más carecen de alternativa se encuentra lo universal; a mayor universalidad, naturalmente, hay una mayor ausencia de alternativa; la potencialidad, la mutabilidad, se encuentran principalmente en lo material, pero lo universal es tal por alguna forma⁶²⁰. Por esta razón, resulta más fácil identificar un accidente propio que determinar el estado de un individuo material particular, e.g., existe mayor certeza en el juicio “el hombre es un animal vidente” que en “este hombre puede ver”. La

⁶¹⁸ Como bien explica Alarcón, la afirmación de algunos contemporáneos de que la lógica funciona como un sistema artificial que dictamina las reglas de composición y de inferencia —como si éstas pudieran ser seleccionadas arbitrariamente ya sea por nosotros, por la naturaleza o su causa—, equivale a asimilar las leyes de la lógica a las de un juego, i.e. de una realidad regida por leyes que en el fondo son arbitrarias y que bien podrían ser otras. Cfr. Alarcón, «La dimensión modal del conocimiento», 264.

⁶¹⁹ *Ibidem.*, 256.

⁶²⁰ Cfr. *ibidem.*, 260. La materia como principio esencial tomada en general es también principio de propiedades que no admiten alternativa, como la corporeidad —aunque signada por la cantidad— ya que lo material no puede sino ser corpóreo, y por sí sola es principio de la corruptibilidad: “Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est; quod autem potest esse, potest etiam et non esse: ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt; sicut animal quia ex contrariis compositum est, et ignis quia eius materia est contrariorum susceptiva”, C.G. II, c30.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

esencia es principio de necesidad hipotética⁶²¹, la materia individual, en cambio, es principio de las particularidades contingentes de un individuo y uno de los dos posibles fundamentos de las privaciones⁶²². Podría pensarse que el hombre no tuviera vista, pues no sólo puede perder la vista sino que sabemos que también existen otros entes —algunos de ellos incluso animales— que no pueden ver por naturaleza; la capacidad visiva humana es una de tantas posibles configuraciones naturales. Si ascendemos a géneros más universales, dado un objeto cualquiera, es más fácil determinar si algo es un viviente o un no viviente —únicas dos alternativas que ofrece la sustancia material— que si es tal o cual animal. Pero sea lo que fuere cualquier cosa, si es, posee algún modo de ser y no otro; si es cúbico no es esférico, si es negro no es rojo. Los estados o configuraciones naturales de éste o aquél individuo pueden ser bien o mal identificados, y los razonamientos que de dichos datos dependen pueden no revestir certeza; pero el principio de no contradicción al igual que el concepto «ente», se refiere a todas las cosas —cosas que poseen determinaciones formales— pero las refiere a todas de modo indeterminado.

Por el principio de no-contradicción los hombres juzgan acerca de todo con máxima certeza, pues no admite alternativa: “Éste es el núcleo del principio de no contradicción: la realidad actual es única y sin alternativa. El no-ser no puede ser una alternativa actual respecto del ser de lo que es”⁶²³. No existe la absoluta contingencia, incluso cuando se da algo tan contingente como que un hombre esté sentado; es necesario que

⁶²¹ “Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis. Nam quia sine suis essentialibus principiis, quae sunt materia et forma, res esse non potest, quod ex ratione principiorum essentialium rei competit, absolutam necessitatem in omnibus habere necesse est”, *C.G.* II, c30, n8.

⁶²² El otro es la voluntad libre finita.

⁶²³ Alarcón, «La dimensión modal del conocimiento», 266.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

esté sentado mientras lo está⁶²⁴. “El ser actual de lo contingente, en su unidad de simplicidad, es lo que lo contingente tiene de necesario en sí mismo”⁶²⁵. La oposición de la afirmación y la negación de lo mismo se funda en la identidad del ente consigo mismo.

Ahora bien, si el principio de no contradicción es evidente para el hombre —o al menos la captación de la validez del principio en todo caso concreto que se considera⁶²⁶— se debe a que éste conoce naturalmente qué es el ente, y que éste es el objeto propio del intelecto⁶²⁷. De esto se sigue que el hombre sepa también que existe correspondencia bicondicional entre lo concebible y el ente, i.e. que lo concebible o no-contradictorio circunscribe al ente⁶²⁸, que pensar es pensar el ente y ser ente es ser pensable, y que la no-contradicción habla de la realidad y no meramente de nuestra subjetividad. Pero estas evidencias son posibles porque al conocer las cosas poseemos, además, cierto conocimiento espontáneo y pre-filosófico de nuestros propios actos cognoscitivos. En efecto, por la misma facultad con la que conceptualizamos y juzgamos

⁶²⁴ “Contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur, nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria, necessarium enim est Socratem moveri, si currit”, *S.Th.* I, q86, a3.

⁶²⁵ Alarcón, «La dimensión modal del conocimiento», 266.

⁶²⁶ Con esto se viene a señalar que la evidencia del principio no supone el conocimiento científico de qué cosa sea un principio, ni de qué es el principio de contradicción, ni qué papel cumple, sino sólo la captación de la necesidad de pensar y concluir dentro de sus confines. El conocimiento universal del principio se verifica en los infinitos casos concretos y cotidianos en los que los hombres juzgan acerca las cosas respetando la no-contradicción.

⁶²⁷ Aquí también me refiero a un conocimiento pre-científico-filosófico, que sólo implica juzgar con certeza en lo concreto que es imposible la simultaneidad de lo excluyente y que el conocimiento es de cosas que existen con independencia de nuestro acto cognoscitivo —aunque no se lo formule o tematice explícitamente—.

⁶²⁸ La circunscripción negativa del ente se debe al carácter potencial de nuestro intelecto.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

todo, entendemos siempre y de manera concomitante dichos actos⁶²⁹. A diferencia de otras actividades imperfectas como, e.g., digerir, conocer es una actividad de la que poseemos tanto advertencia existencial⁶³⁰ como esencial; i.e., tenemos conciencia de dicha actividad y de su naturaleza⁶³¹. Y sobre este conocimiento primitivo y natural de nuestros propios actos cognitivos se monta toda teoría del conocimiento; pues si bien esta evidencia primera puede ser profundizada, no es ni puede ser ella misma objeto de demostración. Sólo a partir de la indubitable conciencia de que conocemos podemos distinguir, argumentar, y finalmente concluir algo acerca de la realidad, i.e. sólo si la inteligencia está naturalmente referida a la realidad y lo sabemos, por su actividad, podemos sacar conclusiones acerca de lo real⁶³².

⁶²⁹ “Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit”, *S.Th.* I, q85, a2. Si el intelecto entiende su propia intelección y el intelecto entiende qué son las cosas entiende la naturaleza de su acto.

⁶³⁰ “Sicut eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere”, *In I Sent*, d1, q2, a1, ad2.

⁶³¹ “Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur”, *De veritate* q1, a9. Cfr. S. J. Boyer, «El sentido de un texto de Santo Tomás “De veritate, q1, a9”», *Gregorianum* 5 (1924). También mucho más recientemente: C. Segura, *La dimensión reflexiva de la verdad: una interpretación de Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 1991).

⁶³² Por eso, la pregunta ¿conocemos? carece de sentido; contestar que no a esta pregunta implicaría el absurdo de conocer que no conocemos. La indagación acerca de los primeros principios se torna confusa cuando se les reclama fundamento porque esta clase de indagación sólo tiene sentido en relación a aquellas cosas que pueden ser reducidas a principios más evidentes y simples. Y si se pone en tela de juicio lo primero y más evidente se cae rápidamente en oscuridad y confusión racional. La teoría del conocimiento no es o no puede ser, entonces, un intento de demostración del hecho cognoscitivo o de la realidad extrasubjetiva de lo conocido, sino un análisis reflexivo que

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

En suma, la negación de la verdad simultánea de dos proposiciones opuestas se funda en que la afirmación simultánea de éstas implica negar y afirmar lo mismo acerca de lo mismo, lo cual no puede ser ni, por tanto, tener razón de ente porque supondría la asimilación del ser y la nada o, lo que es igual, la negación de la oposición del ser y la nada.

La incompatibilidad de términos se debe al carácter opuesto de las perfecciones significadas por los términos. La imposibilidad de la síntesis de opuestos se funda en que toda realidad individual es, mientras sea, necesariamente una e igual a sí misma y la oposición no es sino fuente de división y multiplicidad. La afirmación de lo imposible es equivalente, también, a la afirmación y negación de lo mismo respecto de lo mismo, porque implica que algo simultáneamente sea y no sea formalmente de tal o cual manera. Pero las formas opuestas no son realidades negativas aunque al conocer dos formas opuestas se entienda que ser según el modo de una de ellas implica no ser según el modo de la otra, en tanto que se excluyen por su carácter limitado, distinto grado de perfección y/o pertenencia a un mismo género de realidades.

5. Lo no-contradictorio como co-extensivo con la omnipotencia.

Hacia el final de la sección 2, había indicado que los no-entes que no tienen al no ser como parte de su definición y que son objeto de intelección divina — todo lo inteligible— son entes posibles. Ahora bien, como «lo posible» se dice de muchas maneras, afirmé que los entes posibles se corresponden con lo que Tomás denomina «lo en sí mismo posible», lo que se encuentra explicado en un texto de la primera cuestión de *De potentia*. Con ocasión del análisis de dicho texto —que tuvo lugar en la sección 3— afirmé que era menester examinar si lo «en sí mismo posible» era algo de orden meramente lógico o si éste delimita lo realmente posible en su máxima extensión. Contestando a dicho

busca una ulterior clarificación del acto cognoscitivo, una actividad que se asemeja más a la retroingeniería que al descubrimiento o creación de nuevas tecnologías.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

interrogante, mostré en las secciones 3 y 4 que la imposibilidad lógica se funda no en cierta estructura o modo de pensar humano, sino en la naturaleza misma de lo real. No obstante, aún no ha quedado suficientemente justificado el carácter de posibilidad real de lo componible ni suficientemente clara la razón de la distinción de lo denominado «posible según alguna potencia» y «posible no según alguna potencia». Con el fin de clarificar este asunto por completo y completar nuestro recorrido, es necesario volver a abordar el texto restante de *De potentia* acerca de la imposibilidad en sí.

Esto [lo imposible en sí] no puede ser atribuido a ninguna potencia activa, como es evidente por lo que sigue. Toda potencia activa es consecuencia de la actualidad y de la entidad de lo que es.

Cada agente puede producir por naturaleza algo semejante a sí mismo; por eso, toda acción de la potencia activa se termina en el ser. Pues aunque, en efecto, alguna vez por una acción algo llegue al no ser, como es evidente en la corrupción, sin embargo, esto no es, sino en cuanto el ser de uno es incompatible con el ser de otro, como el ser de lo cálido es incompatible con el ser de lo frío [...] Que la afirmación y la negación sean a la vez no puede tener razón de ente, ni tampoco de no ente, porque el ser excluye al no ser y el no ser excluye al ser, por eso ni principalmente ni como consecuencia puede ser término de alguna potencia activa⁶³³.

Esta explicación acerca de por qué lo imposible es imposible, no agrega nada a lo ya dicho acerca de la oposición lógica y real excepto por la incorporación en la explicación de una referencia a la potencia activa real cuya capacidad se funda en la naturaleza del agente. Según este pasaje lo imposible en sí es tal porque no puede ser el término de ninguna acción. Ahora bien, si Tomás había denominado esta clase de posibilidad como «no según alguna potencia» y aquí explica que lo

⁶³³ De potentia q1, a3.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

imposible «no según alguna potencia» es imposible universalmente porque no puede ser término de la acción de ninguna potencia activa, lo natural es preguntarse por qué razón entonces se realizó una división de lo posible en estos términos.

En primer lugar, es menester indicar que, en sentido estricto, la distinción de lo posible en «según alguna potencia» y «no según alguna potencia» no constituye una división. En toda división la suma de las partes no es ni mayor ni menor al todo, i.e., ningún individuo que forme parte del todo clasificado debe quedar fuera de la división⁶³⁴ ni debe quedar contenido en más de una de las partes de la división⁶³⁵. Puesto que lo que es en sí mismo imposible es también imposible para alguna potencia activa o pasiva y lo posible para alguna potencia activa o pasiva es también en sí mismo posible, es claro que esta distinción no es una división. La diferencia entre una y otra clase de imposibilidad no reside en que se refieren a distintas clases de cosas sino en que constituyen distintos niveles de consideración del mismo todo; la imposibilidad absoluta sólo considera los principios esenciales mientras que la imposibilidad según alguna potencia activa o pasiva considera también la materia individual.

El lógico y el matemático consideran las cosas según sus principios formales de donde que nada sea imposible en lógica o en matemática que no sea contrario a la razón formal de una cosa. Estas cosas envuelven contradicción y son en sí mismas imposibles. [...]. El físico en cambio considera la materia determinada, por tanto considera imposible incluso lo que es imposible para un individuo. Pero nada prohíbe que Dios pueda hacer lo que es imposible para agentes inferiores⁶³⁶.

⁶³⁴ Como cuando, e.g., se divide a los coches en europeos y americanos, porque existen también coches asiáticos.

⁶³⁵ Como cuando, e.g., se divide a los perros en mansos, agresivos y gordos puesto que nada impide que un perro sea gordo y agresivo o gordo y manso.

⁶³⁶ *De potentia* q6, a1. En el propio artículo que tratamos también dice: “Ad tertium dicendum, quod impossibilia rationalis philosophiae non sunt secundum aliquam

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

¿Por qué entonces denominar a una y otra posibilidad «según alguna potencia» y «no según alguna potencia» respectivamente? De la denominación de la primera clase de posibilidad-imposibilidad, i.e., «según alguna potencia activa o pasiva», existen dos cosas que no deben pasar desapercibidas. La primera es que se refiere a «alguna» potencia, y esto debe interpretarse como una referencia indeterminada a potencias individuales particulares y no a la noción de potencia en general⁶³⁷. La segunda —que refuerza la misma idea— es que se hace referencia a la capacidad activa y pasiva, que son las dos caras de la posibilidad que se funda en lo finito. Recordemos que Tomás la ejemplifica a partir del hombre y pone como ejemplo que para éste es posible caminar pero imposible volar⁶³⁸, y volar, claramente, no es un imposible absoluto, lo es sólo para una potencia particular cuyo poder determinado no se extiende a ese modo particular de locomoción. De ahí que lo imposible «no según alguna potencia», no sea imposible para «alguna» potencia, i.e. para ésta o aquella, sino en sí mismo, i.e., para cualquier clase de potencia y, por tanto, el fundamento de su imposibilidad no puede ser hallado en ninguna característica del agente sea cual fuere. Por esta razón, al recapitular las distintas posibles causas de la imposibilidad de algo, indica que son: a) por un defecto de la causa activa —porque naturalmente no se extiende a tales efectos o porque padece alguna privación—; b) por un impedimento —resistencia del paciente o interferencia de un tercero—; y c) porque no puede ser término de una acción⁶³⁹. Las primeras dos se refieren a lo posible según alguna potencia,

potentiam, sed secundum se ipsa: quia ea quae sunt in rationali philosophia, non sunt applicata ad materiam, vel ad aliquas potentias naturales”, *De potentia* q1, a3, ad3.

⁶³⁷ El texto de la *Summa theologiae* lo confirma: “Possibile autem dicitur dupliciter, secundum philosophum, in V Metaphys. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini”, *S.Th.* I, q25, a3.

⁶³⁸ Cfr. cita 550.

⁶³⁹ “Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tribus modis. Uno modo propter defectum activae potentiae, sive in transmutando materiam, sive in quocumque alio; alio modo

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

la tercera a lo en sí mismo posible, y se pueden resumir en la imposibilidad a causa de la limitación de la potencia o a causa de la intrínseca imposibilidad de lo denominado imposible. No debemos, por tanto, asumir que la segunda clase de posibilidad-imposibilidad, i.e. «no según alguna potencia», implique que algo puede ser realmente posible sin que haya una potencia real en la que dicha posibilidad se funde⁶⁴⁰ sino más bien que ‘hay cosas’ que son imposibles por razones ajenas a las características concretas de cualquier potencia activa⁶⁴¹.

Esto, a su vez, nos lleva al siguiente punto, a saber, que el objeto de la discusión de *De potentia* q1, a3 es el fundamento de las distintas clases de imposibilidad y no el fundamento de la posibilidad. En efecto, el artículo se titula: “si aquellas cosas que son imposibles para la naturaleza son posibles para Dios”. En la respuesta, consecuentemente, lo que hace Tomás es indicar que una respuesta satisfactoria requiere distinguir las distintas posibles causas de la imposibilidad de algo. Ahora bien, como la potencia divina es ilimitada —y de allí que se diga que Dios es omnipotente—, la respuesta podría haber sido breve y afirmativa, i.e., “sí, lo imposible para la naturaleza es posible para Dios”. ¿Pero por qué no responde Tomás de esta manera? Porque como no razonamos con ideas

propter aliquod resistens vel impediens; tertio modo propter hoc quod id quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis”, *De potentia* q1, a3.

⁶⁴⁰ Zedler coincide en esta lectura de lo «en sí mismo posible», i.e. como no queriendo indicar que hayan cosas realmente posibles independientemente de cualquier potencia real y señala también el papel que juega en iluminar la cuestión de la omnipotencia. Propone por tanto que se puede hablar de posibilidad intrínseca o negativa —la no contradictoriedad— y de posibilidad extrínseca o positiva —la potencia con capacidad de dar existencia a una posibilidad intrínseca— y que si lo absolutamente posible ha de ser considerado como «ser posible» no se lo puede divorciar de la referencia a una potencia activa, cfr. B. H. Zedler, «Why Are the Possibles Possible?», *The New Scholasticism* 55 (1981): 118-20.

⁶⁴¹ Lo de ‘hay cosas’ como indican las comillas simples es una expresión impropia; no hay tales cosas ni las puede haber. Posiblemente habría que decir en vez que formulamos expresiones que significan imposibilidades absolutas. A continuación explico esto en detalle.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

puras, sino que a causa del carácter hilemórfico de nuestro conocimiento necesitamos articular las ideas a través de signos materiales arbitrarios con los que hacemos referencia a ellas, no sólo podemos sino que de hecho a veces sucede que formulamos aserciones o preguntas sin tener del todo claro los conceptos a los que hacen referencia dichas palabras y lo que de ellos se deduce. Esto en ocasiones resulta en la construcción de estructuras verbales que encierran contradicción ya sea de manera evidente como, e.g. «círculo cuadrado» o mucho más obscuramente como, e.g., “Dios se enoja cuando obramos bien y se alegra cuando obramos mal”⁶⁴². A raíz de esta limitación de nuestro modo de conocer, en la tradición filosófica y teológica han surgido siempre preguntas que en ocasiones ocultan algún contrasentido, como cuando, e.g., se pregunta “si Dios puede pecar”, o si “Dios puede hacer alguna cosa que no dependa de Él”, y otras semejantes⁶⁴³. En suma, así como por nuestra forma de conocer entificamos no-entes como la nada absoluta y las privaciones, por la vaguedad e imprecisión de nuestros conceptos debida mayormente

⁶⁴² Si pensáramos directamente con ideas puras toda incompatibilidad —o al menos muchas de ellas— serían captadas de manera inmediata. Por ejemplo, si pensáramos directamente con ideas puras no habría lugar para las confusiones que derivan del lenguaje a raíz de, e.g., la homonimia o la equívocidad y, consecuentemente no sería necesario tematizar el tema de la suposición de los términos con el fin de evitar errores en nuestros razonamientos. También es clave el tema de la vaguedad de los términos. Una misma palabra puede ser utilizada para significar una noción vaga o una noción muy precisa. Si pensáramos directamente con conceptos no habría confusión porque no habría posibilidad de manejar nociones sin pleno conocimiento de su alcance y contenido. De hecho, muchas veces se resuelven cuestiones por la sola precisión del significado de los términos, y por esta razón, algunos han buscado reemplazar el lenguaje natural por una notación unívoca y precisa como en la lógica matemática o simbólica. La necesidad de tematizar lo imposible en sí por la limitación intelectual la refiere Tomás muy brevemente en: cfr. nota 646, en especial donde dice ‘nisi forte...’.

⁶⁴³ Cfr., e.g., *De potentia* q1, a6 “Sexto quaeritur utrum Deus possit facere quae sunt aliis possibilis, ut peccare, ambulare et huiusmodi” y *De potentia* q5, a2 “Secundo quaeritur utrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque Deo”.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

a la mediación material, en ocasiones incurrimos en la formulación de preguntas acerca de la posibilidad de cosas que en definitiva no son cosas, i.e., que no gozan de inteligibilidad y que, por tanto, no son entes de razón ni, consecuentemente, entes actuales o potenciales⁶⁴⁴. Esto hace necesaria la compleja respuesta de Tomás que concluye con la aserción de que algunas cosas que son imposibles para la naturaleza son posibles para Dios y otras no⁶⁴⁵, pues como toda acción termina en el ser y lo imposible en sí no es nada⁶⁴⁶ —o mejor dicho, *es nada*— es lo mismo decir que “nada es imposible para Dios” que “sólo la nada [lo en sí mismo imposible] es imposible para Dios”. Esto es tan cierto que Tomás termina la respuesta aclarando que «lo en sí mismo imposible» no constituye un límite real para el poder divino.

No se puede decir que no puede hacer esto [lo en sí mismo imposible] por causa del defecto de su potencia, sino por defecto de posibilidad de aquello que carece del carácter de posible; por

⁶⁴⁴ “Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis, *non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere”, *S.Th.* I, q25, a3. Como puede apreciarse Tomás era consciente de la importancia de la distinción entre lo que puede ser articulado sonoramente y lo que es realmente palabra [*verbum*], i.e., un concepto, un verdadero ente de razón, en el contexto de la cuestión de la posibilidad.

⁶⁴⁵ “Ea ergo quae sunt impossibilia in natura primo vel secundo modo —cfr. citas 551, 552, 553—, Deus facere potest. Quia eius potentia, cum sit infinita, in nullo defectum patitur, nec est aliqua materia quam transmutare non possit ad libitum; eius enim potentiae resisti non potest. Sed id quod tertio modo dicitur impossibile, Deus facere non potest, cum Deus sit actus maxime, et principale ens. Unde eius actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impossibile includitur”, *De potentia* q1, a3.

⁶⁴⁶ Como literalmente carece de intelección y es nada, tampoco puede ser objeto de la voluntad divina: “Voluntas non est nisi alicuius boni intellecti. Illud igitur quod non cadit in intellectum, non potest cadere in voluntatem. Sed ea quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectum, cum sibi ipsis repugnent: nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem, quod de Deo dici non potest. In divinam igitur voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia”, *C.G.* I, c84, n4.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

esto mismo algunos prefieren decir que Dios puede hacer algo, pero algo no puede ser hecho⁶⁴⁷.

Así como se ha explicado que lo en sí mismo imposible no participa de la entidad ni de ninguno de los otros trascendentales que son comunes a toda realidad actual o potencial por carecer de inteligibilidad y no porque no exista una potencia activa con suficiente capacidad para causarlo, es menester explicar por qué razón «lo en sí mismo posible», i.e., lo concebible, es realmente posible. Pues bien, «lo posible en sí» es realmente posible y no meramente pensable porque existe una potencia con capacidad de crear todo lo inteligible, i.e., lo en sí mismo posible es realmente posible porque Dios puede crearlo⁶⁴⁸.

Las referencias a la composibilidad, la oposición, etc., como forma de aproximarse a la posibilidad en su sentido más amplio, cobran sentido de cara a la omnipotencia divina por dos razones. Primero, porque ésta constituye el fundamento de su real posibilidad. Segundo, porque el problema que presupone la pregunta “¿qué puede hacer Dios?” es el

⁶⁴⁷ De potentia q1, a3.

⁶⁴⁸ Debe aclararse, no obstante, que aún haciendo abstracción de la cuestión de Dios como omnipotente, el intelecto capta imperfectamente de alguna manera el carácter de ente posible de todo lo inteligible. Esto se puede apreciar incluso fuera del mundo filosófico, e.g. en el mundo de ciencia experimental, en comentarios tales como e.g., “que si bien todas las formas de vida conocidas son estructuras basadas en el carbono no existen motivos para descartar *a priori* que puedan existir formas de vida basadas en estructuras que no lo contengan” —pues para eso el intelecto debiera captar una relación esencial entre propiedades exclusivas del carbono y la vida—. También cuando se construyen modelos y se postula la existencia de entidades que por su cohesión y elegancia racional son considerados como candidatos verosímiles de la estructura física aún antes de poseer datos experimentales que los puedan corroborar de alguna manera. Esta forma de trabajar que implica adelantarse a los datos empíricos no tendría sentido si el hombre no tuviera cierta propensión natural a dar plausibilidad a lo inteligible, propensión, además, que no surge de un desorden de la razón. El error reside en pensar la inteligibilidad como fundamento parcial o total de su posibilidad de algo y no como el rasgo que acompaña a todo lo posible, i.e. la inteligibilidad es un aspecto de lo posible no la causa o fundamento.

origen de la forma de abordar la respuesta acerca de la posibilidad en términos lógicos y negativos como puede colegirse a partir del texto acerca de la potencia divina de la *Summa theologiae*.

En dicho texto Tomás señala la dificultad de explicar qué implica decir que Dios es omnipotente. En efecto, si a la pregunta ¿qué puede Dios? se contesta «todo», la respuesta no resulta muy iluminadora y lleva naturalmente a la pregunta acerca de qué es ese «todo». Pero Tomás inmediatamente dice que esta pregunta —i.e. “¿qué puede Dios?”—, si es rectamente considerada, dado que el poder se refiere a lo posible, debiera contestarse diciendo que “Dios puede todo lo posible”, y que por tanto, en lugar de preguntarnos por el significado y alcance de la palabra «todo», debiéramos preguntarnos qué significa «lo posible». Y por esta razón, explica que «lo posible» se puede entender de diferentes maneras; una de ellas es «con respecto a alguna potencia» [*per respectum ad aliquam potentiam*], y que de esta manera se habla, e.g., de lo humanamente posible. Pero este primer significado de «lo posible», dice Tomás, no es el apropiado por dos razones. La primera razón es que no se puede decir que Dios puede todo lo posible porque puede todo lo que pueden las creaturas; su poder supera el de todas ellas⁶⁴⁹. La segunda razón podría decirse que se refiere a la otra manera de entender «lo posible en relación a alguna potencia», i.e., como si se refiriese a la potencialidad real en general y no sólo a potencias concretas determinadas —que es la que se sigue de interpretar a la «posibilidad en sí» como posibilidad que en cuanto tal no depende de ninguna potencia activa real y que explicamos que es incorrecta—. Tomás sostiene que la otra razón por la que «lo posible» como aquello a lo que se extiende la omnipotencia divina no debe identificarse con «lo posible según alguna potencia» es que si se sostiene que Dios es omnipotente porque «puede todo lo que puede» se

⁶⁴⁹ Esto confirma la interpretación que he realizado del texto de *De potentia* q1, a3, i.e. que *secundum aliqua potentia* se refiere a una potencia determinada y no a la potencialidad activa en general.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

incurriría en una vana circularidad⁶⁵⁰ y no se contestaría a la pregunta ¿qué puede Dios?⁶⁵¹

Por lo tanto, hay que decir que Dios es llamado omnipotente porque puede todo lo absolutamente posible, que es la otra manera de entender lo posible. Se dice que algo es absolutamente posible o imposible por la relación de términos [*ex habitudine terminorum*]. Algo es posible porque el predicado no repugna al sujeto. Ejemplo: Sócrates está sentado.

⁶⁵⁰ En efecto, no se puede decir que Dios es omnipotente porque puede todo lo posible y que lo posible es lo que puede Dios. En *De potentia*, Tomás dice que si Dios fuera omnipotente porque puede lo que puede, todos seríamos omnipotentes: “Si vero quia potest omnia possible sibi, tunc pari ratione quilibet dicitur omnipotens, quia quilibet potest omnia possible sibi. Et praeterea est ibi quaedam expositio per circumlocutionem, quae non est conveniens”, *De potentia* q1, a7, ad4. También dice que si dijéramos que Dios es omnipotente porque su potencia es infinita confundiríamos la causa de la omnipotencia con su definición: “Quidam enim dixerunt, quod ideo Deus est omnipotens, quia habet potentiam infinitam. Qui non dicunt rationem omnipotentiae, sed causam; sicut anima rationalis est causa hominis, sed non est eius definitio”, *De potentia* q1, a7.

⁶⁵¹ “Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum. Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possible, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possible, et ob hoc omnipotens dicitur. Possible autem dicitur dupliciter, secundum philosophum, in V Metaphys. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possible naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possible suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae, hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest”, *S.Th.* I, q25, a3. Esta segunda razón también confirma la interpretación antes hecha y muestra que la distinción de lo posible en «según alguna potencia» y «no según alguna potencia» no tiene sentido sino en el contexto de la discusión de la potencia divina.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Algo es imposible absolutamente porque el predicado repugna al sujeto. Ejemplo: El hombre es asno⁶⁵².

De esta manera llegamos nuevamente a la posibilidad en sí o absoluta que no mira a la potencia activa ni a circunstancias concretas particulares sino que considera al objeto mismo buscando determinar si éste posee la característica trascendental de la inteligibilidad.

Hay que tener presente que como todo agente produce algo semejante a él, a cada potencia activa le corresponde como objeto propio lo posible según la razón de acto en que se fundamenta cada potencia activa. Ejemplo: La potencia de calentar va referida a lo que puede ser calentado, y esto es su objeto propio. El ser divino, sobre el que se fundamenta la razón del poder divino, es el ser infinito no limitado por ningún género de ser, sino que contiene de antemano toda la perfección del ser. Por eso, *todo lo que puede tener razón de ente cabe entre los posibles absolutos*, con respecto a los que decimos que Dios es omnipotente. Y nada se opone a la razón de ser más que el no-ente. Por lo tanto, lo único que contradice a la razón de absolutamente posible, sometido a la potencia divina, es lo que en sí mismo implica simultáneamente ser y no-ser. Así, pues, *esto es lo que no está sometido a la omnipotencia, y no por defecto del poder divino, sino porque no tiene razón ni de factible ni de posible*. Por lo tanto, todo lo que no implica contradicción cabe dentro de los posibles respecto a los que Dios es llamado omnipotente. Por otra parte, lo que implica tal contradicción no está sometido a la omnipotencia divina, porque no puede tener razón de posible. Por lo tanto, es más correcto decir: No puede ser hecho, que decir: Dios no puede hacerlo⁶⁵³.

Como puede apreciarse el texto es muy similar al de *De potentia*. La posibilidad absoluta se explica en última instancia diciendo que se refiere a lo que goza de inteligibilidad. Ahora bien, ¿por qué no preguntar

⁶⁵² *S.Th.* I, q25, a3.

⁶⁵³ *S.Th.* I, q25, a3, la cursiva es mía.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

cuáles son todas aquellas cosas que gozan de inteligibilidad y que, por tanto, Dios puede hacer? Por una doble razón. Por un lado, porque la potencia de Dios es infinita y, consecuentemente, no es posible una enumeración de todo lo que podría hacer Dios. Más aún, como lo que quiere indicarse acerca de la potencia divina con el calificativo «infinita» no es simplemente que es cuantitativamente inagotable —de esta manera incluso una potencia finita puede ser inagotable⁶⁵⁴— sino principalmente que trasciende y se extiende a todos los géneros de realidad actuales y posibles. Tampoco se puede caracterizar al infinito que constituye lo «en sí mismo posible» como se puede caracterizar al objeto de la potencia calefactora calificándola de «lo calefaccionable» sino sólo echando mano de nociones trascendentales. Por otro lado, aún haciendo abstracción del problema de la imposibilidad de enumerar infinitos, si se quisieran enumerar la totalidad de géneros posibles con el fin de calificar las partes del todo que es «lo en sí mismo posible», aún permanecería el problema que se sigue del hecho de no poder conocer la esencia divina en sí misma. No tenemos acceso a los infinitos modos de participación; sólo conocemos aquellos posibles que nos son accesibles a partir del conocimiento de lo efectivamente creado existente. Por estas razones, la única forma en que podemos referirnos al alcance de la potencia divina es de modo abstracto e indeterminado, y así decimos que puede todo lo que sea inteligible y todo lo que pueda participar de la bondad, o de modo negativo y así decimos que puede lo no-contradictorio. Y esta respuesta no es trivial porque nos ha llevado al análisis de la relación entre realidad y pensamiento, que permite validar el criterio de que todo lo real o toda

⁶⁵⁴ Por formas universales el hombre puede conocer en cierto modo infinitas cosas, “Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis, unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines infinitos”, *S.Th.* I, q14, a12. Ahora bien si el universal fuese de una forma artificial, por ella un hombre tendría la capacidad de hacer infinitas cosas, pues sin importar cuántas haga, siempre podría hacer más.

teoría acerca de lo real, debe al menos cumplir con el requisito de ser no-contradictorio y que la limitación de nuestras facultades y el modo de conocer que poseemos no nos impide tener certeza acerca de la naturaleza general de todo ente y de todo intelecto.

Ahora bien, el tratamiento de «lo en sí mismo posible» como lo no contradictorio y la conexión entre lo inteligible, la posibilidad lógica y la real, no puede darse por terminado —ni aún a los fines de esta investigación— sin hacer una mención del problema que puede suscitar la distinción que se hizo de la posibilidad lógica de la posibilidad real con ocasión del tratamiento del ente y su diferencia de otras nociones genéricas, de cara a la reciente aserción de que la posibilidad lógica es co-extensiva y circumscripiva de la posibilidad real en su sentido más amplio.

Por un lado, se había dicho⁶⁵⁵ que como las nociones de un mismo género que se componen no se refieren a partes del sujeto definido sino a aspectos de la esencia del sujeto, la potencialidad lógica de un género en relación a alguna diferencia específica indicaba sólo la compatibilidad entre dicho género y la diferencia específica que se juzga potencialmente contenida en él. Por tanto, el hecho de que el género contenga potencialmente la diferencia específica no implica que todos los individuos de los que se puede predicar con verdad ese género tengan capacidad real para la perfección signficada por la diferencia específica, sino simplemente que el género define una noción susceptible de ulterior determinación que es compatible con la noción de la diferencia específica que se dice contenida potencialmente en él. Por otro lado, la aserción de que lo en sí mismo posible es co-extensivo con lo realmente posible significa que el contenido intencional de todo compuesto lógico⁶⁵⁶ no-

⁶⁵⁵ Cfr. el párrafo de la cita 239.

⁶⁵⁶ Ya sea un compuesto de conceptos de un mismo género que componen una noción más compleja y determinada de un sujeto o perfección, o un compuesto de nociones de distinto género como, e.g., «cuerpo esférico», que sí designan aspectos realmente distintos de un sujeto.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

contradictorio puede llegar a existir, pero no por una capacidad real —activa o pasiva— de las nociones unidas⁶⁵⁷.

Hay que afirmar que algo es posible, en las cosas hechas por Dios, de dos modos. Uno sólo por la potencia del agente; como antes de que el mundo fuera hecho, era posible que el mundo fuera, no por la potencia de las criaturas, que no era nada, sino sólo por la potencia de Dios, que podía dar el ser al mundo. De otro modo por la potencia que hay en las cosas hechas; como es posible que el cuerpo compuesto se corrompa⁶⁵⁸.

Respecto a lo décimo hay que afirmar que antes de que el mundo existiese no era posible que el mundo fuera hecho por alguna *potencia pasiva*, sino sólo por la potencia activa del agente. O también puede decirse que fue posible no por alguna potencia sino porque, por ejemplo, en una proposición de la siguiente naturaleza: “el mundo existe”, los términos no son discordantes entre sí. Así, en efecto, se dice que algo es posible no según la potencia, como pone de manifiesto el Filósofo en el libro V de la *Metafísica*⁶⁵⁹.

Como comentario final de la distinción entre lo «posible según alguna potencia» y «lo posible en sí o no según alguna potencia» habría que decir que, según lo explicado, la primera posibilidad podría rebautizarse como «lo posible para cierta clase de potencia» —e.g., lo

⁶⁵⁷ En suma, la potencialidad lógica se refiere a la compatibilidad de una noción con otra y se atribuye a una de las nociones en relación a la otra. La posibilidad de lo componible, en cambio, se atribuye al compuesto resultante de la unión de dos o más nociones, en tanto que gozan de inteligibilidad y de ese modo participan de la entidad al menos como entes posibles. Cfr. cita 662 donde se explica por qué lo posible en sí también es predicable de lo necesario.

⁶⁵⁸ *De potentia* q5, a. 3.

⁶⁵⁹ *De potentia* q. 3, a. 17, ad 10. “Ninguna cosa definida es existible en tanto que definible. Más bien cualquier cosa definida es definible porque es existible”, G. Smith, «Avicenna and the Possibles», *The New Scholasticism* 17 (1943): 353, la traducción es mía.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

humanamente posible— o quizá se debiera hablar de «lo posible para ésta o aquella potencia particular» —porque también se refiere a lo posible para éste o aquél individuo y su circunstancia—. La posibilidad en su sentido irrestricto, a su vez, se podría denominar como «lo absolutamente posible» que como no se refiere a la capacidad de cierto individuo o clase de individuo particular no puede ser caracterizada por referencia a una potencia particular y no existe potencia que la contenga excepto la divina. Ahora bien, es menester aclarar que la ausencia de una expresa vinculación de «lo posible en sí» a la potencia divina no se debe únicamente a que en el contexto de la dilucidación del alcance de la omnipotencia divina tal referencia no permite clarificar qué significa decir que Dios es omnipotente. En efecto, en tanto que «lo posible en sí» tiene como nota propia la sola inteligibilidad⁶⁶⁰, la noción de «posibilidad absoluta o en sí», en abstracción del contexto en que fue citada, no se refiere necesariamente a realidades potenciales que, por tanto, poseen una causa de su ser. En efecto, si bien Dios es denominado por Tomás en términos modales como el “*per se necesse esse*”⁶⁶¹, sólo lo «posible de ser y no ser» se opone a su necesidad; la posibilidad absoluta, en cambio, no se opone a lo necesario sino a lo imposible; lo absolutamente posible se subordina o subalterna a lo necesario de modo tal que todo lo necesario es posible aunque no todo lo posible es necesario.

Lo posible, en cuanto opuesto a lo necesario, se fundamenta en la potencia pasiva, que no se da en Dios. Por lo tanto, tampoco hay en Él ninguno de estos tipos de posible, sino *sólo lo posible en cuanto que está contenido en lo necesario*. En este sentido

⁶⁶⁰ Recordemos que como Dios es causa del ente en cuanto ente su causalidad trasciende los géneros y, en consecuencia, las cosas que puede causar sólo pueden ser caracterizadas de propiedades que trasciendan los géneros.

⁶⁶¹ “*Illud quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est. Deum autem est per se necesse esse*”, *C.G. I, c16, n4*.

Capítulo III: Lo posible como objeto de conocimiento

puede decirse que, por lo mismo que es posible que Dios exista, es posible que el Hijo sea engendrado⁶⁶².

Si bien el texto citado no se refiere a la denominación «posible en sí o no según alguna potencia», como no tendría sentido decir que Dios es posible porque Él puede crearse a sí mismo, la posibilidad predicada de Dios debe entenderse justamente como noción no-contradictoria, i.e., como dando a entender que la palabra «Dios» no significa una realidad cuya definición nominal contenga un contrasentido, que resulte de nociones y/o propiedades incompatibles entre sí o que no sea compatible con las propiedades de otros seres⁶⁶³. A la luz del hecho de que «lo posible» entendido como «lo inteligible» trasciende el orden del ser finito, es posible terminar de comprender la problemática denominación de Tomás de «lo posible no según alguna potencia o en sí mismo» que, circunscripta al orden de los seres creados, puede causar cierta confusión⁶⁶⁴. Lo no-contradictorio, por tanto, delimita lo cognoscible y,

⁶⁶² *S.Th.* I, q41, a4, ad2, la cursiva es mía.

⁶⁶³ Modernamente las objeciones contra a la posibilidad de la existencia de Dios fundadas en la contradicción de su definición nominal han cuestionado la noción de «ser necesario» o alguno de sus atributos, e.g. la eternidad. Las objeciones contrarias a la posibilidad de Dios basadas en incompatibilidades extrínsecas, suelen indicar el carácter opuesto de la libertad finita y la libertad omnipotente de Dios o el carácter opuesto entre la Bondad divina y el mal, cfr., e.g., *S.Th.* I, q2, a3, ad1. El hecho de que Dios sea concebido por nociones imperfectas que se predicán sólo análogamente de él no nos exime de la necesidad de concebirlo de manera consistente ni se pueden predicar cosas de Dios que a la razón humana sean contradictorias postulando cierta trascendencia divina de la contradicción ni postulando que una noción adecuada de Dios supera dicha contradicción, pues si predicamos ciertos atributos de Dios con fundamento, deben ser inteligibles y, por esa razón, para Tomás incluso los artículos de fe, que no pueden ser demostrados, pueden y deben ser mostrados como no contradictorios.

⁶⁶⁴ El tema de la posibilidad absoluta trasciende el tema de los no-entes que son entes de razón que no tienen al no-ser como parte de su definición, pero éstos son parte del objeto de estudio, la posibilidad en toda su dimensión no lo es. En adelante lo meramente posible, lo absolutamente posible, y todas las denominaciones equivalentes, se referirán únicamente a los posibles finitos.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

por tanto, también lo posible, incluyendo lo posible incausado, i.e., lo absolutamente necesario.

