CAURIENSIA, Vol. IX (2014) 49-74, ISSN: 1886-4945

«DEUS COGNOSCENDO SEIPSUM, OMNIA COGNOSCIT». A PROPÓSITO DE LA RECEPCIÓN TOMASIANA DE METAPHYSICA XII, 9

Juan José Herrera
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Resumen

Al hablar de Dios, Tomás de Aquino sigue la tradición de los Padres, quienes incorporaron a la doctrina de la fe los datos filosóficos sobre el absoluto –no sin antes cribarlos a la luz de la revelación– alejados de toda presunción de reducir la fe a la razón o de comprender exhaustivamente los misterios revelados. Una lectura atenta de las cuestiones *De Deo* de las obras tomasianas permite admirar la cuidadosa purificación a la que se han visto sometidas las concepciones de lo divino provenientes del mundo filosófico. Nuestro trabajo se detiene en el punto culminante de ese proceso y muestra, principalmente a partir de la *Summa Theologiae*, cómo Tomás adopta la doctrina aristotélica de la ciencia divina asimilada a la concepción bíblica de un Dios creador y providente que conoce todas las creaturas. El legado dionisiano juega en este asunto un papel significativo y la teoría de la causalidad eficiente le confiere una profunda inteligibilidad teológica.

Palabras clave: atributos divinos, ciencia divina, *Metaphysica*, *Summa Theologiae*, Aristóteles, Dionisio, Tomás de Aquino.

Abstract

Speaking of God, Thomas Aquinas follows the tradition of the Fathers, who incorporated philosophical divinity data to the doctrine of faith, but not before sifting them with the light of revelation, far from any presumption of reducing faith to reason or fully understand the mysteries revealed. A close reading of the questions about God from the works of St. Thomas allows us to admire the careful purification which have undergone

the conceptions of the divine belonging to the philosophical world. Our work stops at the highest point of this process and shows, especially from the *Summa Theologiae*, how Thomas adopts the Aristotelian doctrine of the divine knowledge likened to the biblical conception of God, creator and provident, who knows every creature in its uniqueness. The Dionysian legacy on this issue plays a significant role and the theory of efficient causality gives a profound theological intelligibility.

Keywords: Divine Attributes, Divine Knowledge, Metaphysics, Summa Theologiae, Aristotle, Dionysius, Thomas Aquinas.

I. INTRODUCCIÓN

El saber más sublime que el hombre pueda concebir es, en realidad, imperfecto si se lo compara con la ciencia divina. En esta sentencia coinciden el pensamiento cristiano y la tradición aristotélica que inspiró el siglo XIII. Incluso parecen estar de acuerdo cuando, en virtud de la trascendencia y la perfección de Dios, establecen que el único objeto de ese conocimiento es la esencia del primer principio; una opinión que podría ser refrendada por san Agustín, al decir que Dios no intuye nada fuera de sí mismo[1]. Sin embargo, desde una perspectiva cristiana es indispensable sostener que Dios no solamente se conoce a sí mismo, sino que también conoce las cosas que él creó y las contingencias que suceden en el tiempo.

Los autores bíblicos enseñaron a lo largo de toda la Sagrada Escritura que Dios conoce el mundo y particularmente las acciones de los hombres. Los Padres de la Iglesia y los escritores cristianos, aportando razonamientos más sistemáticos, insistieron en la relación entre ciencia y causalidad divinas. Este vínculo se cristalizó en el campo filosófico cuando Temistio aseguró que, en razón de la naturaleza causal de la esencia divina, el mundo está contenido en ella bajo formas de arquetipos, de modo que al conocerse a sí mismo Dios conoce todas las cosas[2]. La comprensión de Dios como máximo productor inteligente se convirtió, así, en la raíz del concepto de ciencia divina del universo[3].

1 AGUSTÍN DE HIPONA, *De Diversis Quaestionibus LXXXIII*, liber I, q. 46, n. 2 (PL 40, col. 30): "Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegium est". En realidad, Agustín quiere mostrar que las ideas de las que Dios se sirve como modelos al momento de crear, preexisten en el intelecto divino. Más adelante veremos la interpretación tomasiana de este pasaje.

2 Cf. A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide: Un dialogue exemplaire*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, 111-113; S. PINÈS, "Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and their Place in the History of Philosophy", en J. WIESNER (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung* (vol. 2), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1987, 177-204; R. BRAGUE, *Thémistius, Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (Livre Lambda)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, 92.

3 Para ampliar estos datos, véanse los trabajos de A. MICHEL, voz "Science de Dieu" *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14/2 (1941) col. 1598-1620; A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*,

Prácticamente todos los medievales consintieron estas ideas, pero no siempre las estudiaron desde su especificidad metafísica. Los escritos del siglo XII, por ejemplo, revelan un interés que se limita a dilucidar el modo en que Dios conoce ciertos objetos que plantean dificultades (el futuro, el mal, etc.). La siguiente centuria, en cambio, fue testigo de una fuerte especulación sobre la existencia y la naturaleza de la inteligencia divina de los entes finitos provocada principalmente por la segunda entrada de Aristóteles en el mundo latino. Los textos aristotélicos transmitían una teoría del conocimiento bastante coherente que decantaba en la ignorancia divina del mundo. De allí se puede entender la razón de ser del tercer ítem de la condena de Étienne de París en 1277: "Quod deus non cognoscit alia a se"[4], dirigida contra algunos maestros de la Facultad de Artes. A estos datos se suma el influjo de los principales representantes de la filosofía árabe, quienes no negaban la ciencia divina de las cosas, pero la atenuaban considerablemente obedeciendo a la limitación con que concebían la causalidad eficiente de Dios. De acuerdo con estos autores, Dios no conoce los entes en todos los aspectos que hacen a su composición y singularidad, por ende, su providencia es genérica.

Santo Tomás, que estuvo envuelto directamente en el debate, llevó a cabo una lectura de Aristóteles asistido por fundamentos del neoplatonismo cristiano, sobre todo de Dionisio, según la cual Dios conoce las cosas porque son sus efectos. El recurso a la *via causalitatis*, más precisamente a las implicancias de la causalidad eficiente de un agente inteligente, resulta indispensable para comprender esta tesis. Asimismo, Tomás aprovechó las enseñanzas de Aristóteles para ir al fondo de la cuestión: cómo conoce Dios todas las cosas[5].

En este trabajo buscamos, en primer término, precisar los motivos que llevaron al Aquinate a interpretar positivamente el conocimiento del Dios aristotélico con respecto al universo, para ello realizamos una aproximación a la exégesis tomasiana de *Metaphysica* XII, 9. En segundo lugar, mostramos la articulación de las nociones puestas de relieve en la sección anterior en una

Madrid, Rialp, 1984, 138-150; J. Schmutz, voz "Science divine", en C. Gauvard – A. de Libera – M. Zink (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, 1294-1297; J. C. Bardout – O. Boulnois "L'invention du monde", en Id. (dirs.), *Sur la science divine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, 9-56; V. Carraud – J.-Y. Lacoste, voz "Ciencia divina", en J.-Y. Lacoste (dir.), *Diccionario Akal Crítico de Teología*, Madrid, Akal, 2007, 253-258. Resultará igualmente provechoso consultar la obra de M. J. F. M. Hoenen, *Marsilius of Inghen: Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1993.

4 Cf. *La condamnation parisienne de 1277*, Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, 80-81.

5 El libro de S.-Th. Bonino, *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Introduction, traduction et commentaire. Fribourg – Paris, Éditions Universitaires – Éditions du Cerf, 1996, constituye una obra de referencia indispensable para cualquier indagación sobre la teoría tomasiana de la ciencia divina.

obra sistemática de Tomás. Con este fin, analizamos el a. 5: *Utrum Deus cognoscat alia a se*, de la *Summa Theologiae*, I, q. 14. Pensamos que este texto contiene la reflexión tomasiana más acabada sobre nuestro tema[6]. En esta oportunidad, no abordamos las cuestiones que tienen que ver con la dimensión causativa o la extensión de la ciencia divina.