En suma, lo absolutamente posible, el *ens intelligibile* que es el objeto del intelecto, y los infinitos modos de participar de la perfección divina, son convertibles los unos con los otros.

Capítulo IV

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

En el capítulo II he hecho referencia al objeto formal propio del intelecto divino y a la naturaleza del conocimiento divino. En la primera parte, me he referido al fundamento ontológico del conocimiento divino —su omniperfección infinita— y en la segunda parte, he explicado cómo a partir de algo uno —tanto entitativa como operativamente— tiene lugar un conocimiento de una pluralidad de cosas. El énfasis de la segunda parte estuvo puesto en la naturaleza del intelecto en general y en el problema de la distinción en la simplicidad. Las tesis recogidas, i.e., la distinción entre aquello por lo que el intelecto se encuentra en acto y el acto de intelección, la distinción entre el acto cognoscitivo y lo que en él existe inteligiblemente y, por último, el carácter formativo del acto intelectual —que explica la independencia operativa del intelecto respecto de la presencialidad de sus objetos—, constituyen el fundamento de una síntesis doctrinal tomasiana que puede resumirse de la siguiente manera: por su única perfección infinita Dios posee la capacidad siempre ejercida en acto de formar todo objeto de intelección, i.e., Dios es por sí mismo origen y fundamento de todo lo que su intelecto puede conocer y conoce en acto eternamente. Dios es no sólo lo máximamente inteligible sino, a su vez, el origen de toda inteligibilidad y nada que sea inteligible es desconocido por Él.

Ahora bien, a pesar de que en el capítulo II se habló del conocimiento de los infinitos modos en que Dios es participable, se evitó abordar la cuestión de los distintos objetos secundarios de intelección divina. Sólo a partir del capítulo III, empecé a tratar de manera pormenorizada la cuestión de las distintas clases de objetos de intelección, dedicando todo el capítulo a la cuestión de los no-entes que son entes posibles. En este cuarto y último capítulo será abordada la cuestión del conocimiento divino de lo real, para lo cual será necesario

también tratar algunos aspectos del conocimiento de los posibles que no han sido abordados en el capítulo anterior con el fin de aprovechar aquí el contraste entre ambas clases de objeto. También analizaré algunas cuestiones relacionadas con la verdad y el conocimiento teórico y práctico en la medida en que estas iluminan la cuestión de los distintos objetos de intelección divina.

1. La ciencia como causa y medida de las cosas.

Una manera de abordar la cuestión del conocimiento divino de lo posible y de lo real, i.e., de aquellos entes que fueron, son o serán, es a través de la consideración general que Tomás hace de la ciencia en el marco de la pregunta acerca de si la ciencia divina es o no causa de las cosas.

En sus cuestiones disputadas acerca de la verdad cuestión 2, Tomás parte de una consideración de la causalidad eficiente para iluminar la cuestión de la ciencia. Sostiene que como “el efecto no puede ser más simple que la causa [...] es preciso que en todos aquellos seres en los que se encuentra una sola naturaleza se reconduzcan al único principio de esa naturaleza”⁶⁶⁵. La idea es que ninguna realidad que posee una perfección por participación puede ser el origen de dicha perfección y Tomás ilustra esta idea con un clásico ejemplo de la física de la época: el fuego. De acuerdo a la creencia de sus contemporáneos el fuego era uno de los cuatro elementos fundamentales cuya propiedad era el ser cálido por su propia naturaleza y, por tanto, era lo máximamente cálido. El resto de las cosas cálidas venían a serlo por presencia o su influjo⁶⁶⁶. Ahora bien, “como toda semejanza se considera según la conveniencia de alguna forma, es preciso que todas las cosas que son semejantes se relacionen en modo tal que o una sea la causa de la otra o ambas sean causadas por una sola causa”⁶⁶⁷. Si retomamos el ejemplo del calor, dadas

⁶⁶⁵ *De veritate* q2, a14.

⁶⁶⁶ Tomás refiere este argumento a *Metafísica* 993b23-26.

⁶⁶⁷ *De veritate* q2, a14.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

dos cosas calientes, o una de las dos es fuego —i.e. caliente por sí— y causa del calor en la otra, o ambas participan del calor y, por tanto, son calientes por una tercera cosa, i.e. el fuego⁶⁶⁸. Este mismo modelo, explica Tomás, se puede aplicar a la ciencia.

En toda ciencia hay una asimilación del cognoscente al objeto conocido; por ello es preciso que o la ciencia sea causa de lo conocido o lo conocido sea causa de la ciencia o ambos sean causados por una sola causa⁶⁶⁹.

Las tres opciones que presenta Tomás coinciden con los tres niveles de intelectualidad existentes, dos de ellos creados y uno de ellos increado. En efecto, el intelecto humano es potencial y, por tanto, realiza su acto a partir de una formalidad obtenida por abstracción de un dato sensible que proviene de la acción de los objetos en sus sentidos externos. Por esta razón se dice que el intelecto humano se adecua a las cosas y que éstas son su medida⁶⁷⁰. El intelecto de las sustancias separadas, en cambio, si bien no es causa de las cosas que conoce, no recibe de ellas las *species* inteligibles por las que su intelecto se encuentra en acto en relación a ellas y, por tanto, en condiciones de conocerlas; dichas formas son innatas o adquiridas por la acción de la causa de dichas inteligencias, i.e., Dios⁶⁷¹. Por último, el intelecto divino, que siempre se encuentra en

⁶⁶⁸ Habría que prescindir del caso de dos instancias de fuego lo que a su vez revela el carácter compuesto y causado del fuego. El fuego sería un primero dentro del orden de una causalidad unívoca —cfr. texto de Aristóteles de cita 666—. La causa análoga o aquella que es causa del movimiento por el que algo se genera o se conserva no es necesariamente una realidad en donde el efecto causado se dé formalmente, cfr. sección 1.1. capítulo 2.

⁶⁶⁹ *De veritate* q2, a14.

⁶⁷⁰ “Verum autem intellectus nostri absolute consideratum, est sicut mensuratum a re, res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in X Metaphys. ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione”, *S.Th.* I-II, q64, a3.

⁶⁷¹ “Et ideo dicendum videtur, secundum quod tertia opinio dicit, quae communior est et verior, quod Angeli res materiales per formas innatas cognoscunt. Sicut enim ex rationibus aeternis in mente divina existentibus procedunt formae materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formae rerum omnium in mentes angelicas ad rerum

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

acto y cuya ciencia es causa de lo conocido. En suma, “el intelecto divino es medidor y no medido [...] nuestro entendimiento es medido y no medidor de las cosas naturales; sólo de las artificiales”⁶⁷², mientras que el intelecto angélico, no es medido directamente por las cosas pero tampoco es su medida.

Ahora bien, ¿qué significa exactamente que la ciencia de Dios sea causa de sus objetos secundarios de intelección, i.e., cómo ha de entenderse esto de cara a lo real y a lo posible? Las opciones que se nos presentan son: a) que Dios sea causa de todos sus objetos de intelección —sean estos entes posibles o entes reales—; o b) que la ciencia divina sea causa de los entes posibles pero no de los entes reales; o c) que su ciencia sólo sea causa de los entes reales pero no de los entes meramente posibles; o d) que hablar de la ciencia como causa sea una expresión en parte impropia y que, en estricto rigor, la ciencia de Dios no sea causa de los entes posibles ni de los entes reales, sino que éstos últimos son causados por su potencia. Estas opciones a su vez pueden ser entendidas de diversas maneras. Podría entenderse que Dios es causa de los entes posibles queriendo dar a entender que es causa de la posibilidad de las cosas reales o que es causa de los entes de razón. Por otro lado, ya sea que se hable de los entes posibles o de los reales, cabe preguntarse si la causalidad divina es eficiente, formal, o formal extrínseca o alguna combinación de ellas, e.g., la tercera opción podría referirse a la negación de toda clase de papel causal o solamente a la negación de que la ciencia divina ejerza causalidad eficiente.

Esta múltiple disyuntiva guarda además estrecha relación con otras preguntas filosóficas que son relevantes para el tema de estudio tales como: ¿existen varias verdades o una sola? ¿existe una verdad eterna o varias? ¿es Dios causa de la verdad trascendental y/o de la

cognitionem; ut sic intellectus Angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem. Unde intellectus noster comparatur tabulae in qua nihil est scriptum; intellectus autem Angeli tabulae depictae, vel speculo, in quo rerum rationes resplendent”, *De veritate* q8, a9.

⁶⁷² *De veritate* q1, a2.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

verdad lógica de las cosas?⁶⁷³ Todas estas preguntas además parecen estrechamente ligadas al problema de la *philosophia perennis*. Por otro lado, como el conocimiento causal es lo que se denomina usualmente conocimiento práctico también cabría preguntarse: ¿tiene Dios conocimiento práctico de todos los objetos secundarios de intelección o sólo de algunos? ¿Existe una ciencia de los entes posibles y otra de los entes reales? y de ser así, ¿cómo es esto compatible con la eternidad y simplicidad divinas? Y por último, ¿difieren las *rationes* de los entes posibles y las de los reales?

Con el fin de despejar algunos de estos interrogantes se reconstruirán algunas respuestas alternativas para luego señalar cuál es la verdadera doctrina de Tomás en todos aquellos temas en que esto sea determinable y en los que revisten alguna dificultad que impida llegar a una respuesta clara, señalar posibles alternativas.

1.1. El problema de Dios como causa de la posibilidad.

La filosofía de Tomás acerca de los posibles, la posibilidad y otros temas afines, ha sido interpretada de diversas maneras en los últimos 60 años. En muchas ocasiones, ésta ha sido explicada en contraste con la doctrina de Avicena cuya discutida doctrina sobre la «esencia en sí» ha dado lugar históricamente a que surgiera la discusión acerca de si existe o no algo semejante a un *esse essentiae*⁶⁷⁴, i.e., esencias que preexisten de

⁶⁷³ El status ontológico de los entes posibles se vincula estrechamente con el de las verdades.

⁶⁷⁴ El autor que más claramente sostuvo un *esse essentiae* fue Enrique de Gante, cfr. J. F. Wippel, «The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines», *The Review of Metaphysics* 34 (1981): 729-58. Otros autores escolásticos poco posteriores a Tomás también han explicado la cuestión de los posibles de forma tal que dieron lugar a la sospecha de un *esse esseantiae* y el tema de los posibles fue motivo de muchas discusiones en la segunda escolástica del siglo XVII. Por ejemplo: G. Vásquez. *Disputationum in primam partem S. Thomae, tomus primus, ingolstadii, Excudebat Andreas Angermarius*, 1609, disp. 70, c. 2, 427b: “Illud ergo esse intelligibile creaturarum, quod in Deo res habere dicuntur, est duplex: est enim conceptus ipse formalis, & conceptus obiectivus: formalis conceptus creaturarum in deo dicitur

alguna manera a los individuos reales como algo que posee cierta clase de realidad propia. Las interpretaciones que hablan de una causalidad de los posibles o de la posibilidad muchas veces han surgido —en mayor o menor medida— de la aversión que provoca dicha doctrina, que es tenida por contraria e incompatible con la tesis filosófica de una única causa primera eterna creadora absoluta de toda realidad distinta de sí.

Zedler, en un artículo de discusión sobre Avicena, dedica las últimas páginas a la filosofía de Tomás con el fin de realizar un contraste entre ambos autores⁶⁷⁵. Señala que mientras Avicena sostiene la existencia de un Dios y de un universo que, en tanto que emana necesariamente de Éste, se compone de seres que son en sí mismos posibles pero necesarios por otro, el Dios de Tomás, en cambio, crea el universo libremente. Zedler enfoca el contraste entre ambos a través de una pregunta: “¿cuál es para cada pensador la relación del posible antes de existir a la causa de su existencia?”⁶⁷⁶. Zedler sostiene que mientras que para Avicena los posibles son ofrecidos eternamente a la acción

ipsamet essentia diuina, quatenus creaturas repraesentat, qui conceptus respondet speciei impressae, & expresase, quam in nostro intellectu de aliquo obiecto habemus: [...] Alterum esse intelligibile, aut ideale creaturarum in Deo est esse obiectuum [...].”

⁶⁷⁵ El artículo de Zedler —B. H. Zedler, «Another Look at Avicenna», *The New Scholasticism* 50, n.º 4 (1976): 504-21.—, es un artículo de discusión con Francis A. Cunningham S.J. sobre la filosofía de Avicena, pero hacia el final del texto, haciéndose eco de los textos de Aimé Forest y Gerard Smith con los que parece coincidir —cfr. A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas D’Aquin* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931). y Smith, «Avicenna and the Possibles».— realiza una serie de afirmaciones sobre la filosofía de Tomás, que dieron lugar a una discusión con Dewan —cfr. L. Dewan, «St. Thomas and the Possibles», *The New Scholasticism* 53, n.º 1 (1979): 76-85 y Zedler, «Why Are the Possibles Possible?». Mucho más recientemente, sobre esta discusión y en lengua castellana, Argüello realiza algunas observaciones en: Argüello, *Posibilidad y principio de plenitud*, 84-93.

⁶⁷⁶ Zedler, «Another Look at Avicenna», 518, la traducción es mía. Hablar «del posible» aquí se presta a malas interpretaciones. Si bien a continuación Zedler habla propiamente de los posibles parece que debiera leerse la pregunta más bien como queriendo decir: ¿cuál es la relación de las cosas creadas con la causa de su existencia?, i.e. si preexisten de alguna manera o no o cuál es el fundamento de su posibilidad.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

divina porque no son constituidos como tales por su voluntad dado que piensa necesariamente su esencia, para Tomás, lo que hace a los posibles ser posibles, es el hecho de proceder de una voluntad que los constituye libremente de acuerdo con su sabiduría⁶⁷⁷. Poco después afirma que para Avicena, como Dios causa necesariamente la existencia de las cosas, “en la medida en que no es libre de elegir los posibles a los que debe dar existencia, los posibles son en cierta medida ‘independientes’. Son como datos dados *a* y no *por* Él. Él desea su existencia pero no el que puedan poder existir”⁶⁷⁸. En cambio, dice Zedler, el Dios de Tomás no obra por necesidad y es causa tanto del ser como de la esencia de las cosas, por lo que puede sintetizarse la cuestión diciendo que mientras que para Avicena, Dios les da el ser a sus creaturas [to-be] pero no su poder ser [to-be-able-to-be], el Dios de Tomás es causa tanto del ser [to-be] de las cosas como de su poder ser [to-be-able-to-be]. A raíz de esto, también afirma que es más apropiado formular aseveraciones tales como “Dios puede crear algo” que “algo puede ser creado por Dios”, puesto que afirmaciones como esta última presupondrían que Dios no podría haber creado nada a menos que la potencia de la creatura haya antecedido a su propia existencia⁶⁷⁹. Por último señala que para Tomás, “si la creación es un regalo, no es hecho a nosotros; nosotros somos el regalo”⁶⁸⁰.

⁶⁷⁷ Cfr. *Ibidem.*, 518-19.

⁶⁷⁸ *Ibidem.*, 519.

⁶⁷⁹ Cfr. *Ibidem.*, 520. Esta aseveración que toma literalmente de Gerard Smith, la justifica también a partir de un texto de Tomás: “Ad secundum dicendum, quod quamvis in creatione nihil sit novum nisi quod est ex parte creaturae, tamen creationis nomen non solum hoc importat, sed etiam quod est ex parte Dei; significat enim divinam actionem, quae est sua essentia, et connotat effectum in creatura, qui est accipere esse a Deo; unde non sequitur quod Deum posse creare aliquid, idem sit quod aliquid posse creari ab eo: alias, antequam creatura esset, nihil creare potuisset, nisi creaturae potentia praeexisteret; quod est ponere materiam aeternam”, *De veritate* q2, a10, adsc2, la cursiva es mía. En la cita, Tomás se refiere a la tesis de la materia eterna como aquello en lo que residiría la posibilidad de todo y que sería aquello a partir de lo cual se hacen todas las cosas materiales y sin la cual Dios no podría haber creado nada. En el contexto del artículo de Zedler, la potencia preexistente no está referida a la materia. De todos modos, las expresiones “algo puede ser hecho por Dios” o “Dios puede hacerlo algo”, —i.e. frases

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Zedler parece entender, entonces, que si la posición «posibilista» —en su artículo representada por Avicena— sostiene que la esencia de las cosas de alguna manera preexiste a ellas —lo que al menos se presta para pensar que gozan de cierta clase de entidad propia⁶⁸¹—, y que la acción creadora consistiría simplemente en cambiar el estado de dichas esencias dándoles ser actual pleno, entonces, si se niega que las esencias preexistan a las creaturas, habría que sostener que Dios es causa eficiente tanto de la posibilidad como de actualidad de las creaturas. ¿Cómo explicar o justificar semejante inferencia, i.e. que la acción creadora divina sea la causa tanto de la creatura como de su posibilidad? Asumiendo que la posibilidad de la creatura se identifica con la esencia de ésta, dando lugar a un razonamiento como el siguiente:

1. [La esencia es el fundamento de la posibilidad de las cosas]⁶⁸².
2. Dios es causa de la esencia y del ser de las cosas.
3. Por tanto, Dios es causa del ser y de la posibilidad misma de las cosas.

que tengan a Dios como sujeto o como complemento agente de una estructura en voz pasiva— según el contexto y según cómo se entiendan pueden ser alternativamente las más o menos adecuadas. Recordemos que en otro texto, hablando de lo imposible en sí, Tomás dice que es mejor decir que “algo no puede ser hecho” que “Dios no puede hacer algo”, cfr. cita 647.

⁶⁸⁰ *Ibidem*.

⁶⁸¹ Esto daría lugar a un *esse essentiae*, o al menos a alguna forma de doble causalidad primera en sentido fuerte.

⁶⁸² La premisa mayor no se encuentra formulada en el texto de Zedler pero es la premisa que ha de suponerse con el fin de explicar la inferencia de que Dios es causa de la posibilidad de las cosas por el hecho de ser causa de su esencia. Nótese, sin embargo, que Smith, en el artículo que Zedler cita, agrega la siguiente aclaración —entre doble paréntesis— dentro de una cita de Tomás: “From the very fact that to-be is attributed to quiddity ((this is posible being)), not only the to-be but even the quiddity itself is said to be created [...]”, Smith, «Avicenna and the Possibles», 348. Smith define a la quiddidad como «ser posible» en su artículo y puede haber inducido a Zedler a hacer implícitamente lo mismo.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

Es muy probable que el origen de este razonamiento de Zedler esté vinculado a dos tesis de la filosofía de Avicena que ella misma explica y discute en su artículo antes de abordar la filosofía de Tomás, i.e., por un lado, que la esencia se distingue del ser y, por otro lado, que las esencias son: a) en las cosas, b) en la mente, o c) en sí mismas⁶⁸³. En efecto, si tomamos como punto de partida una doctrina según la cual la esencia es de alguna manera algo en sí misma, independientemente de su ser en las cosas y en el intelecto, y el ser es algo accidental a ésta —y no cierto fundamento radical de la esencia— es fácil de comprender cómo se la puede transformar de alguna manera en cierta clase de fundamento de las cosas reales al modo de un principio eterno que, junto con la acción divina —que les daría el ser pleno de lo real— diera cuenta de toda las cosas del universo⁶⁸⁴. Por tanto, si se parte del planteamiento de Avicena

⁶⁸³ Cfr. Zedler, «Another Look at Avicenna», 507 y ss.

⁶⁸⁴ *Ibidem.*, 509. No pretendo afirmar que la lectura de Zedler es fiel a Avicena —ni negarlo tampoco—, aquí sólo me interesa explicar su lectura de Tomás a partir de la lectura que hace de Avicena, i.e., de cómo parece quedar una lectura condicionada por la otra. Black, por ejemplo, sostiene que “Avicena es insistente en que la esencia es indiferente a sus diversos modos de existencia, no en el sentido de que haya una esencia que no existe, sino simplemente en el sentido de que un examen de la sola quiddidad nada puede decirnos acerca de qué modo de existencia posee o qué le pertenece en virtud del modo de existencia que posee”, D. L. Black, «Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna», *Medieval Studies* 61 (1999): 63., la traducción es mía. En la nota 62 de esa página Black critica a Zedler y a Smith. De todas maneras, si para Avicena la esencia misma es el objeto de conocimiento y no las cosas materiales, y si ella es algo uno que se multiplica por la adición de un ser accidental —sea este mental o sustancial— es difícil sostener que no sea algo por sí incluso a pesar de que no posea subsistencia por sí misma. En efecto, parece que Avicena no distingue la naturaleza del concepto de la naturaleza de lo que éste significa, i.e. las cosas reales subsistentes. Si lo que dice Black de Avicena es correcto, el concepto de caballo se distingue del caballo que relincha y pasta sólo por la adición de algo accidental, y por esta razón Avicena entiende literalmente que el alma es un lugar en el que habitan las mismas esencias que están en las cosas materiales cfr. *ibid.*, 59. Esto sería sumamente extraño porque entonces, la esencia, e.g. de un perro, en tanto que esencia, de suyo no parece tener la capacidad de determinar la realidad que la recibe a ser perro ni a que pueda conocer la naturaleza del perro, sino en la medida en que es ella misma determinada por cierta clase de ser añadido que parece no sólo darle realidad sino

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

dándolo por válido y luego simplemente se busca reducir todo a un único principio eliminando cualquier vestigio de doble principio o doble causalidad primera —una activa y otra pasiva—, parece que ha de afirmarse que Dios es causa de la posibilidad misma porque es causa de la esencia. Pero al tomar la filosofía de Avicena —o cierta interpretación de ella— como punto de partida, distorsiona la propia filosofía de Tomás. En efecto, lo primero que es menester aclarar es que «esencia» para Tomás y Avicena son cosas distintas. Para Tomás la esencia de, e.g., una serpiente, en la mente, no es una esencia de serpiente, es una cualidad —si hablamos de la *species*— o una actividad —si hablamos del concepto— y la esencia de una serpiente o es la forma sustancial y la materia de la serpiente o sólo la forma —si se entiende por esencia sólo el principio formal—. La esencia concebida en la mente es para Tomás sólo un ente de razón; lo que el concepto *significa* no es lo que el concepto formalmente es. Por tanto, la esencia en tanto que conocida que preexiste a las cosas reales no es un principio real y distinto de Dios y de las cosas, a partir de la cual son creadas, y esto no se corrige diciendo que ésta es a su vez algo causado sin que esto lleve a una distorsión de las nociones de creación y de posibilidad en la filosofía tomasiana⁶⁸⁵.

En efecto, si identificamos la posibilidad de una creatura con su esencia se altera la noción de creación *ex nihilo* porque implícitamente se reduce la noción de posibilidad o potencia a las nociones aristotélicas de potencia o capacidad como principios del movimiento. ¿Por qué razón? Porque toda posibilidad se funda en uno o más principios de los que depende, y que pueden ser fundamentalmente de tres posibles maneras.

también alguna clase de determinación formal. Y si la esencia no es de suyo ni principio formal sustancial ni principio formal operativo, evidentemente es algo que tiene cierta realidad propia, aunque no subsista por sí misma. Ahora bien, qué cosa sea una esencia sino es de suyo ni principio sustancial ni principio de operación intelectual u objeto de intelección, es algo que no queda claro.

⁶⁸⁵ El problema de Zedler también puede sintetizarse de la siguiente manera: partiendo de que la creación no es la actualización de una potencia o posibilidad, infiere que si algo llega a ser habría que postular también la creación de una posibilidad.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

En primer lugar, la potencia o capacidad en la que se funda una posibilidad puede ser el principio del movimiento y del cambio en otro en tanto que otro⁶⁸⁶, que es lo que comúnmente se denomina «potencia activa». En segundo lugar, la posibilidad de algo también se puede fundar en el principio del movimiento y del cambio por otro en tanto que otro⁶⁸⁷. Éstos dos principios en los que se puede fundar una posibilidad son claramente complementarios y no puede haber posibilidad real que se funde en uno sólo de ellos. Si la materia fuera eterna, o si existieran principios increados a partir de los cuales todo lo causado llegara a ser —esencias eternas o algo semejante—, estos serían los dos únicos fundamentos de toda posibilidad. Existe, sin embargo, otra forma de concebir la potencia activa y que es la que corresponde al mismo Dios y que no presupone la causación por movimiento ni, por tanto, la existencia de algo partir de lo cual se hagan las cosas:

A Dios no le corresponde de ningún modo la potencia pasiva, sino sólo la activa. Ahora bien, es accidental a la potencia activa requerir una materia sobre la cual obrar, sólo cuando aquélla es imperfecta, y no puede obrar sobre toda la sustancia de la cosa; pero esta imperfección de la potencia activa no existe en la potencia divina. Incluso se puede decir que [...] se habla de modo diverso del agente en las realidades naturales y en las divinas. En efecto, el agente natural obra mediante el movimiento; y dado que todo movimiento es el acto de lo que existe en potencia, por eso, se exige una materia que sea sometida al movimiento. Por tanto, la potencia activa es

⁶⁸⁶ “Quod potentia dicitur principium motus et mutationis in alio in quantum est aliud”, *In Met.* V. l14, n2.

⁶⁸⁷ “Secundum modum ponit ibi, alia diverso dicit, quod quodam alio modo dicitur potestas principium motus vel mutationis ab altero in quantum est aliud. Et haec est potentia passiva, secundum quam patiens aliquid patitur”, *In Met.* V. l14, n3.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

principio de la operación en otro como en el efecto producido, como en la materia transmutada⁶⁸⁸.

Por tanto, si la posibilidad de las cosas se funda en un principio activo, pero no entendido como el principio del movimiento en otro en cuanto otro, sino en el sentido en que es aplicable a Dios, entonces no es verdad que de la afirmación “Dios es la causa eficiente absoluta de las cosas” se siga que es causa de la posibilidad de éstas. Para que dicha inferencia tuviera validez, habría de presuponerse que por «la posibilidad de algo» siempre se significa un principio pasivo a partir del cual algo llega a ser y que la posibilidad nunca se funda únicamente en un principio activo. Pero si la doctrina creacionista sostiene la existencia de una potencia activa que actúa sin actualizarse ni actualizando un principio pasivo, es menester concluir que es causa eterna de todo lo que es y fundamento único de su posibilidad. Ahora bien, si como Zedler, en vez de sostener esto último se corrige a Avicena simplemente afirmando que Dios es causa de la esencia pero sin distinguirla de la posibilidad sino, por el contrario, identificándola con ella, si bien se preserva la tesis de una única causa primera y origen absoluto de todas las cosas, se distorsiona el sentido de creación *ex nihilo*, que sólo niega la necesidad de una potencia pasiva. Esto conduce a una versión aún más radical y propia de la tesis de Dios como causa de la posibilidad, que consiste en afirmar que la posibilidad de las cosas se origina en una decisión divina, llegando así a una posición claramente voluntarista.

⁶⁸⁸ *In I Sent.* d42, q1, a1, ad3. La objeción negaba la presencia de potencia activa en Dios sobre la base de que ésta por definición supone materia o alguna potencia pasiva sobre la que obrar: “Praeterea, omnis potentia vel est activa vel passiva, secundum philosophum. Sed Deo non convenit potentia passiva, quia nihil potest pati, ut in littera dicitur: nec iterum activa, quia, sicut ibidem dicitur a philosopho, potentia activa est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud; Deus autem in agendo non requirit materiam in quam agat. Ergo videtur quod nullo modo sibi potentia conveniat”, *In I Sent.* d42, q1, a1, ob3. Cfr. también *De potentia* q3, a1, allí explica Tomás por qué razón los agentes naturales al obrar por formas que se encuentran contenidas en géneros determinados de realidad, no pueden ser causa de la entidad en cuanto entidad sino de alguna clase de entidad y, por tanto, causan siendo principio de movimiento.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

¿Existe fundamento textual para una lectura voluntarista de Tomás? Existe al menos un texto sospechoso. Con ocasión de la pregunta de si en Dios hay ideas de aquellas cosas que no son ni fueron ni serán. En aquel lugar, Tomás dice que según Dionisio:

Los ejemplares son divinas y buenas voluntades, que son predeterminativas y efectivas de las cosas. Pero lo que ni fue, ni es, ni será, nunca ha sido predeterminado por la voluntad divina. Luego, no tiene idea o ejemplar en Dios⁶⁸⁹.

La objeción no parece del todo relevante porque se refiere a las ideas de lo que Dios puede hacer pero no hace, sin embargo en la respuesta se refiere a la voluntad en relación a la potencia:

Aunque Dios no hubiera querido nunca producir en el ser aquellas cosas de las cuales posee ideas, sin embargo quiere poder producirlas, y tener la ciencia para producirlas; por lo que incluso Dionisio no dice que para la razón de ejemplar se exigiera una voluntad predefiniente y eficiente, sino definitiva y efectiva⁶⁹⁰.

El texto no es suficiente para hablar de un voluntarismo en Tomás pero es comprensible que eleve suspicacias, pues genera dudas la relación entre el querer divino y la potencia y ciencias divinas el que allí se hable de un «querer poder» y de un «querer tener ciencia».

Una manera de indagar acerca de si la posibilidad de las cosas finitas tiene por fundamento único y último la voluntad divina es preguntarse si Dios puede o podría haber hecho algo distinto de lo que de hecho decidió⁶⁹¹ hacer. Ciertamente, si Dios puede crear más de lo que

⁶⁸⁹ *De veritate* q3, a6, ob3. Sobre que los ejemplares son divinas «voluntades» volveremos al abordar en mayor detalle la distinción divina de lo real y de lo posible.

⁶⁹⁰ *De veritate* q3, a6, ad3, la cursiva es mía. Zedler cita este texto cuando se pregunta por el fundamento de la posibilidad, Zedler, «Why Are the Possibles Possible?», 126.

⁶⁹¹ En realidad debería decirse «decide», porque su operación es eterna, pero para enfatizar la dependencia operativa de su potencia activa en relación a la voluntad uso una conjugación verbal de pretérito.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

decidió crear, entonces habría que afirmar que es causa de las cosas pero no causa de su posibilidad, mientras que si afirmamos que solo puede crear lo que decidió crear, entonces la voluntad sería causa de la posibilidad. En la cuestión 25 de la primera parte de la *Summa Theologiae*, Tomás se hace una pregunta similar: si Dios puede hacer lo que no hace o no hacer lo que hace [*facere quae non facit, vel praetermittere quae facit*]⁶⁹².

La primera objeción por la cual se esgrime que Dios no podría hacer sino lo que hace, retrotrae la cuestión al conocimiento y a la voluntad divinas y, por tanto, es la más relevante:

Dios no puede hacer lo que no conoció previamente ni predeterminó para que fuera hecho. Pero no conoció previamente ni predeterminó para que fuera hecho más que lo que hace. Luego no puede hacer más que lo que hace⁶⁹³.

La objeción es un razonamiento hipotético que pone al conocimiento y a la predeterminación —i.e., elección voluntaria— como condición de lo que por su potencia realiza. Esta objeción tiene más peso si se tiene en cuenta que, si bien en nosotros los hombres en quienes “poder y esencia son distintos de la voluntad y del entendimiento, y el entendimiento, a su vez, lo es de la sabiduría, y la voluntad de la justicia, puede haber muchas cosas que caigan bajo nuestro poder, pero no en la voluntad justa ni en el entendimiento sabio”⁶⁹⁴, como Dios es uno y simple, “nada puede haber en el poder divino que no esté en su voluntad justa ni en su entendimiento sabio”⁶⁹⁵.

Pero la clave del asunto reside en dilucidar cuál es la relación entre el querer de Dios y lo por Él querido, pero sobre todo, cuál es la relación entre su querer y su capacidad activa. Tomás afirma que como Dios no quiere nada distinto de sí sino hipotéticamente y la sabiduría y

⁶⁹² *S.Th.* I, q25, a5. Tomás respeta la conjugación verbal en presente.

⁶⁹³ *S.Th.* I, q25, a5, ob1.

⁶⁹⁴ *S.Th.* I, q25, a5, ad1.

⁶⁹⁵ *S.Th.* I, q25, a5, ad1.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

justicia divinas no están limitadas a un orden determinado —porque si bien “se puede decir correctamente que nada está en el poder de Dios que no esté en el orden de la sabiduría divina”⁶⁹⁶, “el orden existente en las cosas y determinado por la sabiduría divina en el que consiste la justicia divina, [...] no se adecúa a la sabiduría divina como si la sabiduría divina estuviera limitada por este orden”⁶⁹⁷—, “nada impide que algo esté bajo

⁶⁹⁶ *S.Th.* I, q25, a5.

⁶⁹⁷ *S.Th.* I, q25, a5. En efecto, “manifestum est enim quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quae facit”, *ibidem*. Además, Dios no debe nada a nadie, por tanto, no crea como limitado o condicionado por cierta obligación moral: “Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde, cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et iustum. Sed hoc quod dico conveniens et iustum, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod hoc quod dico conveniens et iustum, prius intelligatur coniungi cum hoc verbo est, ita quod restringatur ad standum pro praesentibus; et sic referatur ad potentiam. Et sic falsum est quod dicitur, est enim sensus, Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est et iustum. Si vero prius coniungatur cum hoc verbo potest, quod habet vim ampliandi, et postmodum cum hoc verbo est, significabitur quoddam praesens confusum, et erit locutio vera, sub hoc sensu, Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et iustum”, *S.Th.* I, q25, a5, ad2. En suma, Dios no hace algo porque sea conveniente y justo, sino que lo que de hecho hace, sea lo que sea, será conveniente y justo. Cfr, *De potentia* q3, a16. Allí también Tomás niega que Dios deba crear lo óptimo y dice que este universo es el mejor de los que existen, pero que Dios podría haber creado uno mejor o peor. En la modernidad, sin embargo, hay quienes hablan de un mandato moral que compromete a Dios a crear lo óptimo: “La sabiduría de Dios, no contenta con abarcar todos los posibles, los penetra, los compara, los sopesa unos con otros, para estimar los grados de perfección e imperfección, lo fuerte y lo débil, el bien y el mal: ella va más allá de las combinaciones finitas, produce una infinidad de infinitos, es decir, una infinidad de series posibles del universo, en la que cada una contiene una infinidad de criaturas; y de esta forma la sabiduría divina distribuye todos los posibles que ella ya había examinado aparte, en otros tantos sistemas universales, que ella compara recíprocamente: y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de entre todos estos

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

el poder de Dios sin que Él lo quiera y que no estén contenidas en el orden que Él dispuso”⁶⁹⁸.

Tomás explica que como «poder» designa lo que ejecuta, «voluntad» lo que manda y, «entendimiento» y «sabiduría» lo que dirige, al poder divino en cuanto tal se atribuye lo que puede con poder absoluto [*potentia absoluta*], cuyo alcance es —de acuerdo a lo que dijimos al tratar la omnipotencia⁶⁹⁹— todo aquello en lo que se pueda salvar la razón de ente [*in quo potest salvari ratio entis*]. En cambio, lo que se atribuye al poder divino en cuanto que ejecuta lo ordenado por su voluntad, se dice que Dios lo puede hacer con potencia ordenada [*potentia ordinata*]⁷⁰⁰. De acuerdo con esta distinción, entonces, Tomás sostiene que si de la potencia absoluta se trata, “Dios puede hacer cosas distintas de las que de antemano conoció y predeterminó a que fueran hechas”⁷⁰¹. Pero si Dios puede hacer otras cosas distintas de las que de hecho conoció y predeterminó es porque podría haber conocido y predeterminado otras cosas, y no porque pueda operar sin concebir y predeterminar que algo sea hecho. La efectiva operación divina [*potentia ordinata*] está limitada o sujeta a lo que decide hacer⁷⁰²; “Dios hace algo

sistemas posibles, que la sabiduría hace para satisfacer plenamente a la bondad; el que es justamente el plan del universo actual”, *Essais de Théodicée* [1710], GP VI, p. 252, § 225.

⁶⁹⁸ *S.Th.* I, q25, a5, ad1.

⁶⁹⁹ Cfr. sección 5 capítulo 3.

⁷⁰⁰ “Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata”, *S.Th.* I, q25, a5, ad1.

⁷⁰¹ *Ibidem*.

⁷⁰² “[...] non tamen potest esse quod aliqua faciat, quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum. Quia ipsum facere subiacet praescientiae et praeordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale”, *ibidem*. La posibilidad absoluta se vincula a la potencia absoluta y considera a Dios en toda su capacidad; la posibilidad real finita, en cambio, se vincula a la potencia ordenada y a las posibilidades según alguna potencia que

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

porque quiere; sin embargo, no puede porque quiera, sino porque así es su naturaleza⁷⁰³.

En suma, Dios quiere con necesidad aquello a lo que su bondad se ordena naturalmente, que es su propia bondad⁷⁰⁴. Este amor natural se refiere a todo su ser y a todos sus aspectos. Se puede decir, por tanto, que Dios quiere poder hacer lo que puede hacer⁷⁰⁵, pero dicho querer no es causal; su poder se funda necesariamente en su propio ser.

En su artículo “St. Thomas and the Possibles”, Dewan aborda la ambigüedad del artículo de Zedler en tanto que puede prestarse a una lectura voluntarista. Eso lo condujo a enfatizar que el querer natural a diferencia del querer electivo no es causal⁷⁰⁶ y que la posibilidad absoluta no es tal por relación a alguna potencia. También distingue a la potencia ordenada de la potencia absoluta, pero termina por dar prioridad no sólo a la esencia divina sino también al propio intelecto, no sólo en relación a su querer sino también en relación a su potencia: “Considero como luz guía en la doctrina de los posibles propuesta por Tomás el punto de que los posibles absolutos no son llamados tales por referencia a una causa. Si uno dice que la visión de Dios de los posibles se sigue del hecho de que ve su propio poder causal, no se respeta esa doctrina. Más bien debemos

se siguen del orden de cosas de hecho creado. Como Dios es eterno, lo que no está en su potencia ordenada, ha quedado, queda y quedará fuera de la realidad actual finita, pero no es la nada absoluta puesto que Dios retiene su capacidad en relación a tales efectos posibles aunque nunca la ejerza.

⁷⁰³ *S.Th.* I, q25, a5, ad1. En *De potentia* q3, a2, ad3, Tomás dice que la voluntad no puede cambiar a la potencia sino sólo determinar el efecto de la potencia: “ad tertium dicendum, quod licet voluntas Dei non possit mutare eius potentiam, potest tamen determinare eius effectum. Nam voluntas potentiam movet”.

⁷⁰⁴ “Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat, secundum Augustinum in V de civitate Dei: non enim potest Deus velle se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem vel potentem, vel quodcumque eorum quae ratio eius bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet”, *De veritate* q23, a4.

⁷⁰⁵ El «querer poder» antes citado —cfr. cita 690—, así debe ser entendido.

⁷⁰⁶ Cfr. Dewan, «St. Thomas and the Possibles», n. 4.

decir que la visión de Dios como creador se sigue de conocer a su esencia como imitable [...] No nos engañemos por la palabra «posible». Es nombrado [el posible] en relación a un poder, pero significa lo que es anterior a todo poder, la infinita imitabilidad del ser divino, los *muchos* en el eterno pensamiento divino”⁷⁰⁷. Por tanto, parece que si bien Dewan no defiende una lectura de Tomás que se preste a interpretar su doctrina como alguna forma sutil de *esse essentiae*, parece haber otorgado a la imitabilidad divina en cuanto conocida un papel fundante en relación a la potencia activa divina. Su explicación permite ciertamente relacionar la posibilidad lógica y la real, pero lleva a la conclusión de que la posibilidad lógica por sí sola es el fundamento de la real posibilidad de lo finito⁷⁰⁸; si en el voluntarismo la potencia divina y, por tanto, la posibilidad real se fundan en un deseo divino por el cual, e.g., 2 y 2 son 4 pero que podría ser 5 si así lo dispusiera, en el caso de Dewan parece haber una subordinación constitutiva y no meramente operativa de la potencia en relación al intelecto. No es lo mismo afirmar que la potencia divina depende del intelecto para operar porque no tiene un único efecto posible y porque no opera sino libremente, que sostener que el poder divino se funda en la imitabilidad conocida como si ésta fuera el fundamento de que Dios tuviese capacidad activa o capacidad de comunicar su perfección.

Finalmente en su artículo de réplica, Zedler indica —de manera semejante a lo que se dijo⁷⁰⁹—, que lo en sí mismo posible o no según alguna potencia no es posible con independencia de la potencia divina. Sin embargo, hacia el final —y luego de haber aclarado que no sostiene una lectura voluntarista de Tomás— dice: “esto no significa que los posibles sean posibles independientemente de la relación a la voluntad

⁷⁰⁷ Dewan, «St. Thomas and the Possibles», 84, la traducción es mía.

⁷⁰⁸ Antes se dijo que como el ente es cognoscible, el carácter inteligible permite inferir la real posibilidad de algo —sea un ente finito o el ente necesario que es Dios— pero no que sea el origen, principio o fundamento de la posibilidad misma.

⁷⁰⁹ Cfr. sección 4 capítulo 3.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

divina en Santo Tomás⁷¹⁰, y poco después “a diferencia de los posibles de Avicena que son posibles en sí mismos pero necesarios por otro, los posibles de Santo Tomás tienen cierta dependencia, incluso en su posibilidad, de la voluntad divina”⁷¹¹. El problema de ambos autores parece ser que no tienen bien resuelta o sintetizada la cuestión de la potencia absoluta y la potencia ordenada y su relación con el querer natural, el querer electivo y el intelecto. Las frases de Zedler —sobre todo la primera— serían incuestionables si afirmara la dependencia de lo real —en lugar de la posibilidad— respecto de la voluntad para su efectiva existencia y de la potencia absoluta en cuanto a su posibilidad. En el caso de Dewan, parece no tener claro que es la potencia ordenada la que tiene dependencia del intelecto pero no la potencia absoluta, o más claramente, que es la operación la que depende del intelecto y no la capacidad de operar.