II. EL CONOCIMIENTO DE LA SUSTANCIA PRIMERA ARISTOTÉLICA

El principal tratamiento sobre la ciencia divina que Aristóteles lleva a cabo se encuentra en el libro XII de la *Metaphysica*, especialmente en los capítulos 7 y 9. Luego de haber establecido en los cinco primeros apartados cuáles y cuántos son los principios de las cosas sensibles y en qué se identifican o distinguen, el Filósofo inicia el capítulo sexto afirmando que el movimiento, al igual que el tiempo, ha existido y existirá siempre. La continuidad tanto del movimiento como del tiempo lleva a plantear un movimiento eterno que es circular, pues cualquier otro se da entre contrarios y no puede ser continuo. Consiguientemente, debe existir -y ha existido siempre- como motor, una sustancia inmóvil. En la inmaterialidad de esa sustancia, el Estagirita ve la garantía de la eternidad del movimiento cósmico, y en su total actualidad, la de su causación permanente, que asegura la continuidad de ese movimiento. La vía *ex motu* permite concebir algo que sin moverse mueve, que es eterno, sustancia y acto[7].

Seguidamente, el capítulo 7 proporciona algunos rasgos esenciales del primer motor inmóvil, que no solamente es descripto como acto puro, sino también como vida suprema e intelecto, propiedades coincidentes en razón de la incorporeidad divina. La actividad del entendimiento es vida y la sustancia primera es esa actividad[8]. La vida del primer principio es, entonces, excelente y perfecta, ya que es la vida del pensamiento puro. Con esta descripción se logra

6 Nos servimos de la *Summa Theologiae* publicada por Marietti, t. 1, 1963. Entre los textos paralelos se encuentran: *In Sententiarum*, I, d. 35, q. 1, a. 2 (ed. Mandonnet, t. 1, 1929); *De Veritate*, q. 2, a. 3 (ed. Leonina, t. 22/1.2, 1970); *Summa contra Gentiles*, I, c. 49 (ed. Marietti, t. 2, 1961); *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11 (ed. Marietti, 1977); *De Substantiis Separatis*, c. 14 (ed. Leonina, t. 40, pars D-E, 1968).

7 Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7 (ed. G. Vuillemin-Diem, 1995, 256, ll. 243-244; Bk 1072 a 25-26): "Igitur est aliquid quod non motum mouet, sempiternum et substantia et actus ens".

8 Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7 (259, ll. 285-287; Bk 1072 b 25-27): "Et uita autem utique existit; etenim intellectus actus vita, illud autem ipse actus; actus autem que secundum se illius uita optima et sempiterna". W. K. C. Guthrie considera esta idea como una confesión espléndida de la fe de Aristóteles, cf. *A History of Greek Philosophy*. *Vol. 6: Aristotle an Encounter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 273, nota 57. Hay, por otro parte, quienes piensan que el Estagirita no tuvo la intención de definir cuestiones de teología especulativa, cf. R. BODÉÜS, *Aristote et la théologie des vivants immortels*. Québec – Paris, Bellarmin – Les Belles Lettres, 1992.

visualizar uno de las notas fundamentales del aristotelismo: la identificación de la primera sustancia con el pensamiento (*noûs*)[9].

La atribución del saber al primer principio debe, no obstante, sortear un problema bastante serio, ya que el conocimiento es potencial con respecto al cognoscible y el acto de conocer consiste en un movimiento cuyo término supone un paso de la potencia al acto. Por eso el capítulo 9 de *Metaphysica* XII, que puede ser leído inmediatamente después del capítulo 7, aborda una serie de dificultades generadas por aquella identificación. En su comentario, Tomás de Aquino las agrupa siguiendo dos criterios: *1)* la relación entre el intelecto divino y su acto de entender; *2)* la relación del intelecto divino con aquello que conoce[10].

En cuanto al primer planteo, Aristóteles establece que el intelecto divino se identifica con su acto, de ahí que se puede concebir a Dios como acto puro de pensar. Pero con respecto al segundo, hay que tener en cuenta que el pensamiento se especifica por su objeto, por tanto el objeto de la contemplación divina debe ser lo más perfecto, más digno e inmutable, es decir, Dios mismo. De acuerdo con su naturaleza, es imposible que el pensamiento divino dependa de un objeto exterior, pues eso introduciría pasividad en el acto puro, volviendo fatigosa la continuidad del pensar, y al mismo tiempo le haría perder su condición de sustancia suprema, ya que lo inteligible, que pone en acto al intelecto, sería más digno[11]. Dios, empero, es intelecto que se entiende a sí mismo porque es lo más excelso y su intelección es intelección de intelección[12]. Esta identidad

9 Por el conocimiento, el Dios de Aristóteles se distingue del Uno de la tradición platónica que no piensa, pues dicha operación implica una dualidad cognoscente-conocido, intelecto-inteligible, incompatible con su simplicidad. La tarea de contemplar al Uno recae sobre la siguiente hipóstasis, que es entender primero (cf. Plotino, *Enéadas*, IV, 9, 6; V, 6, 1-2). Existen, sin embargo, obras de tradición neoplatónica que conciben una noción de ciencia divina en sentido activo. Ejemplos elocuentes son el *corpus* dionisiano, el *Liber de causis*, etc. Al respecto, cf. el interesante estudio de C. D'Ancona Costa, "Proclus, Denys, le *Liber de causis* et la science divina", en O. Boulnois – J. Schmutz – J.-L. Solère (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, 19-44 (21-32).

10 Cf. Tomás de Aquino, *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11, n. 2601.

11 Aristóteles (lat.), *Metaphysica* XII, 9 (265, ll. 426-430; Bk 1074 b 18-21): "Sive intelligat, huius uero aliud principale, non enim est hoc quod est sua substantia intelligentia, sed potentia: non utique erit optima substantia; per intelligere enim honorabile ei inest"; y más adelante (265, ll. 438-441; Bk 1074 b 28-30): "si non est intelligentia sed potentia […]. Deinde palam quia aliud aliquid erit dignius quam intellectus, scilicet intellectum".

12 Aristóteles (lat.), *Metaphysica* XII, 9 (265, ll. 444-446; Bk 1074 b 33-35): "Se ipsum ergo intelligit, siquidem est potentissimum, et est intelligentia intelligentie intelligentia". Según la objeción que el mismo Aristóteles formula contra esta afirmación, se podría pensar que el entender de la primera sustancia no es un acto principalísimo sino accesorio, ya que parece referirse más a una reflexión sobre su propio pensamiento que al conocimiento de sí mismo en cuanto máximo objeto inteligible. La solución de santo Tomás insiste en la total identidad entre el entender y lo entendido en Dios en razón de su inmaterialidad, para luego mostrar que la inteligencia de lo entendido no es relegada por la inteli-

de la inteligencia divina con el objeto de su entender es para Dios fuente de gozo eterno.

La pregunta que se puede formular al cabo de estas consideraciones es la siguiente: ¿afirmar que Dios sólo conoce su esencia incluye negar que conoce el universo? La cuestión no es abordada directamente en el capítulo 9, pero su discurso parece concluir lógicamente en la ignorancia divina del universo[13]. Es difícil, sin embargo, dilucidar este asunto; los mismos estudiosos de Aristóteles no se ponen de acuerdo. Algunos, como Reale, consideran que según los principios de la filosofía aristotélica es posible admitir que Dios conoce el mundo al menos en sus principios supremos[14]. Mientras tanto, se advierte que aún en los autores favorables a la inteligencia del universo de la primera sustancia, permanece abierto el interrogante sobre cómo se da ese saber, ya que el primer motor inmóvil no capta las cosas en sí mismas, ni se intuye a sí mismo como modelo a imitar.

Mostramos a continuación la forma en que Tomás de Aquino asumió la enseñanza del filósofo griego.

gencia de la inteligencia (cf. *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11, nn. 2617-2620). Según L. ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden (etc.), E. J. Brill, 1990, 225, el Aquinate habría tenido ciertas reservas con respecto a aquella sentencia por lo cual no la menciona en la *Summa contra Gentiles*, I, cc. 45-48, ni en la *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2.

13 Buenaventura lo confirma de manera contundente, *Collationes in Hexaëmeron*, 6, 2 (ed. Collegii a S. Bonaventura, t. 5, 1891, 360-361): "Nam aliqui negaverunt, in ipsa [prima causa] esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis exsecratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut *desideratum* et *amatum*. Ex hoc ponunt, quod *nihil*, vel *nullum particulare* cognoscat".

14 Cf. G. REALE, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona, Herder, 2003², 183. Entre los que sostienen que el Dios de Aristóteles conoce el universo, se encuentran L. ELDERS, *Aristotle's Theology. A Commentary* on *Book Λ of the Metaphysics*, Assen, Van Gorkum & Com, 1972, 257-258; M. E. SACCHI, "*Utrum Deus cognoscat alia a se*: la teoría de Aristóteles sobre el conocimiento divino del mundo y la exégesis de S. Tomás de Aquino", en *Divinitas*, 26 (1982), 123-161; T. DE KONINCK, "La «pensée de la pensée» chez Aristote", en T. DE KONINCK – G. PLANTY-BONJOUR (dirs.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, 69-151; ID., "Aristotle on God as Thought Thinking Itself", en *The Review of Metaphysics*, 47 (1994), 471-515; ID., *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, 39-64. Hay, sin embargo, quienes opinan distinto, cf. J. OWENS, "The Relation of God to World in the *Metaphysics*", en AUBENQUE (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, 207-222 (219-220); R. BRAGUE, "Le destin de la «Pensée de la Pensée» des origines au début du Moyen Âge", en T. DE KONINCK – G. PLANTY-BONJOUR (dirs.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, 153-186 (172).

III. EL COMENTARIO DE TOMÁS A *METAPHYSICA* XII, 9

Tanto en su comentario al libro XII de la *Metaphysica* (posterior a la primera mitad de 1271), como en el resto de su obra, el Aquinate adhiere a la tesis aristotélica de la identidad real entre Dios y su acto de pensar, aunque -como veremos seguidamente- por su concepción metafísica del sujeto esencial y del acto de ser, llevó esa identidad más lejos.

El problema que presenta mayor dificultad es el de la determinación del objeto de la intelección divina[15]. Al abordar el pasaje en que Aristóteles afirma que Dios se piensa a sí mismo dado que no puede pensar sino el mejor objeto, Tomás interrumpe el comentario literal para una consideración que busca precisar la verdadera intención del Filósofo.

> "Hay que considerar, sin embargo, que el Filósofo intenta mostrar que Dios no entiende otra cosa sino a sí mismo en cuanto lo entendido es la perfección del que entiende y de eso que es el entender. Es manifiesto que ningún otro puede ser entendido de esta manera por Dios, que es la perfección de su intelecto. Sin embargo, no se sigue que todas las otras cosas distintas de él le sean desconocidas, pues entendiéndose a sí mismo entiende todo lo demás"[16].

El teólogo dominico mantiene esta posición en el resto de sus obras[17]: afirmar que Dios solo se conoce a sí mismo no equivale a negar su percepción del mundo, puesto que efectivamente lo conoce, pero sin ser informado por las especies inteligibles de las cosas. Ningún ente finito es la perfección del intelecto divino, sino únicamente su propia substancia, de modo que a las cosas no las ve fuera de sí mismo, por la ciencia que les es propia, sino en sí mismo al conocer su esencia divina. Tomás piensa que en todo esto existe una coincidencia entre Dionisio y Aristóteles[18].

15 Cf. G. Ducoin, "Saint Thomas commentateur d'Aristote. Étude sur le commentaire thomiste du livre Lambda des Métaphysiques d'Aristote", en *Archives de Philosophie*, 20 (1957), 400-445; S.-Th. Bonino, *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, 201-206.

16 Tomás de Aquino, *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11, n. 2614: "Considerandum est autem quod Philosophus intendit ostendere, Deus non intelligit aliud, sed seipsum, inquantum intellectum est perfectio intelligentis, et eius, quod est intelligere. Manifestum est autem quod nihil aliud sic potest intelligi a Deo, quod sit perfectio intellectus eius. Nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ei ignota; nam intelligendo se, intelligit omnia alia". Cf. L. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, 228-230. Para un estudio comprensivo sobre la práctica hermenéutica de fray Tomás desde la perspectiva de la *intentio auctoris*, cf. M. R. Narváez, *Thomas d'Aquin Lecteur. Vers une nouvelle aproche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*, Louvain-La-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie – Éditions Peeters, 2012.

17 Cf. Tomás de Aquino, *In Sententiarum*, I, d. 35, q. 1, a. 2 (814-815); *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 5 (53, ll. 388-400); *De Potentia*, q. 3, a. 16, ad 23 (ed. Marietti, 1965); *In De Causis*, pro 13 (ed. H.-D Saffrey, 2002, 83, ll. 12-15); *De Substantiis Separatis*, c. 14 (67, ll. 198-204).

18 Cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 5 (53, l. 397).

El Estagirita también había señalado que Dios no puede preocuparse de los existentes inferiores, con sus limitaciones, deficiencias y pobrezas, pues eso acarrearía una disminución de la dignidad de su intelecto[19]. Frente a este argumento, el comentario tomasiano aclara que eso sucedería si el intelecto se detuviera en lo que es vil, retrayéndose de entender cosas más dignas. Según esta perspectiva, entender cosas distintas a lo máximamente perfecto no comporta bajo ningún aspecto una disminución de la perfección o nobleza del entender divino y, en consecuencia, de la perfección de su esencia, ya que lo imperfecto es entendido al entenderse lo máximamente perfecto[20].

En su *Comentario a la Metafísica*, el Aquinate expone la razón por la que debe admitirse el conocimiento divino de las cosas.

> "Puesto que [Dios] es su mismo entender, y dado que es dignísimo y muy poderoso, es necesario que su entender sea perfectísimo. Luego, se entiende perfectísimamente a sí mismo. Pero en la medida en que un principio se entiende más perfectamente, tanto más entiende en él su efecto, pues lo principiado está contenido en la virtud del principio. Luego, como del primer principio que es Dios depende el cielo y toda la naturaleza, […], es evidente que Dios conociéndose a sí mismo conoce todas las cosas"[21].

En este pasaje, Tomás hace una breve referencia al capítulo 7, en el que Aristóteles enuncia que "el cielo y la naturaleza dependen" del primer principio[22]. La dependencia de la que allí se habla es la contracara de un influjo causativo en el orden de la finalidad[23]. Ella revela la atracción ejercida por el primer motor sobre todos los entes. Dios causa como objeto de amor, es decir,

19 Cf. G. REALE, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, 183-184.

20 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11, n. 2616. "Nec vilitas alicuius rei intellectae derogat dignitati. Non enim intelligere actu aliquod indignissimum est fugiendum, nisi inquantum intellectus in eo sistit, et dum illud actu intelligit, retrahitur a dignioribus intelligendis. Si enim intelligendo aliquod dignissimum etiam vilia intelligantur, vilitas intellectorum intelligentiae nobilitatem non tollit". Cf. *In Sententiarum*, I, d. 35, q. 1, a. 2, ad 2 (815); *Summa contra Gentiles*, I, c. 70.

21 TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11, n. 2615: "Cum enim ipse sit ipsum suum intelligere, ipsum autem est dignissimum et potentissimum, necesse est quod suum intelligere sit perfectissimum: perfectissime ergo intelligit seipsum. Quanto autem aliquod principium perfectius intelligitur, tanto magis intelligitur in eo effectus eius: nam principiata continentur in virtute principii. Cum igitur a primo principio, quod est Deus, dependeat caelum et tota natura, […], patet, quod Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit".

22 ARISTÓTELES (lat.), *Metaphysica* XII, 7 (258, l. 271; Bk 1072 b 14): "Ex tali igitur principio dependet celum et natura".

23 Cf. J. OWENS, "The Relation of God to World in the *Metaphysics*", 215-219; M. BASTIT, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, 2002, 372-376; G. REALE, *Introduzione a Aristotele*, Bari, Editori Laterza, 1977², 66-67; ID., *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, 179-180.

como fin, y su atracción es la que explica el movimiento de los entes. Al respecto, Tomás escribe lo siguiente.

> "De este principio, que es lo primero que mueve como fin, depende el cielo, tanto según la perpetuidad de su sustancia, como según la perpetuidad de su movimiento. En consecuencia, toda la naturaleza depende de este principio, porque todas las cosas naturales dependen del cielo y de este movimiento del cielo"[24].