Argüello señala estas inconsistencias —sobre todo las de Zedler⁷¹²— pero en cuanto a Dewan señala algo distinto a lo que yo he señalado —i.e. que es problemática la aserción de que existe una primacía no sólo de la esencia, sino también del intelecto en relación a la potencia absoluta—. Argüello, en cambio, le critica que por sostener que Dios no es causa eficiente ni de la posibilidad ni de los posibles, deja de señalar que “lo absolutamente posible es causado natural o formalmente

⁷¹⁰ Zedler, «Why Are the Possibles Possible?», 127. Zedler dice que en Avicena la sola posibilidad conduce a la existencia porque Dios les da el ser necesariamente y quiere indicar que, en cambio, para Tomás, Dios crea libremente. Pero al intentar distinguirlos, confunde la potencia y la voluntad porque parece confundir el ente posible con la posibilidad de lo posible. Confundir la posibilidad entendida como fundamento de la posibilidad y lo posible —i.e. lo que puede ser hecho— trae nefastas consecuencias y si bien a veces el lenguaje lleva de suyo a que se formulen estas cuestiones de manera ambigua, en realidad muchas veces son los autores los que por no tener adecuadamente resuelta la cuestión originan la confusión.

⁷¹¹ *Ibidem.*, 130.

⁷¹² Cfr. Argüello, *Posibilidad y principio de plenitud*, 89.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

por aquello en lo que radica, a saber, la potencia de Dios”⁷¹³. Creo, no obstante, que si bien, como señala Argüello, no es necesariamente lo mismo causar que crear o causar eficientemente —puesto que existen otras clases de causa—, no parece del todo feliz hablar de que los posibles sean causados, ni aún siquiera formalmente.

Argüello argumenta a partir de un texto teológico que trata sobre los actos nocionales, en concreto el artículo 2 de la cuestión 41 en donde Tomás se pregunta si los actos nocionales son voluntarios o no⁷¹⁴. En dicho texto Tomás señala que el Verbo divino no procede voluntaria y electivamente del Padre, pero a juicio de Argüello el texto deja en claro que la naturaleza puede ser causa⁷¹⁵. Ahora bien, es menester aclarar cuándo la naturaleza es causa y si puede decirse de los entes de razón —los posibles— que son causados formalmente por la naturaleza divina.

Dios es absolutamente simple y si hablamos de causa, como nada es *causa sui*, hablar de causa siempre implica hablar de algo que se distingue realmente de su efecto. Por eso se puede decir que en lo finito las potencias son causadas formalmente por la sustancia en la que inhiere como ya se explicó antes⁷¹⁶. También se aclaró que para Tomás el acto intelectual no es un movimiento sino el acto del intelecto en acto y, por tanto, el verbo intelectual sólo es algo de suyo causado en la medida en que el intelecto pasa de la potencia al acto y en tanto que consecuentemente la operación se distingue de la potencia. Para Tomás, referirse a la única distinción real en Dios implica entrar en terreno de teología revelada pues implica aludir a la Trinidad de Personas.

Potencia significa principio. El principio implica distinción de aquello de que es principio. Y en las cosas que se dicen de Dios hay que tener presente una doble distinción: una real y otra de

⁷¹³ *Ibidem.*, 92. Él aclara que dicha radicación es virtual en la oración precedente. Argüello, entonces, no sostiene una causa eficiente de la posibilidad sino una causa formal de los posibles.

⁷¹⁴ Cfr. *ibidem.*, n. 107.

⁷¹⁵ Cfr. *ibidem.*

⁷¹⁶ Cfr. párrafo de cita 105.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

razón. Dios se distingue con distinción real, por su esencia, de las cosas, de las que es principio por creación. Así como con distinción real se distingue una persona de otra cuyo principio es por vía de acto nocional. Pero en Dios la acción no se distingue del agente más que con distinción de razón, pues, de no ser así, la acción sería un accidente en Dios. Por lo tanto, con respecto a aquellas acciones por las que las cosas proceden de Dios siendo esencial o personalmente distintas, a Dios podemos atribuirle la potencia en el sentido propio de principio. Así, atribuimos a Dios la potencia para crear, y también le podemos atribuir la de engendrar y la de espirar. *Pero entender y querer no son actos que indiquen procesión de algo personal o esencialmente distinto de Dios. Por lo tanto, con respecto a dichos actos, en Dios no se salva la razón de potencia, a no ser sólo según nuestro modo de entender y hablar, pues en Dios concebimos entendimiento y entender, y, sin embargo, el entender de Dios es su misma esencia, que no tiene principio*⁷¹⁷.

El texto de Tomás es sumamente claro y definitivo: el acto de entender de Dios, que como en todo acto intelectual es igual a lo en Él entendido —y que incluye a los entes posibles— es algo a su vez idéntico a la esencia divina y, por tanto, como no hay distinción real no puede hablarse de causalidad de ninguna clase, ni siquiera formal. Nótese que Tomás es tan tajante que sostiene que la razón de potencia no se salva en Dios en relación a su acto intelectual ni en relación a su acto volitivo. Es indudable, entonces, que el intelecto divino no es causa formal de los posibles entendidos.

Sin embargo, es llamativo que Argüello sostenga que es la potencia activa y no la inteligencia divina aquella en lo que fundan formalmente los entes posibles. Es cierto que la potencia activa —como dice el texto citado— se distingue de lo real, pero no se distingue ni de la esencia, ni de su capacidad —porque Dios no es capaz por disposiciones adquiridas o distintas de su esencia— ni se distingue de sus actos

⁷¹⁷ *S.Th.* I, q41, a4, ad3, la cursiva es mía.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

inmanentes —querer y entender—; sólo se distingue realmente de sus efectos, i.e. lo creado. Ahora bien, en la medida en que sostiene que existe cierta prioridad de la potencia activa respecto del intelecto en relación a la posibilidad absoluta, Argüello expresa mejor que Dewan la realidad divina tal y como Tomás la concibe.

El fundamento último de la posibilidad es la perfección divina infinita y, en este sentido, podemos decir que el fundamento último es la esencia; el intelecto por su acto intelectual no es causa de que la esencia divina sea participable sino que es algo que el intelecto descubre en la esencia divina como una de sus ‘propiedades’, i.e., la perfección divina incluye entre sus características la capacidad de crear imitaciones limitadas de su perfección, i.e., la perfección divina es por naturaleza capaz de libremente difundir su bondad de modo limitado, lo que equivale a decir que Dios posee potencia activa. El intelecto divino, en tanto que conoce su propia esencia, conoce esta capacidad divina —i.e. conoce la potencia divina que es la misma esencia en tanto que capaz de difundir su perfección— y porque conoce esta capacidad, en su acto —que se identifica con la potencia y con la esencia— se contienen de manera natural y necesaria todos los entes posibles como entes de razón. Éstos son posibles por su capacidad, no por el conocimiento. Por tanto, así como Tomás sostuvo que Dios hace algo porque quiere pero no puede porque quiera, sino porque así es su naturaleza⁷¹⁸, también se puede decir que Dios hace lo que quiere de acuerdo a una medida conocida, pero no puede porque conozca, sino que puede porque su naturaleza tiene dicha capacidad. En otras palabras, la potencia absoluta tiene cierta prioridad respecto del intelecto divino porque su capacidad —el fundamento de la posibilidad— es ‘anterior’ al intelecto aunque éste a su vez tenga prioridad respecto de la potencia en cuanto a lo efectivamente hecho —i.e. de la potencia ordenada—, porque como ni está determinada a obrar, ni está determinada a ciertos efectos, no obraría si no es dirigida

⁷¹⁸ Cfr. cita 703.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

por la inteligencia y la voluntad a ciertos efectos concretos⁷¹⁹. Lo único que ‘añade’ el intelecto es la distinción —puramente intencional— de los posibles efectos que en la esencia no son realmente sino una sola cosa. La esencia-potencia fundamenta la posibilidad y sus efectos virtualmente contenidos se presentan de manera múltiple y distinta sólo intencionalmente en el intelecto, por tanto, si de su realidad intencional múltiple se trata, el intelecto es el fundamento formal —pero no la causa formal⁷²⁰— de los posibles⁷²¹.

En suma, Dios no es causa eficiente ni de a) la posibilidad, ya sea que se la entienda de manera propia —i.e. de modo voluntarista— ya sea que se la entienda como indicando que es causa de la esencia de las cosas —porque la esencia finita no es el fundamento de la posibilidad de las cosas— ni de b) los entes posibles —i.e. los entes de razón—. Tampoco es causa formal de la posibilidad o de los posibles porque, como toda causa supone alguna distinción real y Dios es simple, entonces no hay

⁷¹⁹ Argüello cita a favor de su tesis de que Dios es causa formal de lo posible el texto: “Ad primum ergo dicendum quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum, quorundam quidem actu, scilicet eorum quae secundum aliquod tempus fiunt; quorundam vero virtute, scilicet eorum quae potest facere, et tamen nunquam fiunt”, *S.Th.* I, q14, a16, ad1. Cuando se trate la ciencia práctica quedará claro el sentido de este texto y por qué no avala la interpretación de Argüello. Textos como este llevaron a que otros autores al igual que Argüello, sostuvieran que si bien no existe cierta causación de la posibilidad existe cierta causación de los entes de razón del intelecto, pero que a diferencia de Argüello, sostienen que existe una diferencia entre la ciencia práctica y la ciencia especulativa, por tanto, trataremos a estos autores en la siguiente sección donde abordaré la relación de la ciencia divina con lo real.

⁷²⁰ No es la causa formal porque todas estas distinciones son de razón.

⁷²¹ Cuando se trató acerca de la doble ejemplaridad se distinguió el estar «en Dios», «en su ciencia» o «en su esencia», cfr. capítulo II, sección 2. Sólo en la ciencia divina los posibles están de manera múltiple.

distinciones reales en Él —salvo la distinción de Personas que no son cognoscibles por la sola razón natural humana⁷²²—.

1.2. La ciencia de Dios como causa de lo real.

Si la ciencia divina no es causa de la posibilidad, resta sólo considerar dos de las opciones antes enumeradas⁷²³, i.e., si la ciencia divina es causa o no de lo real y, de serlo, qué clase o clases de causalidad ejerce. En tres oportunidades Tomás hace de esta cuestión el centro de su análisis preguntándose explícitamente si la ciencia de Dios es causa de las cosas.

En el primero de los textos dice que “la ciencia, según la razón de ciencia, no indica causalidad; pues de otro modo toda ciencia sería causa”⁷²⁴. El argumento hace referencia a la razón de ciencia indicando que ésta no hace referencia a una realidad en cuanto que es causa de las cosas. De lo contrario, todos los seres de los que se predica formal y propiamente «ciencia» serían causa de lo que conocen. En el segundo texto dice algo muy parecido:

La ciencia en cuanto ciencia, lo mismo que la forma en cuanto forma, no designa una causa activa. En efecto, la acción consiste en una especie de salida de algo de un agente, mientras que la forma en cuanto tal posee el ser perfeccionando aquello en lo que está y reposando en ello, y por eso la forma no es principio de obrar más que mediante una potencia; [...] De manera semejante también la ciencia es significada por el hecho de que algo está en el cognoscente, no porque algo proceda del cognoscente, y, por tanto, el efecto jamás procede de la ciencia más que mediante la voluntad, que por su razón formal comporta un cierto influjo hacia las cosas queridas, lo mismo

⁷²² Las Personas divinas no son causadas, pero la potencia generativa supone una distinción real por oposición relativa.

⁷²³ Cfr. p261. Es decir, sólo queda analizar las opciones c) y d); la opción b) y la opción a) ya han sido refutadas.

⁷²⁴ *In I Sent.* d38, q1, a1.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

que de la sustancia no sale nunca una acción más que mediante la potencia, aunque en algunos entes sea lo mismo la voluntad y la ciencia, como es en Dios [...]”⁷²⁵.

Cabría preguntarse si dado que la ciencia no se predica de las personas finitas y de Dios unívocamente y, en tanto que la ciencia divina es medida de las cosas mientras que la nuestra es medida por ellas, entonces, el hecho de que la noción de ciencia no significa una causa activa es simplemente porque el origen de dicha noción son las cosas finitas y, por tanto, en este sentido la noción es inadecuada en relación a Dios. Puesto que si bien es claro que en el hombre la ciencia, su voluntad y la potencia son cosas distintas, en Dios son una sola cosa. Por tanto, puede decirse con toda propiedad que la ciencia divina es una potencia y una voluntad creadora. De hecho, en otro texto posterior a los citados, que es de la *Summa theologiae*, Tomás afirma que “la ciencia de Dios es causa de las cosas”, y que “es evidente que Dios causa las cosas por su entendimiento, pues su conocer es su ser”⁷²⁶. Pero si tomamos dicha aseveración como si fuese un argumento completo, es claro que no es válido, pues «ciencia» no se predica de Dios y de las creaturas de modo equívoco sino análogo y a pesar de haber sólo una distinción de razón entre las potencias de Dios, su esencia y sus actos, no es vano decir que la ciencia de Dios en cuanto tal no es causa. En efecto, como dice el primer texto citado, si la ciencia en cuanto tal fuese causal —al menos en el caso de Dios—, entonces todo lo que Dios conociera sería causado por él. Y para que esto fuese así, Dios debería, por un lado, además de ser omnisciente y omnipotente, ser omnivolente y, por otro lado, debería ser posible que Él pueda crear infinitas creaturas e infinitos mundos.

En cuanto a la primera de las condiciones, Tomás afirma que la ciencia y la potencia divinas son descritas de manera universal y no limitada —de allí los nombres «omnipotente» y «omnisciente»—, pero la

⁷²⁵ *De veritate* q2, a14.

⁷²⁶ *S.Th.* I, q14, a8.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

voluntad que determina no es de todo⁷²⁷. Esto se debe a que el conocimiento es acto del intelecto en acto⁷²⁸, y es perfección del cognoscente, por tanto, un intelecto que no conoce todo lo cognoscible es imperfecto y limitado; de manera semejante, una potencia que no tenga capacidad de producir todos los efectos posibles, sería una potencia limitada, particular, finita e imperfecta. Pero la voluntad es un caso distinto; ella dice relación al bien al que se encuentra naturalmente ordenado y su deseo se colma si alcanza un bien que contiene una perfección ilimitada. Ahora bien, Dios es ese bien ilimitado que colma la voluntad y se quiere a sí mismo con necesidad. Los bienes finitos, en cambio, son producidos por el querer divino, pero por un querer no natural y necesario sino electivo, pues su querer respecto de lo finito no implica una plenificación o perfección de sí sino una producción de bienes limitados como acto generoso de donación⁷²⁹. Por tanto, Dios no

⁷²⁷ “Scientia et potentia in Deo quasi non determinata universaliter pronuntiantur, ut cum dicitur omnisciens vel omnipotens, sed voluntas quae determinat, non potest esse omnium, sed eorum tantum ad quae potentiam et scientiam determinat; et ideo Deus non potest dici omnivolens”, *De potentia* q1, a7, ad5.

⁷²⁸ Cfr. cita 379.

⁷²⁹ El fin de la creación es Dios pero no en tanto que por ella Dios obtiene algún beneficio propio, en este sentido es muy iluminador un texto de Tomás, que aparece en el contexto de la pregunta acerca de si Dios reducirá los seres a la nada. Allí afirma que si ha querido crearlos —y no como medio para otra cosa— los quiere por sí mismos, pero no para sí: “Quicumque autem vult aliquid propter se ipsum, vult ut illud sit semper, ex hoc ipso quod illud propter se vult. Quod enim aliquis vult quandoque esse et postmodum non esse, vult esse ut aliquid aliud perficiat; quo perfecto, eo non indiget quod propter illud perficiendum volebat. *Deus autem creaturarum universitatem vult propter se ipsam, licet et propter se ipsum eam vult esse; haec enim duo non repugnant.* Vult enim Deus ut creaturae sint propter eius bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur et repraesentent; quod quidem faciunt in quantum ab ea esse habent, et in suis naturis subsistunt. Unde idem est dictu, quod Deus omnia propter se ipsum fecit, et quod creaturas fecerit propter earum esse, quod dicitur Sap. I, 14: creavit enim ut essent omnia. Unde ex hoc ipso quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas semper durare; cuius oppositum propter eius immobilitatem nunquam continget”, *De potentia* q5, a4, la cursiva es mía. Dios quiere las cosas por sí pero no para sí y están todas ordenadas a Él en tanto que Sumo bien no por necesidad suya.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

quiere nada necesariamente sino su propia bondad, porque si quisiera algo distinto de sí por necesidad sería un ser imperfecto; nadie desea para sí y por necesidad sino lo que le resulta atractivo no sólo por su carácter de bien y perfección sino en cuanto que ese bien y perfección puede ser de algún modo apropiado para la propia plenificación. La «omnivolencia» no puede significar una plenitud de perfección sino una carencia, pues nadie desea si no posee carencias. Por otro lado, Dios tampoco puede ser llamado «omnivolente» porque mientras que la ciencia divina todo lo conoce y la potencia divina todo lo puede hacer, la voluntad divina no podría ni aún libremente quererlo todo. En efecto, “la voluntad divina no puede querer lo contrario de su bondad, que es lo que quiere por naturaleza”, por tanto, no quiere cosas que caen bajo su potencia como, e.g., pecar, pues aunque ciertamente “Dios puede hacer el mal, si quiere”⁷³⁰, como “el pecado es una desviación en cualquier sentido de la voluntad divina”⁷³¹, Dios no puede querer pecar”. Por tanto, Dios no quiere necesariamente nada distinto de sí sino sólo lo que elige y no elige sino cosas buenas, y por esta razón, no recibe el nombre ‘omnivolente’ el cual supondría la negación de la libertad de su voluntad y la negación de la plenitud de su perfección.

En lo que se refiere a la segunda de las condiciones, i.e., si Dios puede crear una multitud infinita de cosas, Tomás afirma que no puede haber ni un infinito actual por esencia —“cuando para algo se requiere que la multitud sea infinita”⁷³²—, ni un infinito actual por accidente

⁷³⁰ *De potentia* q1, a6, ad3. El condicional es verdadero aunque la condición sea imposible: “nihil enim prohibet conditionalem esse veram, licet antecedens et consequens sint impossibilia; ut patet in hac: si homo volat, habet alas”, *ibidem*.

⁷³¹ *De potentia* q1, a6.

⁷³² *S.Th.* I, q7, a4, porque “Et hoc est impossibile esse, quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis; unde eius generatio nunquam completeretur, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse”, *ibidem*.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

—“cuando para algo no se requiera la infinitud de la multitud, pero de hecho se da”⁷³³—.

En suma, Dios no es causa eficiente de las cosas en cuanto cognoscente aunque su ciencia, su voluntad y su potencia sean uno, puesto que conoce más de lo que quiere y, por tanto, también conoce más de lo que causa. Ahora bien, su ciencia cumple un papel causal en cuanto está unida a su voluntad ordenando así la potencia a un efecto determinado, i.e., “la ciencia de Dios es a las cosas creadas lo que la ciencia del artista a su obra”⁷³⁴, y esto no es otra cosa que ejercer un papel de causa ejemplar; cuando citamos a Tomás diciendo que la ciencia divina es causa de las cosas por Él conocidas⁷³⁵, esto se refiere al papel ejemplar y determinativo que cumple la ciencia unida a la voluntad especificando el acto creador.

2. La ciencia práctica y la ciencia especulativa.

Contrariamente a todo lo dicho, algunos autores sostienen que la voluntad divina no sólo quiere que sea «esto» o «aquello» sino que el querer divino respecto de lo finito implica cierta determinación del concepto que es causa ejemplar de los individuos, i.e. que, por decirlo de alguna manera, su ciencia práctica difiere de su ciencia especulativa en tanto que la voluntad no sólo elige sino también configura la noción ejemplar de lo que desea hacer.

Un defensor de esta lectura fue Clarke. Él sostuvo que la ejemplaridad divina es el resultado de la actividad intelectual: “las teorías escotistas y suarecianas, que no fundan los posibles formalmente en el intelecto divino sino en cierto modo naturalmente en la esencia divina misma ‘antes’ de la actividad intelectual en ella, son sólo la consecuencia

⁷³³ *S.Th.* I, q7, a4. El tema del infinito actual es sumamente complejo y como el tema es sumamente tangencial a nuestro análisis no me adentraré en esta cuestión.

⁷³⁴ *S.Th.* I, q14, a8.

⁷³⁵ Cfr. cita 726.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

lógica de su realismo de los posibles”⁷³⁶. Esta frase es un poco confusa; si lo que quiere decir Clarke es que la única multiplicidad en Dios es de orden intencional y que, entonces, los entes posibles en tanto que muchos sólo están en la ciencia divina y no en la esencia divina, su afirmación es correcta. Sin embargo, para Clarke sostener que los posibles no están “ya hechos en su esencia”⁷³⁷ implica que su acto cognoscitivo “literalmente los «inventa», «excogita», usando la infinitamente simple plenitud del *Ser* que es Su esencia como supremo modelo o norma analógica”⁷³⁸. Si bien en su artículo, Clarke quiere negar que los entes posibles posean otro ser distinto del mero *esse* intencional y que sean múltiples ‘fuera’ del intelecto divino, la afirmación de que los ejemplares son producto de un “actividad artísticamente inventiva”⁷³⁹ al describir el origen de las ideas divinas, se presta a la sugerencia de que la analogía de la mente del artesano y Dios es a tal punto aplicable que es casi unívocamente apropiado decir de Dios y de un hombre que son creativos y ocurrentes, calificativos que ciertamente denotan perfección tratándose de intelectos potenciales como el nuestro pero que no parecen apropiados para la divinidad. Clarke funda sus aserciones en dos textos de Tomás; el primero de ellos es: “de todo lo que puede [Dios] tiene razones, por así decirlo pensadas [*unde omnium quae potest habet rationes quasi*

⁷³⁶ N. Clarke, «What Is Really Real?», en *Progress in Philosophy: Philosophical Studies in Honor of Rev. Doctor Charles A. Hart*, James A. McWilliams; associate editors, James D. Collins... [et] (Milwaukee: The Bruce Publish Company, 1955), n. 45. El artículo critica cierto tomismo de corte suareciano y versa principalmente sobre el objeto de la metafísica. Suscitó una respuesta de Conway: J. I. Conway, «The Reality of the Possibles.», *The New Scholasticism* 33, n.º 2 (1959): 139-61., y una posterior réplica de Clarke: N. Clarke, «The Possibles Revisited: A Reply», *The New Scholasticism* 34, n.º 1 (1960): 79-102.

⁷³⁷ Ibidem.

⁷³⁸ Clarke, «What Is Really Real?», n. 45. También mucha más recientemente en un libro suyo, Leftow tiene por una de las ideas centrales del libro el que Dios “dreams up” las naturalezas de los animales, cfr. B. Leftow, *God and Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁷³⁹ Clarke, «What Is Really Real?», n. 45.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

excogitatas]]”⁷⁴⁰, y el segundo: “esa única forma primera, a la que todas se reducen, es la propia esencia divina considerada en sí misma; en cuya consideración el entendimiento divino encuentra, por decirlo así [*intellectus divinus adinvenit, ut ita dicam*], los diversos modos de imitarla, en los que consiste la pluralidad de las ideas”⁷⁴¹, sólo que Clarke sostiene que el verbo *adinvenio* no significa descubrir o encontrar sino «inventar»⁷⁴².

El autor que más ha desarrollado lo que Clarke da a entender y que ha debatido con prominentes tomistas ha sido James F. Ross⁷⁴³. Ross

⁷⁴⁰ *De potentia* q1, a5, ad11. Clarke no traduce el pasaje pero por lo que afirma no coincidiría con la traducción castellana ofrecida.

⁷⁴¹ *De veritate* q3, a2, ad6.

⁷⁴² Clarke, «What Is Really Real?», n. 45. Clarke enfatiza que el término tiene para Tomás un sentido técnico y que lo usa “to signify not ‘discover’ —invenio— but ‘invent’ or ‘make-up’ logical relations: cf. *Lexicon of St. Thomas*, Deferrari”, *ibidem*. Debo señalar que al menos el diccionario de Deferrari ofrece como posibles traducciones de *adinvenio*: “finding out, discovering, discovery, innovation”, R. J. Deferrari, *A Latin-English Dictionary of St. Thomas Aquinas, based on The Summa Theologiae and Selected Passages of His Other Writings* (Boston: St. Paul Editions, 1986), 33. Por tanto, el traductor citado por el propio Clarke para negar que *adinvenio* pueda tener el sentido de «descubrimiento» lo desautoriza. Wippel, e.g., entiende *adinvenit* como «descubrir», cfr. J. F. Wippel, *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*, Etienne Gilson series 16 (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1993), 20. Allí Wippel también opina que Dios no ‘inventa’ las ideas ejemplificables.

⁷⁴³ Ross escribió un artículo de interpretación de Tomás en el que rechaza lo que entiende como una lectura platónica y predominante del ejemplarismo tomasiano: Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism». Nombra como antecesores de su lectura de Tomás a Clarke, Zedler, Smith y Forest aunque prácticamente no los cita salvo brevemente a Forest y a Clarke cfr. *ibidem.*, n. 5, 39, 40, 42. Su crítica la dirige principalmente contra Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Random House, 1955); A. Maurer, «St. Thomas and Eternal Truths», *Mediaeval Studies* 32 (1970): 91-107.; y a Wippel, «The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines». Maurer es el único de los directamente criticados que replicó: A. Maurer, «James Ross on the Divine Ideas: A Reply», *American Catholic Philosophical Quarterly* 65, n.º 2 (1991): 213-20. Dewan, quien no había sido citado le responde a Ross en L. Dewan, «St Thomas, James Ross, and Exemplarism: A Reply», *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991): 221-34.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

se define a sí mismo como un detractor de la doctrina ejemplarista platónico-cristiana: “Crea Dios a partir de un dominio universal de ejemplares divinos? Esto es tan familiar que parece inimaginable para un teísta el estar en desacuerdo. Sin embargo, es inconsistente decir que Dios trabaja desde un dominio de tipos e individuos (o ejemplares [...] o conceptos completos) determinados por su naturaleza más allá de su voluntad. Para los neoplatónicos, el prismático autoconocimiento [*prismatic self-knowledge*] de Dios ‘refracta’ un dominio universal, las ideas divinas de todos los tipos de cosas que podría haber y de todas las cosas de esos tipos que podría haber”⁷⁴⁴, pero como el nombre de su

Por último, Ross les responde a ambos en: J. F. Ross, «Response to Maurer and Dewan», *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991): 235-43. Si bien Wippel nunca le dedicó un artículo de respuesta, apenas dos años después del último artículo de Ross, publica un opúsculo sobre las ideas divinas en donde defiende una lectura contraria a la de Ross: Wippel, *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*. Wippel, no obstante, no nombra a Ross salvo en una nota marginal, cfr. *ibidem.*, n. 24. Wippel al parecer también supervisó la tesis de Doolan sobre las ideas divinas como formas ejemplares.

⁷⁴⁴ J. F. Ross, «God, Creator of Kinds and Possibilities: resquiescant universalia ante res», en *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, Robert Audi and William J. Wainwright (Ithaca: Cornell University Press, 1986), 315., la traducción es mía. El artículo en parte trata de la inconsistencia del ejemplarismo por ser una teoría modal actualista que postula dominios universales máximos de esencias que según él “implicitly deny the force of the set-theoretic exclusion of maximal domains”, *ibidem.*, 317. Este asunto no será abordado aquí, no sólo porque excede el objeto de estudio, sino porque implicaría concederle a Ross que toda teoría ejemplarista de suyo implica necesariamente el ser reconstruida o representada a través de un sistema lógico formal modal que tiene a la teoría de conjuntos como marco de trabajo, cuestión que es altamente discutible, y refutarlo implicaría hacer un juicio de dichos sistemas lógicos que no son en modo alguno filosóficamente neutros. En efecto, el propio Ross reconoce en otro artículo suyo que incluso la notación de la lógica modal no es neutra en tanto que impide la distinción de, e.g., notas esenciales y [accidentes] propios, cfr. J. F. Ross, «The Crash of Modal Metaphysics», *Review of Metaphysics* 43 (1989): 251. Ross tiene en común con Zedler, con Clarke y otros autores, un rechazo por cualquier cosa que pueda incluso simplemente asemejarse a un *esse essentiae* y por esta razón por momentos no es del todo claro si declara que Dios es creador de los posibles —los entes de razón— que él denomina «ideas», o si Dios es causa de su posibilidad, cfr. nota 747.

artículo aclara, para Ross, Dios es creador de los tipos de cosas y de las posibilidades.

En su artículo sobre Tomás de Aquino y su teoría ejemplar, Ross niega que existan ideas divinas de los posibles, sino sólo de lo real; las ideas son para él algo semejante al primer efecto del acto creador⁷⁴⁵. Ross confiesa tener el mismo prejuicio o temor que Zedler —aunque ésta finalmente, y a diferencia de Ross, se aclara o retracta mayormente— al preguntarse retóricamente “cómo puede Dios tener un conocimiento propio de lo que podría haber hecho sin que haya una realidad *ante res* de lo que es meramente posible (‘los posibles’)?”⁷⁴⁶. Pero su propuesta es distinta de la de Zedler y no resulta de una mera confusión entre la potencia ordenada y la potencia absoluta, o de una confusión entre potencia y voluntad —i.e. entre querer y poder hacer—. Tampoco se puede explicar por el hecho de que a veces pareciera no distinguir una esencia de la idea de esa esencia⁷⁴⁷ o la idea misma de su contenido intencional, sino que en línea con lo que afirma Clarke, niega con toda claridad que Dios posea ideas tanto de lo que hace —que llega a ser en algún momento del tiempo— como de lo que puede hacer. Ross sostiene que la voluntad tiene precedencia en orden al hacer respecto del intelecto mismo, no porque diga que la capacidad divina no se funda en el ser divino y ésta no sea conocida por el propio Dios, sino porque el intelecto divino para Ross no conoce en acto una multiplicidad de individuos o universos posibles que expresan la capacidad divina con ‘anterioridad’ a la elección creadora de Dios; i.e. la ciencia práctica divina difiere de la

⁷⁴⁵ Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism», 171.

⁷⁴⁶ *Ibidem.*, 173. “Creation is *not* ‘adding actuality’ to a posible world”, Ross, «God, Creator of Kinds and Possibilities», 318.

⁷⁴⁷ “Voluntarism, the reading of Aquinas under which God creates the natures of things, and thus the content of *possibilia ad extra*, is not new”, Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism», 172. Aquí Ross parece caer en la misma confusión de Zedler, i.e. en inferir que Dios crea la posibilidad *ad extra* de la tesis de que crea la naturaleza de las cosas.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

especulativa al punto de que la pluralidad ideal y real emergen simultáneamente por una decisión divina⁷⁴⁸.

Las razones que esgrime Ross se pueden resumir a grandes rasgos en: 1) si Dios conociera todos los modos de imitarlo como “estacas en una valla”⁷⁴⁹, Dios conocería todos sus elementos del mismo modo que las cosas actuales son conocidas, pero es imposible una lista exhaustiva de todos los modos de ser o todos los humanos posibles⁷⁵⁰, i.e., no existe un foto-ejemplarismo de lo meramente posible⁷⁵¹; 2) por tanto, el conocimiento de lo meramente posible es eminente y virtual entendiendo por esto un conocimiento que no es propio y determinado, y que Dios es el único ejemplar *ante res*; 3) sostiene que si los posibles como ideas precedieran a los objetos reales, conoceríamos principalmente ideas divinas⁷⁵², por último 4) afirma que sólo lo actual es individual y que, por tanto, lo que podría haber sido es lógicamente determinado sólo en la medida en que es actual o anclado por referencia en lo actual [...], el resto, no es ni cognitivamente ni ontológicamente accesible ni aún para Dios⁷⁵³.

⁷⁴⁸ “Aquinas thinks God’s self-knowlwdge (Verbum) is a single *ratio* that is the exemplar for whatever God makes and that a multiplicity of *rationes* for creatures is not a logical condition for distinct creatures but a consequence of creation”, Ross, «God, Creator of Kinds and Possibilities», 321.

⁷⁴⁹ Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism», 189. La referencia a las estacas de ua valla es una metáfora que hace alusión a la captación individual y distinta. En otro pasaje ilustra la negación de un conocimiento propio y distinto de lo meramente posible con soldados de hojalata: “God knows ‘all the ways’ his perfection might be shared, not by knowing an array of tin soldiers spread out on a carpet (another posible world)”, *ibidem.*, 176.

⁷⁵⁰ Cfr. Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism», 189.

⁷⁵¹ Cfr. *ibidem.*, n. 7. El término «foto-ejemplarismo» resume en una palabra lo que para él es el conocimiento propio, distinto, completamente determinado y exhaustivo de individuos.

⁷⁵² “Platonic expositions of Aquinas’s *De potentia dei* 1,3c [...] asume that names in propositions primarily signify divine ideas”, *ibidem.*, 177.

⁷⁵³ Cfr. *ibidem.*, 190.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Como comentario preliminar, es menester notar que Ross habla de las ideas divinas y que ciertamente dicha terminología existe en la obra de Tomás⁷⁵⁴. Sin embargo, dicha terminología sufre a lo largo de su obra pequeñas variaciones en su significado. Doolan recoge y resume todas estas variaciones de la noción de idea⁷⁵⁵, desde su uso en el *Scriptum super Sententiis*, hasta llegar a la *Summa theologiae*⁷⁵⁶. Ahora bien, la comprensión de las variaciones del significado del término «idea» está íntimamente ligada a la distinción del conocimiento práctico y el especulativo, distinción que además ocupa un lugar central en este apartado y en esta discusión. Por tanto, es oportuno indicar, en primer lugar, cómo entiende Tomás que se distingue la razón práctica de la razón teórica o especulativa.

Como se afirma en *De anima*, el entendimiento práctico difiere del especulativo por el fin, pues el fin del especulativo es la verdad absolutamente considerada, mientras que el del práctico es la operación, según se dice en la *Metaphysica*⁷⁵⁷.

El entendimiento práctico y el especulativo no son potencias diversas. El porqué de esto radica en que, como se dijo, lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto a la que está referida una potencia, no diversifica dicha potencia. [...] Es accidental también en el objeto percibido por el entendimiento, el que esté ordenado a la acción. En esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico, ya que el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción,

⁷⁵⁴ Según el *Index thomisticus*, el término «idea» —incluyendo todas sus declinaciones—, fue usado por Tomás 1014 veces en toda su obra.

⁷⁵⁵ Cfr. Doolan, *Divine Ideas as Exemplar Causes*, 4-21. En la página 11 incluye incluso un cuadro sinóptico que permite comparar sus obras.

⁷⁵⁶ Doolan analiza la cuestión de las ideas en otras obras también, pero muestra que en las tres obras que analiza —las nombradas y en *De veritate*— aparecen las tres formas distintas en que Tomás emplea el término «idea».

⁷⁵⁷ *De veritate* q3, a3.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

sino a la consideración de la verdad. Por su parte, el práctico ordena lo aprehendido a la acción⁷⁵⁸.

El acto cognoscitivo divino es uno, luego su principio también es uno —la esencia divina—, por tanto, cualquier clase de diversificación debe proceder del objeto de la acción cognoscitiva⁷⁵⁹. Pero es accidental al acto intelectual el que lo inteligido esté o no ordenado a la acción aunque en cuanto a si lo conocido puede o no ser ordenado, sí es menester hacer cierta distinción. En efecto, no todo objeto es operable, y no todo objeto es operable para todo agente; ni el fuego puede enfriar, ni las abejas pueden construir iglesias góticas. Tomás sostiene que un conocimiento se llama práctico por su relación con la obra, lo cual ocurre de un doble modo; de un modo cuando el conocimiento está de hecho ordenado al acto, que se denomina conocimiento práctico en acto, y de otro modo, cuando se trata de algo de suyo ordenable al acto pero que de hecho no se ordena al acto, y esto se denomina conocimiento práctico virtual o habitual. Tomás ejemplifica este último caso con un artista que concibe algo, así como el modo de hacerlo, pero sin decidirse a hacerlo⁷⁶⁰. Por otro lado, existe también un conocimiento no ordenable a la acción que es el conocimiento especulativo, que también a su vez según Tomás puede darse de dos maneras. “De una manera, cuando el conocimiento lo es de aquellas cosas a las que no les corresponde naturalmente ser producidas por la ciencia del cognoscente, como ocurre cuando nosotros conocemos las cosas naturales. Otras veces, en cambio, la cosa conocida es ciertamente factible por medio de la ciencia, pero no se considera, sin

⁷⁵⁸ *S.Th.* I, q79, a11.

⁷⁵⁹ Sobre la distinción de potencias, actos y objetos, cfr. nota 220. También cfr. *S.Th.* I, q77, a3.

⁷⁶⁰ “*Aliqua ergo cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter. Quandoque enim ad opus actu ordinatur, sicut artifex praeconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit modum operandi, non tamen operari intendit; et tunc est practica habitu vel virtute, non actu*”, *De veritate* q3, a3.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

embargo, en cuanto que es factible, pues la cosa se produce en el ser por medio de la operación”⁷⁶¹.

En atención a estas distinciones, Tomás sostiene que, por un lado, Dios posee un conocimiento práctico en acto respecto de las cosas reales distintas de sí pues las conoce ordenándolas intencionadamente para que sean en algún momento [*cognoscit ordinando ea proposito suae voluntatis ad hoc quod sint secundum quodcumque tempus*]⁷⁶². Por otro lado, “conoce otras cosas que no intenta hacer en ningún tiempo, pues conoce aquello que ni fue, ni es, ni será, como se dijo en la cuestión precedente; y de ellas tiene ciertamente ciencia en acto, pero no práctica en acto, sino sólo virtualmente”⁷⁶³. Ahora bien, en la misma cuestión, Tomás había definido «idea» diciendo que es una forma, pero no una forma cualquiera sino “la forma a la que algo imita por intención del agente que determina por sí mismo el fin”⁷⁶⁴. Ésta forma es también llamada forma ejemplar⁷⁶⁵. “Por tanto, si hablamos de la idea según la razón propia de su nombre, de esa manera no abarca más que aquella ciencia según la cual algo puede ser formado, y este conocimiento es práctico en acto, o sólo virtual, el cual es de algún modo especulativo. Pero si a la idea la llamamos comúnmente semejanza o razón

⁷⁶¹ *De veritate* q3, a3. El segundo caso parece *prima facie* difícil de distinguir del conocimiento práctico virtual, pero la aclaración de Tomás aclara la cuestión: “Sunt autem quaedam quae possunt separari secundum intellectum, quae non sunt separabilia secundum esse. Quando ergo consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quae secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio nec actu nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones eius, et genus et differentias, et alia huiusmodi, quae secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc *consideratur res ut est operabilis, quando considerantur in ipsa omnia quae ad eius esse requiruntur simul*, *De veritate* q3, a3, la cursiva es mía. En suma, las consideraciones de aspectos parciales de un objeto operable no son suficientes para que haya siquiera conocimiento virtualmente práctico.

⁷⁶² *De veritate* q3, a3.

⁷⁶³ *Ibidem*.

⁷⁶⁴ *De veritate* q3, a1.

⁷⁶⁵ *Ibidem*.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

[*communiter appellemus similitudinem vel rationem*], entonces la idea también puede pertenecer al conocimiento puramente especulativo⁷⁶⁶.

Por tanto, «idea» difiere de «concepto» o «razón» en tanto que ésta determina la potencia racional a un efecto determinado o en tanto que puede determinar la potencia a un efecto determinado, aunque impropriamente, dice Tomás, se puede usar también para denominar el conocimiento especulativo. Ahora bien, el que la «ratio» y la «idea» reciban nombres distintos se debe únicamente a la necesidad de distinguir las nociones que la voluntad elige para determinar la potencia a que produzca un efecto de las que no elige y/o no puede producir —según se defina «idea»—⁷⁶⁷.

Si la interpretación de Ross fuese cierta, en Dios no habría un conocimiento propio y distinto de lo meramente posible. Curiosamente, existen algunas objeciones en un texto de *De veritate* cuestión 3, en donde Tomás trata acerca de si en Dios hay ideas de aquellas cosas que no son, ni serán, ni fueron, que expresan en parte la posición de Ross. La primera de esas objeciones dice: “sólo tiene idea aquello que posee un ser determinado. Pero lo que ni fue, ni es, ni será, de ninguna manera posee

⁷⁶⁶ De veritate q3, a3.