Pero al explicar el porqué del conocimiento divino de las cosas, Tomás interpreta la dependencia en clave de causalidad eficiente[25]. Es cierto que al conocer las cosas el intelecto divino se asemeja a una virtud activa, pues no las conoce porque recibe de ellas sus especies, sino más bien por su influjo eficiente y ejemplar sobre ellas. Este influjo se aprecia como similar al que ejerce un artesano respecto de su obra, lo cual también indica que las creaturas están en Dios como en la virtud de la causa agente o como en el cognoscente, ya que todo eficiente produce algo semejante a sí mismo.

Las razones que santo Tomás proporciona a lo largo de su carrera no siempre coinciden. En el *In Sententiarum* y en *De Veritate* prueba que Dios conoce las cosas puesto que ordena todo a su fin, que es él mismo[26]. Para ello es necesario que, como máximo cognoscente y ordenador, conozca cada una de las realidades, sus operaciones y los fines a los que se ordenan. Estos razonamientos están más en la óptica de la providencia divina y sirven de base para la discusión con algunos representantes de la *falsafa*.

La *Summa contra Gentiles* cambia notablemente la base argumental. Dios es por su esencia o según su naturaleza la causa del ser de todas las cosas, por consiguiente, al conocer plenamente su esencia o al conocerse perfectamente a sí mismo, intuye su condición causal y simultáneamente todo lo que puede ser causado por él. De hecho, no es posible saber que algo es principio causal sin captar aquello de lo que es principio. Los términos relativos, como los de causa

24 Tomás de Aquino, *In Metaphysicorum*, XII, lec. 7, n. 2534: "Ex hoc igitur principio, quod est primum movens sicut finis, dependet caelum, et quantum ad perpetuitatem substantiae suae, et quantum ad perpetuitatem sui motus; et per consequens dependet a tali principio tota natura, eo quod omnia naturalia dependent a caelo, et a tali motu eius"; cf. lec. 12, n. 2629.

25 É. Gilson, siguiendo las investigaciones de Mandonnet, advierte que la exclusiva acentuación sobre la concepción de Dios como causa final del universo llevó a Siger de Brabante y a sus seguidores a negar la causalidad divina eficiente, el conocimiento de los singulares y el ejercicio de la providencia divina sobre ellos; cf. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965, 133.

26 Cf. Tomás de Aquino, *In sententiarum*, I, d. 35, q. 1, a 2 (814-815); *De Veritate*, q. 2, a. 3 (50, l. 214 - 51, l. 261). Los razonamientos de estos pasajes se asemejan bastante a la quinta vía de la *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

y efecto, se comprenden al mismo tiempo, pues cada uno se define por relación al otro[27].

Sin detenernos en el pasaje de la *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5, que es estudiado en detalle más adelante, culminamos este breve recorrido de las soluciones aportadas por Tomás transcribiendo unas líneas del opúsculo *De Substantiis Separatis*, que dicen así: "[Dios] Entiende todas las cosas al entenderse a sí mismo, en cuanto su ser es el principio universal y fontal de todo ser, y su entender es una cierta raíz universal del entender que comprende toda inteligencia"[28].

Como vemos, el Aquinate no explica el conocimiento divino del mundo sin recurrir a la causalidad que Dios ejerce sobre él. Por este motivo su ciencia es causal, no en el sentido de que sea causa productora de las cosas en el tiempo, sino en el sentido de que Dios conoce las cosas porque es causa de ellas. Todo principio activo inmaterial conoce sus efectos; pero la cuestión de que ellos existan realmente en el tiempo por el influjo del intelecto exige un tratamiento posterior.

En relación con lo que venimos diciendo, resulta oportuno señalar que algunos estudiosos contemporáneos de Aristóteles tomaron distancia de la interpretación tradicional y aseguraron que el Dios de *Metaphysica* XII mueve de forma activa, como causa eficiente, asemejándose al Demiurgo de Platón, con la diferencia de ser verdaderamente soberano al no tener las ideas por encima de él[29]. Nuestro propósito no es ahondar en la polémica, pero nos atrevemos a afirmar con Ross que "Dios es la causa eficiente por ser la causa final, y no de otra manera"[30], puesto que la motricidad del universo sempiterno aristotélico se debe a la atracción que como fin ejerce lo divino. Sin duda la dependencia de los entes en el pensamiento del Estagirita no se da, como en la doctrina tomasiana, a nivel del *actus essendi*; el Filósofo no trató la cuestión de la *creatio ex nihilo* por la causa primera cuyo efecto más formal es el *esse* (aunque, según algunos autores, los principios de su filosofía primera no se oponen a dicha cuestión).

27 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c. 49, nn. 412, 414

28 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Substantiis Separatis*, c. 14 (67, ll. 204-209): "Intelligit autem omnia alia a se intelligendo se ipsum, in quantum ipsius esse est universale et fontale principium omnis esse, et suum intelligere quaedam universalis radix intelligendi omnem intelligentiam comprehendens".

29 Cf. E. BERTI, "La causalità del Motore immobile secondo Aristotele", en ID., *Nuovi studi aristotelici*. Vol. II: *Fisica, antropología e metafísica*. Brescia, Morcelliana, 2005, 453-469; ID., "Ancora sulla causalità del Motore immobile", en *Méthexis*, 20 (2007), 7-28; T. DE KONINCK, "La causalité divine", en ID., *Aristote, l'intelligence et Dieu*, 65-94.

30 W. D. ROSS, *Aristóteles*. Buenos Aires, Editorial Charcas, 1981², 259.

De todas maneras es muy difícil imaginarse en el pensador griego la unificación de las causalidades final y eficiente (no simplemente motora) en un solo principio universal. Esta es una exigencia de la teoría creacionista que se beneficia del neoplatonismo para explicarse filosóficamente. Fue, en efecto, la corriente neoplatónica (Proclo) la que unificó de manera definitiva los dos influjos causativos, al entender que si la sustancia primera es causa final, debe asumir necesariamente la causalidad eficiente, de forma que también es causa eficiente del universo.

IV. ALGUNAS RAZONES DE LA INTERPRETACIÓN TOMASIANA

Además de los motivos fundados en la revelación bíblica, se pueden mencionar dos razones de la afirmación tomasiana del conocimiento divino de las creaturas.

Una es intrínseca al texto aristotélico. Para apoyar su interpretación benevolente del Estagirita, Tomás evoca un breve pasaje de *Metaphysica* III, que rechaza la doctrina de Empédocles. Según este autor, lo semejante es conocido por lo semejante, por ejemplo para conocer el odio, que es un principio constitutivo de lo real, el cognoscente debe tenerlo de alguna manera en sí mismo. Pero como en Dios no hay odio, el ser más feliz termina siendo menos sabio que los demás entes inteligentes, puesto que hay al menos una cosa del mundo que él desconoce[31]. Para Tomás, este pasaje proporciona un verdadero indicio de que, según el Filósofo, Dios tiene conocimiento del universo. El Dios de Aristóteles no puede ignorar algo que nosotros conozcamos.

Sin embargo, la razón metafísica más profunda Tomás la asume de Dionisio, al incorporar su doctrina sobre la relación entre ciencia y causalidad divinas. Interesa recordar que la primera noticia sobre la explícita asimilación filosófica de la ciencia divina aristotélica a un pensamiento compatible con un Dios creador y providente procede de Temistio. Es probable que, con anterioridad a él, se haya producido una aproximación entre el conocimiento que de sí misma posee la primera sustancia aristotélica y el conocimiento de la segunda hipóstasis plotiniana, con el añadido de que ésta al conocerse a sí misma conoce todos los inteligibles considerados como modelos eternos de los entes inferiores.

31 Aristóteles (lat.), *Metaphysica* III, 4 (60, ll. 356-358; Bk 1000 b 3-6): "Propter quod et accidit ipsi felicissimum deum minus prudentem esse aliis; non enim cognoscit elementa omnia; nam odium non habet, notitia uero similis simili"; cf. *De Anima* I, 2 (Bk 410 b 4-7). Véase el empleo de esta idea por parte de Tomás en *De Veritate*, q. 2, a. 4, s.c. 3 (56, ll. 110-115); a. 5 (65, ll. 208-215); *Summa contra Gentiles*, I, c. 50, n. 427; c. 65, n. 538; *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 11; q. 57, a. 2; *In Metaphysicorum*, III, lec. 11, n. 476; *De Substantiis Separatis*, c. 14 (65, ll. 54-56).

Temistio aprovechó estos acercamientos para subrayar que el conocimiento de todas las cosas acontece porque lo divino se conoce como el principio y la causa supereminente de ellas. Luego, la relación entre ciencia y causalidad divinas se consolidó con Proclo, quien aplicó a las enéadas el principio porfiriano según el cual una cosa que se encuentra en otra lo hace respetando el modo de ser del continente[32]. De esta manera confirmó que las enéadas conocen en sí mismas las realidades inferiores a ellas. Todas estas teorías fueron asumidas y afinadas por Dionisio[33].

En el capítulo séptimo del famoso texto *De Divinis Nominibus*, Dionisio enseña que Dios conoce todas las cosas antes de que sean porque es la causa del ser de todos los existentes[34]. Por su condición de principio fundante del ente finito, Dios contiene todas las perfecciones que constituyen el universo, no según la manera como se encuentran en el mundo (material, temporal, compleja), sino conforme al modo del ser divino (inmaterial, intemporal, simple). Las consecuencias de esta radical desemejanza entre el modo divino de conocer y el modo de ser de las cosas conocidas deben ser bien advertidas si se quiere evitar graves errores tanto sobre lo divino como sobre lo creado.

Dios conoce, por cierto, todas las cosas que pueden derivarse de él porque las precontiene en su virtud causativa, es decir, en su intelecto. No conoce las creaturas porque las vea existiendo en el mundo, sino que al conocerse a sí mismo conoce en su esencia, término único y último de su inteligencia, todas las cosas. Esto explica que el conocimiento divino de las cosas no dependa de ellas y no traiga aparejado ningún rastro de potencialidad o de cambio en la esencia de Dios.

El pasaje es un poco extenso, pero vale la pena meditarlo directamente.

> "Separada de todo, la mente divina contiene todas las cosas por el conocimiento, en cuanto que la causa de todo contiene de antemano en sí misma la ciencia de todas las cosas […], y las conoce interiormente y desde sí misma, […], en cuanto principio que conoce y produce la sustancia. […] En efecto, la mente divina no conoce lo existente aprendiendo de los existentes, sino de sí misma y, en cuanto causa de todas las cosas, contiene y concibe de antemano en sí misma la ciencia, el conocimiento y la sustancia, no según una mirada que penetra cada

32 Es muy probable que santo Tomás haya tomado conocimiento de este principio a través del *Liber de causis*, pro 9 et 11 (ed. A. Fidora, A. Niederberger, 2001, 72, 76).

33 Cf. J. C. BARDOUT – O. BOULNOIS, "L'invention du monde", 20-26.

34 Cf. C. D'ANCONA COSTA, "Proclus, Denys, le *Liber de causis* et la science divina", 32-37. Hay que recordar que la teología de Dionisio sería impensable sin la filosofía de Proclo, cf. W. BEIERWALTES, "Dionigi Areopagita – un Proclo cristiano?", en ID., *Platonismo nel Cristianesimo*. Milano, Vita e Pensiero, 2000, 49-97; sobre la relación entre ambos neoplatónicos, véase la bibliografía indicada en el trabajo antes citado de D'Ancona Costa, 36, nota 1.

> cosa, sino por la comprensión de la causa que conoce y contiene todas las cosas […].
>
> La sabiduría divina conociéndose a sí misma conoce todas las cosas, conoce inmaterialmente las cosas materiales, indivisiblemente las divisibles, unitivamente las múltiples, en el mismo uno que conoce y produce todo. Porque si según una causa Dios confiere el ser a todos los existentes, según la misma causa conoce todas las cosas, pues existen por él y preexisten en él. Y no asume el conocimiento desde los mismos existentes, sino que da a cada uno el poder de conocerse a sí mismo y de conocer a los demás.
>
> Dios no tiene un conocimiento propio para sí mismo y otro común que comprenda todo lo existente. En efecto, la causa de todas las cosas conociéndose a sí misma estaría ausente de algún lugar si ignorase las cosas que dependen de ella misma y de las que es causa. Luego, Dios conoce los existentes no por la ciencia que procede de los existentes sino por la ciencia de sí mismo"[35].

Este modelo de la ciencia divina del universo, denominado de "precontinencia causal", fue legado a los autores del siglo XIII no solamente por Dionisio[36], sino también por los filósofos árabes, quienes a su vez recogieron los aportes de los comentadores griegos e introdujeron a Aristóteles en el mundo latino[37]. Tomás de Aquino se mostró permeable a estas enseñanzas desde sus primeras obras[38].

35 Dionisio, *De Divinis Nominibus*, c. 7 (seguimos el texto dionisiano presente en Alberto Magno, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, ed. Coloniensis, t. 37/1, 1972, 346, ll. 70-76; 350, ll. 76-82): "Quare divina mens omnia continet ab omnibus segregata cognitione, secundum omnium causam in seipso omnium scientiam praeaccipiens […], et cuncta alia intus et ab ipso, […], principio sciens et ad substantiam agens. […] Non enim ex existentibus existentia discens novit divina mens, sed ex ipsa et in ipsa secundum causam omnium scientiam et cognitionem et substantiam praehabet et praeaccepit, non secundum visionem singulis se immittens, sed secundum unam causae continentiam omnia sciens et continens […]. - Igitur seipsam divina sapientia cognoscens cognoscet omnia, immaterialiter materialia et indivisibiliter divisibilia et multa unitive, in ipso uno omnia et cognoscens et producens. Etenim si secundum unam causam deus omnibus existentibus esse tradit, secundum eandem causam sciet omnia, sicut ex ipso existentia et quae in ipso praeextiterunt; et non ex existentibus sumet ipsorum cognitionem, sed et ipsis singulis eorum et aliis aliorum cognitionis erit largitor. - Non igitur deus propriam habet sui ipsius cognitionem, aliam autem communem existentia omnia comprehendentem. Ipsa enim omnium causa seipsam cognoscens vacat alicubi, si ea quae sunt ab ipsa et quorum est causa, ignoraverit. Ita igitur deus existentia cognoscit non scientia, quae sit existentium, sed quae est sui ipsius". Para el comentario tomasiano de este pasaje, cf. *In De Divinis Nominibus*, c. 7, lec. 3, nn. 722-726 (ed. Marietti, 1950).

36 Véase el fuerte influjo de Dionisio en la *Summa fratris Alexandri*, I, n. 163, res 1 (ed. Collegii S. Bonaventurae, t. 1, 1924, 246 a); n. 164, res (247 b); n. 165, res (248 a); n. 166, contra b (249 a).

37 Cf. J. C. Bardout – O. Boulnois, "L'invention du monde", 27-30. En este sentido, Tomás también podría haberse visto confirmado por la doctrina aviceniana del *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, VIII, 6 (ed. S. Van Riet, vol. 2, 1980, 417, ll. 61-68).

38 Cf. Tomás de Aquino, *In Sententiarum*, I, d. 36, q. 1, a. 1 (831-832).

V. LA CIENCIA DIVINA DE LAS COSAS EN LA *SUMMA THEOLOGIAE*

El reflexión sobre Dios "en la unidad de su esencia" de la *Summa Theologiae* consta de tres momentos bien diferenciados: la q. 2 pregunta si Dios es; las qq. 3-11 analizan cómo es Dios o mejor cómo no es; las qq. 14-26 abordan los atributos operativos relacionados con la ciencia, la voluntad y el poder divinos[39]. Así, la consideración de la ciencia divina, comprendida en la q. 14, inaugura la tercera sección.

La cuestión *De scientia Dei* de la *prima pars* es, en cuanto a su contenido, el texto más representativo del siglo XIII, pues reúne de manera orgánica problemáticas esenciales suscitadas en torno a la ciencia divina. En ella también se distinguen tres partes[40]. La primera consta de un solo artículo (a. 1), que responde al interrogante sobre la existencia de la ciencia divina. La segunda, notablemente más amplia, trata acerca de lo que Dios conoce. Santo Tomás habla del conocimiento que Dios tiene de sí mismo (a. 2); luego, de la comprensión intelectual que alcanza de su naturaleza (a. 3) y de la identidad entre esencia y entender divinos (a. 4). Posteriormente, los artículos 5-14 están consagrados al conocimiento que Dios posee de las cosas en general (aa. 5-8) y a la extensión de su ciencia sobre casos particulares como el mal, los singulares, etc. (aa. 9-14). Finalmente, en la tercera parte, Tomás pone de relieve las propiedades del saber divino: la variabilidad o no de la ciencia de Dios (a. 15) y su carácter especulativo (a. 16).