⁷⁶⁷ “Ad secundum dicendum quod eorum quae neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem”, *S.Th.* I, q15, a3, ad2. En cuanto a la noción ‘ratio’: “Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod philosophus dicit: *ratio quam significat nomen est definitio*. Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem”, *In I Sent.* d2, q1, a3.

un ser determinado. Luego tampoco posee idea”⁷⁶⁸. La segunda objeción, complementa la primera y deja aún más en claro el sentido y el alcance de las objeciones: “pero a esto puede decirse que, si bien no tiene [lo posible] un ser determinado en sí, tiene un ser determinado en Dios. A lo que podría contestarse en contrario: algo es determinado cuando precisamente lo uno se distingue de lo otro. Pero todas las cosas, en cuanto que están en Dios, son una sola cosa, e indistintas entre sí. Luego tampoco en Dios tienen un ser determinado”⁷⁶⁹. Las objeciones se complementan en tanto que la segunda aclara el significado del término «determinado» pero en el fondo conspiran la una con la otra. En efecto, la primera afirma que sólo puede haber ideas en Dios de lo que tiene un ser determinado —i.e. de lo que fue, es, o será—, la segunda, en cambio, sostiene en última instancia que lo que es en Dios es uno e indistinto, pero si todo lo que es en Dios es uno e indistinto no habría ideas propias y determinadas ni aún de lo efectivamente existente. La segunda objeción se puede rebatir haciendo alusión a distinciones ya antes señaladas sobre el significado de «ser en Dios», «ser en su esencia», «ser en su poder» o «ser en su ciencia», y de hecho eso es lo que nuevamente hace Tomás en esta cuestión al señalar que, así como si bien en Dios no hay mal, no por eso lo desconoce, por más que las cosas sean uno en su esencia, son muchas y distintas en su ciencia⁷⁷⁰. No obstante, no es a la segunda objeción a lo que Ross hace referencia, sino más bien a la primera, pero a ésta Tomás contesta de manera clara y contundente diciendo que “si bien

⁷⁶⁸ *De veritate* q3, a6, ob1.

⁷⁶⁹ *De veritate* q3, a6, ob2. También dice en otro texto “Res autem creatae sunt in Deo, non quidem multipliciter, sed unite, ut Dionysius dicit. Unde cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa vel conclusiones in principio, quam modo illi quo formae sunt in speculo”, *De veritate*, q20, a4.

⁷⁷⁰ “Ad secundum dicendum, *quod aliud est esse in Deo, et aliud in cognitione Dei*: malum enim non est in Deo, sed est in scientia Dei. Secundum hoc enim aliquid esse dicitur in Dei scientia quod a Deo cognoscitur; et quia Deus cognoscit omnia distincte, ut in praecedenti quaestione dictum est, ideo in eius scientia res distinctae sunt, quamvis in ipso sint unum”, *De veritate* q3, a6, ad2, la cursiva es mía.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

lo que ni fue, ni es, ni será, no tiene en sí un ser determinado, está, sin embargo, determinadamente en el conocimiento de Dios”⁷⁷¹.

Ross, sin embargo, insiste en que lo meramente posible posee cierta presencia en la mente divina de modo similar a como la perfección de las cosas se contiene en la esencia de Dios, i.e. eminentemente. Si bien admite que el texto de Tomás dice que existen ideas en Dios de lo que podría haber hecho, afirma que tales ideas son “ideas indeterminadas”⁷⁷². Curiosamente el texto en el que se apoya es el mismo que dice que posee ideas determinadas de lo posible, sólo que en lugar de referirse a la respuesta de la primera objeción recién citada, se refiere al cuerpo del artículo donde efectivamente Tomás dice textualmente que de los meros posibles Dios posee “ideas en cierto modo indeterminadas [*quodammodo indeterminatas ideas*]”⁷⁷³. Pero Ross no sólo convenientemente omite el matiz [*quodammodo*] sino que el pequeño párrafo que abarca toda la respuesta no deja dudas acerca del sentido de la expresión de Tomás:

La idea propiamente dicha mira al conocimiento práctico no sólo actual sino también habitual. Por consiguiente, como Dios tiene conocimiento virtualmente práctico de todo aquello que puede hacer—aunque nunca haya sido ni será hecho—, se concluye que puede darse una idea de aquello que ni es, ni fue, ni será; sin embargo, no del modo como se da la idea de aquellas cosas que son, o serán, o fueron; porque para producir aquellas cosas que son, o serán o fueron, hay una determinación proveniente del propósito de la voluntad divina, y no sucede lo mismo respecto de aquellas cosas que ni son, ni serán, ni fueron; y así tales cosas tienen ideas en cierto modo indeterminadas⁷⁷⁴.

⁷⁷¹ *De veritate* q3, a6, ad1. La aclaración de la segunda objeción acerca de que algo es determinado cuando precisamente lo uno se distingue de lo otro, no admite dudas acerca de la respuesta.

⁷⁷² Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism», 183.

⁷⁷³ Cfr. *ibidem.*, 178.

⁷⁷⁴ *De veritate* q3, a6.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

En suma, la indeterminación de la idea de lo posible no se refiere a su contenido intencional formal sino al hecho de que no está determinada por la voluntad a que lo significado por dichas nociones exista en algún momento por la acción creadora divina. El otro texto que cita Ross⁷⁷⁵ —que es además el mismo que Clarke cita aduciendo la misma tesis de Ross, i.e. que Dios ‘inventa’ ejemplares de individuos divinos al crear, pero por razones diversas⁷⁷⁶— es uno de *De potentia* cuestión 1, en donde Tomás discute “si Dios puede hacer lo que no hace y dejar de hacer lo que hace” [*utrum Deus possit facere quae non facit, et dimittere quae facit*]⁷⁷⁷. Entre las objeciones, la undécima hace referencia justamente al tema en discusión, la idea de lo meramente posible. Allí se dice que todo procede de Dios como las cosas artificiales del artífice, pero que éstos no obran sin la idea de su obra. Ahora bien, como Dios no tiene ideas sino de las cosas que hizo, hace, o hará, Dios no puede hacer sino lo que hace⁷⁷⁸.

En la respuesta, Tomás dice que claramente “esta cuestión trata de si existe la idea de las cosas que no son, ni serán, ni han sido, las cuales sin embargo, Dios puede hacerlas”⁷⁷⁹, i.e., trata sobre el conocimiento virtualmente práctico. La objeción en el fondo juega con la definición de «idea», que incluye la determinación de la voluntad a su

⁷⁷⁵ Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism», 183.

⁷⁷⁶ Cfr. cita 740. Curiosamente, mientras Clarke pone el énfasis en las palabras «*excogitare*» y «*adinvengo*» porque según él significan «invención», Ross se refiere a la incompletitud de las ideas de lo posible. A continuación replico a ambas lecturas y argumentos que aunque distintas concurren en la misma conclusión, a mi juicio, muy claramente equivocada.

⁷⁷⁷ *De potentia* q1, a5.

⁷⁷⁸ “Praeterea, secundum philosophos, res naturales sunt in primo motore, qui Deus est, sicut artificiata in artifice; et sic Deus operatur tamquam artifex. Sed artifex non operatur sine forma vel idea sui operis; domus enim quae est in materia, est a domo quae est in mente artificis, secundum philosophum. Sed Deus non habet ideas nisi eorum quae fecit, vel facit, vel facturum est. Ergo praeter hoc Deus nihil agere potest”, *De potentia* q1, a5, ob11.

⁷⁷⁹ *De potentia* q1, a5, ad11.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

ejecución. La definición del término «idea» en la objeción es crucial para la respuesta, pues si por idea se entiende un concepto del conocimiento actualmente práctico, entonces evidentemente se debe decir que Dios no posee ideas más que de lo que efectivamente crea, al igual que debe decirse que Dios no hace más que lo que de hecho hace —lo que no es contrario a que pudiera haber hecho otra cosa—. Y esto es justamente lo que dice Tomás:

Si la idea se toma en sentido pleno, a saber, según que la idea nombra la forma del arte, no sólo pensada por la inteligencia [*non solum intellectu excogitatum*] sino también ordenada a la obra por la voluntad [*sed etiam per voluntatem ad opus ordinatum*], de este modo las cosas predichas [i.e. las meramente posibles] no tienen idea. En cambio, si se toma en sentido incompleto, en cuanto que la idea es sólo pensada [*solum excogitata*] por la inteligencia del artífice⁷⁸⁰, en ese sentido hay idea⁷⁸¹.

Y continúa diciendo que así como el artífice creado piensa otras cosas que no pretende hacer, así también hay ideas en Dios de lo que pudiendo hacer no hace⁷⁸². Ahora bien, lo que en mi opinión zanja la cuestión por completo es que, en la medida que el artífice creado puede o no pensar en lo que puede hacer pero de hecho no hace nunca y, por otro lado, no puede considerar todo lo que puede hacer a la vez, haciendo necesario que existan dos grados de actualidad en su intelecto —primera y segunda— la analogía del artífice no es adecuada a Dios. Tomás lo dice con toda claridad:

Pero en Dios, todo lo que conoce está en Él como pensado [*est in eo per modum excogitati*], puesto que *en Él no difiere conocer en acto o en hábito*, pues Él mismo conoce toda su potencia, y

⁷⁸⁰ *De potentia* q1, a5, ad11.

⁷⁸¹ *De potentia* q1, a5, ad11.

⁷⁸² “Patet enim in artifice creato quod excogitat aliquas operationes quas nunquam operari intendit”, *De potentia* q1, a5, ad11.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

todo lo que puede; por eso, de todo lo que puede tiene razones, por así decirlo, pensadas [*unde omnium quae potest habet rationes quasi excogitatas*]⁷⁸³.

La lectura de Ross, por tanto, no encuentra asidero ni en el texto de *De veritate*, en donde se habla de ideas «en cierto modo indeterminadas», pues la indeterminación es en relación a la ejecución, ni en este texto de *De potentia*, en donde se usa la denominación «idea incompleta» por las mismas razones. La definición de «idea» estipula que ésta es una noción no sólo ordenable a la acción sino de hecho ordenada a la acción. En cuanto a la tesis de Clarke sobre el carácter «inventivo» o «creativo» de Dios y su sustento en este texto de *De potentia*, no parece haber forma de justificar dicha lectura. Primero porque Tomás no reserva el término «excogitare» para las nociones de lo real —también lo usa para referirse a la consideración de lo que Dios puede hacer— y segundo, porque el acto cognitivo divino es perfecto y exhaustivo, no existe un conocimiento habitual en Dios y, por último, porque el papel de la voluntad respecto de la inteligencia es su ordenación a la acción y no la configuración del contenido conceptual:

Esas ideas [de lo que nunca se produce]⁷⁸⁴ no son ordenadas por el conocimiento divino para hacer algo conforme a ellas, sino para que conforme a ellas algo *pueda* ser hecho⁷⁸⁵.

⁷⁸³ *De potentia* q1, a5, ad11. En *C.G.* I, c56, dedica el capítulo a su tesis de que el conocimiento divino no puede ser habitual, porque atenta tanto contra la perfección del acto intelectual como contra la simplicidad divina: “Omnis intellectus habitualiter aliquid cognoscentis est aliud eius essentia quam sua operatio intellectualis, quae est ipsa consideratio: intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio; non autem eius essentia deesse ei potest. In Deo autem sua essentia est sua operatio, ut supra ostensum est. Non est igitur in eius intellectu habitualis cognitio”, *ibidem*, n4; “Intellectus habitualiter tantum cognoscens non est in sua ultima perfectione: unde nec felicitas, quae est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus non erit universaliter perfectus. Cuius contrarium ostensum est supra”, *ibidem*, n5.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

Prácticamente no queda resquicio para la lectura de Clarke, salvo que se entienda que éste —contrariamente a lo que sugiere su artículo— cree que Dios «inventa» tanto las nociones de seres posibles como de los reales, lo cual no tendría sentido, puesto que si Dios tiene conocimiento actual y determinado de todo lo que hace y puede hacer, no habría lugar para postular una creatividad divina, salvo que supusiéramos que podría tener en acto otras ideas de lo que puede hacer y de lo que hace. Mucho más sensato es tener en consideración todo el contenido de la respuesta de *De potentia* en cuestión⁷⁸⁶ y los textos de *De veritate* y ver cuál es el sentido claro y general de sus textos. Ahora bien, si un intérprete obstinado se aferrara a la distinción terminológica entre «*cogitare*» y «*excogitare*», y entre «*invenio*» y «*adinvenio*» se podría señalar lo siguiente, i.e., que lo que «*excogitare*» y «*adinvenio*» quiere dar a entender es el carácter formativo del acto intelectual, el cual, en el contexto de un intelecto potencial y no exhaustivo como el del hombre, sí permite explicar no sólo la consideración de cosas ausentes o ya no existentes, sino también la combinación de formas con fines creativos, i.e. la capacidad de innovación humana. Pero en el caso del intelecto divino —que es exhaustivo y plenamente actual— el carácter formativo sólo señala que el origen de lo considerado resulta de la actividad natural y necesaria de su intelecto y que en modo alguno depende de las cosas sino de aquello por lo que se encuentra en acto⁷⁸⁷.

⁷⁸⁴ Es la respuesta de la objeción: “Praeterea, idea ordinatur ad rei productionem. Si ergo sit idea eius quod nunquam in esse producitur, videtur quod sit frustra; quod est absurdum; ergo et cetera”, *De veritate* q3, a6, ob4.

⁷⁸⁵ *De veritate* q3, a6, ad4, la cursiva es mía.

⁷⁸⁶ *De potentia* q1, a5, ad11.

⁷⁸⁷ El que los términos «*excogitare*» y «*adinvenio*» estén vinculados al carácter formativo del intelecto y con distinción entre el objeto intencional y la semejanza por la que el intelecto se encuentra en acto y no como sugiere Clarke a ‘ocurrencias’ o ‘invenciones’ queda claro a partir de textos antes citados. Cfr, cita 386, donde se distinguió el *principium quo* de lo entendido y la nota 422, en donde cité un largo argumento en el que Tomás arguye que los ángeles tienen dominio sobre sus propios actos porque actúan por formas de las que ellos son origen. Allí Tomás usa tanto el término «*adinvenio*» como

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Esta doctrina presente en las cuestiones *De veritate* no muta con el tiempo y sigue presente en sus obras de madurez, como en la *Summa theologiae*. En la cuestión 14 artículo 9, se puede encontrar formulada nuevamente una objeción que hace alusión al tema del conocimiento de los no-entes. Ésta dice que como el conocimiento divino es causal, Dios no puede tener conocimiento de lo inexistente⁷⁸⁸. La respuesta de Tomás es nuevamente muy contundente:

La ciencia de Dios, unida a la voluntad, es la causa de las cosas. Por lo tanto, no es necesario que lo que Dios conoce sea, fuere, o fuera: sino sólo que quiere o permite que exista. Además, en la ciencia de Dios no está que las cosas sean, sino el que *puedan ser* [*non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint*]⁷⁸⁹.

La ciencia divina, entonces, se ofrece como *posible ejemplar* respecto de todo lo operable, el que sea operado o no, depende de la voluntad⁷⁹⁰; la denominación de las nociones es algo secundario. Ross, no

«*excogitare*». Existe otro texto en que Tomás define en cierta manera el término «*excogitare*» pero interpretando un texto del Damasceno, y allí tampoco hay lugar para la interpretación de Clarke: “Ad tertium dicendum quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia. Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et hic vocatur intentio. Dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur excogitatio. Dum vero id quod est excogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur scire vel sapere; quod est phronesis, vel sapientiae, nam sapientiae est iudicare, ut dicitur in I Metaphys. Ex quo autem habet aliquid pro certo, quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare, et haec est dispositio interioris sermonis; ex qua procedit exterior locutio”, *S.Th.* I, q79, a10, ad3.

⁷⁸⁸ “Praeterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus”, *S.Th.* I, q14, a9, ob3.

⁷⁸⁹ *S.Th.* I, q14, a9, ad3, la cursiva es mía.

⁷⁹⁰ Esto no significa que Dios no obre sabiamente, sino que como nada de lo creado es necesario y todo dista infinitamente de la perfección infinita de Dios, «sabiamente» en el caso de Dios indica únicamente que lo querido por Él tiene un fin, un orden, etc., pero no motivos o causas necesitantes.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

obstante, pretende convencernos de que los textos de la *Summa theologiae* de las cuestiones 14 y 15 avalan su tesis de que el conocimiento de Dios no es ‘foto-ejemplarista’, propio y determinado, y cita el siguiente texto: “la esencia divina por la que conoce el entendimiento divino es semejanza suficiente [*similitudo sufficiens*] de todo lo que es o puede ser, no sólo en cuanto a los principios generales, sino también en cuanto a los principios propios de cada uno”⁷⁹¹. Nuevamente es llamativo el sentido que Ross le atribuye al texto: “Esa imagen suficiente no es ella misma algo partida o dividida en semejanzas individuales como tampoco la Mona Lisa se encuentra dividida en los elementos capturados por cada copia. Más bien, todas las formas distintas ‘por las que cada cosa es constituida en su propia especie’ preexiste en Dios *eminente*”⁷⁹². Pero Ross confunde el *principium quo* de la intelección divina con lo entendido; Tomás afirma en la *Summa theologiae* que las ideas son muchas aunque uno sólo sea el principio intelectual⁷⁹³. Ross pretende dar sustento a su lectura del conocimiento eminente y cita el texto antes tratado del artículo 6 de la cuestión 14 donde se habla de que Dios contiene a las cosas como el acto perfecto al acto imperfecto, pero dando a entender que el conocimiento «propio» que posee Dios del acto imperfecto en el acto perfecto “es lo opuesto a un conocimiento por

⁷⁹¹ *S.Th.* I, q14, a12. Ross sin embargo lo cita como si fuera del artículo 13, cfr. Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism», 186.

⁷⁹² *Ibidem*, la traducción es mía.

⁷⁹³ “Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures ideas [...] Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae”, *S.Th.* I, q15, a2.

descomposición”⁷⁹⁴. Y si bien es cierto que Dios no conoce descomponiendo el conocimiento propio implica distinción⁷⁹⁵.

Ross intenta reforzar su lectura citando textos en los que Tomás parece querer decir que las múltiples ideas entendidas son múltiples relaciones lógicas que resultan de las muchas cosas creadas pero que en sí mismas no son más que la esencia divina⁷⁹⁶. Pero de cara al conjunto de la doctrina de Tomás y, en particular, a afirmaciones tales como que en la ciencia divina está el que las cosas puedan ser y no el que sean o, que no hay conocimiento divino habitual, no se puede entender que las cosas sean causa de la multiplicación de las ideas o de las relaciones de razón. Además nuevamente parece que Ross ignora la distinción entre la idea como realidad, que es la realidad divina simple, y las múltiples significaciones de la esencia divina que son los entes de razón, de los cuales algunos han sido tomados como ejemplares para lo creado. Por otro lado, en su *Scriptum super sententiis*, Tomás dice claramente: “Aunque la pluralidad de las ideas sea considerada según las relaciones a las cosas, sin embargo, la pluralidad de las cosas no es la causa de la pluralidad de las ideas, sino al contrario. [...] Pues el entendimiento divino es la causa de las cosas”⁷⁹⁷. Ahora bien, parece que todavía aquí habría lugar para la lectura de Ross en tanto que lo que sostiene es que las ideas de las cosas que son surgen por la creatividad y la voluntad divinas. Ross no niega la prioridad de las ideas respecto de lo efectivamente real sino la existencia de ideas de lo que no es, sin

⁷⁹⁴ Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism», 187.

⁷⁹⁵ La interpretación de Ross es francamente contraria al sentido del texto. Cfr. sección 2.4 de capítulo 2, en donde se explicó el sentido de la contención del «acto imperfecto» en el «acto perfecto», que es actual y con distinción aunque el acto cognitivo divino no compone ni divide.

⁷⁹⁶ Cfr. Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism», 187. El texto referido es “Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. *Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia*, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode”, *S.Th.* I, q44, a3.

⁷⁹⁷ *In I Sent.*, d36, q2, a2, ad3.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

embargo, el texto concluye diciendo: “y por otra parte, la distinción de las razones ideales se produce de acuerdo con la operación del entendimiento divino, en la medida que entiende su esencia como *imitable* [*imitabilem*] de modos diversos por las creaturas”⁷⁹⁸.

Además de los textos de la *Summa theologiae* hay otros textos muy iluminadores, por ejemplo, uno de la cuestión 2 de *De veritate*, artículo 4, donde trata sobre si Dios posee un conocimiento propio y determinado de las cosas [*utrum Deus de rebus habeat propriam et determinatam cognitionem*]⁷⁹⁹. En la respuesta a la objeción 7 se refiere de la esencia divina como medio universal y como causa universal distinguiendo el sentido del término «universal» en estos dos casos del que posee cuando se utiliza la expresión «forma universal».

La esencia divina es medio universal por ser causa universal. Ahora bien, una causa universal y una forma universal producen de distinta manera el conocimiento de las cosas; en efecto, en la forma universal el efecto está en potencia, por así decirlo, material [...] en cambio los efectos están en la causa [universal] en potencia activa [...] [pero] cada cosa se conoce en cuanto está en acto y no en cuanto está en potencia [...]. En Dios están las condiciones propias de cada cosa como en su causa activa, por eso aunque sea un medio universal puede tener conocimiento propio de cada cosa⁸⁰⁰.

Nuestros conceptos son universales porque poseen cierto grado de indeterminación que les impide expresar de manera completa a cualquier individuo pero, por esa misma razón, son unívocamente predicables de muchos. Esa indeterminación es potencialidad pasiva o al modo de la materia —por eso se dice que la diferencia específica añade algo al

⁷⁹⁸ *In I Sent.*, d36, q2, a2, ad3. Para Ross sería necesario que dijese en vez “en la medida que entiende su esencia como «imitada»”.

⁷⁹⁹ El término «propio» como adjetivo de conocimiento es el que Ross interpreta de modo unido y habitual más que distinto y multiplicado.

⁸⁰⁰ *De veritate* q2, a4, ad7.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

género—. Pero Dios es medio universal en tanto que todas las determinaciones propias de las cosas están en Él en acto y completas.

En la *Summa contra gentiles*, Tomás examina si Dios conoce los que no son [*quod Deus cognoscit ea quae non sunt*], refiriéndose simultáneamente a los seres que ya no son o aún no son como a los que nunca fueron o serán, lo que atenta de por sí contra la distinción de Ross entre el conocimiento divino actualmente práctico y el que es sólo virtualmente práctico. Allí Tomás señala nuevamente que la ciencia divina tiene independencia en relación a sus objetos secundarios de intelección⁸⁰¹, pero lo más relevante es que señala también que se extiende a lo que no es:

Dios conoce los otros seres por su esencia, en cuanto es la semejanza de lo que procede de Él. Pero, como la esencia de Dios es de infinita perfección, y las criaturas tienen ser y perfección limitadas, es imposible que la universalidad de los seres creados iguale a la perfección de la esencia divina. Y, por lo tanto, la fuerza de su representación se extiende a muchos más seres que los que realmente existen [*Extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multo plura quam ad ea qua sunt*]. Si, pues, Dios conoce totalmente la virtud y perfección de su esencia, su conocimiento se extiende no sólo a lo que existe, sino también a lo que no existe⁸⁰².

⁸⁰¹ “Ut enim ex supra dictis patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas quae scibillum ad scientiam nostram. Est autem haec comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod eius scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum philosophus, in praedicamentis, de circuli quadratura; non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divinae scientiae ad res alias quod etiam non existentium esse potest”, *C.G.*, c66, n2.

⁸⁰² *C.G.*, I, c66, n4. En otro lugar, Tomás señala que a pesar de la mínima semejanza de naturaleza entre Dios y las cosas esto no atenta con la capacidad representativa de lo finito que posee la esencia divina y dice que es la mejor similitud de lo finito: “Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura; est tamen *maxima similitudo secundum hoc quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam*; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit” *De veritate* q2,

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

Como bien dice Tomás el poder de su representación se extiende a muchas más cosas de las que son y la exhaustividad del conocimiento, reclama que conozca lo que no existe⁸⁰³. Ahora bien, aclara que “no todos los no-entes tienen la misma relación con su ciencia. Los que no son, ni serán, ni fueron, Dios los conoce como posibles a su virtud; de manera que no los ve como existentes de algún modo en sí mismos, sino únicamente en la potencia divina”⁸⁰⁴. Tomás indica que a estos “algunos dicen que Dios los conoce por ciencia de simple inteligencia [*secundum notitiam simplicis intelligentiae*]”⁸⁰⁵. Los seres que son presentes, pasados o futuros para nosotros, en cambio, Dios los ve en su potencia, en sus propias causas y en sí mismos. Y este conocimiento se llama ciencia de visión [*notitia visionis*]. Dios, en efecto, conoce de éstos no solamente el ser que tienen en sus causas sino también el que tienen en sí mismos, a causa de su eternidad por la que todo lo que en algún

a3, ad9, la cursiva es mía. Nótese que dice que la esencia divina representa a lo finito “del modo más expresivo” y que ésta es la razón de su óptimo conocimiento de todo. Dicha expresividad, además, no puede sino ser identificada con *rationes* o *ideas* máximamente determinadas.

⁸⁰³ El conocimiento de los posibles en la potencia divina reclama una exhaustividad del acto de conocimiento que Dios ciertamente posee: “sed qui videt aliquid unum, non oportet quod videat omnia quae in eo sunt uniformiter sive unite, nisi quando totam virtutem illius unius comprehendit; [...] Ipsum enim verbum se comprehendit; unde omnia quae in eo virtualiter et unite sunt, cognoscit, se videns. Intellectus autem creati, qui verbum non comprehendunt, non oportet quod videndo verbum, omnia videant quae in verbo sunt”, *De veritate* q20, a4. Ross describe a la ciencia divina de forma que queda identificada con la de Cristo: “Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad naturales proprietates, quod et Angeli habent, sed etiam secundum quod substantiae divinae providentiae ordinatae in finem salutis humanae et donorum gratiae: et ideo scit omnia singularia, et omnes singulares actus omnium, et etiam cordis abscondita; quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et tamen quia non pertingit ad comprehendendam ipsam divinam infinitatem, adhuc remanet Deo facultas multa alia faciendi quam ea quae anima Christi cognoscit”, *ibidem*. El Verbo, entonces, conoce incluso todo lo posible, el alma de Cristo, en cambio, todo lo pasado, presente y futuro, natural y sobrenatural pero no todo lo meramente posible.

⁸⁰⁴ *C.G.* I, c66, n9-n10.

⁸⁰⁵ *C.G.* I, c66, n10.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

momento es, le es simultáneamente presente⁸⁰⁶. La ciencia de visión y la ciencia de simple inteligencia coinciden, entonces, con la ciencia de Dios actualmente práctica y con la virtualmente práctica respectivamente. Tomás aclara que el nombre «ciencia de visión» aplicado a Dios es algo que se toma por “semejanza a la visión corpórea, que ve las cosas situadas fuera de ella”⁸⁰⁷. Esto se aplica a Dios en el sentido que Él no conoce lo real como siendo en su ciencia o en su potencia sino con un ser propio y real no meramente intencional⁸⁰⁸.

En suma, Ross no parece tener elementos sólidos que lo respalden desde el punto de vista exegético. En el fondo, parece más convencido de sus propias tesis filosóficas y de que lo que él sostiene es lo que Tomás debería de haber querido decir o lo que Tomás quiso decir, pero no supo cómo hacerlo. De hecho, él mismo reconoce que existen obstáculos a su interpretación en algunos textos de Tomás en los que lo posible es referido de manera extensional; “Aquinas does use extensionalist phrasing”⁸⁰⁹.

⁸⁰⁶ “Ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis. Et horum cognitio dicitur notitia visionis: non enim Deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, inquantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempore”, *C.G. I*, c66, n11.

⁸⁰⁷ *De veritate* q2, a9, ad2.

⁸⁰⁸ En su *Scriptum super sententiis* sostenía ya la misma doctrina: “esse autem rei potest tripliciter considerari: vel prout est in propria sua natura ex suis principiis educta, vel prout est in potentia alicujus causae, vel prout est in apprehensione alicujus cognoscentis. Omnia ergo illa quae habent esse in sua natura secundum quodcumque tempus, Deus ab aeterno scivit, et apprehendendo naturam ipsorum, et videndo ea esse, non tantum in cognitione sua, vel potentia alicujus causae, sed etiam in esse naturae; quod patet, quia constat quod re existente cognoscit Deus ipsum esse quod habet in propria natura. Si autem ab aeterno non cognovisset nisi esse ejus quod est in cognitione, vel in potentia causae, cognitio sua proficeret per temporum successiones; et talia dicitur Deus scire scientia visionis”, *In I Sent*, d38, q1, a4.

⁸⁰⁹ Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism», 189 y ss.

2.1. El conocimiento divino de infinitos.

Sólo restaría hacer una breve consideración de las tesis filosóficas de Ross —asumidas a título personal— acerca de la ejemplaridad, que se pueden resumir en que no hay conocimiento de lo posible como lo hay de lo real porque, “el ser [*being*] no puede ser agotado por tipos [*kinds*]; porque los tipos no pueden ser agotados por individuación [*by individuation*], [...] porque no puede haber tipos vacíos de individuos [*empty kinds of individuals*]; y porque no puede haber naturalezas sin casos [*natures without cases*]”⁸¹⁰.

Estas afirmaciones de Ross parecen estar muy íntimamente ligadas al tema del infinito actual y al de la pluralidad de infinitos, cuestión que abarca la cuestión de los infinitos distintos —e.g., los infinitos humanos posibles y los infinitos caballos posibles— así como también el de los infinitos contenidos dentro de los infinitos —e.g. las infinitas mujeres posibles ‘contenidas’ en los infinitos humanos posibles, que a su vez contienen infinitas mujeres posibles de menos de un metro setenta y así sucesivamente. En efecto, Ross dice que ninguna naturaleza es agotada por diferenciación y que, absolutamente hablando, no hay un «vecino máximamente cercano» para ningún humano, entendido como el máximamente semejante, porque eso supondría que habría un individuo separado de otro por la mínima diferencia posible de ser [*difference of being*], y que no hay tal cosa como la mínima diferencia cualitativa de ser⁸¹¹. Su argumento quizá pueda entenderse como queriendo indicar que dos individuos siempre pueden aproximarse en semejanza infinitesimalmente de modo tal que así como entre el número 1 y el número 1.1, está el 1.11, pero también el 1.111 y así al infinito, tampoco lo habría entre dos individuos posibles. Ross parece asumir como problemática la no agotabilidad o exhaustibilidad siquiera de las partes del infinito de posibles, al punto tal de que de esto deduce que no serían

⁸¹⁰ Ibidem., n. 7.

⁸¹¹ Ross, «God, Creator of Kinds and Possibilities», 322.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

identificables o pensables tales individuos posibles ni aún para el intelecto divino.

¿Pero dice algo Tomás sobre el conocimiento de infinitos?⁸¹² Sí, en efecto, Tomás trató en varias ocasiones la cuestión del conocimiento divino de infinitas cosas⁸¹³. En el artículo 9 de cuestión 2 de *De veritate*, Tomás dice que los objetores de que Dios conozca en acto infinitas cosas suelen juzgar acerca del intelecto divino como si fuera igual al nuestro⁸¹⁴. Allí también hace referencia a una tesis de algunos de dichos detractores según la cual como Dios conoce los singulares y como según ellos el mundo es eterno, concluían que habría un retorno cíclico en diferentes épocas de realidades numéricamente idénticas, tesis que Tomás califica de absurda⁸¹⁵.

Para resolver la cuestión, Tomás hace referencia nuevamente al medio cognoscitivo y dice que el conocimiento se extiende a muchas o pocas cosas según la virtud del medio cognoscitivo; así, e.g., la similitud recibida en el ojo es sólo capaz de provocar el conocimiento de una sola cosa, mientras que la similitud recibida en el intelecto humano, al estar desligada de características particulares, puede llevar al conocimiento de muchas cosas⁸¹⁶. Ahora bien, Tomás aclara que si bien la “forma universal

⁸¹² Antes me he referido al infinito intensivo que es uno —i.e., Dios—, ahora me refiero a la infinitud por multiplicidad y diversidad de lo finito.

⁸¹³ Se lo pregunta en *De veritate* q20, a4, ad1 y en *Quolibet*. III, q2, a1, con ocasión del tema del conocimiento de Cristo. En *In I Sent.* d39, q1, a1; en *C.G.* I, c69; en *S.Th.* I, q14, a12, en donde se trata del conocimiento divino y se pregunta explícitamente “*utrum Deus sciat infinita*”. Y en *Comp. Theol.* I, c133, en donde con ocasión de la providencia particular examina de manera resumida del conocimiento exhaustivo de la participabilidad y de infinitas cosas en acto.

⁸¹⁴ “Sicut dicit Augustinus XII de Civit. Dei, quidam volentes iudicare de intellectu divino secundum modum intellectus nostri, dixerunt, quod Deus non potest cognoscere infinita, sicut nec nos”, *De veritate* q2, a9.

⁸¹⁵ “Et ideo, cum ponerent eum cognoscere singularia, et cum hoc ponerent mundum aeternum, sequebatur quod esset revolutio eorumdem secundum numerum in diversis saeculis: quod penitus absurdum est”, *De veritate* q2, a9.

⁸¹⁶ “Sciendum est igitur, quod secundum virtutem medii cognoscendi, cognitio ad multa vel ad pauca se extendit; sicut similitudo quae recipitur in visu, est determinata

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

puede por naturaleza ser participada por infinitos singulares [y] el intelecto de alguna manera puede [por ella] conocer infinitas cosas”⁸¹⁷, en cuanto que “no lleva al conocimiento del singular en lo que se refiere a aquellos elementos por los cuales los singulares se distinguen entre sí, sino sólo en cuanto a su naturaleza común, [...] nuestro intelecto, [...] no es capaz de conocer infinitas cosas más que en potencia”⁸¹⁸. Pero Dios —como ya se ha dicho en varias oportunidades— es por su esencia la semejanza sobreabundante de todo aspecto de los seres creados, es capaz de conocer todo con conocimiento propio y, por tanto, posee la capacidad para conocer infinitas cosas⁸¹⁹.

Sin embargo, el corazón de su argumentación reside en su tesis posterior, i.e., que “el infinito no puede ni ser conocido ni ser franqueado”⁸²⁰ porque:

Infinito es aquello de lo que siempre se puede tomar algo más respecto a la cantidad tomada; ahora bien, lo que es conocido es necesario que sea aferrado por el cognoscente y lo que queda fuera del cognoscente no es plenamente conocido; y de esta manera es manifiesto que a la definición de infinito repugna el hecho de ser plenamente conocido por alguien⁸²¹.

Por tanto, por definición, sólo se puede conocer un infinito cuando no es conocido en cuanto infinito. Pero, ¿cómo conocer infinitas cosas sin tener que lidiar con su infinitud? Tomás afirma que “nada impide que algo sea infinito en cierto modo y finito de otro modo”⁸²², por

secundum particulares conditiones rei, unde non est ductiva in cognitionem nisi unius rei; sed similitudo rei recepta in intellectu, est absoluta a particularibus conditionibus, unde cum sic elevatur, est ductiva in plura”, *De veritate* q2, a9.

⁸¹⁷ *De veritate* q2, a9.

⁸¹⁸ *Ibidem*.

⁸¹⁹ “[...] unde divina scientia habet efficaciam ad infinita cognoscendum”, *De veritate* q2, a9.

⁸²⁰ *De veritate* q2, a9.

⁸²¹ *De veritate* q2, a9, ob8.

⁸²² *De veritate* q2, a9.

tanto, “si alguna cosa se desplazara sobre un infinito no en la dirección de su infinitud, podría franquearlo”⁸²³. Tomás ilustra esto con el ejemplo de algo infinitamente largo pero de un ancho finito, indicando que aunque no puede conocerse su largo, puede, no obstante, conocerse su ancho⁸²⁴. También señala que las formalidades de los seres creados son todas ellas finitas aunque desde un punto de vista cuantitativo puedan ser infinitas⁸²⁵.

¿Pero qué significa en última instancia conocer un infinito según su infinitud? Tomás cita a Aristóteles y dice que “la razón de infinito es congruente con la cantidad [...], y toda cantidad de suyo lleva consigo el orden de las partes, se sigue que entonces el infinito sería conocido en su infinitud cuando se aprehendiera una parte tras otra”⁸²⁶. De esto se sigue que si existiera un cuerpo de dimensión infinita pero con la blancura como su única determinación formal, conociendo perfectamente la blancura y la naturaleza misma de la corporeidad, se tendría un conocimiento de algo infinito perfectamente en todas sus partes sin conocerlo en cuanto infinito, y de esta manera nuestro intelecto podría conocer un infinito continuo⁸²⁷. Pero el caso es que para conocer infinitos individuos —i.e. un infinito según cantidad discreta—, necesitaríamos de muchas *species* y, por tanto, de muchos actos sucesivos, razón por la cual

⁸²³ *Ibidem*.

⁸²⁴ “Sicut quod est infinitum longitudine, et latitudine finitum, potest pertransiri latitudine, sed non longitudine”, *De veritate* q2, a9.

⁸²⁵ “Et similiter potest esse in formis: ut si aliquod corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiva, secundum quam dicitur quanta per accidens, erit infinita; quantitas autem eius per se, scilicet intensiva, nihilominus esset finita; et similiter est de quacumque alia forma corporis infiniti: quia omnis forma recepta in aliqua materia finitur ad modum recipientis, et ita non habet intensionem infinitam”, *De veritate* q2, a9.

⁸²⁶ *Ibidem*.

⁸²⁷ “Unde si sic debeat intellectus noster cognoscere corpus album infinitum, nullo modo cognoscere poterit perfecte ipsum, neque albedinem eius; si autem cognoscat ipsam naturam albedinis vel corporeitatis, quae invenitur in corpore infinito, sic cognoscat infinitum perfecte quantum ad omnes partes eius, non tamen per viam infiniti; et sic possibile est ut intellectus noster quodammodo infinitum continuum perfecte cognoscat”, *De veritate* q2, a9.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

no podemos conocer una multitud infinita sino aprehendiendo una parte tras otra, y de esta manera no lo agotaríamos jamás⁸²⁸.

Ahora bien, como Dios conoce todo por una sola semejanza, no requiere ni de muchos actos ni, por tanto, recorrer el infinito cuantitativo de manera sucesiva:

Afirmo, pues, lisa y llanamente [*simpliciter*] que Dios conoce en acto infinitas cosas de modo absoluto [*quod Deus actu cognoscit infinita absolute*]. Pero estas infinitas cosas no se igualan a su intelecto como a Él mismo, al conocerse, iguala su propio intelecto, ya que la esencia en los infinitos creados es finita intensivamente considerada [...], y en cambio la esencia de Dios es infinita en todos los sentidos; y en consonancia con esto todas las cosas infinitas son finitas para Dios y son comprensibles por Él⁸²⁹.

Para Tomás, entonces, Dios conoce en acto infinitas cosas con conocimiento propio. Ahora bien, con el fin de despejar cualquier duda acerca de si Tomás se refiere a infinitas cosas reales o posibles, se puede atender a la respuesta de la segunda objeción en que se argumentaba que así como no puede haber ciencia de visión —i.e. actualmente práctica— de infinitas cosas, tampoco puede haber ciencia de simple inteligencia de infinitas cosas⁸³⁰. Tomás contesta diciendo que la ciencia de visión y de simple inteligencia, “no comportan ninguna diferencia por parte del cognoscente, sino sólo por parte de la cosa conocida [*nullam*

⁸²⁸ “Sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per unam speciem multa cognoscere; et inde est quod si multa debet considerare, oportet quod unum post alterum cognoscat, et ita quantitatem discretam per viam infiniti cognoscit. Unde si cognosceret infinitam multitudinem in actu, sequeretur quod cognosceret infinitum per viam infiniti; quod est impossibile”, *De veritate* q2, a9.

⁸²⁹ *De veritate* q2, a9.

⁸³⁰ “Sed dicebat, quod Deus scit infinita scientia simplicis notitiae, non autem scientia visionis. Sed contra, omnis scientia perfecta comprehendit, et per consequens finit, illud quod scit. Sed sicut scientia visionis in Deo est perfecta, ita scientia simplicis notitiae. Ergo sicut scientia visionis non potest esse infinitorum, ita nec scientia simplicis notitiae”, *De veritate* q2, a9, ob2.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

*differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae]*⁸³¹; Dios no conoce lo meramente posible y lo creado de diferente modo⁸³². En otras palabras, la ciencia de visión y de simple inteligencia, no designan dos clases de actos o de ciencias —lo cual sería imposible teniendo Dios un único medio cognoscitivo y un único acto— sino dos clases de objetos secundarios contenidos en el acto intelectual divino. Por tanto, Tomás sostiene que si bien Dios no crea infinitas cosas —y, por tanto, no hay infinitas cosas en acto conocidas por él por su ciencia de visión⁸³³— si las hubiera, las conocería por su ciencia de visión.

Adicionalmente sostiene de manera explícita que la capacidad divina conocida es no sólo numérica sino específica y genéricamente inagotable por imitación:

Además de todas las cosas que ha hecho, Dios podría hacer otras cosas distintas, y nuevas especies y nuevos géneros y otros mundos⁸³⁴ [...], de donde, también si la generación futura según

⁸³¹ *De veritate* q2, a9, ad2.

⁸³² “Unde secundum scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praesentia, vel praeterita, vel futura; sed scientia simplicis notitiae, ut supra probatum est, est eorum quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt: *nec alio modo scit Deus ista et illa*”, *De veritate* q2, a9, ad2, la cursiva es mía.

⁸³³ Sin embargo, en otros textos, Tomás afirma que por ciencia de visión Dios podría conocer infinitos actuales porque podría haber creado un mundo en el que el ciclo de generación y corrupción durase para siempre: “Supposito enim quod generatio in futurum in infinitum duraret (quod Deus facere posset), constat quod infiniti homines essent futuri, et omnes Deus cognosceret scientia visionis”, *De veritate* q20, a4, ad1 y también dice Tomás que de hecho por ciencia de visión Dios conoce infinitos actuales en tanto que conoce infinitas operaciones: “Et praeterea, si animae damnatorum sunt perpetuae, et in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nullam Deus ignorat; Deus etiam nunc scit scientia visionis infinita futura”, *ibidem*. Esto que sostiene acerca de los pensamientos y sentimientos, aunque no específicamente referido a los condenados, lo vuelve a afirmar en otra obra de madurez: “si diligentius consideretur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine”, *S.Th.* I, q14, a12.

⁸³⁴ *De veritate* q20, a4.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

estas especies finitas que ahora existen, durase hasta el infinito, todavía Dios podría hacer muchas más cosas, porque podría hacer nuevas especies y así hasta el infinito⁸³⁵.

Tomando en cuenta estas contundentes aserciones de Tomás, Ross se formula la siguiente objeción: “uno podría preguntarse por qué incluso una actualidad infinita de humanos no agotaría «ser humano»”⁸³⁶, y contesta, “conjeturo que esto es porque infinito actual no es necesariamente igual a todos los infinitos humanos que podrían haber sido en vez; no importa cuántos hayan, podrían haber habido otros en vez. Todos los humanos posibles no es componible”⁸³⁷.

Ross se muestra aquí ya contra las cuerdas y apela a mezclar las cosas al decir que «actualidad infinita de humanos» no es necesariamente igual a todos los infinitos humanos que podrían haber sido porque sin importar cuántos sean siempre podrían haber habido otros. Esto no tiene sentido ya que los humanos que son, es una cantidad finita, y si hay infinitas alternativas de humanos, decir que hay más que esas infinitas alternativas de humanos porque siempre pudieran haber otros distintos de los que son, implica reducir los infinitos humanos a una cantidad determinada, i.e., finita. Si ilustramos esta cuestión con otro caso distinto, e.g., «los números naturales pares», de los cuales existen anotados sólo una cantidad finita, no es cierto que el infinito actual de todos los números naturales no incluya a éstos y a todos los que

⁸³⁵ *De veritate* q20, a4, ad1. Y por esta razón, Tomás afirma que conocer infinitas cosas no es lo mismo que conocer todo lo que Dios puede hacer y, por tanto: “et sic patet quod non est eiusdem rationis dicere, animam Christi cognoscere infinita, et cognoscere omnia quae Deus potest facere”, *ibidem*. La razón es que Dios puede hacer una infinita cantidad de infinitos y como conoce de manera perfecta y exhaustiva su propio poder, conoce dichos infinitos.

⁸³⁶ Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism», 189. Ross en realidad allí cita a *De veritate* q2, a10 que es el artículo siguiente en el que trata acerca de si Dios puede no sólo ya conocer sino crear un infinito actual.

⁸³⁷ *Ibidem*.

podrían haber sido anotados⁸³⁸; la aserción de que “siempre podrían haber habido otros” es sólo cierta en relación a una cantidad finita, y con esto concuerda Tomás⁸³⁹.

Al inicio de la disputa con Ross señalé que uno de sus argumentos principales contra lo que él llama el «ejemplarismo neoplatónico» consistía en que éste negaba la imposibilidad demostrada en la teoría de conjuntos, de que existan dominios máximos⁸⁴⁰. Sin embargo, ha de notarse que Ross en una nota a pie de página reconoce que “uno no debe aceptar que toda realidad es formalmente según la teoría de conjuntos [*that all reality is formally set-theoretic*]; yo no lo hago”⁸⁴¹. Sin embargo, agrega “esto no absuelve a los Neoplatónicos modales con dominios máximos [*maximal domains*] de tener que esbozar una alternativa”⁸⁴². El ejemplarismo de infinitos para Ross supone “demasiados objetos y demasiado poco que hacer para Dios y ninguna manera en que lo pueda hacer”⁸⁴³.

⁸³⁸ Es cierto que en este ejemplo sí existen vecinos máximamente cercanos pero esto se debe a que delimitamos la cuestión arbitrariamente a los números naturales. De modo semejante, si como dice la teoría científica dominante en física —la cuántica— existen paquetes mínimos de energía-materia, entonces también hay diferencias mínimas y, por tanto, vecinos máximamente cercanos dentro de un conjunto de posibilidades limitadas —la materia creada— que, por supuesto, es *potentia secundum aliquam potentia* y no la posibilidad absolutamente considerada. Nótese que si en vez de números naturales hablásemos de toda clase de números decimales, no habría un vecino máximamente cercano y no por eso se puede dejar de hablar de todos los infinitos números comprendidos entre, e.g. 1 y 2 —i.e., 1,1; 1,11; 1,2; 1,21, etc.—.

⁸³⁹ “Infinitum cognosci non potest per viam infiniti: quia quamcumque partem quantitatis eius acceperis, cuiuscumque mensurae, semper aliquid erit accipere de ipso”, *De veritate* q2, a9, ad8.

⁸⁴⁰ Cfr. nota 744.

⁸⁴¹ Ross, «God, Creator of Kinds and Possibilities», n. 16.

⁸⁴² *Ibidem*. Allí también hace referencia a los problemas de la participación de tipo platónica que adjudica a autores como Plantinga.

⁸⁴³ *Ibidem*.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

Ross parece caer en la misma tentación que Doolan y Branick⁸⁴⁴, i.e., la de creer que las tesis acerca de la naturaleza divina deben permitir que recreemos de manera adecuada el modo de conocer divino, pues de lo contrario no negaría conclusiones metafísicas ejemplaristas sobre la base de la imposibilidad de crear un sistema formal consistente bajo la teoría de conjuntos para la suma de todos los infinitos o sobre la base de que no se pueda construir un sistema semejante alternativo. Para Tomás, los infinitos actuales son conocidos en acto sólo por Dios y sólo por un acto intensivamente infinito de conocimiento fundado en un medio cognoscitivo infinito. No parece razonable, por tanto, ni que deba existir un sistema lógico formal finito que lo exprese, ni parece haber razones para argüir que la teoría es contradictoria, puesto que Tomás explica de qué manera el infinito cuantitativo actual es incognoscible y de qué manera es cognoscible, y Ross no muestra que exista ninguna inconsistencia en su razonamiento.

Por otro lado, Ross no demanda que su propia teoría explique el acto cognitivo divino de manera adecuada a nuestros sistemas lógico-formales y, a su vez, manteniendo coherencia con otros atributos divinos. Lo único que hace es echar mano de la analogía del reconocimiento de las imitaciones por el conocimiento del imitado cuando dice, e.g., que “la especie del intelecto divino, que es la esencia de Dios, basta para representar todas las cosas; por tanto, al entender su esencia, Dios conoce todas las esencias de todas las cosas, así como también lo que puede ser accidental a ellas. De la misma manera que si conocemos a W.C. Fields (un comediante), reconocemos las imitaciones de W.C. Fields desde el ejemplar y no por una imagen previa de cada imitación”⁸⁴⁵. Pero en W.C. Fields no es posible tener un conocimiento propio de sus imitadores, más aún, no explica cómo a partir de él como ejemplar universal podemos conocer u obtener imitaciones que no guarden siquiera semejanzas unívocas con él. Ross dice que Dios inventa, crea,

⁸⁴⁴ Cfr. sección 2.5. capítulo 2.

⁸⁴⁵ Ross, «Aquinas’s Exemplarism; Aquinas’s Voluntarism», 186.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

etc., pero no explica cómo se ‘pasa’ de un conocimiento de simple inteligencia e indeterminado de lo posible, a uno de visión, i.e. cómo a partir del conocimiento de la capacidad de su esencia —de la que sostiene que no posee un conocimiento determinado y multiplicado—, pasa a configurar individuos concretos sin que, en última instancia, se admita un conocimiento confuso, indeterminado, habitual e imperfecto de la potencia divina por parte de Dios, y sin caer en un voluntarismo duro. ¿Cómo elige y determina Dios qué ha de hacer su potencia a partir de, por así decir, un «material inteligible» indeterminado, o en otras palabras, cómo determina su propio conocimiento habitualmente práctico para obtener los objetos plenamente determinados del conocimiento actualmente práctico⁸⁴⁶?

Ross demanda lo que no ofrece. Pero lo más relevante es que no demuestra que un infinito actual sea imposible o que no pueda ser conocido ni aún por Dios. Sus objeciones sobre la inagotabilidad de generos, especies, etc., son, por tanto, no pertinentes o al menos insuficientes.

En suma, Dios conoce todas las posibilidades en acto de la misma manera que conoce todo lo que efectivamente creó, crea o creará, i.e. lo real. No hay «creatividad» en Dios, pues dicha característica no es una perfección absoluta; es una perfección del intelecto potencial.

⁸⁴⁶ Cfr. cita 753. Ross decía que lo meramente posible es cognitiva y ontológicamente inaccesible y, sin embargo, a partir de su conocimiento de lo que puede hacer es que Dios debe configurar —según Ross— lo que de hecho hace. Hubiera sido pertinente que Ross aclarara si, para él, Dios puede considerar o no, algún individuo o mundo posible que decidiera no crear. Nosotros ciertamente podemos considerar cosas en detalle que no hacemos, y no existe razón para pensar que Dios no pueda; y si es posible hacerlo para un caso, cabría preguntarse por qué niega que pueda considerar infinitos casos del mismo modo que por ciencia de visión o ciencia actualmente práctica considera los infinitos pensamientos de los hombres.

2.2. La ratio de lo posible y de lo real.

Todo lo que se ha dicho hasta el momento acerca de la ciencia actualmente práctica o ciencia de visión y de la ciencia virtualmente práctica o ciencia de simple inteligencia, puede suscitar algunas dudas. En efecto, si conjugamos las tesis de que la ciencia divina es causa ejemplar de lo que es y de lo que puede ser, que en todos los casos su conocimiento es actual, propio y determinado, y que la ciencia práctica y la especulativa se distinguen sólo por el fin, cabría preguntarse si Dios distingue los individuos reales de los existentes y, si lo hace, cuál es el fundamento de dicha distinción. Esto se vincula con la vieja pero siempre actual y problemática cuestión del «ser», i.e. si éste es algo real y de serlo qué clase de realidad es, así como también cómo se lo conoce y, consecuentemente, qué significa conocer algo como real o cómo se distingue un objeto real de uno meramente posible. Ahora bien, no sólo un tratamiento profundo de esta cuestión es claramente imposible e inapropiado para un simple apartado, sino que muchas de las cuestiones relacionadas a esta problemática ya han sido brevemente abordadas. Por ejemplo, qué es el «ser» en lo finito, su distinción y relación con la esencia, qué significa que el ente es lo primero conocido y que el ente inteligible es el objeto propio del intelecto, etc. Me he de limitar, por tanto, a exponer textos en donde Tomás trata acerca del conocimiento de lo real en Dios, vinculándolos con las tesis antes expuestas.

La cuestión del conocimiento de los seres reales es tratado por Tomás de diversas maneras en sus distintas obras. En algunos lugares, el tema es abordado por la necesidad de aclarar que la ausencia en Dios de lo que en el hombre es la segunda operación —i.e. el intelecto que compone y divide— no significa que Dios no conozca lo que nosotros conocemos por dicha operación. Ahora bien, la razón de que no sea imposible que Dios conozca sin componer o dividir tanto los juicios —i.e., las operaciones de composición de los intelectos humanos— como

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

aquello que es conocido por medio de juicios⁸⁴⁷, es que el intelecto humano conoce de forma dividida y parcial lo compuesto pero no por razón del objeto.

Como quiera que la verdad intelectual es la adecuación del entendimiento y el objeto, en el sentido de que el entendimiento dice ser lo que es y no ser lo que no es, la verdad pertenece a lo que el entendimiento dice y no a la operación con que lo dice pues no se requiere para la verdad intelectual que el entender adecue con el objeto, porque muchas veces el objeto es material, pero el entender es inmaterial; sino que es necesario que lo que el entendimiento dice y conoce al entender, adecue con el objeto, es decir, que sea en realidad como el entendimiento dice⁸⁴⁸.

El conocimiento de la adecuación con lo real se da en el hombre por una operación distinta de aquella por la que conoce lo que las cosas son, por una limitación de su intelecto; no es necesario de suyo que la verdad sea alcanzada por medio de una composición. En efecto, Tomás explica que la razón de que por su primera operación el intelecto humano no alcance la verdad —ya sea de orden formal o de orden existencial— se debe a que por dicha operación, si bien entiende alguna formalidad, no la compara o aplica al objeto⁸⁴⁹; y como la adecuación supone cierta comparación o aplicación, sin ella no puede ser alcanzado el

⁸⁴⁷ “Deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit”, *C.G. I*, c58, n8. Las composiciones de razón como, e.g., ‘animal racional’, se dice que las conoce ‘en’ el intelecto humano, aunque no las conozca componiendo.

⁸⁴⁸ *C.G. I*, c59, n2. Nuevamente se puede apreciar la importancia de la diferencia señalada por Tomás entre el aspecto intencional o lo significado por la operación intelectual —que guarda relación con lo conocido— de la naturaleza misma del acto intelectual, la cual depende de la naturaleza del cognoscente y no de lo conocido.

⁸⁴⁹ Esto de la aplicación al objeto puede sonar extraño, dado que lo entendido por el intelecto es el objeto. Pero ha de recordarse que el intelecto no conoce de modo inmediato lo individual, por lo cual debe entender lo concebido como siendo en algo sensible. Más aún, para que haya conocimiento humano de algo real de modo inmediato —distinto del sujeto cognoscente— debe entender que lo concebido es en algo que está siendo sentido, exceptuando el caso del conocimiento de sí.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

conocimiento de un efectivo estado de cosas⁸⁵⁰. En cierto sentido se podría decir, entonces, que el hombre por la primera operación conoce en acto, sólo posibilidades formales y, por esta razón, el hombre puede tener un conocimiento separado de las preguntas *an sit* y *quid sit* de ciertos objetos⁸⁵¹. En cuanto al intelecto divino, Tomás afirma que “el

⁸⁵⁰ “Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem. Unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisiones”, *C.G.* I, c59, n3.

⁸⁵¹ Por eso señalé antes —capítulo II— que la distinción *esse-essentia* estaba ya en cierto modo insinuada en la distinción de las preguntas *an sit* y *quid sit* en lugar de la distinción de las operaciones del intelecto. En efecto, para el hombre son necesarias al menos dos operaciones para contestar dichas preguntas a causa de su modo de conocer —tres o más si se requiere razonar—, pero el hombre podría hipotéticamente conocer de modo exhaustivo qué es algo e ignorar si existe dicho objeto si éste es finito. Por esta razón, el intelecto humano, cuando conoce a Dios imperfectamente —i.e. por conceptos finitos, de modo indirecto y analógico— puede conocer algo de la naturaleza divina e ignorar si Dios existe o no. El caso de los bienaventurados, en cambio, es diferente en tanto que sí pueden conocerlo de manera adecuada. En efecto, si bien puede haber lugar para la pregunta acerca de si un conocimiento humano sobrenatural y adecuado de Dios se compone de una o dos operaciones, no cabe duda de que un conocimiento adecuado de Dios es incompatible con la ignorancia acerca de su existencia. Que el hombre necesite dos operaciones para responder a las preguntas *an sit* y *quid sit* no es lo mismo que decir que ambas cuestiones puedan ser conocidas la una con independencia de la otra en todos los casos; esto depende de la naturaleza del objeto conocido. El conocimiento de sí, no obstante, es un caso distinto, pues un hombre no puede conocer su propia naturaleza e ignorar si es —a pesar de ser finito—, aunque sí es posible lo contrario, i.e., puede saber que *es* e ignorar *qué* es. La cuestión se puede resumir de la siguiente manera: lo que es cognoscible por sí mismo no permite que su *status* existencial sea desconocido, pero algunas cosas son cognoscibles adecuadamente por una semejanza y ellas admiten un conocimiento de su naturaleza separado del de su existencia. Tales realidades tienen un ser distinto de su esencia. En cambio, lo que es sólo adecuadamente cognoscible por sí mismo no es cognoscible en ningún caso sin que a su vez sea captada su realidad y presencia, y éste es el caso de Dios que no puede ser conocido adecuadamente sino por sí mismo. La naturaleza divina no es cognoscible de modo propio como una posibilidad formal.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

entendimiento incomplejo [el divino], conociendo lo que una cosa es, capta la quiddidad de la cosa en una cierta comparación con la misma, pues la aprehende como la quiddidad de tal cosa”⁸⁵².

En otro texto posterior, en donde Tomás trata acerca de si Dios conoce lo enunciado [enuntiabilia]⁸⁵³, afirma nuevamente que el intelecto divino conoce tanto lo enunciado como los enunciados⁸⁵⁴.

Pero, así como conoce lo material inmaterialmente, y lo compuesto simplemente, así también conoce lo enunciado no como son los enunciados, es decir, contruidos por medio de la composición y la división, que es el modo de conocerlos de nuestro entendimiento, sino que de cada uno tiene un conocimiento simple, conociendo la esencia de cada uno. Como si nosotros, conociendo lo que es el hombre, conociéramos todo lo que se puede decir del hombre. Pero esto no lo puede hacer nuestro entendimiento, cuyo proceso discursivo pasa de un aspecto a otro, debido a que la especie inteligible cuando configura un aspecto no configura otro. Por eso, conociendo lo que es el hombre, no por eso conocemos otras cosas que están en él; sino que lo conocemos divididamente, esto es, una cosa después de otra⁸⁵⁵.

Mientras que en el texto de la *Summa contra gentiles*, Tomás explicaba que la operación intelectual divina por ser única no excluye el conocimiento de la verdad de los enunciados [*quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium*] porque por el mismo acto conoce qué es la cosa y capta que lo conocido es adecuado a la cosa, en el texto de la *Summa Theologiae* señala que no requiere diversas expresiones intelectuales —i.e. actos— para conocer todos los aspectos de algo sino que el medio

⁸⁵² *C.G.* I, c59, n3.

⁸⁵³ “Decimoquarto, utrum [scientia Dei] sit enuntiabilium”. *S.Th.* I, q14, pr.

⁸⁵⁴ “Respondeo dicendum quod, cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creaturae, ut supra dictum est; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quae formari possunt”, *S.Th.* I, q14, a14.

⁸⁵⁵ *S.Th.* I, q14, a14.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

cognoscitivo divino puede expresar de una sola vez todo lo que algo es, y que por esta razón, no le es necesario componer o dividir.

Como puede apreciarse, entonces, en los textos en los que Tomás trata sobre lo enunciable o la verdad de los enunciados, se afirma que Dios conoce por un solo medio cognoscitivo y un sólo acto cognitivo exhaustivamente todo aspecto formal así como también el *status* existencial y/o veritativo de las cosas, pero no se realiza una distinción pormenorizada de la adecuación formal y de la existencial entre los objetos reales y la *rationes* divinas.

En el artículo 7 de la cuestión 2 de *De veritate*, Tomás sí se pregunta principal y expresamente por el aspecto existencial de sus objetos de intelección⁸⁵⁶. Tomás allí señala que el conocimiento divino del singular es completo y que, por tanto, “conoce todos los accidentes, tanto los comunes a toda especie o género como los propios de cada singular, *entre estos uno es el tiempo, en el que se encuentra cada singular que existe en la realidad*, por cuya determinación se dice que una cosa singular existe o no existe actualmente; y por eso Dios conoce de cada cosa que existe o no existe actualmente [*cognoscit de unoquoque singulari quod nunc est vel non est*]”⁸⁵⁷. Ahora bien, para Tomás el tiempo es un accidente extrínseco, una medida del movimiento, que se define por relación a otras cosas y hechos, según los criterios de anterioridad, simultaneidad y posterioridad⁸⁵⁸. Sin embargo, en la medida en que es extrínseco, pareciera no disipar la duda de si lo que indica Tomás es que, como lo real posee una locación temporal —por oposición a lo meramente posible— entonces por el conocimiento del cuándo de un objeto de intelección, Dios sabe qué es real y qué no, o si simplemente quiere indicar que Dios, por más que conozca lo real simultáneamente, conoce cuándo comienzan a ser las cosas y cuándo

⁸⁵⁶ “Septimo an Deus cognoscat singularia nunc esse vel non esse”, *De veritate* q2, pr.

⁸⁵⁷ *De veritate* q2, a7, la cursiva es mía. Inmediatamente, Tomás también hace también referencia a los enunciados: “et cognoscit omnia alia enuntiabilia quae formari possunt vel de universalibus, vel de individuis”, *ibidem*.

⁸⁵⁸ Cfr. *In IV Physic.*, l17.

dejan de ser las que tienen duración limitada. Y parece más razonable pensar que es justamente lo segundo, puesto que el cuándo supone ya que el individuo es real. En efecto, saber, e.g., cuándo vivió César, no es lo mismo que saber si César es un ser real o una mera leyenda; la pregunta por el cuándo presupone ya que verdaderamente existió. Y si se atiende a las objeciones, parece aún más claro que la cuestión tiene más que ver con la pregunta acerca de si Dios tiene conocimiento del empezar a ser y dejar de ser de las cosas o —desde nuestro punto de vista— con el hecho de si sabe cuáles cosas existen ahora y cuáles no.

La primera objeción dice que el intelecto divino posee siempre la misma disposición [*semper se habet secundum eandem dispositionem*], el singular, en cambio, posee diversas disposiciones, pues a veces es y a veces no es y, por tanto, Dios no conoce si el singular ahora es o no es⁸⁵⁹; el acento está puesto claramente en la variabilidad de lo real, no en la distinción de lo real y lo meramente posible. La segunda objeción dice que las potencias formativas de su objeto como la imaginación “son indiferentes a la presencia o ausencia de la cosa [...]; ahora bien, el intelecto divino se refiere de la misma manera a las cosas presentes y a las ausentes; luego no conoce que las cosas son o no sino sólo sus naturalezas *simpliciter*”⁸⁶⁰. Nuevamente lo de «ausentes» o «presentes» parece referirse a la duración limitada de las cosas o a su comienzo en algún momento del tiempo y no a lo real en contraposición a lo que ni fue, ni es, ni será. Por último, la sexta objeción, dice algo semejante a la primera, a saber, que cada idea por la que conoce alguna cosa “es indiferente a la existencia o no existencia de la cosa, pues de otro modo por medio de ella Dios no podría conocer cosas futuras”⁸⁶¹. La referencia también parece hacer alusión al hecho de que lo real finito no es desde siempre y hasta siempre, y que parte de lo que implica conocer su

⁸⁵⁹ *De veritate* q2, a7, ob1.

⁸⁶⁰ *De veritate* q2, a7, ob2.

⁸⁶¹ *De veritate* q2, a7, ob6.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

realidad individual es conocer el cuándo de su llegar a ser y dejar de ser —ya sea *simpliciter* o de sus accidentes entitativos y operaciones—.

En su respuesta, Tomás sostiene que, contrariamente a lo que segunda objeción sostiene a partir de la analogía con la imaginación, Dios sí conoce cuándo comienzan y dejan de ser de las cosas, porque a diferencia de la imaginación que no puede captar el tiempo de algo, i.e. su presente actualidad, la inteligencia divina, sí puede hacerlo⁸⁶². Contra la primera, sostiene que “el intelecto divino conoce según un solo y mismo principio todas las disposiciones [*dispositione*] que pueden variar en una cosa y, por tanto, permaneciendo en un solo estado conoce todos los estados de las cosas cualesquiera que sean sus variaciones”⁸⁶³. Esta misma tesis se repite en la respuesta de la sexta objeción, sólo que mientras que en la respuesta a la primera objeción parece afirmar que el único *medio* cognoscitivo —i.e. *quo intelligitur*— es suficiente para conocer todos los estados de la cosa, en la sexta sostiene que lo entendido por Dios —i.e. *quod intelligitur*— es una semejanza de las cosas según todos sus disposiciones⁸⁶⁴.

La cuestión última a dirimir es si la noción de un ente real difiere de la noción de un ente posible, y en caso afirmativo, de qué manera, i.e., si el «ser» de lo real, por más que no sea un atributo formal es en cierto modo asible por el intelecto divino y, por tanto, es —por decirlo de alguna manera—, ‘parte’ de la noción de un ente conocido por su ciencia actualmente práctica, pero no de la noción de un ente contenido en su ciencia virtualmente práctica. En un texto de su *Scriptum super*

⁸⁶² “Ad secundum dicendum, quod similitudo quae est in imaginatione, est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur: secus autem est de intellectu divino; et ideo non est simile”, *De veritate* q2, a7, ad2.

⁸⁶³ *De veritate* q2, a7, ad1.

⁸⁶⁴ “Ad sextum dicendum, quod illa idea quae est in mente divina, pro tanto se habet similiter ad rem in quacumque dispositione sit, quia est similitudo rei secundum omnem eius dispositionem, et ideo per eam cognoscitur de re in quacumque sit dispositione”, *De veritate* q2, a7, ad6.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

sententiis, que también trata acerca del conocimiento divino de los enunciables, dice algo que pareciera sugerir algo semejante.

[...] en Dios hay que considerar su naturaleza y su ser; y de la misma manera que su naturaleza es la causa y el ejemplar de toda naturaleza, así también su ser es la causa y el ejemplar de todo ser [*esse suum est causa et exemplar omnis esse*]. Por lo tanto, de la misma manera que al conocer su esencia conoce toda cosa, así también, conociendo su ser, conoce el ser de cada una de las cosas⁸⁶⁵.

Ahora bien, por su esencia y ser —que en la divinidad son una y la misma cosa—, Dios puede considerar un individuo posible exhaustivamente y, por tanto, debería poder considerar no sólo las posibles formalidades sino también el ser que les correspondería a tales formalidades. En efecto, así como las esencias finitas pueden existir de manera puramente intencional en Dios, que conoce en acto las infinitas participabilidades de su esencia, no existen razones para pensar que el ser de las cosas —sea como fuere que fuese captado—, no sea también conocido como participabilidad suya. Y si Dios sabe efectivamente si las cosas son o no son y a su vez éstas existen a causa de su querer —en la ciencia está sólo el que puedan ser⁸⁶⁶— cabría preguntarse entonces si no es menester afirmar que Dios conoce todas las cosas en su posibilidad⁸⁶⁷ y

⁸⁶⁵ *In I Sent*, d38, q1, a3. La aserción de que Dios no ejerce un papel ejemplar meramente formal sino también ‘existencial’, también se repite en otro texto posterior: “Et tamen esse quodcumque rei Deus cognoscit per essentiam suam. Nam sua essentia est representabilis per multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causae, secundum quam praexistunt effectus in causis. Esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum”, *C.G. I*, c66, n12.

⁸⁶⁶ Cfr. cita 789.

⁸⁶⁷ Conocer las cosas en su posibilidad no significa que Dios conozca ideas en lugar de individuos. Dios conoce ideas en la medida que conoce que conoce: “Ad secundum dicendum quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intelligit multa; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum, dum autem

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

que distingue las reales de las posibles por el hecho de saber cuáles quiere y cuáles no. En última instancia, parece que ya sea que el *esse ut actus* de lo finito sea cognoscible por el intelecto divino como algo con cierto contenido objetivo propio —por más que no sea una noción formal— o ya sea que no sea captado por el intelecto como un contenido objetivo adicional, no hay razones para pensar que las nociones de lo posible y de lo real sean distintas y, en consecuencia, que sean el fundamento de la distinción de lo posible y lo real.

En suma, parece que si se asume que el intelecto divino capta el *esse* finito de manera análogamente semejante a como capta lo formal, éste puede ser captado en su posibilidad por el intelecto divino ya que éste es su ejemplar, mientras que si se asume que el *esse* de lo real no es conocido como una nota más por así decir *sui generis* adicional a las notas formales, también parece claro que lo posible y lo real no se distinguen por características objetivas.

En cuanto a la pregunta acerca de cómo distinguiría Dios lo posible de lo real, se podría simplemente contestar que cada cognoscente posee un modo de distinguir lo posible de lo real que no se funda propiamente en un contenido cognoscitivo ‘adicional’. Así, e.g., el hombre, si bien no conoce por los sentidos externos algo que no pueda representar también la imaginación, en tanto que ellos no son potencias formativas de su objeto, permiten saber cuándo se está ante la presencia de algo actualmente real. En el caso de Dios no sería la captación de su pasividad ante lo efectivamente existente lo que permitiría distinguir lo real de lo meramente posible, sino, por el contrario, el saberse queriendo algunos de sus objetos secundarios de intelección. Conocer lo real sería entonces para Dios que, además de conocerse como ejemplar y, por tanto, imitable, se conozca como causa, y, en consecuencia, como

intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas”, *S.Th.* I, q15, a2, ad2.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

imitado. Dicha forma de distinguir que se funda en la propia actividad del cognoscente, también existiría de manera semejante en el conocimiento humano de la propia existencia⁸⁶⁸.

Por lo que atañe al conocimiento actual [...] el alma se conoce por sus actos; en efecto, uno percibe que tiene alma, que vive y que existe, por el hecho de que percibe que siente, que entiende y que ejerce otras semejantes operaciones vitales; [...] Ahora bien, nadie percibe que entiende a menos que entienda algo, porque entender algo es anterior a entender que se entiende⁸⁶⁹.

Sin embargo, no es así. Por más que el «ser» no añade nada formal ni, por tanto, se entienda como un contenido formal —ya sea esencial o accidental—, y por más que su realidad puede ser captada también en su posibilidad, inteligir que «algo puede ser» no es lo mismo que inteligir que «algo es», y esto es una diferencia en la concepción misma. Y que el hombre capte materialmente la presencia de una cosa por sus sentidos externos, no quita que es la inteligencia la que formalmente capta que las cosas «son»⁸⁷⁰ y que esto no supone ninguna

⁸⁶⁸ Tomás distingue el conocimiento esencial del alma del conocimiento existencial e individual: “Ad cuius quaestionis evidentiam sciendum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius”, *De veritate* q10, a8. También distingue el conocimiento existencial habitual del actual “Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu”, *ibidem*.

⁸⁶⁹ *De veritate* q10, a8.

⁸⁷⁰ Por esa razón, si bien materialmente la verdad está en el sentido, formalmente sólo se da en el juicio del intelecto: “Et sic intelligitur quod sensus proprii sensibilis sit verus. Et hoc etiam modo intellectus apprehendens quod quid est absque compositione et divisione, semper est verus, ut dicitur in III de anima. Est autem considerandum quod

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

clase de inferencia por sutil y espontánea que se la imagine; no se deduce o infiere que algo es real excepto cuando el conocimiento de algo se funda en el conocimiento de otra cosa⁸⁷¹. No se debe confundir la causa o principio de la cognición con lo entendido. Para Dios —al igual que para cualquier cognoscente— no es lo mismo conocer: a) algo que es; b) conocer que quiere que una posibilidad se realice, i.e., que algo sea; c) que lo que es, es a causa de su querer. En efecto, en el primer caso el objeto conocido es un ente finito real, en el segundo caso es su propio acto volitivo⁸⁷², y en el tercer caso, la relación causal entre ambos —aunque por supuesto conoce todas estas cosas por un solo acto y un solo medio cognoscitivo—. El caso del conocimiento humano de la existencia de la propia alma es un caso distinto, porque mientras que el acto volitivo divino es Dios y el ser finito real querido por dicho acto son realidades distintas, la actividad intelectual o volitiva humana es la propia actividad vital del alma y, por tanto, ‘parte’ de su realidad.; al conocer su propia actividad vital el hombre capta la propia existencia —i.e. presencia— de su alma.

quamvis sensus proprii obiecti sit verus, non tamen cognoscit hoc esse verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solam rem apprehendit; intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem”, *Exp. Perihermeneias* Lib. I, 13, n9.

⁸⁷¹ En la percepción, el juicio de existencia humano de las cosas materiales no es una *inferencia* fundada en la pasividad del sentido, sino la intelección de la presencia de las cosas *por* el sentido externo. El juicio de existencia es el resultado de una inferencia cuando, e.g., se razona a partir de otros juicios, en cuyo caso entender que la proposición “x es”, es verdadera, no equivale a captar inmediatamente un existente.

⁸⁷² El acto volitivo es un actividad y, por tanto, no sólo distinto del objeto querido sino algo cognoscible por sí —incluso para Dios cuando no se trata del conocimiento de sí—: “actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam [...] Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle; et in quantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia”, *S.Th.* I, q87, a4. Este texto citado se refiere al conocimiento humano pero es análogamente aplicable a Dios.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Ahora bien, ¿qué fundamento textual podemos encontrar de que la *ratio* de lo posible difere de la *ratio* de lo real? Existen al menos dos formas de realizar dicha constatación. Por un lado, atendiendo a los textos en donde aborda la cuestión de la verdad de lo posible. Por otro lado, atendiendo a la distinción que existe entre los entes de la ciencia de visión y los de simple inteligencia.

2.2.1. La verdad de lo posible y de lo real.

En su tratamiento de la cuestión acerca de si existe ciencia divina de los no-entes del *Scriptum super sententiis*, Tomás recoge dos objeciones por las que se quiere negar que Dios conoce los no-entes, que son de interés para la cuestión de la distinción de lo posible y de lo real. La primera dice que como la ciencia es de lo verdadero y ésta y el ente son convertibles, entonces la ciencia es sólo de los entes⁸⁷³. La segunda objeción dice que como la ciencia de Dios es la medida de las cosas conocidas y como lo inexistente no es medido, no hay ciencia de lo inexistente en Dios. En su respuesta a la primera de las dos objeciones Tomás sostiene que:

Dios conoce los no-entes en cuanto que tienen verdad: en efecto, las cosas que existirán dentro de mil años, Dios no conoce que existan ahora; puesto que no es verdad que existen ahora; pero él sabe que existirán, cuando sea verdad que existan. De modo semejante, las cosas que ni existen, ni existirán, ni existieron, él sabe que esas cosas están en su conocimiento y en la potencia de sus causas, puesto que es verdad que existen de ese modo⁸⁷⁴.

Es menester distinguir los distintos sentidos de verdad que se entrelazan en esta cuestión. Por un lado, se denomina «verdadero» a aquello que precede a la razón de verdad, y es aquello en lo que se funda toda verdad. Ésta es la verdad entitativa y es la que se convierte con el

⁸⁷³ “Praeterea, scientia non est nisi verorum, ut in posterioribus dicitur. Sed verum et ens convertuntur. Ergo non est nisi entium” *In I Sent.* d38, q1, a4, ob2.

⁸⁷⁴ *In I Sent.* d38, q1, a4, ad2.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

ente real⁸⁷⁵. Pero según aquello en lo que formal y propiamente consiste la verdad, se define como “la adecuación de la cosa y del entendimiento”⁸⁷⁶. La objeción hace referencia de alguna manera a ambos sentidos de verdad puesto que trata acerca de la verdad convertible con el ente y de la verdad que se da sólo en el intelecto que es donde tiene lugar la adecuación. Ahora bien, el ente se divide por el acto y la potencia⁸⁷⁷ y tales modos de ser son cognoscibles. En efecto, “las cosas que están en potencia tienen verdad como la tienen las que están en acto, ya que es verdad que están en potencia. Y así son conocidas por Dios”⁸⁷⁸. Sin embargo, no se adecuaba el intelecto de la misma manera a lo que es en acto y a lo que es en potencia, i.e., no se entiende y expresa del mismo modo. Por esta razón, en la respuesta a la segunda objeción Tomás dice que “lo que no existe, no es conocido por Dios como conmensurado en acto por su ciencia, pero sí como *conmensurable*”⁸⁷⁹. Y también por esto afirma en otro texto “que es más verdadera la casa construida que la simplemente proyectada, porque ésta está en potencia, mientras que aquélla está en acto”⁸⁸⁰.

En suma, es menester afirmar que lo que es meramente posible es en sí mismo verdadero sólo en potencia o también que es posible que sea verdadero y, por tanto, conmensurable al intelecto divino. Se debe decir,

⁸⁷⁵ “Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus diffinit in Lib. Solil.: *verum est id quod est*; et Avicenna in sua Metaphysic.: *veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*; et quidam sic: *verum est indivisio esse, et quod est*”, *De veritate* q1, a1.

⁸⁷⁶ *De veritate* q1, a1. En *De veritate* q1, a1, ad1, Tomás dice que se podría entender que cuando se dice verdadero lo que es, también se lo puede entender como verdadero según el significado principal de verdadero si el «es» se lo entiende no como referido al ser de la cosa sino al «es» de la proposición con la que se expresa el intelecto.

⁸⁷⁷ Cfr. cita 498

⁸⁷⁸ *S.Th.* I q14, a9, ad1. Éste es un texto paralelo posterior en el que Tomás aborda la misma objeción: “Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium”, *S.Th.* q14, a9, ob1.

⁸⁷⁹ *In I Sent.* d38, q1, a4, ad3, la cursiva es mía.

⁸⁸⁰ *S.Th.* I q18, a4, ad3.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

no obstante, que según el sentido principal del término «verdad» es verdadero en acto el conocimiento divino de lo posible porque expresa y conoce en acto tanto la formalidad como el status existencial de lo posible. Lo posible es verdadero en acto, entonces, sólo en tanto que es verdadero el intelecto que expresa de modo adecuado que lo posible es posible. También por esta razón dice Tomás que la ciencia es de lo posible y de lo real pero de lo primero *secundum quid* y de lo segundo *simpliciter*⁸⁸¹.

Ahora bien, como la verdad es principalmente la del acto intelectual, si bien son infinitas las cosas posibles, es una sola verdad intelectual eterna la que expresa toda realidad y posibilidad, porque uno sólo es el acto intelectual divino. Pero lo entendido por dicho acto, en cambio, es una pluralidad de cosas cuya noción y verdad difiere según sea meramente posible y asimilable o algo real y asimilado⁸⁸².

⁸⁸¹ “Scientiae autem objectum est verum, quod cum ente convertitur; unde non potest dici scientia simpliciter eorum quae non habent esse in actu secundum aliquod tempus, sed secundum quid tantum, sicut etiam secundum quid esse dicuntur in potentia causae”, *In I Sent.* d39, q1, a3, ad4.

⁸⁸² Schultz-Aldrich sostiene que sólo lo real —i.e. lo que es, fue o será— es cognoscible por Dios de manera propia y posee verdad: “el conocimiento de Dios de esencias finitas y de la verdad que les concierne, no asume la existencia actual de sus instanciaciones desde la eternidad, pero sí asume su real existencia en algún momento [del tiempo]”, Schultz-Aldrich, J., «Being as the Ground of Truth in Aquinas», *The Heythrop Journal* 50, n.º 4 (2009): 620.; “la conformidad entre la mente divina y las realidades futuras que constituye la verdad acerca de estas cosas se fundamenta en su futura creación, en el hecho de que poseen su propia verdad [entitativa] a través de su actualidad o instanciación”, *ibidem.*, 630. Esto es parcialmente contrario a los textos de Tomás pero es un resultado natural de las tesis de Ross, autor a quien hace referencia para explicar el conocimiento divino. En cierta forma, reduce el *ens intelligibile* al ente actual y, por tanto, toda verdad a lo que expresa lo real actual. Sin embargo, es menester entender que si la potencia es real, ésta es cognoscible y posee cierta verdad también aunque no sea igual a la de lo real actual.

2.2.2. Los objetos de la ciencia de visión y de simple inteligencia se distinguen por sí mismos.

En el libro I de sus *Scriptum super sententiis*, Tomás se pregunta “si Dios puede conocer algo que no sabe” [utrum Deus possit scire aliquid quod nescit]⁸⁸³. Las objeciones esgrimidas en contra, arguyen que eso no es posible porque implicaría una mutación en su ciencia⁸⁸⁴. La cuarta objeción, sin embargo, dice algo distinto.

Como se ha dicho en la distinción 38, cuestión 1, artículo 4, Dios no solamente conoce las cosas que existen, sino también las que no existen. Es así que nada puede haber distinto de ellas, puesto que no hay nada intermedio entre el ente y el no ente. Luego no puede saber algo distinto de las cosas que sabe⁸⁸⁵.

La objeción —interpretada a la luz del texto citado— ratifica la tesis de que Dios no sólo conoce lo que crea, sino también todo lo que puede crear pero no crea —i.e. los que no son, ni fueron, ni serán—. Y si esto es así, el argumento —a diferencia de los argumentos de la invariabilidad de la ciencia divina que pueden dar lugar a alguna clase de solución⁸⁸⁶— parece no dejar resquicio para la tesis de que Dios pueda

⁸⁸³ *In I Sent.* d39, q1, a2.

⁸⁸⁴ Las objeciones 1 a 3 trabajan con la idea de que esto supondría mutación en Dios, e.g.: “Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum quantitatem scibilium, sicut quantitas virtutis secundum quantitatem objectorum. Ergo ad pluralitatem scibilium sequitur augmentum scientiae. Sed si posset scire aliquid quod non scit, posset plura scire quam sciat. Ergo posset augeri ejus scientia; quod est impossibile. Ergo et primum”, *In I Sent.* d39, q1, a2, ob3.

⁸⁸⁵ *In I Sent.* d39, q1, a2, ad4. El texto de Tomás en realidad cita el artículo 4 de la cuestión 8 de la distinción 38. Ahora bien, como la distinción 38 tiene una única cuestión —i.e. la cita es inválida— y el artículo 4 versa sobre “Utrum scientia Dei sit non entium”, es razonable asumir que la referencia cruzada que Tomás pretendía realizar es en realidad: *In I Sent.* d38, q1, a4.