Al igual que sus predecesores, santo Tomás no podía afirmar una ciencia divina que implicara una determinación en Dios por algo exterior a él. Como vimos en el epígrafe anterior, la solución era concebir una cierta preexistencia de las cosas *in divinis*, de forma que, conociéndose a sí mismo, y sin salir de sí mismo, Dios las conociera simultáneamente a ellas. Pero explicar el modo en

39 Tomás no distingue los atributos divinos desde una perspectiva gnoseológica (negativos y positivos), sino metafísica (entitativos y operativos). Así lo indica la *Summa Theologiae*, I, q. 14, prol.: "Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius". Las qq. 12 y 13 constituyen, por su lado, una profunda reflexión acerca del conocimiento y el lenguaje teológico.

40 Para una información de conjunto sobre esta cuestión, cf. A. D. SERTILLANGES, "Appendice II: De la connaissance en Dieu. Les idées. La vérité", en SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique: Dieu*, 1ª, Quaestions 12-17, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1926, 388-406; F. MUÑIZ, "De la ciencia de Dios", en *Suma Teológica de santo Tomás de Aquino*, t. 1. Madrid, BAC, 1964[3], 570-579; G. LAFONT, *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964, 59-65. También pueden apreciarse los aportes de A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, Pamplona, Eunsa, 1995[3], 242-254; L. ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, 222-242. Recordemos que la *prima pars* de la *Summa Theologiae* habría estado terminada para septiembre de 1268, es decir, con anterioridad al comentario tomasiano de la *Metaphysica*.

que el universo con todas sus determinaciones está contenido en Dios representaba una dificultad que no había sido totalmente zanjada.

La *Summa Theologiae* propone una argumentación que explica satisfactoriamente la presencia del universo en Dios según su naturaleza inteligible, al tiempo que recurre a la causalidad para fundamentar dicha presencia. Todo lo que es distinto de Dios no puede entenderse sin una relación de dependencia respecto del mismo Dios, que es causa de todos los entes. Ahora bien, asentar la teología de la ciencia divina de las cosas sobre la tesis de una primera causa eficiente de todo lo que existe (verdad alcanzada a través de la segunda vía de la *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3), exige tener en cuenta aspectos vinculados con la absoluta perfección de Dios y con la identidad real entre su ser y su entender. Estas propiedades no pueden ser eludidas, sin ellas resulta inalcanzable el entramado especulativo de Tomás. A continuación presentamos un breve resumen de estas verdades para luego abordar la cuestión de la inteligencia divina de las cosas.

1. La absoluta perfección de Dios

Para Tomás, Dios es indudablemente el primer principio de todo lo que existe, principio activo en el orden de la causa eficiente, esto lleva enseguida a reconocer su máxima actualidad y, por ende, su máxima perfección[41]. Esta condición requiere que en Dios estén contenidas las perfecciones de todas las cosas, por eso recibe el apelativo *universaliter perfectus*, porque no carece de ninguna nobleza que se halla en un género[42]. El cimiento de esta aserción es doble: por un lado, el principio de que toda perfección del efecto está incluida en su causa, puesto que el efecto preexiste por su forma o razón en la virtud de la causa agente, según el modo de ser de ésta, es decir, según la perfección de la causa (esta existencia se distingue bastante de la que tiene un efecto en su causa material, pues en ella está de forma totalmente indeterminada, en pura potencia material). Luego, al ser Dios la primera causa eficiente de todo lo que existe, contiene necesariamente en su *virtus* todos sus efectos.

En segundo lugar, Tomás sostiene que las perfecciones de todos los entes atañen a la perfección de ser (*perfectio essendi*), al punto de que no pueden

41 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1; *Summa contra Gentiles*, I, c. 28. Para una noción precisa de perfección, cf. *In Metaphysicorum*, V, lec. 19, n. 1044.

42 Tomás sigue ciertamente a Dionisio, *De divinis nominibus*, c. 5, pero también se interesa por la noción de *perfectum* atribuido a Dios por Averroes, cf. A. García Marqués, *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*. Pamplona, Eunsa, 1989, 127-130.

existir –ni ser perfectos– si no tienen el acto de ser[43]. Anteriormente, el a. 4, de la q. 3 había mostrado que Dios es el mismo ser subsistente, condición que comporta la posesión de toda la perfección de ser. En consecuencia, si Dios es *ipsum esse subsistens* concentra en su naturaleza todas las perfecciones[44].

Conviene aclarar que las perfecciones, siendo diversas y opuestas, preexisten en Dios de modo indiviso "ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius"[45]. No se trata solamente de las perfecciones comunes entre las cosas, sino también de aquellas que las distinguen[46].

2. La identidad entre ser y entender divinos

Luego de haber expuesto el grado supremo de conocimiento del que Dios goza en razón de su absoluta inmaterialidad[47], Tomás prueba que Dios se conoce a sí mismo por sí mismo. El argumento se apoya básicamente en la purísima actualidad divina, que funda la identidad real entre el intelecto y lo entendido. Esto explica que Dios nunca carezca de especie inteligible (nunca esté en potencia para entender), y que ella sea idéntica a la sustancia del intelecto divino[48]. Es claro que si Dios no fuera el objeto de su inteligencia, habría que distinguir en él potencia y acto. Pero para Dios conocer es conocerse, conocer su misma esencia, ya que él mismo es su inteligible[49].

Además, el Aquinate sostiene que el acto de entender de Dios se identifica con la sustancia divina; insinuar lo contrario implicaría que algo distinto se constituya en acto y perfección de su esencia, tornándose ésta en potencia a dicho acto. En Dios no hay forma distinta de su ser, pues es absolutamente simple, *esse purum*. Si a esto se suma que su esencia es su forma inteligible, se puede afirmar que su entender es su esencia y su ser[50]. De allí que el maestro dominico establezca firmemente la identidad real en Dios entre el intelecto, lo

43 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

44 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2.

45 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, ad 1.

46 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 6.

47 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 1. Para una presentación de los aa. 1-4, cf. L. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, 222-228.

48 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2; *De Veritate*, q. 2, a. 2; *Summa contra Gentiles*, I, c. 47.

49 Cuando Tomás habla de la especie inteligible que Dios conoce en sentido primario, no apunta a la semejanza de la esencia divina entendida sino a la misma esencia divina; de otra manera, la esencia divina no sería inteligible por sí misma, sino que aquella especie la haría inteligible, cf. *Summa contra Gentiles*, I, c. 46, n. 393.

50 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 4: "Ipsum eius intelligere [est] eius essentia et eius esse"; cf. *De substantiis separatis*, c. 14 (65, ll. 15-20).

entendido, la especie inteligible y el mismo entender[51]. Por todo esto, Dios no es inteligente en potencia, ni comienza a entender algo que desconocía, ni experimenta cambio o composición al entender.

3. *Utrum Deus cognoscat alia a se*

El a. 5 de la q. 14 de la *prima pars* analiza el problema del conocimiento divino del universo[52]. El texto busca probar que dicho saber existe en Dios y establecer el medio por el que Dios conoce las cosas finitas. Los artículos que le siguen inmediatamente evidencian la perfección de la ciencia divina de las cosas y llegan a establecer que dicho saber es causa de las mismas (aa. 6-8).

El *sed contra* del a. 5 consta de un breve texto de la *Carta a los Hebreos* 4,13, que dice así: "omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius"[53]. Con esta idea santo Tomás destaca que Dios conoce intelectualmente cada una de las cosas de manera profunda, puesto que nada hay en el universo que limite el conocimiento divino o que escape a la mirada de Dios[54].

a) Dios conoce los entes finitos

La *Summa* brinda un argumento fundamental para probar que Dios conoce las cosas creadas. En primer lugar, pone en juego la perfección divina, particularmente en lo que hace al conocimiento que Dios tiene de sí mismo, saber fundado en la identidad real entre su ser y su entender[55]. Una ciencia imperfecta *in divinis* revelaría un ser divino imperfecto, algo bajo todo concepto imposible. Ahora bien, la perfección de este conocimiento requiere que Dios intuya plenamente su propia potencia operativa (*virtus*)[56] y esto se da al captar todos los

51 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 4; *Summa contra Gentiles*, I, c. 45; *Compendium Theologiae*, I, c. 31 (ed. Leonina, t. 42, 1979).