⁸⁸⁶ En efecto, los problemas de la inmutabilidad de la ciencia se pueden evitar si se sostiene que el sentido de la aserción “Dios puede conocer algo que no sabe” significa solamente que Dios podría haber conocido algo distinto de lo que de hecho conoce y no

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

conocer algo que no sabe, puesto que si conoce todo lo que es en algún momento y, además, todo lo que puede hacer y no hace, su ciencia agota el *ens intelligibile*. Ahora bien, para que esto sea absolutamente concluyente parece que debe suponerse una cosa, i.e., que las nociones de lo posible y de lo real son idénticas y que, por tanto, los entes reales son distinguidos de los entes posibles en la medida en que Dios además conoce lo que quiere.

¿Qué dice Tomás en la respuesta? Distingue lo que Dios sabe por ciencia de visión y ciencia de simple inteligencia y sostiene que “hablando de la ciencia de visión, sí puede ver algo distinto de lo que ve, en cuanto que a las cosas que tienen el ser en su propia potencia puede dársele en la misma naturaleza”⁸⁸⁷. No es lo mismo, por tanto, inteligir algo como posible que inteligir algo como siendo. Aclara, no obstante, que según cómo se entienda la aserción “Dios puede conocer algo que no sabe”, ésta es verdadera o falsa. Explica que si se la entiende conjuntamente [*conjunctim*], es falsa porque no es posible simultáneamente que “Dios sepa algo que no ha sabido desde la eternidad”⁸⁸⁸ —esto iría contra la inmutabilidad de la ciencia divina—, “en cambio, si la expresión se entiende separadamente [*divisim*], entonces es verdadera y es designado el poder de la libertad [...] y no hay mutabilidad de la ciencia o de la voluntad”⁸⁸⁹.

que supuesto lo que conoce podría de hecho ahora conocer algo distinto, i.e., la frase es verdadera *de re* y no *de dicto*.

⁸⁸⁷ *In I Sent.* d39, q1, a2.

⁸⁸⁸ *In I Sent.* d39, q1, a2.

⁸⁸⁹ *In I Sent.* d39, q1, a2. En suma, la distinción apunta a diferenciar lo que puede ser de lo que podría haber sido, cfr. nota 886. Los pares: *absolute - ex suppositione*; *necessitate consequentis - consequentiae*; *de re - de dicto* y, por último, *divisa - composita*, se corresponden: “Praeterea, si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit, sicut necessarium est Socratem sedere ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis: sed sub conditione, vel necessitate consequentiae. Haec enim conditionalis est necessaria: si videtur sedere, sedet. Unde et, si conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur, quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

La conclusión es clara; si Dios por ciencia de visión podría haber conocido algo distinto de lo que ve, entonces, la noción de un ente real es distinta de la de un ente posible. Esto además es perfectamente consistente con la distinción que hace Tomás en relación a la ciencia de visión y de simple inteligencia de que Dios conoce algunas cosas en sí mismas y otras en la potencia de la creatura y en la propia⁸⁹⁰; si las nociones de lo posible y de lo real no se distinguieran por sí mismas sino por relación a algo extrínseco a su contenido intencional, entonces dichas distinciones no tendrían sentido alguno, sino que habría que decir que Dios conoce todas las cosas en su posibilidad, i.e., en su propia potencia. Tampoco tendría sentido, e.g., que Tomás, al preguntarse si Dios conoce infinitos entes, distinga entre el conocimiento por ciencia de visión y el conocimiento por ciencia de simple inteligencia⁸⁹¹.

Ahora bien, entonces, si Dios podría haber conocido otras cosas ¿la ciencia divina no agota la participabilidad?, y de ser así, ¿no contradice esto la tesis de que la ciencia de Dios es exhaustiva y omniabarcante? La respuesta a este interrogante reside en comprender que el hecho de que Dios hubiera podido entender que existen otras cosas porque podría haber creado otras cosas, no significa que su ciencia no sea exhaustiva y plenamente actual. Sea lo que sea que Dios hubiera creado

de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. Et sic in his, et in omnibus similibus quae Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur”, C.G. I, c67, n10. Argüello hace un tratamiento de esta cuestión en: Argüello, Posibilidad y principio de plenitud, 113 y ss. La misma cuestión es tratada en la Summa theologiae cuando se pregunta si la ciencia divina es variable, cfr. S.Th. I, q14, a15, ob2-ad2.

⁸⁹⁰ Por ejemplo: “ad quartum dicendum, quod quidquid cognoscitur, cognoscitur ut ens, vel in propria natura, vel in causa sua, vel in cognitione aliqua: et sic etiam sunt entia omnia quae Deus cognoscit”, *In I Sent.* d38, q1, a4, ad4. También: “Sic igitur non entia cognoscit Deus in quantum aliquo modo habent esse: vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis. Quod rationi scientiae non obsistit”, C.G. I, c66, n13.

⁸⁹¹ Por ejemplo: “Loquendo autem de scientia visionis, secundum quod videt res non tantum in seipso, sed etiam unumquodque in proprio esse; sic scientia sua non est infinitorum. Hoc autem non est ex defectu scientiae ejus, sed ex defectu rerum, quae non sunt infinitae secundum omne tempus numeratae”, *In I Sent.* d39, q1, a3.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

—o si no hubiera creado nada en absoluto— él tendría conocimiento de lo que es y de lo que podría haber sido, de haberlo querido crear. La participabilidad se refiere a todos los infinitos modos posibles de imitación divina; se refiere a las infinitas formalidades y determinaciones posibles. Sean cuales sean las cosas que Dios elija crear, la participabilidad es siempre la misma, pero el conocimiento divino no es sólo de lo participable sino también de lo participado y, por esta razón, es menester hablar de una ciencia de visión y una de simple inteligencia, entendiendo que la segunda no es, por así decir, un subconjunto de la primera, porque lo propio de lo posible es que no sea actual —pudiendo serlo—, mientras que la actualidad es justamente lo que distingue a los entes contenidos en la ciencia de visión⁸⁹²; conocer lo posible en tanto que conocimiento de algo actual —y todo es cognoscible en tanto que actual— es conocer una capacidad activa, mientras que conocer un ente real no es conocer la potencia de la que proviene sino conocerlo en sí mismo. Por tanto, es menester que nunca se pierda de vista la doble dimensión del conocimiento —formal y existencial— so pena de diluir la distinción entre lo real presente de lo meramente representado o pensado⁸⁹³, pero teniendo presente que es menester distinguir la «noción» de realidad de la realidad captada, i.e., recordando que lo meramente pensado, puede ser pensado como meramente posible o también puede ser pensado como siendo⁸⁹⁴. Ambas cosas —lo pensado

⁸⁹² “Ad quartum dicendum, quod potentia respicit sicut objectum ens possibile, *cujus ratio non dependet ab esse in actu*”, *In I Sent.* d39, q1, ad4, la cursiva es mía.

⁸⁹³ Esta distinción entre el conocimiento existencial y formal de una cosa se puede apreciar como claramente distinguido en el tratamiento del conocimiento humano de sí al que ya hemos hecho referencia —cfr. cita 869 y el resto del texto de dicho artículo—. Canals pone especial atención a esta distinción y denomina a uno y otro respectivamente, “conocimiento como experiencia inmediata o inmediatamente perceptivo de la realidad conocida según su ser” y “aprehensión intencional objetiva”, Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, 103.

⁸⁹⁴ Como bien señala Clarke, la metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente por lo que no prescinde del ser y de la existencia de las cosas, pero prescinde de la realidad de esta o aquella cosa, i.e., no es la ciencia de lo que es y percibo ahora, sino de las cosas en cuanto

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

como posible y lo pensado como actual—, son puestos en el acto intelectual «como siendo», puesto que la intelección es cierto acto perfecto y toda consideración supone la actualidad de su objeto en tanto que presente intencionalmente⁸⁹⁵. Pero pensar algo como siendo, no es lo mismo que captar una realidad. Una forma de poner esto de manera más clara es recurriendo a la distinción de Silvestre de Ferrara entre existencia ejercida [*actum exercitum*] y existencia significada [*actum signatum*]. En pocas palabras, “el ente en acto se puede entender de dos modos. De un modo, según el acto ejercido. De otro modo, según el acto signado. Del primer modo se dice que algo es ente en acto cuando existe actualmente en la naturaleza de las cosas, como «Sortes vive». Del segundo modo se dice que algo es ente en acto cuando se lo significa con su actualidad de ser, o se entiende también aunque no exista actualmente en la naturaleza de las cosas.”⁸⁹⁶.

Esta terminología de Ferrara no se encuentra en el corpus tomasiano, pero la distinción misma sí es utilizada por el propio Tomás. En efecto, con ocasión de la pregunta acerca de si para la mente humana es de suyo evidente que Dios es⁸⁹⁷, se formula el siguiente argumento a favor: “Dios posee un ser más verdadero que el alma humana [*verius esse habet Deus quam anima humana*]; pero el alma no puede pensar que no existe; por tanto, mucho menos puede pensar que no existe Dios”⁸⁹⁸. En la respuesta, Tomás nuevamente señala que existen dos formas de entender la proposición “el alma no puede pensar que no existe”:

que son, y considerarlas como siendo es suficiente para dicha ciencia. La metafísica considera la entidad en general no la entidad de este o aquél individuo que son efímeros. Cfr. Clarke, «The Possibles Revisited: A Reply», 90 y ss.

⁸⁹⁵ Por eso se dijo —cfr. sección precedente— que lo posible en cierto sentido es verdadero en potencia y en cierto sentido verdadero en acto, i.e. es verdadero en acto en cuanto que considerado, pero lo considerado es verdadero en potencia.

⁸⁹⁶ *Comment. in C.G.*, I, 38, n1.

⁸⁹⁷ “Duodecimo quaeritur utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis quae non potest cogitare non esse”, *De veritate* q10, a12.

⁸⁹⁸ *De veritate* q10, a12, ob7. Dios es más verdadero porque es más actual y, por tanto, en sí mismo o por naturaleza, más cognoscible.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

A lo séptimo hay que decir que pensar que algo no existe puede entenderse de un doble modo; uno, que estas dos cosas sean aprehendidas simultáneamente, y de esta manera nada prohíbe que alguien piense que no existe, lo mismo que piensa que en algún momento no existió; de esta manera, en cambio, no se puede aprehender simultáneamente que algo sea un todo y sea menor que una parte suya, ya que una de esas cosas excluye a la otra. De otro modo, de tal manera que se proporcione el asentimiento a esta aprehensión, y así nadie puede pensar, con asentimiento que no existe; en efecto, en el mismo pensar algo se percata de que existe⁸⁹⁹.

Podría de alguna manera decirse que el primer caso se corresponde con la mera aprehensión de que uno mismo no es, i.e. entender como actual que uno no existe, lo que es posible porque el hombre no es de existencia necesaria. Dicha consideración coincidiría con la negación del «acto o existencia significada». La segunda posibilidad, en cambio, es imposible porque supondría captarse como realmente no siendo, i.e., supondría la negación del «acto o existencia ejercida», lo que es imposible porque la propia actividad y conciencia de algo es conciencia concomitante de la propia existencia y, por tanto, si bien no es imposible de concebir —como e.g. un círculo cuadrado—, es imposible prestarle asentimiento a dicha concepción —i.e. juzgarla como verdadera— porque se sabe necesariamente y con total evidencia que es falsa.

La ciencia de visión es la captación del acto o existencia ejercida y, por tanto, no es reductible a la existencia meramente entendida o significada. Resta considerar, no obstante, el fundamento propio de la ciencia de visión y así dar por terminado nuestro recorrido.

⁸⁹⁹ *De veritate* q10, a12, ad7.

3. El fundamento de la ciencia de visión.

La cuestión del fundamento de la ciencia de visión ha suscitado muchas controversias desde la muerte de Tomás de Aquino hasta el presente. No sólo porque el tema en sí mismo es complejo, sino también porque la propia posición de Tomás no es muy clara o fácil de reconstruir. Para comprender esta cuestión adecuadamente es menester tener presente que mientras que en la sección precedente se abordó la pregunta por la distinción de lo posible y lo real, i.e. la pregunta acerca de si sus nociones o expresiones intelectuales son por sí mismas distintas, en la presente sección se indaga acerca de cómo es que el intelecto divino se encuentra en acto en relación a los objetos de intelección que poseen realidad propia, i.e., cómo es que el intelecto tiene noticia de lo real.

El fundamento de la ciencia de simple inteligencia es la esencia divina, pero si lo participable o lo posible no es igual a lo participado —i.e. a lo real—, entonces la esencia divina —en tanto que esencia— no es suficiente para explicar por qué razón tiene lugar la ciencia de visión. Así como el hombre requiere del concurso del sentido externo, i.e. la afección sensible, para captar la real presencialidad de las cosas materiales, debe haber algo en Dios que sea responsable de su captación de las realidades distintas de sí. Ahora bien, como la ciencia de Dios es acto puro y medida de todas las cosas, parece que es necesario concluir que el fundamento de la ciencia de visión debe ser el mismo que el fundamento de la realidad misma de las cosas, i.e., la voluntad divina⁹⁰⁰.

Esto no implica que la divinidad conozca lo real por una inferencia de ninguna clase, pues la voluntad divina —que es idéntica a su esencia— de ser el fundamento de la ciencia de visión, lo sería al modo de un principio *quo*—; la captación de la realidad por la voluntad divina sería inmediata en ella⁹⁰¹. En otras palabras Dios vería *en* sí mismo y no a

⁹⁰⁰ Cfr. cita 669.

⁹⁰¹ La tesis —luego refutada— de la distinción de lo posible y de lo real por referencia a la voluntad hacía referencia a la distinción de los objetos secundarios por referencia a la voluntad divina, i.e., por medio de una inferencia o al menos por la captación de una

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

partir de sí mismo o de su actividad, y por eso no implicaría que Él discorra o infiera⁹⁰².

La problemática de la cuestión del fundamento de la ciencia de visión reside en contrarle un fundamento y un modo de explicar a dicho fundamento que no sea contrario al orden de lo creado ni a la perfección de la ciencia divina. El inconveniente que el fundamento propuesto —la voluntad— es que si bien es claramente compatible con la perfección divina, pareciera que no es compatible con el orden de lo creado. En efecto, si Dios conoce las cosas efectivamente reales en tanto que, por decirlo así, capta su realidad procediendo de su acto creador voluntario y libre, surge la pregunta acerca de cómo es que lo contingente, en particular la elecciones humanas, son efectivamente libres y no causadas por Dios de modo tal que todo lo querido por los seres finitos que poseen voluntad sea necesariamente querido por ellos. Pues si se asumiera que Dios no es causa de todo, incluyendo los actos libres, surgiría la pregunta acerca de si su ciencia de visión no dependería entonces de lo finito para conocer las operaciones de las realidades finitas.

El problema de la libertad finita presenta el mayor y más claro obstáculo a la explicación del fundamento de la ciencia de visión, pero de ser superado se evitaría tener que escoger entre dos alternativas igualmente malas, i.e., entre renunciar a la perfección divina o renunciar a la libertad humana, lo que muy probablemente se prestaría para descreer de la posibilidad de la existencia de una mente perfecta e infinita que sea causa de todo. Por ese motivo, explorar la relación entre la divinidad y la voluntad creada es de crucial importancia.

Ahora bien, ¿qué es lo que dice Tomás acerca de Dios y de la voluntad finia? ¿Afirma que es causa de su ser o también de su

relación con otra cosa. Aquí, en cambio, me refiero al fundamento de la intelección de los objetos reales —que como se mostró en la sección 2.2.— los cuales se conciben y se conocen por sí mismos como distintos de lo posible. En suma, la voluntad no es aquello por lo que se distinguen los objetos secundarios de intelección sino que es el fundamento de que lo real sea captado y concebido desde siempre como tal.

⁹⁰² Cfr. *S.Th.* I, q14, a7 y *C.G.* I, c57.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

operación? Tomás afirma que “no sólo recibimos de Dios la potencia de querer, sino también la operación [*non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem*]”⁹⁰³ y que equivocadamente afirman los que dicen que “Dios causa en nosotros el querer y el obrar, en cuanto que causa en nosotros la potencia de querer, pero no en el sentido de querer esto o aquello [*non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud*]”⁹⁰⁴. En otro texto afirma también que “Dios es causa de la acción de cualquier cosa en cuanto proporciona el poder de obrar, en cuanto lo conserva, en cuanto lo aplica a la acción, y en cuanto todo otro poder actúa merced a su poder”⁹⁰⁵.

Sin embargo, también afirma que “la divina providencia no se opone a la libertad de la voluntad [*quod providentia voluntatis libertati non repugnat*]”⁹⁰⁶, puesto que si bien mueve tanto las cosas naturales como la voluntad, así como “al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias, tampoco impide que sus acciones sean voluntarias. Por el contrario, hace que lo sean ya que en cada uno obra según su propio modo de ser”⁹⁰⁷. Más aún, afirma que “la voluntad tiene dominio de sus actos no porque excluya la causa primera, sino porque la causa primera no actúa de tal modo en la voluntad hasta el punto de determinarla por necesidad a una sola cosa al modo como determina la naturaleza; por eso la determinación de un acto queda en el poder de la razón y de la voluntad”⁹⁰⁸.

Pero a la hora de hablar de la moción divina también compara dicha moción a la que ejerce un agente sobre la causa instrumental, por ejemplo, en una ocasión dice que es semejante a como “un hombre es

⁹⁰³ C.G. III, c89, n3.

⁹⁰⁴ C.G. III, c89, n1.

⁹⁰⁵ *De potentia* q3, a7.

⁹⁰⁶ C.G. III, c73, n1.

⁹⁰⁷ *S.Th.* I, q83, a1, ad3.

⁹⁰⁸ *De potentia* q3, a7, ad13.

causa de la incisión realizada por un cuchillo por el hecho de que para hacer la incisión utiliza la punta del cuchillo moviéndolo”⁹⁰⁹.

Conjugar estas aserciones de manera coherente parece *prima facie* imposible. En efecto, no parece haber lugar para que sea simultáneamente verdadero que Dios mueva a la voluntad como un cirujano mueve un bisturí y que el bisturí se mueva por sí solo libremente eligiendo qué cortar y qué no. Ahora bien, todas las aserciones de Tomás citadas no descienden suficientemente a un nivel técnico como para que pueda constatarse si: a) existe verdaderamente un argumento racional por el que se muestre la necesidad de la moción divina de la voluntad y b) si dicha moción es verdaderamente equiparable a la de un hombre moviendo un objeto inanimado con la mano o si puede describirse o explicarse de alguna otra manera que sea compatible con la automoción libre que corresponde al apetito racional y que constatamos en primera persona⁹¹⁰.

3.1. Dios y la moción de la voluntad finita.

En primer lugar, es menester aclarar que la formulación misma del tema en cuestión es inexacta; propiamente Dios no mueve a la voluntad porque la voluntad no se mueve sino que opera, y por esta razón, Tomás aclara que “cualquier ejercicio de una facultad implica movimiento, si tomamos esta palabra en su sentido amplio, de modo que también el entender y el querer puedan llamarse movimientos”⁹¹¹. Ahora bien, el que la actividad de las potencias se denomine impropriamente ‘movimiento’ no es arbitrario sino que surge del hecho de que hay cierta sucesión en el operar de las potencias —pero no en cada operación en sí misma considerada—. En efecto, como la operación de la potencia finita

⁹⁰⁹ *De potentia* q3, a7.

⁹¹⁰ La siguiente sección nos trae nuevamente al tema tratado al comienzo de este estudio, i.e. el gobierno de divino de las creación, pero en vez de analizar el caso de los seres que carecen de conocimiento, se tratará acerca de aquellos que conocen y se dirigen a sí mismos al fin libremente.

⁹¹¹ *S.Th.* I-II, q109, a1.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

no es idéntica a ella, ésta no está siempre en acto, además, son muchas las operaciones posibles para ella, de lo cual resulta que sus operaciones comienzan y dejan de ser, y, por tanto, son sucesivas además de causadas⁹¹².

En esta misma línea, en otro pasaje Tomás afirma que: “una cosa necesita ser movida por otra en la medida que está en potencia para muchas cosas, pues es necesario que lo que está en potencia pase a acto mediante algo que esté en acto; y esto es mover”⁹¹³. Ahora bien, si la potencia finita necesita ser actualizada para operar, y la operación surge completa e inmediatamente desde el momento en que es actualizada por una forma, la causa del movimiento de la potencia finita⁹¹⁴ es la causa de dicha actualización:

La forma recibida en algo no mueve aquello en lo que recibe, pero el mismo tener tal forma es ser uno mismo movido, pero se mueve por el agente exterior, como el cuerpo que se calienta por el fuego no se mueve por el calor recibido, sino por el fuego⁹¹⁵.

Si las potencias del alma no operan sino por formas añadidas y si lo que causa dichas formas se dice que mueve a las potencias por ser el principio inmediato de su operación, se puede comprender que Tomás afirme —sin que resulte en modo alguno extraño—, que las potencias finitas requieren ser aplicadas a su acto, movidas o activadas y que no basta con que las propias potencias sean —i.e. que sean causada y mantenidas en el ser— para que éstas operen. Por contrapartida, el

⁹¹² La continuidad y la sucesión son características del movimiento. Entre dos *species* y dos verbos intelectuales no hay continuidad pero existe sucesión entre las operaciones. Cfr. *In I Sent.* d37, q4, a1.

⁹¹³ *S.Th.* I-II, q9, a1.

⁹¹⁴ Nótese que digo la «causa del movimiento de la potencia» y no «la causa de la operación» porque la potencia es también —junto con aquello por lo que se encuentra en acto— principio de la operación.

⁹¹⁵ *De veritate* q22, a.5, ad8.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

movimiento natural de los cuerpos inanimados⁹¹⁶ es causado por su sola forma natural de modo tal que, e.g., lo pesado, removido el impedimento que lo sostiene más arriba de su lugar natural, se mueve por sí solo hacia abajo, por lo que la causa del movimiento se atribuye como principio inmediato sólo a su forma substancial, y de manera mediata, a la causa de la generación de dicha forma o principio natural y, de haberlas, a las causas de dicha causa. En el caso de la potencia operativa, no se atribuye su moción natural sólo a la forma que constituye formalmente a dicha potencia y a su causa, sino también a la causa de la forma accidental añadida por la que opera. Por esta razón, Tomás sostiene que “Dios es causa de las acciones no sólo en cuanto da la forma [acto primero] que es principio de la acción, como se dice que es causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros el que los produce”⁹¹⁷. Ahora bien, cabe preguntarse, 1) si Dios es causa inmediata de la forma por la que las potencias del alma están en acto, y de ser así 2) si no es entonces necesario decir que es Dios el que determina las decisiones humanas y no el hombre.

Refiriéndose tanto a la inteligencia como a la voluntad, Tomás indica que:

Una potencia del alma está en potencia para cosas diversas de dos modos: uno, en cuanto a hacer y no hacer; el otro, en cuanto a hacer esto o aquello. [...] Por consiguiente, se necesita algo que mueva para dos cosas: para el ejercicio o uso del acto y para la determinación del acto. La primera de ellas procede del sujeto,

⁹¹⁶ Según la física de entonces el movimiento natural sería rectilíneo hacia abajo, en el caso de los cuerpos pesados, y hacia arriba, en el caso de los livianos. Cfr. *In VIII Physic.*, 18. A pesar de que la explicación de la gravedad medieval ha sido superada, sigue siendo válida la distinción entre los efectos naturales que se dan por la sola forma que constituye algo en acto primero de algo y aquellos que resultan de una actividad que es una segunda actualidad.

⁹¹⁷ *S.Th.* I, q105, a5.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

que unas veces se encuentra obrando y otras no obrando; la otra procede del objeto, y por ella se especifica el acto⁹¹⁸.

En el caso de la voluntad, ésta es ‘movidá’ por el propio intelecto en cuanto a la determinación del objeto, i.e., la determinación del acto⁹¹⁹. Pero el acto intelectual a su vez procede de la potencia intelectual y de aquello por lo que se encuentra en acto, y, por tanto, es ‘movidó’ o activado por aquello que es causa de su actualidad segunda.

En referencia a esto Tomás sostiene que “Dios mueve el entendimiento en cuanto le da la facultad para entender, sea ésta natural o sobrenatural, y en cuanto imprime en él las especies inteligibles, y ambas cosas las sustenta y conserva en el ser”⁹²⁰. Textos como éste parecieran dar a entender que Dios es responsable inmediato no sólo de la existencia de las cosas —i.e. de su ser— y de sus potencias sino también de cada una de sus operaciones y, por tanto, que les imprime necesidad. En otros textos, sin embargo, tal impresión se ve disipada por completo. Por ejemplo, en un pasaje afirma que “el intelecto no se mueve por la especie ya recibida o por la verdad que sigue a esa misma especie, sino por alguna realidad exterior que imprime en el intelecto, como es el *intelecto agente* o el *fantasma* u otra realidad de este estilo”⁹²¹. Ahora bien, la luz del intelecto agente es algo causado, es cierta participación

⁹¹⁸ *S.Th.* I-II, q9, a1.

⁹¹⁹ “Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum”, *S.Th.* I-II, q9, a1.

⁹²⁰ *S.Th.* I, q105, a3.

⁹²¹ *De veritate* q22, a.5, ad8, la cursiva es mía. Ahora bien, como el fantasma no imprime *species* en el intelecto sino por medio del intelecto agente que le hace inteligible en acto es que dijimos que es causa de la forma por la que obra lo cual es indicativo de que el apetito racional es dueño de su acto: “ad decimum dicendum, quod res quae est extra animam, non imprimunt speciem suam in intellectum possibilem nisi per operationem intellectus agentis: et pro tanto dicitur anima in seipsa formas rerum formare”, *De veritate* q22, a.5, ad10.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

divina⁹²², y por tanto, Dios es causa del ‘movimiento’ del intelecto *a través* del intelecto agente. También lo explica de modo claro y breve en otro texto donde afirma que “la luz intelectual, juntamente con la especie de lo entendido, es principio suficiente del entender, pero es principio secundario y dependiente del principio primero”⁹²³.

¿Mueven los objetos conocidos a la voluntad a que los quiera necesariamente? El objeto de la voluntad es el bien en común [*bonum in communi*]⁹²⁴, “por tanto, si se propone a la voluntad un objeto que sea universalmente bueno y bajo todas las consideraciones, necesariamente la voluntad tenderá a él”⁹²⁵, no así “si se le propone un objeto que no sea bueno bajo todas las consideraciones, [...] porque el defecto de cualquier

⁹²² “Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur, *multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, signatum est super nos lumen vultus tui, domine. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur*”, *S.Th.* I, q84, a5. Y también dice en otro texto que la luz natural del alma —i.e. el intelecto agente— es una iluminación divina en lugar de decir que es causa de ella: “sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem. Et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt”, *S.Th.* I-II, q109, a1, ad2. El alma y su potencias son además causadas inmediatamente por Dios, cfr. *C.G.* II, c87.

⁹²³ *S.Th.* I, q105, a3, ad2. La primera objeción y su respuesta son también muy iluminadores: “Actio enim intellectus est ab eo in quo est, non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in IX Metaphys. Actio autem eius quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio. Et ita videtur quod Deus non possit movere intellectum”, *S.Th.* I, q105, a3, ob1. “Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit”, *S.Th.* I, q105, a3, ad1. Como bien dice la objeción el principio de la operación inmanente es la propia realidad en la que se da a diferencia de las acciones transeúntes como la del carpintero cuyo cambio-movimiento se da en el paciente que es distinto del agente y no una perfección suya.

⁹²⁴ “Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis”, *S.Th.* I-II, q9, a1.

⁹²⁵ *S.Th.* I-II, q10, a2.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

bien tiene razón de no bien”⁹²⁶. Y que la voluntad tienda a algo necesariamente, no es contrario a la voluntad. En efecto, “en todas las cosas, lo que de suyo no es inherente se reduce, como a su principio, a algo que es inherente”⁹²⁷, por eso, es necesario que el principio de lo que pertenece a una cosa sea natural; nada operaría si no tuviera algo a lo que estuviera naturalmente ordenado. Tomás señala que, e.g., en el caso del intelecto éste conoce naturalmente los primeros principios⁹²⁸, y en todo lo demás conocido que se considera verdadero se verifican.

Ahora bien, también es cierto que la voluntad mueve al intelecto y a todas las potencias a su acto pero como agente⁹²⁹. Esto podría sugerir que existe una circularidad viciosa en la explicación, porque si la voluntad mueve al intelecto a su acto, entonces se sigue que el intelecto entiende porque la voluntad así lo desea, pero la voluntad no quiere algo si no es entendido, de modo que todo acto intelectual requeriría estar precedido por un acto de la voluntad y todo acto de la voluntad por un acto intelectual⁹³⁰. Pero esto no es así porque el intelecto es *simpliciter*

⁹²⁶ *S.Th.* I-II, q9, a2.

⁹²⁷ *S.Th.* I-II, q10, a1.

⁹²⁸ Lo de “naturalmente conocidos” tiene sus matices puesto que no es algo entitativo dicho conocimiento sino habitual: “virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile, uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum”, *S.Th.* I-II, q57, a2. Por ser inmediatamente captado, se puede pensar de dicho hábito como algo tan afín al intelecto que es puesto necesariamente en acto ante cualquier contacto del intelecto con su objeto propio y por tanto, algo que el intelecto agente contiene de alguna manera.

⁹²⁹ “Voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentialium comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona, semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus”, *S.Th.* I-II, q9, a1.

⁹³⁰ “Si voluntas movet intellectum ad suum actum, tunc sequitur quod intellectus intelligat, quia voluntas vult ipsum intelligere. Sed voluntas non vult aliquid nisi intellectum. Ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere quam voluntas illud vellet.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

primero, “pues está establecido en el apetito natural que el intelecto sea inclinado a su acto”⁹³¹.

¿Y cómo es que se mueve la voluntad para querer en acto aquello que no quiere por naturaleza sino sólo libremente? Si está en potencia primera de querer algo antes de quererlo, parece que no se puede reducir por sí misma al acto y, consecuentemente, requiere que algo la ponga en acto. Ahora bien, como el alma y sus potencias son creadas directamente por Dios⁹³², nada creado extrínseco a ella puede mover sus potencias naturalmente; sólo puede mover naturalmente una cosa a otra si es causa de su naturaleza⁹³³. Además, tampoco es posible que la voluntad sea movida violentamente⁹³⁴. Por tanto, parece que ni la voluntad puede

Sed antequam intellectus hoc intelligeret, oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus a voluntate moveri. Ergo est abire in infinitum; vel dicendum, quod voluntas non movet intellectum”, *De veritate* q22, a12, ob2.

⁹³¹ *De veritate* q22, a12, ad2. También en otro texto trata esta misma objeción sólo que allí remite que no hay circularidad diciendo que Dios es el principio de toda deliberación: “Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII Ethicae Eudemicae, et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum”, *S.Th.* I, q82, a4, ad3. Esto muestra como a veces Tomás se refiere a principio innatos naturales y a veces los pasa por alto y se refiere directamente a la causa primera.

⁹³² Cfr. final de nota 922.

⁹³³ “Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliquid causa naturae”, *S.Th.* I-II, q9, a6. La otra razón es que: “Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem”, *Ibidem*.

⁹³⁴ No puede haber una moción violenta de la voluntad, porque el acto de querer es algo que surge de la propia voluntad: “Et huius ratio est quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

moverse a sí misma ni ninguna otra cosa y, por tanto, ésta es movida por Dios:

Quando uno quiere sanar, comienza a pensar cómo puede conseguirlo y, mediante este pensamiento, llega a que puede sanar con la ayuda de un médico, y lo quiere. Pero, porque no siempre quiso en acto la salud, es necesario que comience a querer sanar por la moción de algo. Incluso si se hubiera movido a sí misma, sería necesario que lo hiciera mediante consejo, procedente de otra voluntad previa. Pero esto no se puede llevar hasta el infinito. Por consiguiente, es necesario afirmar que en su primer movimiento la voluntad procede del impulso de algo exterior que la mueva.⁹³⁵

Si al texto nos atenemos, entonces según tomás la voluntad necesita ser efectivamente movida por Dios en el orden de la causalidad agente. No obstante, ha de notarse que el ejemplo no permite afirmar que que sea necesaria una moción divina para cada acto electivo, sino que todas las elecciones se reducen a una primera moción divina. Ahora bien, si todas se reducen a una primera moción divina, se entiende entonces que Dios es causa de que el hombre quiera esto o aquello *no en cuanto a la elección de esto o aquello* sino en el sentido de que es causa primera de cada acto electivo y no sólo de la potencia como indicaba el texto antes citado de la *Summa contra gentiles*⁹³⁶. Además, por supuesto, es causa de las operaciones en tanto que es causa del ser de todo permanentemente, i.e., de su conservación en el ser. Y el que no sea causa de que el hombre elija esto o aquello sino una causa primera de todo querer en común, es evidente en el ejemplo por el hecho de que no es una cadena

voluntatis est quod sit coactus vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus. Potest enim lapis per violentiam sursum ferri, sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae”, *S.Th.* I-II, q6, a4.

⁹³⁵ *S.Th.* I-II, q9, a4, la cursiva es mía.

⁹³⁶ Cfr. cita 904.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

esencialmente subordinada como la de la mano que mueve el bastón que mueve la piedra, sino temporalmente sucesiva. Dios mueve en cuanto que es causa del principio de la auto moción de la voluntad la cual, si bien está en potencia primera de querer esto o aquello, no está en potencia primera de todo querer, lo que nos lleva nuevamente a lo que ésta quiere por naturaleza⁹³⁷.

Como ya se señaló, pertenece a la voluntad mover las otras potencias por razón del fin, que es el objeto de la voluntad. Pero el fin se comporta en las cosas apetecibles como el principio en las inteligibles, como ya se dijo. Ahora bien, es claro que el entendimiento, precisamente por conocer el principio, se lleva a sí mismo de potencia a acto en cuanto al conocimiento de las conclusiones, y de este modo se mueve a sí mismo. Igualmente la voluntad, *por el hecho mismo de querer el fin, se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin*⁹³⁸.

De la misma manera que en el orden intelectual en el alma hay algo en acto y algo en potencia pero no en el mismo sentido⁹³⁹, que

⁹³⁷ Cfr. cita 924.

⁹³⁸ *S.Th.* I-II, q9, a3.

⁹³⁹ “Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc respectu illius esse secundum quid in potentia et secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus: aer enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Haec autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim anima intellectiva aliquid in actu ad quod phantasma est in potentia: et ad aliquid est in potentia quod in phantasmatis actu invenitur. Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem, et, sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat: omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata. Quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum condiciones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

explica la actualización del intelecto, la voluntad se encuentra en potencia primera —de manera análoga al intelecto posible— respecto del acto de querer bienes particulares, pero en acto de querer el fin último —aún cuando no sepa bien con qué bien se corresponde—, de modo que “por querer en acto el fin, se lleva de potencia a acto respecto a lo que es para el fin, es decir, a querer esto en acto”⁹⁴⁰. Aunque, en estricto rigor, como la voluntad no está siempre en acto segundo, Tomás aclara que a pesar de que “el primer bien es querido por sí y la voluntad lo quiere por sí y naturalmente, sin embargo, no siempre lo quiere en acto”⁹⁴¹. Por tanto, la voluntad quiere el fin último más bien habitualmente y se reduce al acto segundo por sí misma a querer el fin último o a querer algún bien particular por su amor al fin último como medio hacia éste⁹⁴².

intelligibilia actu. Et tamen, quia in hoc homine cuius similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia animae vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium: et haec est potentia intellectus possibilis”, *C.G.* II, c77, n2.

⁹⁴⁰ *S.Th.* I-II, q9, a3.

⁹⁴¹ *De veritate* q22, a5, ad11. Y lo compara al conocimiento de los primeros principios: “non enim oportet ea quae sunt naturaliter animae convenientia, semper actu in anima esse; sicut principia quae sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur”, *ibidem*.

⁹⁴² Cfr. *S.Th.* I-II, q12-13. Nótese que incluso el capítulo de la *Summa contra gentiles*, en donde Tomás habla de que Dios es causa de que querramos esto o aquello —cfr. cita 904— al final explica la necesidad de la moción divina en términos de causalidad sucesiva y de actos que deben todos remontarse a una primera moción: “Huius quod aliquis intelligat et consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam: quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquid primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum”, *C.G.* III, c89.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Queda claro entonces que Dios no mueve a la voluntad de modo que le impida a ésta moverse a sí misma y sea causa de sus elecciones y del objeto de sus elecciones:

Pertenece a la dignidad divina el hecho de que mueva e incline y dirija a todas las cosas, no siendo ella misma movida o inclinada o dirigida por otro. Por lo cual, cuanto alguna naturaleza es más cercana a Dios, tanto menos inclinada está por otro, y más tiene por naturaleza el inclinarse a sí misma. [...] Pero la naturaleza racional que es muy cercana a Dios, no sólo tiene la inclinación hacia algo como la tiene la inanimada, ni sólo se mueve esta inclinación como determinada por otro de fuera, como la naturaleza sensible, sino que, más allá de eso, tiene en su potestad la misma inclinación, de modo que no le sea necesario ser inclinada a lo apetecible aprehendido, sino que pueda inclinarse o no inclinarse. Y así, la misma inclinación no se le determina por otro, sino por sí misma⁹⁴³.

El hecho de que a veces Tomás hable de que Dios sea causa de la moción de la potencia del alma sin más o de la causación de la forma por la que se encuentra activa, sin hacer referencia a mediación alguna, se debe a que dado que todo se subordina a su acción causal ya sea inmediata o mediatamente, en última instancia todo opera por su poder y dicha dependencia es permanente.

La virtud del agente inferior depende de la virtud del superior, [...] luego es preciso que la acción del agente inferior no sólo proceda de él como resultado de su propia virtud, sino también como resultado de la virtud de todos los agentes superiores, pues obra en virtud de todos ellos. Y así como el agente ínfimo tiene actividad inmediata, así también el agente primero tiene virtud inmediata para producir el efecto, pues el agente ínfimo no tiene de sí virtud para producir tal efecto, porque la recibe del superior, y éste la tiene de otro superior; y así vemos que la virtud del agente supremo produce de sí el efecto, como si fuera

⁹⁴³ *De veritate* q22, a4.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

causa inmediata, tal como sucede con los principios de la demostración, de los cuales el primero es inmediato. Por lo tanto, así como no hay inconveniente para que una acción sea producida por un agente y su virtud, tampoco lo hay para que un mismo efecto sea producido por Dios y por el agente inferior; por ambos inmediatamente, aunque de manera diferente⁹⁴⁴.

Y así entendido es comprensible que Tomás ilustre su tesis de que tanto Dios como la creatura son causa de los efectos totalmente aunque de diferente modo, con la analogía del instrumento y quien lo mueve⁹⁴⁵. Pues, e.g., el bisturí corta pero también se dice que corta el cirujano que lo mueve; ambos cortan, pero no entendiendo esto de manera unívoca como si fueran causas concurrentes del mismo orden⁹⁴⁶. El bisturí es principio más inmediato del corte pero el cirujano es en cierto modo más importante y en cierta medida también causa inmediata del corte en tanto que el bisturí no corta sino por la acción del cirujano. Pero la analogía del bisturí es imperfecta por varias razones semejantes a las de la analogía del arquero y la flecha⁹⁴⁷ —referida en la primera parte del capítulo primero⁹⁴⁸—, y así como Tomás aclara explícitamente la metáfora de flecha⁹⁴⁹, aclara la metáfora de la causalidad instrumental:

⁹⁴⁴ *C.G.* III, c70, n5.

⁹⁴⁵ “Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus”, *C.G.* III, c70, n7.

⁹⁴⁶ Un ejemplo de causas unívocas concurrentes puede ser el de un caballo y un buey que tiran de un carreta para que avance; son dos agentes numérica es específicamente distintos pero su acción es de la misma naturaleza.

⁹⁴⁷ El cirujano no es causa del ser del bisturí ni de un movimiento natural en éste así como tampoco lo es el arquero en relación a la flecha. Pero tampoco el bisturí se mueve a sí mismo en modo alguno para cortar.

⁹⁴⁸ De hecho la analogía de la flecha no es más que un ejemplo particular de la analogía de la causa instrumental. Podemos decir que la flecha y el arquero atraviesan el corazón de su víctima pero tampoco unívocamente.

⁹⁴⁹ *Cfr.* cita 44.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

El instrumento se dice de un doble modo: de un modo propiamente, a saber, cuando algo es movido de tal modo por otro que no se le imprime por el que mueve algún principio de tal movimiento, como la sierra es movido por el carpintero, y tal instrumento está enteramente privado de libertad. De otro modo se dice instrumento más comúnmente [*magis communiter*] lo que mueve siendo movido por otro, bien esté en él mismo el principio de su movimiento o bien no. Y así no es necesario que del instrumento se excluya completamente la razón de libertad, ya que algo puede ser movido por otro que, sin embargo, se mueve a sí mismo, y así sucede con la mente humana⁹⁵⁰.

Esta aclaración demuestra que la referencia al ejemplo de la causalidad instrumental de las herramientas humanas no es tenida por Tomás como un ejemplo perfecto o verdaderamente adecuado de ilustrar la acción divina; de hecho reconoce explícitamente que la denominación de ‘instrumento’ referida a todas las creaturas y en especial a las libres, no constituye un uso propio de la noción de instrumento cuyo analogado principal es la herramienta humana. Nótese además que para Tomás, una causa que no es causa primera puede no obstante ser causa primera en su género de movimiento, de forma tal que, e.g., a pesar de que el acto voluntario de un hombre de querer cometer asesinato tenga como primer principio a Dios, en el orden del movimiento apetitivo racional, el primer principio es la voluntad de dicho hombre —lo que hace justo que se le haga responsable de sus actos—. Todo acto individual de la voluntad es causado por Dios pero no porque sea causa de que quiera esto o aquello, sino porque es causa de cada querer siendo causa de todo querer, i.e. sin determinar el contenido de acciones particulares, las cuales sólo se determinan por el propio sujeto de dichos actos⁹⁵¹.

⁹⁵⁰ *De veritate* q24, a1, ad5.

⁹⁵¹ “Ad primum ergo dicendum quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium eius sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio, quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

En suma, como dice Tomás con ocasión de una objeción que señalaba que si sólo Dios es causa extrínseca del querer sería imposible el pecado⁹⁵²:

Dios, como motor universal, mueve la voluntad del hombre hacia su objeto universal, que es el bien. Sin esta moción universal, el hombre no puede querer nada. Pero el hombre se determina mediante la razón a querer esto o aquello, que es un bien real o aparente. No obstante, a veces Dios mueve a algunos de un modo especial a querer algo determinado, que es bien; por ejemplo, a los que mueve mediante la gracia⁹⁵³.

Esto no se refiere a una moción indeterminada de la voluntad, tesis a la que algunos recurrieron en la segunda escolástica⁹⁵⁴ para

primum. Sed tamen sciendum quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus caeleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus”, *S.Th.* I-II, q6, a1, ad1. “Ad tertium dicendum quod, si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. Sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est; ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti”, *S.Th.* I, q105, a4, ad3.

⁹⁵² “Praeterea, Deus non est causa nisi bonorum; secundum illud Gen. I, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cum tamen voluntas sit qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit”, *S.Th.* I-II, q9, a6, ob3.

⁹⁵³ *S.Th.* I-II, q9, a6, ad3.

⁹⁵⁴ Molina, Ludovicus, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*. Oniae: Editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck, S.I., Collegium Maximum S.I., Matriti, Soc. Edit. Sapientia, 1953, disp. 32, p. 200, § 10: “Etenim cum concursus Dei generalis non sit concursus Dei in causam secundam, sed in actionem ipsiusmet causae, is vero de se indifferens sit ut pro diversitate influxus causae secundae sequatur potius actio huius speciei quam alterius, quippe qui non determinat influxum causae secundae, sed ab eo determinatur ad speciem actionis, quando vero cum eo concurrat liberum arbitrium, ex vario influxu arbitrii proveniat, quod sequatur potius volitio quam nolitio honesti potius quam turpis objecti:

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

absolver a Dios como causa del pecado del pecador. Dios imprime en la voluntad esa natural inclinación al fin último por la cuál ésta es capaz de moverse a sí misma a querer esto o aquello⁹⁵⁵. Sin embargo, en el texto también se menciona que a veces Dios mueve a querer algo determinado, pero lo hace sobrenaturalmente. Ahora bien como el hombre posee la potestad de rechazar esta moción sobrenatural de la gracia, incluso teniendo en cuenta esta clase de moción especial, permanece como dueño y responsable último de sus elecciones⁹⁵⁶. Por tanto, nunca mueve Dios al

fit ut actiones liberi arbitrii (ut et cuiusvis alterius causae secundae) a concursu generali Dei non habeant, quod sint tales vel tales in particulari ac proinde neque quod sint studiosae vel vitiosae, sed ab ipsomet libero arbitrio”.

⁹⁵⁵ Como bien indica una objeción, si Dios fuera causa inmediata de que éste hombre quiera esto, la voluntad sería superflua: “Praeterea, posita causa sufficienter operante, superfluum est alterius causae operationem ponere. Sed constat, si Deus operetur in natura et voluntate, quod sufficienter operatur. Ergo superflueret omnis operatio naturae et voluntatis. Cum ergo in natura nihil sit superfluum; nec natura nec voluntas aliquid operaretur, sed solus Deus. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum, scilicet quod Deus in natura et voluntate operetur”, *De potentia* q3, a7, ob16. En su respuesta Tomás no indica que Dios no opere suficientemente ni que la voluntad opere redundantemente, sino que Dios opera perfectamente como causa primera y ésta no es suficiente a pesar de que pudiera de otra manera causar directamente cualquier cosa: “Ad decimumsextum dicendum, quod Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio naturae ut causae secundae. Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere; vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebús”, *De potentia* q3, a7, ad16.

⁹⁵⁶ En un capítulo titulado “Quod rationabiliter homini imputatur si ad Deum non convertatur, quamvis hoc sine gratia non possit”, dice: “Ad huius dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec advocari possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat: dicitur enim de quibusdam, Iob 21-14, *dixerunt Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*; et Iob 24-13, *ipsi fuerunt rebelles lumini*. Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, *vult enim omnes homines salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire*, ut dicitur I ad Tim. 2-4: sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam

hombre de modo tal que éste no se mueva a sí mismo, o acepte ser movido en una dirección concreta sobrenaturalmente.

3.2. La perfección de la ciencia de visión.

De acuerdo con el planteamiento realizado al comienzo de la tercera sección, y habiendo ya determinado qué papel juega Dios en la moción de la voluntad, es menester dirimir la cuestión acerca de si la ciencia de visión es plenamente actual y perfecta por sí misma, y si la acción causal que ejerce sobre lo real —incluyendo lo contingente—, es suficiente para la determinación de los contenidos de la ciencia de visión o, si en aras de la coherencia, es necesario concluir que la ciencia de visión es perfeccionada al menos parcialmente por las operaciones finitas libres.

Al comienzo del segundo capítulo me referí de manera muy breve a las razones que Tomas esgrimía —en un texto de la *Summa contra gentiles*⁹⁵⁷— para sostener que la ciencia divina es máximamente perfecta. Las razones eran tres, i.e., que Dios conoce todo por una semejanza perfecta, que dada su absoluta simplicidad su intelecto se encuentra máximamente unido a dicha semejanza —y, por esta razón, máximamente expresivo de todo lo cognoscible en y por ella—, y que lo conocido propiamente y en primer lugar —y aquello por lo que conoce todo lo demás— es algo máximamente actual. Pero en distintos momentos también fueron explicitados otros aspectos —que se deducen mediata o inmediatamente de los nombrados—, como la intelección simultánea de todos sus objetos y el carácter inmutable de la propia intelección. Ahora bien, estas dos características son más evidentes y menos problemáticas en relación a los contenidos intencionales de la ciencia de simple inteligencia. En efecto, la consideración sincrónica de

imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniat”, *C.G.* III, c159, n2.

⁹⁵⁷ Cfr. cita 222.

las posibilidades contenidas en la potencia divina —superada la cuestión del problema de la intelección propia de múltiples objetos distintos entre sí por un solo acto⁹⁵⁸— es menos problemática que la intelección simultánea de las cosas y sucesos reales. Las posibilidades absolutas en cuanto tales, al carecer de realidad propia aparte de la potencia en la que se fundan, no tienen propiamente sucesión y, como la potencia divina es inmutable también son invariables. Por el contrario, los objetos de la ciencia de visión, si bien dependen de la potencia divina, no se identifican con ella, no poseen realidad simultáneamente, son variables y, en particular los actos libres, no dependen únicamente de Dios.

La solución de Tomás a los problemas propios de la ciencia de visión que he señalado, involucra a uno de los atributos entitativos divinos; su eternidad⁹⁵⁹. Para Tomás —siguiendo a Boecio— Dios tiene una vida interminable, total, perfecta, y simultáneamente poseída [*aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*⁹⁶⁰]; y como su vida es simple e idéntica a su actividad vital espiritual, la intelección divina posee las mismas características. El problema de la variabilidad de lo real y de la invariabilidad de la ciencia divina se supera

⁹⁵⁸ Cuestión que deriva en la omni-ejemplaridad posible por su infinitud intensiva, tratado en el capítulo II.

⁹⁵⁹ El tema de la eternidad en Tomás de Aquino —su correcta inteligibilidad, su consistencia, etc.—, como fue anticipado en la introducción, no será abordado. Algunos de los principales artículos que tratan estas cuestiones son, en orden cronológico: E. Stump y N. Kretzmann, «Eternity», *The Journal of Philosophy* 78, n.º 8 (1981): 429-58; B. J. Shanley, «Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas», *American Catholic Philosophical Quarterly* 72, n.º 2 (1997): 197-224. B. J. Shanley, «Eternity and Duration in Aquinas», *The Thomist* 61, n.º 4 (1997): 525-48; E. Stump y N. Kretzmann, «Eternity and God's Knowledge: A Reply to Shanley», *American Catholic Philosophical Quarterly* 72, n.º 3 (1998): 439-45. B. Shanley, «Aquinas on God's Causal Knowledge: A Reply to Stump and Kretzmann», *American Catholic Philosophical Quarterly* 72, n.º 3 (1998): 447-57; W. L. Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Wheaton: Crossway, 2001); W. L. Craig, *God, Time and Eternity* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001).

⁹⁶⁰ *S.Th.* I, q10, ob1.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

justamente por la simultánea captación de lo sucesivo que es posible por la atemporalidad de la vida divina misma.

El que conoce un efecto contingente sólo como presente en su causa, más que conocimiento tiene una conjetura. Pero Dios conoce todo lo contingente, no sólo como está en sus causas, sino también como cada una de las cosas contingentes es en sí misma. Y aun cuando lo contingente pase a ser en acto de forma sucesiva, Dios, sin embargo, no lo conoce en su ser concreto de forma sucesiva, como nosotros, sino simultáneamente. Porque su conocimiento se mide por la eternidad, como también su ser. Pero la eternidad, que existe totalmente de forma simultánea, abarca todo el tiempo, como ya se dijo. Por lo cual todas las cosas que están en el tiempo están presentes a Dios desde toda la eternidad, no sólo porque tiene presentes ante sí las razones de todas las cosas, como dicen algunos, sino porque su mirada se extiende sobre todas las cosas desde toda la eternidad, en cuanto están en su presencialidad [*sunt in sua praesentialitate*]⁹⁶¹.

La última oración subraya la diferencia entre la ciencia de visión y la de simple inteligencia; Dios tiene presente lo real futuro no porque tenga ante sí la *rationes* de todas las cosas [posibles o conocidas en su posibilidad] sino que conoce lo real futuro porque lo tiene ante sí como algo presente, i.e., tiene conocimiento de lo real futuro como teniendo existencia ejercida y no meramente significada. La simultánea presencialidad de lo real —lo que fue, lo que es y lo que será— se debe al modo de ser de Dios que se denomina «eternidad». El conocimiento de su ejercicio causal no es suficiente para la presencialidad de lo futuro; también el hombre conoce aquello de lo que es causa pero no conoce lo futuro. Ahora bien, si se dijera que Dios conoce lo futuro porque conoce su capacidad y su voluntad creadora aún concediendo —contrariamente a lo antes sostenido⁹⁶²— que lo posible y lo real son objetivamente indiscernibles en abstracción de la relación que guardan con su voluntad,

⁹⁶¹ *S.Th.* I, q14, a13.

⁹⁶² Cfr. sección 2.2.2. de este capítulo.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

lo futuro *contingente* no podría ser conocido de todos modos sino conjeturalmente porque no dependen en su ser únicamente de Dios. Sin embargo, la eternidad no permite explicar la presencialidad misma, sino que permite explicar cómo la presencialidad de lo sucesivo puede darse al mismo tiempo a la mirada divina.

En cuanto al fundamento de la presencialidad misma, había dicho que el fundamento de la ‘visión’ divina de lo real y, por tanto, el fundamento principal de la ciencia de visión y aquello por lo que está en acto, es la acción causal ejercida por la propia voluntad divina. Por esta razón es que también se dijo que la ciencia divina es medida de las cosas y determinativa de ellas⁹⁶³, de modo tal que mientras nuestro intelecto se asimila a las cosas naturales todo lo que existe se asimila al intelecto divino.

Hay que afirmar que el conocimiento que se recibe de las cosas conocidas estriba en una asimilación pasiva, por medio de la cual el cognoscente se asimila a las cosas previamente existentes; en cambio, el conocimiento que es causa de las cosas conocidas consiste en la asimilación activa, por medio de la cual el cognoscente se asimila lo conocido; y como Dios puede asimilar a sí mismo lo que todavía no ha sido asimilado a Él, por eso puede tener conocimiento del no ente⁹⁶⁴.

Como Dios conoce los infinitos modos de asemejarse y es causa de las cosas, Tomás dice que más que asimilarse a lo conocido, lo conocido es asimilado a Él. Ahora bien, el texto no se refiere a la ciencia de visión en particular sino del conocimiento divino en general —o al menos es claro que trata tanto de la ciencia de simple inteligencia como la de visión⁹⁶⁵—, por lo que cabe la pregunta acerca de qué es lo que supone en concreto dicha asimilación activa, puesto que puede

⁹⁶³ Cfr. citas 669 y 672.

⁹⁶⁴ *De veritate* q2, a8, ad2.

⁹⁶⁵ Al principio parece referirse a la ciencia de visión porque se refiere a lo existente, pero luego aplica el razonamiento al conocimiento de los no-entes.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

interpretarse fundamentalmente de dos maneras distintas. Se puede interpretar que es suficiente para dicha asimilación con que las cosas se asemejen y participen de la perfección divina en alguna medida, y que dicha medida es conocida por Dios con independencia a la existencia de las cosas por el hecho de que conoce los infinitos modos de participar de su perfección. Según esta interpretación, las cosas se asimilan al intelecto divino porque se asemejan a alguna de las *rationes* eternas, las cuales no sólo expresan todas las sustancias, sino también todos los accidentes incluyendo las acciones. La otra interpretación posible de la asimilación activa consiste en entender que la asimilación activa supone el que las cosas se asimilen en todo sentido y bajo todo aspecto a lo que Dios quiere que sean, i.e., que no sólo se asimilen a un ejemplar cualquiera sino a aquél determinado por Dios en todos los casos y no sólo entitativamente sino operativamente. La segunda interpretación entra en clara contradicción con la sección precedente, puesto que de acuerdo a lo explicado en dicha sección, Dios es causa de las acciones individuales pero no es causa de que el hombre quiera esto y no aquello —con la sola excepción del fin último—, por lo que no sería correcto afirmar que existe siempre una asimilación de las cosas a un ejemplar divino específicamente elegido por Dios. La dificultad que presenta la primera opción, en cambio, radica en determinar cómo se determinaría la ciencia de visión en aquellos aspectos en los que la voluntad divina no determina por sí sola el contenido total de una realidad particular, como, e.g., los movimientos de la voluntad de las personas finitas.

Dado que la segunda interpretación entra en abierta contradicción con la sección precedente, parece más razonable tratar de reconstruir la posición tomasiana asumiendo la primera de las perspectivas interpretativas tratando de abordar en primer lugar el problema que parece ofrecer, i.e., que la ciencia divina según dicha perspectiva sería en alguna medida perfeccionada por lo creado. Una manera de abordar dicho problema es retomando la cuestión de lo que para Tomás constituye la perfección de cualquier ciencia, i.e., aquello por lo que es actual. Pero ya señalamos que si el conocimiento intelectual es formativo, el intelecto es perfeccionado por aquella formalidad por la que está en condiciones de formar el objeto para sí.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

El conocer no se especifica por lo que se conoce en otro, sino por el objeto principal en el que se contiene lo demás. Pues el entendimiento se especifica por su objeto tanto en cuanto la forma inteligible es principio de la operación intelectual: pues toda operación se especifica por la forma que es principio de la operación, como la calefacción por el calor. Por lo tanto, la operación intelectual se especificará por aquella forma inteligible que pone en acto al entendimiento. Y ésta es la especie principal de lo entendido: y que en Dios no es más que su esencia en la que están comprendidas todas las especies. Consecuentemente, no es necesario que el entender divino, o mejor, el mismo Dios, se especifique por algo que no sea la esencia divina⁹⁶⁶.

Esta cita no viene sino a reiterar lo afirmado en numerosas oportunidades, pero nótese que la especificación a la que hace referencia Tomás por la esencia divina, no puede dar cuenta de la formación de objetos entendidos con ser ejercido; parece insuficiente la explicación ofrecida para la ciencia de visión. Parte del problema es que el énfasis en el análisis del conocimiento es puesto en su aspecto formal; sin contenido formal no hay nada conocido salvo que nos refiramos a la noción abstracta de realidad que expresamos en la noción de 'ente', pero cuando se trata de un conocimiento adecuado y completo de algo no es posible carecer de contenido formal. Y aunque la realidad divina es ejemplar de la realidad creada y no sólo de su esencia⁹⁶⁷, la noticia de la actualidad efectiva de algo parece requerir de algo más que de la simple capacidad de formarse toda formalidad, y vale preguntarse si dicha noticia no es una perfección de la ciencia de visión y de toda ciencia de objetos reales en cuanto tales.

Si toda ciencia es causada por el objeto conocido, por el cognoscente o por un tercero, quizá podríamos comenzar por preguntarnos cómo es que se da el conocimiento de lo real en seres

⁹⁶⁶ *S.Th.* I, q14, a5, ad3

⁹⁶⁷ Cfr. cita 865.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

puramente inmateriales finitos, y ver si la teoría tomasiana nos permite iluminar la cuestión de la ciencia divina. Ahora bien, Tomás sostiene que el conocimiento de las sustancias separadas se explica por la presencia de *species* innatas que son la semejanza de todas las cosas, pero parece que dichas *species* por las que las conocen todo lo distinto de sí no pueden ser suficientes para explicar cómo conocen lo que ahora sucede, sino que a lo sumo debieran sólo poder explicar un conocimiento habitual e innato de todas las cosas. En efecto, la invariabilidad de las *species* innatas sumado al carácter especulativo de éstas —las sustancias separadas no son la causa de las cosas— parecen ofrecer razones suficientes para llegar a dicha conclusión⁹⁶⁸. Resulta más razonable creer que, aún si de hecho poseen *species* innatas capaces de representar cualquier estado de las cosas, a éstas deba añadirse algo más que sea responsable de la configuración de los actos cognitivos de dichos seres de modo que puedan considerar lo que ahora sucede en tal o cual lugar y no meramente alguna o todas las posibilidades. Y si lo que se añade no es alguna ‘afección’ por parte de las cosas⁹⁶⁹, parece que es necesario el influjo de la causa de dichas *species* innatas en ellos, i.e., un influjo divino que provea noticia sobre el estado actual de cosas. Sin embargo, cuando aborda esta cuestión Tomás no dice nada semejante.

Hay que decir que aunque los ángeles no conozcan algunas cosas futuras, que sin embargo conocen mientras las tienen presentes, no obstante no se sigue de ahí que reciban algunas especies de las cosas que conocen. En efecto, realizándose todo conocimiento por medio de la asimilación del cognoscente a lo conocido, el recibir de alguna cosa un nuevo conocimiento acontece del mismo modo en el que una cosa se asimila de nuevo a otra cosa; esto ciertamente sucede de una doble manera; la

⁹⁶⁸ Estas objeciones están en cierta medida expresadas en: “praeterea, species innatae Angelis aequaliter se habent ad praesentia et futura. Scientia autem Angelorum non se habet aequaliter ad utraque, cum sciant praesentia, ignorent autem futura. Ergo Angelorum scientia non est per species innatas”, *De veritate* q8, a9, ob3.

⁹⁶⁹ Al no tener cuerpos no pueden ser inmutados o alterados por las cosas.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

primera, mediante su movimiento, y la segunda mediante el movimiento de la otra cosa hacia la forma que él ya posee; y de manera semejante alguien empieza a conocer alguna cosa de nuevas ya sea por el hecho de que el cognoscente recibe de nuevas la forma de lo conocido, como sucede en nosotros, ya sea por el hecho de que lo conocido llega de nuevas a la forma que está en el cognoscente. Y de esta manera los ángeles conocen de nuevas las cosas presentes que antes habían sido futuras, como por ejemplo si algo todavía no era hombre el entendimiento angélico no lo asimilaba mediante la forma del hombre que posee en sí, sino que cuando comienza a ser hombre el entendimiento angélico comienza a asimilarse según esa misma forma, sin que se produzca mutación alguna en él mismo [*sine aliqua mutatione facta circa ipsum*]⁹⁷⁰.

El planteamiento al que esta pregunta responde⁹⁷¹ reclama de manera ineludible un tratamiento del conocimiento de lo real, puesto que si bien las *species* son suficientes para que el intelecto piense las cosas como siendo —i.e. no es que se necesite una *species* distinta para lo que es en acto⁹⁷²—, parece que es necesario cierta *notitia* existencial por la que el intelecto se determine a formar lo que entiende en acto y pueda saberse conociendo el «ahora». Pero Tomás simplemente dice que el intelecto comienza a asemejarse a lo actual presente de dos maneras. La primera, según un cambio que implica la recepción de una forma⁹⁷³, la segunda, según que la cosa llega de nuevo a la forma que está en el cognoscente. Y sostiene que es justamente según esta segunda forma de

⁹⁷⁰ *De veritate*, q8, a9, ad3.

⁹⁷¹ Cfr. nota 968.

⁹⁷² Es decir, las *species* son suficientes para que el intelecto angélico no sólo considere posibilidades sino cosas efectivamente existentes; la diferencia objetiva de lo pensado como posible o con existencia meramente significada de lo que posee existencia o ser ejercido no se funda en *species* diferentes sino en distintas operaciones a partir de una misma semejanza.

⁹⁷³ Tenemos al menos el ejemplo de la captación de la propia presencia al ejercer operaciones que no supone la recepción de una forma sino simplemente el pasar de la potencia al acto de operar

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

conocimiento por la que conocen las Inteligencias. Ahora bien, qué significa que las cosas lleguen de nuevo a las formas presentes en el intelecto angélico es lo que requiere mayor clarificación, puesto que parece que eso es lo que constituye la *notitia* existencial⁹⁷⁴. Pero por otro lado, si fuese este llegar de nuevo a la forma del cognoscente una *notitia*, una novedad, cabría preguntarse si esto no constituye una perfección del intelecto y por qué razón al final de la respuesta Tomás declara que no se produce mutación alguna en sus intelectos. Podría quizá explicarse esto por la distinción del acto primero y el acto segundo del intelecto y lo que Tomás denomina potencia esencial y accidental⁹⁷⁵. En efecto, si las sustancias separadas poseen *species* innatas de todas las cosas, desde el punto de vista de la actualidad primera, su intelecto estaría ya plenamente actualizado y, por tanto, no podrían ni necesitarían recibir nuevas *species*, y sólo estarían en potencia accidental por razón de la limitación de su operación —actualidad segunda—, que por necesitar de múltiples *species* cognoscitivas ni puede considerar todas las cosas simultáneamente ni, por tanto, tener una única operación.

En suma, según la información recabada, daría la impresión que Tomás no consideraba que la noticia, por decirlo de alguna manera, ‘meramente existencial’ de algo constituya una perfección del

⁹⁷⁴ Esto de que la cosa llega de nuevo a la forma en el intelecto no lo dice sólo ahí, sino que lo vuelve a repetir en el artículo 12. “Ad octavum dicendum, quod Angelus per intellectivam cognitionem cognoscit ea quae sunt hic et nunc, quamvis ipse intellectus cognoscens sit abstractus ab hic et nunc, ut ex dictis patet. Et ideo non est mirum si alio modo cognoscit praesentia quam futura; non ex hoc quod ipse aliter ad ea se habeat, sed ex hoc quod illa aliter se habent ad ipsum, ut patet ex dictis”, *De veritate* q8, a12, ad8. También dice algo semejante en: “Ad tertium dicendum quod, licet species quae sunt in intellectu Angeli, quantum est de se, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura; tamen praesentia, praeterita et futura non aequaliter se habent ad rationes. Quia ea quae praesentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quae sunt in mente Angeli, et sic per eas cognosci possunt. Sed quae futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur, unde per eas cognosci non possunt”, *S.Th.* I, q57, a3, ad3.

⁹⁷⁵ Cfr. nota 118.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

cognoscente porque el acto segundo no es más que la expresión de algo de lo que se ya se es capaz por la actualidad primera⁹⁷⁶ y, por tanto, en cuanto tal no es un innovación sino *per accidens* —i.e. en cuanto que comienza y deja de ser—. Toda imperfección posible de un acto intelectual parece entonces reducirse a la imperfección de la semejanza en cuanto semejanza, al carácter accidental de la semejanza y de la limitación de ésta, lo cual hace imposible la consideración de todo por ella sola —lo cual implica la necesidad de otros medios cognoscitivos y también la realización de numerosos actos cognitivos—. Por tanto, la imperfección o limitación del conocimiento de las Inteligencias, se debe únicamente a que no son sustancialmente aquello por lo que conocen y que no conocen todo a la vez. El conocimiento divino, en cambio, en la medida en que posee la capacidad de formar todo lo que puede inteligir por su propia esencia y simultáneamente —tanto en el sentido que considera todas las cosas como en el sentido que abarca todos los estados sucesivos de ellas— se lo considera plenamente perfecto.

Por tanto, siempre que el intelecto conoce una cosa por medio de una semejanza que no es la esencia del cognoscente, se perfecciona por una cosa distinta de él; pero si esa semejanza es causa de la cosa, el intelecto se perfecciona solamente por la semejanza y de ningún modo por la cosa de la que es semejanza, lo mismo que una casa no es la perfección del arte, sino más bien al revés; en cambio, si es efecto de la cosa, entonces también la cosa será de alguna manera, es decir activamente, perfección del intelecto, mientras que la semejanza lo será formalmente; en cambio cuando la semejanza de la cosa conocida es la misma esencia del cognoscente el intelecto no se perfecciona por algo distinto de sí, excepto quizá activamente como en el caso en que su esencia sea producida por otro. Y como el entendimiento divino no posee ciencia causada por las cosas, y la semejanza de la cosa por la que conoce las cosas no es distinta de su esencia, y su esencia no es causada por otro, no se sigue de ninguna

⁹⁷⁶ Cfr. cita 376.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

manera, por el hecho de que Dios conoce cosas distintas de sí mismo, que su intelecto sea perfeccionado por otro⁹⁷⁷.

Dios conoce todo lo que puede ser por sí mismo, por tanto, el estado actual de cosas, e.g., Juan saludando a un vecino, no es algo que constituya una perfección adicional de su ciencia ni una verdadera novedad; no añade nada a su capacidad —colmada y siempre ejercida—, porque lo que hace Juan, lo conoce como posibilidad, que además considera exhaustivamente y simultáneamente con toda otra posibilidad y realidad. Ahora bien, negar que la mera noticia existencial —de haber tal cosa en el conocimiento de lo distinto de sí— tenga un carácter perfectivo, puede resultarle a más de uno problemático en el marco de la reconstrucción del pensamiento de un autor que habló del *esse* como de lo más perfecto de las cosas. Sin embargo, el *esse* substancial no debe ser confundido con su noticia ni con su representación objetiva. Para conocer algo como efectivamente existiendo, no es necesaria una *species* distinta que aquella necesaria para considerar esa misma cosa como posible o con mera existencia significada; la noticia existencial no provee al cognoscente de una nueva capacidad o perfección. Por otro lado, lejos de ser un problema, esto es perfectamente coherente con el hecho de que ni el *esse* creado, ni toda la creación tomada en su conjunto, constituye una ‘ganancia’ o nueva perfección para Dios, el cual pre-contiene de modo supereminente toda perfección formal y existencial; lo creado es una novedad absoluta y una verdadera ganancia para lo creado, pero en términos de la perfección total divina, no le añade nada; la creación es para Dios una mera relación de razón⁹⁷⁸.

⁹⁷⁷ *De veritate* q2, a3, ad1.

⁹⁷⁸ “Ad primum ergo dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis nominibus ageretur”, *S. Th. I*, q45, a3, ad1.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

En línea con esta tesis se encuentra a mi juicio la respuesta de Tomás al argumento que sostiene que si Dios conociera lo distinto de sí, como lo conocido causa placer en el cognoscente, lo creado sería causa de gozo en Dios⁹⁷⁹.

Algo inteligible es causa de delectación para el intelecto en la medida que es causa de su operación; esto sucede porque produce en el intelecto su semejanza por medio de la cual es informada la operación del intelecto; de ahí es manifiesto que la cosa que es entendida no es causa de delectación en el intelecto más que cuando el conocimiento del intelecto se toma de las cosas, lo cual no ocurre en el intelecto divino⁹⁸⁰.

La novedad formal es causa de delectación intelectual, y lo creado no constituye novedad formal para el intelecto divino, y en cierto sentido tampoco existencial si por novedad existencial entendemos la noticia de que algo que antes no sabíamos, porque Dios conoce todo desde siempre.

Ahora bien, sea o no la noticia existencial una perfección, el hecho es que no parece haber forma alguna de evitar su necesidad para que el conocimiento de lo real —que en el caso de Dios denominamos ciencia de visión— tenga lugar. Es menester, por tanto, preguntarse cómo se da en Dios. Para esto es necesario reconducir nuestra indagación al texto citado acerca del conocimiento de los futuros contingentes, en donde Tomás afirma que conoce lo futuro no porque posea las *rationes* de todas las cosas [posibles] sino en cuanto están en su presencialidad⁹⁸¹.

¿Qué significa y qué presupone que Dios tenga a todas las cosas reales en su presencia? Si bien en la cuestión 14 de la *Summae theologiae* no se puede hallar clarificación alguna, poco antes, en la cuestión 8, se

⁹⁷⁹ “Praeterea, omne intellectum facit aliquam delectationem in intelligente; unde in principio metaphysicorum: *omnes homines natura scire desiderant: cuius signum est sensuum delectatio*, secundum quod quidam libri habent. Si ergo Deus aliquid aliud a seipso cognosceret, illud aliud esset causa delectationis in ipso; quod est absurdum”, *De veritate* q2, a3, ob15.

⁹⁸⁰ *De veritate* q2, a3, ad15

⁹⁸¹ Cfr. cita 961.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

trata el tema de la presencia de Dios en las cosas. En el artículo 3 de dicha cuestión, Tomás se pregunta concretamente si Dios es o está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia [*est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam*]. La respuesta no sólo es afirmativa sino que explica qué significan estos tres términos en este contexto.

Así, pues, hay que decir que está en todos por potencia en cuanto que todo está sometido a su poder; que está por presencia en todos en cuanto que todo queda al descubierto ante sus ojos [*inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius*]; que está en todos por esencia en cuanto que está presente en todos como razón de ser, como se dijo⁹⁸².

Según la respuesta de Tomás, la presencialidad se refiere propiamente a un ser o ‘estar’ de tipo intencional; lo conocido está presente ante nosotros y aquellos que nos conocen nos tienen presentes. Pero además, la analogía de los ojos nos indica que esta presencia se refiere al conocimiento de lo real —como prácticamente todos los textos que no hace explícita mención de los posibles—. Ahora bien, si ‘presencia’ significa conocimiento de aquello que se dice presente, parece que en nada aporta a nuestra pregunta por la noticia existencial, pero si consideramos a la noción presencia en el conjunto de la respuesta, la cuestión es distinta.

Al comienzo de la respuesta Tomás dice que “Dios está en las cosas de un doble modo. De un modo, como causa agente; y así se dice que está en todas las cosas creadas por él. De otro modo, como está el agente en el objeto de la acción. Esto es propio de las operaciones del alma como lo conocido está en el que conoce, y lo deseado en el que desea”⁹⁸³. El segundo modo, se refiere al conocimiento que tienen las personas finitas de Dios por la gracia y la luz de la gloria, pero la ‘presencia’ a la que se refiere el artículo y cuyo significado se encuentra explicado en la recapitulación final citada, se refiere al conocimiento que

⁹⁸² *S.Th.* I, q8, a3.

⁹⁸³ *S.Th.* I, q8, a3.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

Dios posee de las cosas y no el que las cosas poseen de él, por tanto, queda enmarcada dentro de lo que es el primer modo divino de estar en las cosas, i.e., como causa agente. En efecto, luego de referirse a la presencia divina en los seres racionales como objeto de sus operaciones por la gracia, realiza una explicación —que abarca el resto del cuerpo de la respuesta— sobre cómo Dios está en otras cosas. Con este fin, en primer lugar, ilustra a través de situaciones humanas lo que significa el ser o estar de Dios en las cosas por presencia, esencia y potencia, señalando también algunas limitaciones de dichas analogías⁹⁸⁴. En segundo lugar, se refiere propiamente a Dios y explica la necesidad de afirmar dichas formas de ser o estar mencionadas, en tanto que permiten corregir tesis erradas acerca de Dios y su relación con la creación⁹⁸⁵.

Esto significa que, no obstante la distinción realizada por Tomás de los tres modos en que se dice que Dios está en las cosas—i.e., en presencia, esencia y potencia—, éstas no resultan de diversos principios o actividades por las que Dios se encuentra en las cosas de modo diverso, sino que responden a dos limitaciones. En primer lugar, a la propia

⁹⁸⁴ “In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno suo per suam potentiam, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt; sicut omnia quae sunt in aliqua domo, dicuntur esse praesentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam, dicitur aliquid esse in loco in quo eius substantia habetur”, *S.Th.* I, q8, a3.

⁹⁸⁵ “Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichaei, qui dixerunt divinae potestati subiecta spiritualia esse et incorporalia, visibilia vero et corporalia subiecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam. Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subiecta divinae potentiae, tamen providentiam divinam usque ad haec inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Iob XXII, *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat*. Et contra hos oportuit dicere quod sit in omnibus per suam praesentiam. Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata, sed quod immediate creavit primas creaturas, et illae creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam”, *S.Th.* I, q8, a3.

Capítulo IV: Conocimiento divino de lo posible y de lo real

limitación de la metafísica humana que no puede dar cuenta de la simplísima y perfectísima realidad divina sino por analogías y a través de explicaciones y descripciones que requieren de múltiples nociones que no obstante no pretenden significar una real multiplicidad en la naturaleza divina. En segundo lugar, porque como estas tres formas de estar de Dios se dan de alguna manera también en las cosas humanas, tampoco es conveniente perder de vista que, según el significado más adecuado a nuestra capacidad, dichos modos de estar no requieren estar unidos en todos los casos. En efecto, los seres finitos que gozan de conocimiento tienen cosas presentes ante sí a pesar que no son la causa del ser de las cosas y sin que necesariamente estén bajo su poder de alguna manera; el estar por presencia, potencia y esencia no se co-implican en todas las cosas sino sólo en Dios.

En suma, por su acción causal eficiente, Dios se encuentra presente en lo más íntimo de todas las cosas y por esta misma razón las conoce en sí mismas *en* su propia realidad pero *por* la suya —su propia esencia y su propia acción causal—. Sin embargo, el hecho de que Dios tenga a toda las cosas presentes por la propia acción causal que ejerce en lo más íntimo de ellas de modo permanente, no significa que determine de modo inmediato y necesario todo lo que se da en ellas. Por esta razón Tomás indica que Dios es causa de las cosas por su ciencia no sólo con el concurso de su voluntad sino también con el concurso de las cosas creadas.

Por eso entre la ciencia de Dios que es causa de la cosa y la misma cosa causada se encuentra un doble medio; uno por parte de Dios, a saber, la voluntad divina, y por otra parte de las mismas cosas en cuanto a algunos efectos, es decir, las causas segundas, mediante las cuales las cosas proceden de la ciencia de Dios; todo efecto, no solo sigue a la naturaleza de la causa primera sino también de la intermedia; y por eso, las cosas conocidas por Dios proceden de su ciencia, según el modo de

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

voluntad y según el modo de las causas segundas, y no es preciso que sigan en todo el modo de la ciencia⁹⁸⁶.

La perfección de la ciencia de visión se ve garantizada, entonces, por el hecho de que, como ésta se encuentra en acto por la esencia divina y por la acción causal divina eficiente a través de la cual tiene noticia de lo real en cuanto real, ésta no es determinada o actualizada por una acción de lo finito en la realidad divina. Por otro lado, también se ve garantizada la perfección de la ciencia de visión, porque lo que libremente hacen las creaturas no significa una perfección, aumento o alteración de la perfección divina. Todo lo que hay en ellas, participa y se asimila a lo que Dios —ser de infinita perfección y actualidad— desde su eternidad conoció como posible imitación suya.

⁹⁸⁶ *De veritate* q2, a14.

Conclusiones

En este trabajo me he propuesto reconstruir la teoría tomasiana del conocimiento divino y, en particular, su respuesta al problema del conocimiento de la pluralidad finita y de la distinción entre lo real y lo posible. Con este fin, el capítulo inicial de mi recorrido fue destinado al estudio de lo que constituye el fundamento de la teoría tomasiana acerca de la ciencia divina. Sostuve que, por un lado, la teoría depende de la demostración de la existencia de una mente creadora, no sólo —ni principalmente— porque como el objeto de estudio no es evidente su demostración justificaría su carácter filosófico, sino porque como no poseemos una captación inmediata de la divinidad, las demostraciones de su existencia constituyen la única forma de acceso a su naturaleza. Por otro lado, la posibilidad misma de la indagación acerca de la existencia y naturalezas divinas, se funda en el conocimiento que poseemos de nuestra propia naturaleza intelectual y en la capacidad que el intelecto posee para trascender su propio modo de conocer.

En lo que a las demostraciones de la existencia de Dios se refiere, se analizaron en profundidad aquellas que concluyen en la existencia de una primera causa inteligente. Una de ellas parte de la presencia de finalismo en seres que carecen de conocimiento, la otra de la observancia de un orden en la totalidad del universo. El análisis me llevó a la conclusión de que todo orden intentado, i.e. que no ha surgido por casualidad, debe ser necesariamente el resultado de un principio inteligente. El fundamento de tales argumentos es la constatación del amplio predominio de la regularidad en el comportamiento individual de lo que carece de conocimiento y del equilibrio y cooperación de las cosas del cosmos en general, lo que es imposible de explicar por la sola referencia a causas eficientes y materiales ciegas.

También se hizo referencia a otros argumentos por los que, a partir de la conclusión de otras demostraciones de la existencia de Dios en los que la primera causa no es explícitamente conocida como inteligente, se demuestra que debe serlo. Tales demostraciones partían de

la máxima perfección del intelecto, de la imposibilidad de que algo que obre por naturaleza sea causa inmediata de una multiplicidad de cosas opuestas, y, por último, de la inmaterialidad de la primera causa. Ésta última condujo a la exploración de un argumento en el que se concluye que todo lo que subsiste sin materia es inteligente en acto. El examen de este argumento me introdujo en un extenso análisis en el que hice referencia al descubrimiento de la inmaterialidad del alma y también me condujo a la búsqueda de una explicación de la inferencia de que todo lo que es sin materia es algo no sólo inteligible en acto sino también inteligido en acto. Con ocasión de esto expliqué, entre otras cosas, la necesidad de distinguir en todo intelecto finito, el acto intelectual, la potencia intelectual y la esencia. Finalmente concluí que existe una proporción directa entre el grado de preeminencia del principio formal sobre la materia y el grado de vida y perfección en un ente, por lo que un ser completamente inmaterial, no sólo es inteligible en acto, sino que debe ser máximamente activo y, por tanto, gozar de vida intelectual.

En la última sección del capítulo, traté acerca de las razones que existen para sostener que es imposible conocer un intelecto infinito: a) la conceptualización abstracta de lo inmaterial; b) la propia infinitud como algo imposible de encerrar en conceptos; c) la imposibilidad de conocer a Dios por partes; d) la tesis de que el conocimiento divino es solamente negativo. Se mostró que el fundamento del conocimiento de realidades superiores es el conocimiento de la propia alma y de la propia intelectualidad. Explicé que para Tomás, las limitaciones del modo de conocer humano no constituyen una barrera infranqueable porque el intelecto no atribuye a las cosas entendidas su modo peculiar de entenderlas, —i.e., no confunde las propiedades de su medio cognoscitivo con las propiedades del objeto—, y por esta razón, a través del juicio y del razonamiento, se puede trascender, en cierto modo, las limitaciones conceptuales.

Por el conocimiento de las operaciones del alma el hombre puede saber, por un lado, que existe algo inmaterial que no depende de la materia para ser y, por otro lado, algo acerca de la naturaleza de lo inmaterial, pero es por la distinción de *esse* y *essentia*, que llega en cierto modo al Infinito. Dicha distinción es la que permite captar propiamente

Conclusiones

la finitud misma de las cosas. La potencialidad es el negativo de lo ilimitado, pero la negación del intelecto siempre se funda en alguna afirmación; por lo que, si el intelecto humano no tuviera algún conocimiento positivo de Dios, nada de Él se podría negar. En este sentido, las perfecciones puras participadas —como la inteligencia, la bondad, la verdad, etc.—, constituyen el fundamento del conocimiento de Dios, puesto que si bien de ellas se niegan algunos aspectos limitantes, su noción no es puramente negativa ni indican meramente la ausencia de un modo de ser limitado como es el caso de nociones tales como ‘infinitud’ o ‘inmaterialidad’, la cuales sólo tienen sentido en conjunción con las perfecciones puras.

Las perfecciones puras, de todos modos, son entendidas por conceptos finitos y, por tanto, no se predicán unívocamente de Dios; pero predicadas análogamente de la primera causa constituyen el contenido formal que hace posible toda la teología natural.