52 Para las connotaciones del a. 5, cf. el amplio comentario que ofrece Cayetano en *In Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5 (ed. Leonina, 1888, t. 4, 173-175). También pueden ser de utilidad algunos comentarios contemporáneos como el de R. Garrigou-Lagrange, *De Deo uno. Commentarium in primam partem S. Thomae*. Torino – Paris, Lega Italiana Cattolica Editrice, 1938, 336-340. Véase, asimismo, L. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas,* 228-231, y téngase en cuenta las notas explicativas del texto *De Veritate*, q. 2, a. 3, elaboradas por S.-Th. Bonino, *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, 397-426.

53 Santo Tomás cita también este texto en *In Sententiarum*, I, d. 35, q. 1, a. 2, s.c. (814); *De Veritate*, q. 2, a. 3, s.c. 1 (50, ll. 160-161); *In De Divinis Nominibus*, c. 7, lec. 3, n. 719.

54 Cf. Tomás de Aquino, *Ad Hebraeos*, c. 4, lec. 2, n. 229 (ed. Marietti, 1953).

55 La tesis "esse Dei est eius intelligere", asumida en ambas partes del argumento, puede ser interpretada *formaliter* o *identice*, cf. Cayetano, *In Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5, § III-V (173).

56 Toda causa eficiente se determina por tres principios: la condición de acto por parte del agente, la potencia operativa (*id quo mediante exit operatio ab agente*), y la especificación operativa

operables a los que se extiende su poder, es decir, todos sus posibles efectos[57]. La capacidad de la que Tomás habla no es la de una causa participada, sino la que pertenece a la primera causa eficiente, una *virtus* absolutamente perfecta. Su causalidad se extiende a todas las cosas[58].

Seguidamente, el Aquinate confirma su argumento e intenta hacerlo más evidente ("Et hoc etiam evidentius fit") al añadir que el ser de la primera causa eficiente es su mismo entender. Como todo efecto preexiste en la causa según el modo de ser de la causa, cualquier efecto que preexista en Dios como en su primera causa es necesario que sea en él su entender y esté en él según el modo inteligible, lo cual implica que sea conocido por la causa[59]. De allí que Dios conozca todas las cosas (y todo lo que les puede advenir una vez producidas) en sí mismo, es decir, en su propia sustancia, pues en ella están contenidas las razones de todas las cosas de manera eminente como en la propia causa eficiente y ejemplar.

En este contexto quizás convenga remontar nuestra atención a un juvenil pasaje del *In Sententiarum* en el que santo Tomás expone lo que hay que entender por las expresiones "estar en la ciencia de Dios", "estar en la esencia de Dios" y "estar en Dios"[60]. "Estar en la ciencia" equivale a ser conocido por

que depende de la naturaleza del agente. Al mencionar el conocimiento que Dios tiene de su capacidad operativa (*virtus*), la *Summa Theologiae* resalta el influjo causativo del eficiente absolutamente primero y brinda una precisión que no se encuentra en la *Summa contra Gentiles*, I, c. 49, la cual se limita a señalar que Dios conoce las cosas porque se intuye como causa de las mismas.

57 Más adelante, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 6, Tomás expresa una idea similar en términos de participación: "Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio".

58 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5; *Summa contra Gentiles*, I, c. 49, n. 414; III, c. 56, n. 2327; *De Substantiis Separatis*, c. 14 (65, ll. 61-73). Hay quienes no han comprendido correctamente la naturaleza causal del conocimiento que Dios tiene de las cosas y su conexión con los contenidos de los otros artículos de la q. 14, incurriendo por ello en graves errores interpretativos. Esto ocurre, por ejemplo, con E. Stump cuando limita la extensión de la ciencia divina del universo tanto en su aspecto eficiente como formal, cf. el capítulo 5, "God's Knowledge", de su *Aquinas*. London – New York, Routledge, 2005, 159-187 (161-163; 178-182). Esas páginas reproducen con algunas modificaciones el trabajo de E. STUMP – N. KRETZMANN, "God's Knowledge and Its Causal Efficacy", en TH. D. SENOR (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of W. Alston*. Ithaca – London, Cornell University Press, 1995, 94-124. Para la discusión en el ámbito del tomismo norteamericano, puede verse B. J. SHANLEY, "Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71 (1997), 197-224; ELEONORE STUMP – NORMAN KRETZMANN, "Eternity and God's Knowledge: A Reply to Shanley", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72 (1998), 439-445; B. J. SHANLEY, "Divine Causation and human Freedom in Aquinas", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72 (1998), 99-122; ID., "Aquinas on God's Causal Knowledge: A Replay to Stump and Kretzmann", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72 (1998), 447-457.

59 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5; *Summa contra Gentiles*, I, c. 49, n. 413; *De Substantiis Separatis*, c. 14 (65, ll. 74-86).

60 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sententiarum*, I, d. 36, q. 1, a. 3 (836-837).

ella, por eso todas las cosas que Dios conoce, tanto los bienes como los males, están en su ciencia. "Estar en la esencia divina" equivale a subsistir en la naturaleza divina o identificarse con ella. Por consiguiente, no se puede afirmar que las creaturas están en la esencia divina, pues en ella están las personas divinas y los atributos. Por último, "estar en Dios" puede entenderse como estar en su ser –esta acepción excluye a las creaturas-, o como sometido a su operación, al modo como están en el artífice las obras que produce, y así están en Dios los contenidos inteligibles de todas las cosas que derivan de él. Estos casos guardan un cierto orden: lo que está en la esencia divina está en Dios según su ser, pero no en cuanto a su operar. Las cosas que están en Dios de acuerdo a su operar no están en su esencia. Por otro lado, todo lo que está en Dios en cuanto a su operación está en su ciencia, pero no todo lo que está en su ciencia está en Dios según su operación, como sucede con los males.

En resumen, todos los entes finitos están en Dios no porque se identifiquen con su Creador o porque estén esencialmente en él, sino porque están siempre en su ciencia, por eso están en Dios como en su principio operativo y conservador. Dios los conoce *in sua essentia, ut causa* eficiente y ejemplar de ellos[61]. Se trata, evidentemente, de una forma superior de conocimiento.

b) El medium *del conocimiento divino de las cosas*

La segunda parte del *corpus* del a. 5 precisa cuál es el medio por el que Dios conoce todas las cosas. Santo Tomás explica que algo puede ser conocido en sí mismo o en otro. Es conocido en sí mismo (*immediate*) cuando se lo conoce por la especie propia y adecuada al cognoscible (*ut per medium quo*); en cambio, algo es conocido en otro (*mediate*) cuando se lo percibe por la especie del continente (*ut per medium quod*). Dios se conoce en sí mismo puesto que se conoce por su esencia, pero a las criaturas no las conoce en ellas mismas, sino en sí mismo, al contener su esencia las semejanzas (*ut representationes*) de los entes (efectos) distintos de él (causa)[62]. Por tanto, el medio por el que Dios

61 Estas afirmaciones trascienden los límites de la q. 14 y llevan al lector a considerar detenidamente los pasajes consagrados a las ideas, la verdad y la vida divinas (cf. *Summa Theologiae*, I, qq. 15, 16 y 18, respectivamente). La comprensión de estas doctrinas capacita, entre otras cosas, para una idónea inteligencia de los presupuestos metafísicos que juegan en la teología *De Verbo*, temática que pertenece a la teología trinitaria y que moviliza la ciencia de la fe a dar cuenta de una de las más finas betas de la revelación bíblica (cf. *Juan* 1, 1-3). En ese contexto, Tomás trata sobre la fundamentación de las cosas en el Verbo divino que las contiene inteligiblemente y por medio del cual se expresan. El Verbo es, desde la perspectiva trinitaria, origen ejemplar de todos los entes finitos. Cf. M. J. Soto Bruna, "Introducción", en *Tomás de Aquino, De veritate, 4. Acerca del Verbo*, Cuadernos de Anuario Filosófico n. 127. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, 7-32.