En el segundo capítulo me adentré propiamente en el análisis de la naturaleza del conocimiento divino. Tomando la absoluta simplicidad divina como punto de partida se llegó a la conclusión de que Dios se tiene por objeto principal y propio sólo a sí mismo. Esta primera conclusión constituye el nudo del problema del conocimiento divino de lo distinto de sí; un conocimiento propio y distinto de cosas diversas y opuestas parece imposible por un solo acto, más aún si el medio cognoscitivo es la sola naturaleza divina, porque esto requeriría que, en cierta forma, Dios sea todas las cosas. La solución de esta aparente aporía se dividió en dos partes. En la primera de ellas se buscó explicar cómo es que Dios puede ser todas las cosas, no sólo tratando de sortear el problema de la simplicidad, sino también el de la oposición de las perfecciones finitas. Para esto fue necesario explicar que toda perfección finita es un modo finito de actualidad, un modo finito de *ser*, y que Dios las contiene a todas, no por composición, sino por eminencia, en la medida en que es un ser de actualidad ilimitada. Esto supuso abordar brevemente la distinción *esse-essentia*. Con ocasión de dicho análisis realicé las primeras distinciones y relaciones entre el orden lógico y el real. Allí se pudo apreciar cómo las posiciones frente al argumento de la real distinción y, en particular, frente al argumento denominado *intellectus essentiae*,

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

revelan que existe una importante diversidad de apreciaciones acerca de la relación entre lo lógico y lo real, que constituyen una verdadera escisión dentro del tomismo aunque, curiosamente, este tema parece ser tenido como una cuestión menor.

En la segunda parte, en cambio, se explicó cómo puede haber multiplicidad intencional en un único acto cognoscitivo. Esto me llevó principalmente a abordar la cuestión del carácter formativo del intelecto y el de la distinción entre aquello por lo que se entiende y lo entendido. En este contexto se examinaron algunas lecturas de este tema que juzgamos que no se corresponden con la teoría de Tomás, en particular la afirmación de Doolan de que, según Tomás, Dios conoce lo finito negando. Se puso en evidencia que esta interpretación se fundaba en una inadecuada concepción de la esencia de acuerdo a la cual ésta no es más que un principio negativo y efectivamente limitante de la infinitud de su ser. Sostuve, en cambio, que aunque las perfecciones finitas implican la negación de las otras por su carácter limitado, éstas no son simples negaciones.

Ahora bien, también demostré que la lectura de Doolan no sólo atenta contra la simplicidad divina, la trascendencia y distinción entre el *esse* finito y el *esse* infinito, sino contra toda teoría del conocimiento; en efecto la prioridad de la afirmación sobre la negación hace imposible que los conceptos finitos sean todos reductibles a una negación de todos los otros, tanto para Dios como para los hombres. Finalmente, concluí que en última instancia Doolan no sólo parte de una concepción inadecuada del ser y la esencia finitas, sino que también parece haber perdido de vista el carácter analógico de muchas de las explicaciones de Tomás sobre la distinción de lo finito en el acto intelectual divino.

Por último expliqué que Dios no opera distinciones sino que en su acto infinito capta simultáneamente los infinitos modos de participación de su perfección, y que la infinitud de su acto permite trascender las limitaciones representativas de nuestros actos intelectivos, los cuales no nos permiten conocer todo lo finito simultáneamente.

El tercer capítulo fue dedicado al análisis del conocimiento de los no-entes, iniciando así el tratamiento de los objetos de la ciencia divina. Esta cuestión demandó una profundización de algunas tesis

Conclusiones

fundamentales de la teoría del conocimiento tomasiana, tales como que ‘el ente es el objeto propio del intelecto’, que ‘algo es cognoscible en la medida en que se encuentra en acto’, y que ‘la verdad lógica se funda en el ser de las cosas’, con el fin de explicar cómo estas afirmaciones son compatibles con el hecho de que existan objetos intelectuales que, de acuerdo con su denominación, no debieran de poder ser concebidos.

Señalé que la posibilidad de que sean objeto de conocimiento se debe a que, por su actividad, el intelecto puede brindar a los no-entes cierto grado ínfimo de entidad; i.e. los no-entes pueden ser objeto de intelección en la medida en que son entes de razón. Ahora bien, hice referencia a dos clases de no-entes: a) a los que designaban propiamente la ausencia de entidad; b) los que significan entes posibles. La entificación ideal operada por el intelecto es en ambos casos posible por el carácter formativo del intelecto; el intelecto no requiere que su objeto de intelección sea real, sólo necesita tener la capacidad de concebirlo, pero el fundamento en ambos casos es diverso.

Los primeros —i.e. los que significan la ausencia de entidad— son ciertamente los que más dificultades ofrecen a la tesis de que el ente sea el objeto propio del intelecto y que la verdad de los juicios se funde en el ser de lo real. Con el fin de superar esta dificultad, expliqué que con el nombre ‘ser’ no sólo se puede hacer referencia al *esse ut actus*, por el que los entes *extra animam* subsisten, sino también a la cópula verbal por la que se indica la composición en cualquier enunciación. En la medida en que se puede afirmar que algo no es, o que algo es un no-ente, el intelecto puede estar en la posesión de una verdad —en su sentido lógico y principal— sin que sea necesario que lo que en dicha enunciación comparece como sujeto y/o predicado signifique algo que posea o pueda poseer entidad en la realidad. Esto, no obstante, no significa que el enunciado no se funda en modo alguno en la verdad y entidad de las cosas, ni que la nada o las privaciones en cuanto tales posean inteligibilidad por sí mismas. Los entes de razón que significan negaciones o privaciones no se fundan inmediatamente en el ser de las cosas, puesto que no son la semejanza de ninguna realidad, pero de manera mediata sí se fundan en el conocimiento de la naturaleza de lo real. Sin embargo, el carácter formativo del intelecto, por sí solo, no

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

permite explicar la existencia de entes de razón que signifiquen no-entes absolutos; la imaginación no puede representarse privaciones. La posibilidad de objetivar privaciones y negaciones se funda en la capacidad de aprehensión quiditativa que posee el intelecto; por la intelección de una formalidad el intelecto entiende también los opuestos privativos y las negaciones de entidad, y es por esto que se dice que la ciencia es de los opuestos. Así es que se explica que el intelecto entienda con verdad que existen privaciones aunque éstas no sean nada, y que éstas puedan poseer verdad lógica sin significar algo que posee verdad entitativa.

En segundo lugar, hice referencia a la otra clase de no-entes, i.e., a los entes posibles. A diferencia de lo que se afirma de las privaciones y negaciones, no se dice de esta clase de no-entes que los hay o que existen. Ahora bien, tampoco contestamos a la pregunta acerca de su naturaleza [*quid est*] diciendo que son nada, puesto que por dichos entes de razón son inteligidas formalidades; el conocimiento del ente real en profundidad implica la intelección y comprensión no sólo de lo que el ente es, sino también de lo que éste es capaz.

En el contexto del análisis de los entes posibles, resultó relevante preguntarse si el simple carácter inteligible de la combinación de formalidades es suficiente para determinar que el ente de razón resultante es realmente posible, o si sólo la constatación fáctica es criterio suficiente de posibilidad. Con el fin de contestar a dicho interrogante nos introdujimos en el análisis de la posibilidad a partir de un conocido texto de la primera cuestión del *De potentia*, donde Tomás buscaba dilucidar las razones por las que algo se dice imposible. En mi análisis concluí que toda imposibilidad se reduce a una de dos alternativas: a) algo puede ser imposible para algún sujeto por la limitación de su propia y particular potencia —ya sea porque su poder naturalmente no se extiende a dicho efecto, porque padece alguna privación o porque se encuentra impedida por un tercero—; b) o algo puede ser imposible no para esta o aquella potencia sino en general, i.e., porque es intrínsecamente imposible. Para Tomás, el fundamento de esta última clase de imposibilidad absoluta es la incoherencia de los términos, pero explicamos que dicha oposición entre términos supone necesariamente el conocimiento de las

Conclusiones

formalidades a los que éstos hacen referencia y que, por tanto, la imposibilidad absoluta se debe realmente al carácter excluyente de las realidades que se juzgan imposibles, y que la razón de su imposibilidad no es, por tanto, algo meramente lógico sino fundado en una oposición real.

Por esta razón me adentré en el análisis de la oposición real. Señalé que ésta se debe a la imposibilidad de que dos o más cosas sean al mismo tiempo en algo uno. La unidad es una propiedad trascendental de los entes, así como también lo es su inteligibilidad. Lo que no puede ser reducido a la unidad no puede ser pensado como formando una unidad; es por esta razón que lo absolutamente imposible y lo no inteligible guardan entre sí una relación de tipo bicondicional. Ahora bien, sabemos que el ente es uno y que lo no contradictorio circunscribe sus confines porque sabemos que el principio de no contradicción no constituye uno de varios modos posibles de conocer, sino que éste es verdadero y necesario. Y dicha conclusión es posible debido a que se conoce naturalmente qué es el ente y que éste es el objeto propio del intelecto. Esto, a su vez, no sería posible si al conocer las cosas no poseyéramos cierto conocimiento espontáneo y pre-filosófico de nuestros propios actos cognoscitivos. Sobre este conocimiento primitivo y natural de nuestros propios actos cognoscitivos se monta toda teoría del conocimiento, puesto que si bien esta evidencia primera puede ser explicitada y profundizada, no es ni puede ser ella misma objeto de demostración. Sólo a partir de la indubitable conciencia de que conocemos podemos distinguir, argumentar, y finalmente concluir algo acerca de la realidad, i.e. sólo si la inteligencia está naturalmente referida a la realidad y lo sabemos, por su actividad podemos sacar conclusiones acerca de lo real.

Ahora bien, es cierto que el hecho de que todo lo real sea necesariamente uno e inteligible no es suficiente para inferir que todo lo inteligible es realmente posible; que la inteligibilidad sea condición necesaria de toda realidad posible no significa que sea a su vez condición suficiente. Por eso explicamos que la infinitud de posibilidades que puede llegar a concebir el intelecto constituyen el dominio de lo realmente posible, no porque la posibilidad en sí constituya alguna clase de entidad o potencia pasiva, sino porque existe una causa intelectual infinita. La

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

relación bicondicional entre inteligibilidad y posibilidad [real] se completa con la demostración de un ser omnipotente, aunque, podríamos agregar, la inteligibilidad de alternativas a lo real, i.e. el descubrimiento de la contingencia, no ya existencial sino formal del universo, quizá podría constituir una vía de acceso a la mente infinita.

Concluí el capítulo explicando, por un lado, por qué es necesario que la caracterización de aquello a lo que se extiende la omnipotencia divina debe ser negativa —e.g. definiéndolo como lo no-contradictorio—, o indeterminada —e.g. definiéndolo como aquello en lo que puede salvarse la noción de ente—. Sostuve que esto se debe, por un lado, al hecho de que cualquier característica que no sea un aspecto trascendental no puede describir la totalidad de lo posible, y, por otro lado, porque, aún si pudiéramos enumerar infinitos exhaustivamente, no poseemos conocimiento de la capacidad divina sino a partir de sus efectos, y, por tanto, desconocemos cualquier otra formalidad posible para Dios que no esté plasmada, o al menos vinculada, con algún efecto del que tengamos conocimiento. Por otro lado, expliqué que otra de las razones por las que lo absolutamente posible es denominado como posible no según alguna potencia, también se explica porque lo posible, entendido como lo inteligible, no sólo se refiere a lo posible de ser y no ser —lo contingente—, sino que también se predica de lo absolutamente necesario; en este sentido se habla de que una divinidad omnipotente e increada es posible.

En el último capítulo me adentré en profundidad en la cuestión del conocimiento divino de lo real. No obstante, también fueron tratadas algunas cuestiones relacionadas con lo posible, que fueron reservadas para este capítulo con el fin de aprovechar el contraste entre ambas clases de objetos secundarios de intelección divinas. Decidí adentrarme en esta cuestión a través de la pregunta acerca de si la ciencia divina es causa de sus objetos de intelección —ya sea sólo de los reales o también de los posibles— y, de serlo, qué clase de papel causal ejerce sobre ellos. Esto de alguna manera se vincula con la cuestión de la *philosophia perennis* y la validez de la metafísica, en la medida que de ella depende la respuesta a preguntas tales como si existe alguna verdad eterna, y de haberla, si son varias o una sola. En esta línea, también consideré necesario explorar

Conclusiones

cuestiones tales como: a) si Dios posee un conocimiento práctico de todos los objetos secundarios de intelección; b) cómo es que Dios distingue lo posible de lo real; c) cómo puede ser su ciencia perfecta y autosuficiente y a la vez existir contingencia y libertad en la creación.

En primer lugar exploré si Dios es causa de la posibilidad. En las últimas décadas ha habido interés por la cuestión de los posibles y en muchas ocasiones Tomás ha sido analizado en contraposición a otros autores como Avicena. En algunas ocasiones la interpretación de su filosofía se ha visto distorsionada —por error o con clara intención innovadora— por el temor de atribuir a Tomás una doctrina que siquiera en apariencia pueda prestarse a entender que existe un *esse essentiae*. Analicé el peligro que existe en concebir a la esencia como el cimiento de la posibilidad de las cosas; si esto fuese cierto, habría que suponer que toda posibilidad se funda en un principio pasivo y receptor pre-existente, lo cual es incompatible con la noción de creación. Esto no puede ser enmendado simplemente diciendo que Dios es el creador de la esencia a partir de la cual crea a los individuos reales. Por un lado, porque así se daría a entender que Dios es causa de la posibilidad misma de las cosas. Por otro lado, porque se preservaría la confusión acerca de qué cosa es una esencia y cuál es la diferencia entre ésta y las entidades puramente ideales por las que son conocidas. Éstas en modo alguno son las mismas esencias bajo otra modalidad; son una actividad del cognoscente. La esencia de las cosas no es el fundamento de su posibilidad, es su causa intrínseca y, a excepción de la materia, el principio formal no es un principio potencial *simpliciter*, sino una perfección que se relaciona con su ser como el acto a la potencia.

El otro caso analizado —más cercano a un claro voluntarismo— fue el de James F. Ross, quien sostenía que Dios es causa de la posibilidad en la medida en que éste no sólo es causa de las esencias sino también de los ejemplares en su mente. Con el fin de erradicar toda suspicacia acerca la clara imposibilidad de leer a Tomás en esa línea, se analizaron los textos que podrían haber dado lugar a una interpretación voluntarista de Tomás. Se mostró que afirmaciones tales como ‘Dios no puede hacer más que lo que conoció y predeterminó que fuese hecho’ son verdaderas o falsas según cómo se las interprete. La confusión que da

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

lugar a una lectura voluntarista surge cuando no se distingue adecuadamente la potencia absoluta de la potencia ordenada. Si de la capacidad total de Dios se habla, es menester decir que Dios puede ciertamente hacer otras cosas de las por Él efectivamente creadas. En cambio, si nos referimos a la potencia ordenada, es cierto que sólo puede hacer lo que efectivamente se propone hacer. También señalamos la importancia de distinguir entre un amor natural —que no es causal— de un amor electivo y causal. No todo lo que Dios quiere es porque Él lo quiere, puesto que su propia realidad es objeto de su querer; por eso dijimos que, para Tomás, si bien Dios hace lo que quiere, lo posible no es tal por su querer, sino porque así es su naturaleza, a menos que por lo posible uno se refiera a lo posible en las cosas creadas por Dios. En este sentido, la creación tiene posibilidades delimitadas por la naturaleza que Dios le otorgó, pero esto no es la posibilidad de las mismas cosas creadas, sino la posibilidad que sigue a su creación.

También indiqué que no puede siquiera hablarse de una causalidad formal de los entes de razón en Dios, como si existieran principios realmente distintos en su esencia. La actividad intelectual y volitiva —entender y querer— no indican la procesión de algo distinto en Dios y por eso Tomás afirma que en relación a dichos actos no se salva la noción de potencia. Dios no es causa ni de la posibilidad de lo real ni de los entes de razón en los que toda realidad es entendida eternamente. La actualidad e influencia de Ross, el anti-ejemplarista tomista más notorio de los últimos tiempos, me llevó a analizar la distinción entre el conocimiento especulativo y práctico. Expliqué que, según la teoría tomasiana, no existen dos ciencias divinas sino que dicha distinción se funda en que los objetos de la ciencia actualmente práctica se encuentran actualmente ordenados a la acción, lo cual es accidental a la propia ciencia. En segundo lugar, abordé la cuestión del conocimiento divino de infinitos y mostré que, para Tomás, Dios no sólo conoce infinitos, sino que conoce un número infinito de infinitos actuales. Que la capacidad divina sea inagotable por cualquier cantidad de seres creados —por numerosa que sea—, no significa que Dios no pueda conocer todos los modos posibles de participar de su perfección; para Tomás no es imposible conocer exhaustivamente un infinito actual, siempre y cuando

Conclusiones

el conocimiento sea simultáneo, lo que supone un único medio cognoscitivo, requisito que Dios claramente cumple.

En cuanto a si la ciencia divina es causa de los entes reales, mostré que para Tomás, *stricto sensu*, la ciencia divina, en cuanto ciencia, no es causa eficiente de lo real; la ciencia indica la presencia intencional de algo en el cognoscente no el que algo proceda de él. Sólo se dice que la ciencia de Dios es causa activa o eficiente de las cosas en la medida en que ésta es idéntica a su voluntad y a su potencia. Si la ciencia divina en cuanto ciencia fuera causa eficiente de lo en ella conocido, entonces todo lo conocido por Dios sería real. Pero esto es claramente falso, dado que Dios conoce más de lo que crea. La ciencia divina es sólo causa ejemplar de las cosas. En palabras de Tomás, en la ciencia divina no está el que las cosas sean, sino el que puedan ser.

Ahora bien, la mención de que el intelecto práctico y el especulativo se distinguen por el fin, podría dar a entender que para Dios no existe distinción objetiva entre los entes posibles y los reales. Por esta razón, también tematicé la cuestión de la *ratio* de lo posible y de lo real. La distinción de lo posible y de lo real es una de aquellas cuestiones que nos obligan a abandonar una concepción pictórica del conocimiento. La captación de algo real es más que la mera representación o intelección de sus características formales; pero ciertamente esto no significa que la captación de algo real sea igual a la captación de dicha cosa en su posibilidad más el añadido del *esse* como un predicado que no se encuentra en la consideración de dicha realidad en su posibilidad. Tampoco debe esto llevar a creer que en el conocimiento divino se infiere la realidad de algunos de los infinitos modos de imitarlo por el hecho de conocer qué cosas quiere que sean y no porque sus *rationes* sean distintas.

Muchos filósofos modernos de alguna u otra manera han lidiado con este asunto, pero Tomás de Aquino posee algunas ventajas, respecto de ellos. En primer lugar, no identifica el *esse ut actus* —que es un co-principio del ente— con la existencia, que se predica del ente completo. En segundo lugar, al no transformar la cuestión en un asunto meramente lógico o lingüístico desligado de lo ontológico, puede ofrecer una respuesta más simple, razonable, y que responde a lo que en primera

persona podemos constatar. La solución en clave tomasiana, involucra reconocer que el intelecto es más que su dimensión de aprehensión formal y que no todo lo que es objeto de intelección es una propiedad. Si bien la existencia no es ciertamente para Tomás una propiedad formal ni ninguna otra clase de principio, éste significa la realidad del individuo que se asienta primariamente en su principio de actualidad último que es el *esse*. Ahora bien, sea como fuere que se conciba el *esse* de algo —y no es para Tomás una característica formal sino el complemento de todas ellas—, si es cognoscible, éste debe poder ser pensado en su posibilidad. Pero la adecuación que tiene lugar en el juicio, la captación de que las cosas verdaderamente son como se las concibe, nos lleva a señalar la diferencia que existe en la intelección de algo *como* siendo, y la intelección de que algo *es*. La explicación, por simple que resulte, no es por eso menos poderosa; las cosas pueden ser pensadas como posibles, como siendo, o puede entenderse que efectivamente son. Esto se verifica en el hecho de que, e.g., podemos pensarnos como no siendo pero no podemos pensar que eso es verdad; la noción de que seamos o no seamos es algo inteligible pero la captación de que lo inteligido se corresponde con un efectivo estado de cosas también es parte de ciertas intelecciones. Entender que algo puede ser, entender lo que implicaría que de hecho existiese —suficiente para la metafísica humana— y entender que de hecho algo es, son concepciones distintas aunque en ellas no comparezcan más o menos formalidades.

Si bien el juicio humano, en cuanto supone composición y división, no es algo que pueda darse en Dios, la composición se refiere sólo al modo de conocer humano. Lo conocido por juicios, en cambio, no es algo imperfecto y, por tanto, debe formar parte del acto intelectual divino. Dios ciertamente conoce lo real como siendo, y dicha concepción difiere de aquellas en las que son entendidas meras posibilidades. Por esta razón, Dios no conoce los posibles como verdaderos sino como posibles verdades; lo que puede ser, es verdad que puede ser, pero no es verdad que es y, por tanto, no es verdadero en acto. Ahora bien, a pesar de que son muchas las cosas reales, como el acto intelectual divino es uno sólo, hay solo una verdad eterna en el intelecto divino, por la que y en la

Conclusiones

que se conocen algunas cosas como efectivamente asimiladas y otras como meramente asimilables.

Por último, analicé la relación entre la ciencia divina y las cosas reales. En primer lugar, me pregunté cuál es el fundamento de la ciencia de visión. El conocimiento de la participabilidad ciertamente es el fundamento principal pero no es suficiente para conocer un efectivo estado de cosas. Afirmé que el objeto formal *quo* complementario es la voluntad y/o la potencia ordenada. En segundo lugar, señalé que si Dios conoce las cosas reales en la medida que las produce en el ser, esto podría suscitar la idea de que sólo podría tener noticia de aquello que fuera completamente determinado por su propia acción creadora, lo que supondría que: a) todo es determinado por Dios y, por tanto, la contingencia en la creación es meramente aparente, o que Dios no tiene conocimiento de lo que no depende completamente de su acción; b) o bien que la ciencia de visión es perfeccionada en lo que al conocimiento de lo contingente se refiere. Con el fin de esclarecer esta cuestión, que contrapone la perfección de la ciencia de visión a la contingencia de lo real, en primer lugar, analicé el caso paradigmático de la voluntad finita, con el fin de establecer si efectivamente Dios causa el querer de la voluntad, de modo que a Él se deba atribuir cada curso de acción elegido. La conclusión a la que los textos conducen es que Dios no mueve a la voluntad de modo que determine concretamente qué cosas elige, sino que, en tanto que es causa de la naturaleza racional, imprime en el alma un deseo natural del fin último por el que la voluntad se mueve a sí misma a querer esto o aquello.

En segundo lugar, me propuse averiguar si la ciencia divina podía ser perfecta por sí misma, aún asumiendo que Dios no es causa de todo lo que sucede en lo real imprimiendo necesidad a toda actividad y suceso. El análisis de los textos sobre la perfección del intelecto, así como el de lo que podríamos denominar la cuestión de la ciencia de visión de las sustancias separadas finitas, revelan que la mera noticia existencial no parece que constituya para Tomás una perfección del intelecto; la capacidad de pensar cualquier cosa como efectivamente existiendo no demanda una *species* distinta de la necesaria para concebirla como posible. Esto, lejos de ser problemático, parece perfectamente coherente

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

con que lo creado no resulte en un cambio o perfección de la divinidad; para Dios, la creación en cuanto tal no es más que una relación de razón.

Por último, me volqué al análisis de la ciencia divina con el fin de determinar cómo es que se da una perfecta cognición de lo real. El análisis de un texto sobre el conocimiento de los futuros contingentes, puso de manifiesto que para Tomás, si bien Dios conoce simultáneamente todo lo que es, fue o será, porque posee su vida de manera total, perfecta y simultánea —razón por la que decimos de Dios que es eterno—, la sola eternidad no explica completamente la perfección de la ciencia de visión. El conocimiento mismo de lo real demanda ahondar en la cuestión de la presencialidad. Mostramos que ésta, para Tomás, no es más que uno de los aspectos del ser o estar divino en las cosas. En efecto, Dios está por potencia, esencia y presencia en todas las cosas a causa de su acción eficiente en ellas. De esta manera, pudimos concluir que entre la ciencia divina y lo efectivamente real existe un doble medio, la voluntad divina y las causas segundas, sin que esto suponga una imperfección para Dios o un rígido determinismo para las cosas.

El estudio en su conjunto constituye una demostración de la consistencia epistemológica de la teología natural y en particular de la teoría tomasiana de la ciencia divina, la cual en modo alguno es una mera racionalización del dogma cristiano o una filosofía de la religión. Por el contrario, constituye una indagación racional que se funda en una ontología y una teoría del conocimiento que se encuentran orgánicamente articuladas, y en las que lo lógico y lo real ni se confunden ni se ven disociados. Para Tomás de Aquino, nuestro intelecto no se encuentra impedido para alcanzar —de manera parcial y perfectible— la realidad de las cosas tal y como son, aunque se encuentre delimitado por nuestro modo de ser finito; el conocimiento no es una realidad unívoca sino una realidad análoga susceptible de diversos grados de perfección. El intelecto, por su propia naturaleza, tiene capacidad para todo aquello a lo que el ente inteligible se extiende, el intelecto finito, potencialmente, el infinito actualmente.

Bibliografía

I. FUENTES.

Tomás de Aquino.

A. Opera omnia en:

<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

B. TRADUCCIONES CONSULTADAS.

Aquino, T. *De Potentia Dei*, 1 y 2, *La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introd., trad., y notas de E. Moros y L. Ballesteros. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria N° 24. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

———. *De Potentia Dei*, 3, *La creación*. Introd., trad., y notas de A. L. González y E. Moros. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria N° 128. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

———. *De Potentia Dei*, 5, *La conservación*. Introducción, traducción y notas de N. Prieto. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria N°184. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

———. *Summa contra gentiles*, I, libros 1 y 2. Edición bilingüe dirigida por L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra. Madrid: BAC, 2007.

———. *Summa contra gentiles*, II, libros 3 y 4. Edición bilingüe dirigida por L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra. Madrid: BAC, 2007.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

- Aquino, T. *Summa contra gentiles, Book 1: God*. Translated by A. C. Pegis. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.
- . *Summa contra gentiles, Book 2: Creation*. Translated by J. F. Anderson. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.
- . *Summa contra gentiles, Book 3. Providence Part 1*. Translated by V. J. Bourke. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.
- . *Summa contra gentiles, Book 3. Providence Part 2*. Translated by V. J. Bourke. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.
- . *Suma de teología, I*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: BAC, 1998.
- . *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, I, 1, El misterio de la Trinidad*, edición preparada por J. Cruz Cruz. Pamplona: Eunsa, 2002.
- . *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, I, 2, Nombres y atributos de Dios*. Edición preparada por J. Cruz Cruz. Pamplona: Eunsa, 2004.
- . *Comentario a la Física de Aristóteles*. Trad., estudio preliminar y notas de C. A. Lértora Mendoza. Pamplona: Eunsa, 2001.
- . *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Trad., ed. y notas de J. Morán. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- . *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Trad., ed. y notas de J. Morán. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

Bibliografía

- Aquino, T. *Commentary on the Metaphysics, Books IX, X, XXII*, translated by J. P. Rowan, html-edited by J. Kenny, Chicago, 1961, en <http://dhspriority.org/thomas/Metaphysics.htm>
- . *Comentario al libro de Aristóteles sobre "La interpretación"*. Trad. e introd. de Mirko Skarica; estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz, Pamplona: Eunsa, 1999.
- . *Comentario a "La generación y corrupción" de Aristoteles*, Trad., ed. y prólogo por H. Velázquez, introd. por M. Beuchot. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.
- . *Comentario al "Libro del alma" de Aristoteles*. Trad. y anotaciones por M. C. Donadío Maggi. Buenos Aires: Fundación Arché, 1979.
- . *De veritate, 2, La ciencia de Dios*. Trad. de A. L. González. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- . *De veritate, 4, Acerca del Verbo*. Introd. y trad. de M. J. Soto Bruna. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
- . *De veritate, 5, La Providencia*, Trad. de A. L. González. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- . *De veritate, 8, El conocimiento de los ángeles*. Introd., trad. y notas de A. L. González y J. F. Sellés. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- . *De veritate, 10, La mente*. Trad. de A. L. González. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

- Aquino, T. *De veritate*, 15, *Acerca de la razón superior e inferior*. Introd., trad. y notas de A. M. González. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- . *De veritate*, 18, *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introd., trad. y notas de J. I. Murillo. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.
- . *De veritate*, 20, *Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introd., trad. y notas de L. F. Mateo Seco. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- . *De veritate*, 21, *Sobre el bien*. Introd., trad. y notas de J. F. Sellés. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- . *De veritate*, 22, *El apetito del bien*. Introd., trad. y notas de J. F. Sellés. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- . *De veritate*, 23, *Sobre la voluntad de Dios*. Introd., trad. y notas de M. S. Fernández. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002.
- . *De veritate*, 24, *El libre albedrío*. Introd., trad. y notas de J. F. Sellés. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- . *Exposición del De Trinitate de Boecio*. Introd., trad. y notas A. G. Marqués, J. A. Fernandez. Pamplona: Eunsa, 1986.
- . *Compendio de teología*. Trad. de L. Carbonero y Sol. Barcelona: Folio, 2002.

Bibliografía

- Aquino, T. *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*, Trad. e introducción por J. Schultz y E. A. Synan, Washington: Catholic University of America Press, 2001.
- . *Exposición sobre el “Libro de las causas”*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2000.
- . *El ser y la esencia*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, I. Edición bilingüe, coordinador de la obra A. Osuna Fernández-Largo, Madrid: BAC, 2001.
- . *De la verdad*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, I. Edición bilingüe, coordinador de la obra A. Osuna Fernández-Largo, Madrid: BAC, 2001.
- . *Las criaturas espirituales*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, I. Edición bilingüe, coordinador de la obra A. Osuna Fernández-Largo, Madrid: BAC, 2001.
- . *Cuestión sobre el mal*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, II. Edición bilingüe, coordinador de la obra A. Osuna Fernández-Largo, Madrid: BAC, 2003.

C. AUTORES CLÁSICOS.

- Aristóteles. *Física*. Introd., trad. y notas de G. R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- . *Metafísica*. Trad., introd. y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- . *Acerca del alma*. Introd., trad. y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

- Cicerón. *De natura deorum*. Edición bilingüe latín-inglés, trad. al inglés de H. Rackham. London: W. Heinemann, 1951.
- De Vio, Tomás, [Cayetano]. *Scripta Philosophica, Commentaria in Predicamenta Aristotelis*. Roma: Angelicum, 1919.
- . *Diui Thomae Aquinatis Summae theologiae. Pars prima*. Augustae Taurinorum: apud haeredes Nicolai Beuilaquae, 1582.
- . *Scripta Philosophica, Commentaria in Predicamenta Aristotelis*, Angelicum, Roma 1919.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad., prólogo y notas de P. Ribas. Madrid: Alfaguara, 1997.
- Leibniz, G. W. *Essais de Théodicée*, en *Die Philosophischen Schriften* [1875-1890], editado por von C. J. Gerhardt, Hildesheim: Olms, 1965.
- Francisci de Sylvestris, D. *Thomae Aquinatis, ex praedicatoria familia, summa contra Gentiles, quatuor libris comprehensa / commentariis eruditissimi viri Fratris*, Antverpiae: Stelsius, 1568.
- Vásquez, G. *Disputationum in primam partem S. Thomae*, I. Compluti: ex Officina Iusti Sanchez Crespo, 1599.
- Molina, L. *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*. Editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck. Oniae: Collegium Maximun S.I., 1953.
- Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus thomisticus*, I, Torino: Marietti, 1820.
- Parménides. *Fragmentos*. Trad., prólogo y notas por J. A. Miguez. Madrid: Aguilar, 1962.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Ackrill, J. L. «Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis». *Canadian Journal of Philosophy* 23, n.º 3 (1993): 385-88.
- Alarcón, E. «La dimensión modal del conocimiento». *Espíritu* 63, n.º 148 (2014): 251-82.
- Alonso, J. M. *Introducción al principio antrópico*. Madrid: Encuentro, 1989.
- Anderegg, I. E. *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el «De divinis nominibus» de Dionisio Areopagita*. Buenos Aires: Educa, 1989.
- Argüello, S. *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2005.
- Aristóteles. *Metafísica*. Traducido por T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- Behe, M. J. *La Caja negra de Darwin: el reto de la bioquímica en la evolución*. Barcelona: Andrés Bello, 1999.
- Black, D. L. «Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna». *Medieval Studies* 61 (1999): 45-79.
- Boland, V. *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*. Leiden [etc.]: Brill, 1996.
- Boyer, S. J. «El sentido de un texto de Santo Tomás “De veritate, q1, a9”». *Gregorianum* 5 (1924).
- Branick, V. P. «The Unity of the Divine Ideas». *The New Scholasticism* 42, n.º 2 (1968): 171-201.
- Canals Vidal, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

- Casey, G. «Immateriality and Intentionality». En *At the Heart of the Real: Philosophical Essays in Honour of The Most Reverend Desmond Connell, Archbishop of Dublin*, Fran O'Rourke., 97-112. Dublin: Irish Academic Press, 1992.
- Clarke, N. «Analogy and the Meaningfulness of Language About God: A Reply to Kai Nielsen». *The Thomist* 40 (1976): 61-95.
- . «The Limitation of Act by Potency in St. Thomas: Aristotelianism or Neoplatonism?» *The New Scholasticism* 26 (1952): 167-94.
- . «The Possibles Revisited: A Reply». *The New Scholasticism* 34, n.º 1 (1960): 79-102.
- . «The Problem of the Reality and Multiplicity of Divine Ideas in Christian Neoplatonism». En *Neoplatonism and Christian thought*, Dominic J. O'Meara., 109-258. Norfolk (Virginia): International Society for Neoplatonic Studies, 1982.
- . «What Is Really Real?» En *Progress in Philosophy: Philosophical Studies in Honor of Rev. Doctor Charles A. Hart*, James A. McWilliams; associate editors, James D. Collins... [et .], 61-90. Milwaukee: The Bruce Publish Company, 1955.
- Coffey, B. «The Notion of Order According to St. Thomas Aquinas». *The Modern Schoolman* 27 (1949).
- Collado, S. *El juicio veritativo en Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario filosófico. Serie universitaria. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- Conway, J. I. «The Reality of the Possibles.» *The New Scholasticism* 33, n.º 2 (1959): 139-61.

Bibliografía

- Craig, W. L. *God, Time and Eternity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- . *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*. Wheaton: Crossway, 2001.
- Deferrari, R. J. *A Latin-English Dictionary of St. Thomas Aquinas, based on The Summa Theologiae and Selected Passages of His Other Writings*. Boston: St. Paul Editions, 1986.
- Dewan, L. «St. Thomas and the Integration of Knowledge into Being.» *International Philosophical Quarterly* 24 (1984): 383–393.
- . «St. Thomas and the Possibles.» *The New Scholasticism* 53, n.º 1 (1979): 76-85.
- . «St Thomas, James Ross, and Exemplarism: A Reply.» *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991): 221-34.
- . «St. Thomas, Joseph Owens, and the Real Distinction between Being and Essence.» *The Modern Schoolman* 61 (1984): 145-56.
- Doolan, G. T. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington D.C.: CUA Press, 2008.
- Elders, L. «El conocimiento del ser y el acceso a la metafísica.» *Sapientia* 35 (1980): 573-88.
- . *Faith and Science: an Introduction to St. Thomas*. «*Expositio in Boethii De Trinitate*». Roma: Herder, 1974.
- Fabro, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2009.
- Forest, A. *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas D'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

- Foster, D. R. «Aquinas on the Immateriality of the Intellect». *The Thomist* 55, n.º 3 (1991): 415-38.
- García Marqués, A., trad. *Santo Tomás de Aquino Exposición del «De Trinitate» de Boecio*. Buenos Aires: EDUCA, 1986.
- Garrigou-Lagrange, R. *El realismo del principio de finalidad*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1949.
- Gelonch, S. *Separatio y objeto de la metafísica: una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q5 a3, de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2002.
- Gilson, E. *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa, 1979.
- . *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House, 1955.
- González, A. L. *Ser y participación: estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1979.
- Herrera, J. J. «El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino» 13, n.º 25 (2010): 147-77.
- . *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*. San Miguel de Tucumán: Ediciones de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2011.
- Klubertanz, G. P. *Introduction to the Philosophy of Being*. 2nd ed. New York: Appleton-Century-Crofts, 1963.
- Lambert, R. T. *Self Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*. Bloomington: AuthorHouse, 2007.
- Leftow, B. *God and Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Bibliografía

- Long, S. A. «On the Natural Knowledge of the Real Distinction of Essence and Existence». *Nova et Vetera* 1, n.º 1 (2003): 75-108.
- Maurer, A. «James Ross on the Divine Ideas: A Reply». *American Catholic Philosophical Quarterly* 65, n.º 2 (1991): 213-20.
- . «St. Thomas and Eternal Truths». *Mediaeval Studies* 32 (1970): 91-107.
- Meissner, W. W. «Some Aspects of the Verbum in the Texts of St. Thomas». *The Modern Schoolman* 36 (1958): 1-29.
- Melendo Granados, T. *Ontología de los opuestos*. Eunsa. Pamplona, 1982.
- Méndez, J. R. «La reductio completa y la ontología del alma en Tomás de Aquino». *Studium* 13, n.º 26 (2010): 381-405.
- Monckeberg Balmaceda, F. «La doble causalidad ejemplar divina en Santo Tomás de Aquino». *Revista Philosophica* 155, n.º 9 (1987): 155-66.
- Montagnes, B. *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas*. Editado por Andrew Tallon. Traducido por E. M. Macierowski. 25. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.
- Owens, J. «Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas». *Mediaeval Studies* 27 (1965): 1-22.
- Pacheco Jiménez, A. *Potencia y oposición*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona, 2010.
- Quevedo, A. *Ens per accidens: contingencia y determinación en Aristóteles*. Pamplona, 1989.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

- Rocca O.P., G. «The Distinction Between `Res Significata´ and `Modus Significandi´ in Aquinas's Theological Epistemology». *The Thomist* 55, n.º 2 (1991): 173-197.
- Ross, J. F. «Aquinas's Exemplarism; Aquinas's Voluntarism». *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990): 171-98.
- . «God, Creator of Kinds and Possibilities: resquiescant universalia ante res». En *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, Robert Audi and William J. Wainwright., 315-34. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- . «Response to Maurer and Dewan». *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991): 235-43.
- . «The Crash of Modal Metaphysics». *Review of Metaphysics* 43 (1989): 251-80.
- Rossi, G. «Aristóteles y la lluvia, una vez más.» *Dianoia* 40, n.º 65 (2010): 91-123.
- . *El azar según Aristóteles: estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011.
- Schillebeeckx, E. *Revelación y teología*. 2da ed. Salamanca: Sígueme, 1969.
- Schmidt, R. W. *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- Schultz-Aldrich, J. «Being as the Ground of Truth in Aquinas». *The Heythrop Journal* 50, n.º 4 (2009): 620-34.

Bibliografía

- Segura, C. *La dimensión reflexiva de la verdad: una interpretación de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1991.
- Shanley, B. «Aquinas on God's Causal Knowledge: A Reply to Stump and Kretzmann». *American Catholic Philosophical Quarterly* 72, n.º 3 (1998): 447-57.
- Shanley, B. J. «Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas». *American Catholic Philosophical Quarterly* 72, n.º 2 (1997): 197-224.
- . «Eternity and Duration in Aquinas». *The Thomist* 61, n.º 4 (1997): 525-48.
- Smith, G. «Avicenna and the Possibles». *The New Scholasticism* 17 (1943): 340-57.
- Stump, E., y N. Kretzmann. «Eternity». *The Journal of Philosophy* 78, n.º 8 (1981): 429-58.
- . «Eternity and God's Knowledge: A Reply to Shanley». *American Catholic Philosophical Quarterly* 72, n.º 3 (1998): 439-45.
- Tomarchio, J. «Four Indices for the Thomistic Principle Quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis». *Medieval Studies* 60 (1998): 315-67.
- Torrell, J. P. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Traducido por A. Corzo Santamaría. Colección de pensamiento medieval y renacentista 32. Pamplona: Eunsa, 2002.
- Wippel, J. F. «Aquinas's Route to the Real Distinction: A Note on De ente et essentia, c. 4». *The Thomist* 43 (1979): 279-95.
- . *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Washington: Catholic University of America, 2007.

El conocimiento divino de lo posible y de lo real

- . *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: from Finite Being to Uncreated Being*. Washington: CUA Press, 2000.
- . «The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines». *The Review of Metaphysics* 34 (1981): 729-58.
- . «Thomas Aquinas and the Axiom that Unreceived Act is Unlimited». En *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, 123-51. Washington: CUA Press, 2007.
- . «Thomas Aquinas and the Axiom “What is Received is Received According to the Mode of the Receiver”». En *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, 113-22. Washington: CUA Press, 2007.
- . «Thomas Aquinas on Our Knowledge of God and the Axiom that “Every Agent Produces Something Like Itself”». *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74 (2000): 81-101.
- . *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*. Etienne Gilson series 16. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1993.
- . «Thomas Aquinas on What Philosophers Can Know About God». *The American Catholic Philosophical Quarterly* 66, n.º 3 (1992): 279-95.
- Zedler, B. H. «Another Look at Avicenna». *The New Scholasticism* 50, n.º 4 (1976): 504-21.
- . «Why Are the Possibles Possible?» *The New Scholasticism* 55 (1981): 113-30.