62 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5; véase también *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 5 (53, ll. 388-392); *In De Trinitate*, q. 1, a. 2 (ed. Leonina, t. 50, 1992, 84, ll. 47-52).

conoce todas las cosas es la única esencia divina. Así, el conocimiento divino es medida de las cosas, Dios las conoce hasta en sus principios más elementales y según todos los modos en que son cognoscibles.

Podría pensarse, sin embargo, que si Dios se conoce a sí mismo y a las demás cosas por un único medio, debería conocerlas tal como se conoce a sí mismo, es decir, inmediatamente. Pero Tomás distingue los enfoques. Si la razón del conocimiento se toma por parte del cognoscente, Dios por idéntica razón se conoce a sí mismo y a las cosas, puesto que el cognoscente, el acto de conocer y el medio por el que conoce coinciden realmente. En cambio, si el planteo se hace desde la cosa conocida, se constata que no es idéntica la razón por la que Dios se conoce a sí mismo y aquella por la que conoce las cosas, puesto que no es idéntica su relación y la de las otras cosas con el medio por el que conoce. En efecto, Dios se identifica esencialmente con ese medio, mientras que las cosas son idénticas sólo por asimilación. Por eso Dios se conoce a sí mismo por esencia, esto es, inmediatamente en sí mismo, pero a las cosas las conoce por semejanza, o sea, mediatamente, en la esencia divina, en cuanto ella es semejanza de las creaturas[63].

Además, la esencia divina no puede ser considerada como un medio por el que se representan inmediatamente las cosas creadas, pues dicha representación tiene lugar por la especie propia y adecuada al inteligible, mientras que la esencia divina excede infinitamente toda creatura[64]. Esta cualidad de la esencia divina no debe hacer pensar que ella no sea la *ratio propria* de cada una de las cosas, pues Dios conoce los diversos modos en que su esencia es participable o imitable por las creaturas[65].

Finalmente, se puede plantear que el conocimiento de la cosa en sí misma es más perfecto que su conocimiento en otro *ut suam causam*, por lo que habría que admitir este modo divino de conocer la creatura, dado que hay que conceder a Dios el conocimiento más noble. Este argumento sería válido sólo si lo conocido estuviera contenido en otro de modo imperfecto, como sucede con las causas segundas. La causa segunda, que es causa particular de alguna formalidad del efecto, no contiene virtualmente todos los grados entitativos que se encuentran en el efecto. Pero la causa absolutamente primera de los entes finitos, de la que procede el ser de todo lo que es, contiene cada uno de sus efectos según todos sus grados y diferencias entitativas. En consecuencia, las cosas están contenidas más perfectamente en Dios que lo que están en las cau-

63 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 6 (53, ll. 401– 413).
64 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 4 (52, l. 359 – 53, l. 387).
65 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 6, ad 3.

sas segundas, por eso son más claramente conocidas en la causa absolutamente primera que en las causas segundas.

c) Precisiones acerca de la ciencia divina del universo

A partir de lo expuesto, Tomás interpreta la sentencia agustiniana planteada al principio de este trabajo, y que constituye el fundamento de la primera objeción del a. 5, de la siguiente manera: el Hiponense no quiere decir que Dios no intuya lo que está fuera de él, sino que todo lo que conoce distinto de él lo ve en sí mismo[66].

Las otras dos objeciones del a. 5 asumen en gran medida las dificultades que habían llevado a Aristóteles a negar que Dios conoce otro objeto aparte de su propia esencia. El Aquinate aprovecha sus respuestas para advertir que con el intelecto divino no sucede lo mismo que con el humano, puesto que aquel no se perfecciona ni se determina por algo extrínseco, eso lo volvería dependiente de otro en su conocer y no podría ser considerado acto puro ni primer determinante.

La segunda dificultad sostiene que lo entendido comporta una perfección en el cognoscente; luego, si Dios entiende las cosas creadas, habría que apreciarlas como más perfectas y nobles que él. Santo Tomás, al replicar esta objeción, reconoce que lo entendido perfecciona al que entiende, pero no a nivel sustancial sino en su conocimiento, ya que lo hace por la especie inteligible (semejanza representativa de la realidad), que se une al intelecto como forma. Pero en el conocer divino, sucede algo muy particular, pues Dios contiene las especies de las cosas en su misma esencia, de modo que las ve en sí mismo. No hay, por consiguiente, algo diferente a la esencia divina que perfeccione el entendimiento de Dios[67].

El tercer y último reparo del a. 5 indica inicialmente que el acto de una potencia se especifica por su objeto. Por tanto, si Dios, que es su mismo entender, conociera algo distinto de él, debería ser especificado desde fuera y así dejaría de ser lo que es. La solución pasa, entonces, por negar que Dios tenga noticia de las cosas. Tomas responde diciendo que el conocer no se especifica por lo que se entiende en otro, sino por lo conocido de modo principal y en lo cual se entienden todas las otras cosas. En realidad, toda operación se especifica por una forma; el entender, por ejemplo, se especifica por la forma inteligible

66 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5, ad 1; *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 10 (53, l. 449 – 54, l. 453); a. 12, ad 10 (86, ll. 426-430).

67 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5, ad 2; *In Sententiarum*, I, d. 35, q. 1, a. 2, ad 1 (815); *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 1 (51, l. 262 – 52, l. 302); *Summa contra Gentiles*, I, c. 48, n. 408.

que pone en acto al intelecto, y esa es su especie principal. En Dios, la especie principal de su intelecto es su propia esencia en la que, según los argumentos aducidos, están comprendidas las especies de todas las cosas. No corresponde, entonces, que el mismo entender divino, o más bien el mismo Dios, se especifique por algo distinto de la esencia divina[68].

VI. CONSIDERACIONES FINALES

De acuerdo con la exégesis tomasiana de *Metaphysica* XII, 9, hay *in divinis* un estrecho vínculo entre ciencia y causalidad eficiente. Dios, al conocerse perfectamente a sí mismo, se conoce como primer principio eficiente del mundo, contiene virtualmente las semejanzas de todos sus efectos, e intuye en su esencia todo lo que es producible por él. La sentencia de Tomás es contundente: Dios conoce las cosas por su esencia porque están en él como en su causa[69].

¿Estamos frente a un logrado esfuerzo de Tomás de Aquino por compatibilizar al Estagirita con la fe cristiana? ¿Fue el Aquinate quien sustituyó el primer motor aristotélico por el Dios creador de la revelación bíblica? ¿Se lo puede considerar un intérprete autorizado, fiel, de Aristóteles?

En general se suele responder afirmando las dos primeras cuestiones y negando la tercera, sin embargo una mirada atenta al contexto histórico y al cuidado con que Tomás desempeñó el oficio de comentador puede dar lugar a soluciones diferentes o al menos con acentuados matices. R.-A. Gauthier, por ejemplo, sostiene que Tomás no recibió un Aristóteles pagano, al que debía corregir, sino uno que ya había sido asimilado al cristianismo; aun más, el Aristóteles de los maestros de la Facultad de Artes no era solamente cristiano sino también platónico. Por tanto, el bautismo del Estagirita no fue obra principal ni exclusiva del teólogo dominico. La tarea de Tomás consistió más bien en devolver a la filosofía aristotélica su pureza (neutralizando la influencia nefasta de los comentarios de Averroes en temáticas cruciales[70]) y sobre todo de asumirla

68 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5, ad 3; *Summa contra Gentiles*, I, c. 48, n. 410. En *De Potentia*, q. 3, a. 16, ad 24, el Aquinate apunta: "essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diversas creaturas, et sufficiens virtus ad eas producendas".

69 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Divinis Nominibus*, c. 7, lec. 3, n. 723.

70 J. A. Weisheipl, en su libro *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1983², 280-281, 284, sostiene que Tomás no comentó a Aristóteles para su propio provecho, sino motivado por un apostolado académico. Su intención era proporcionar a los jóvenes filósofos de la Facultad de Artes, expuestos a caer en la herejía, especialmente por el influjo de Averroes, textos confiables que les ayudaran a comprender correctamente el pensamiento aristotélico. En cambio, J.-P. Torrell, postergando la intención apostólica a un segundo momento y matizando un interés meramente instrumental por los comentarios aristotélicos, piensa que

como instrumento de la reflexión teológica, objetivos que pudo alcanzar gracias a los aportes de una generación de destacados maestros que le precedió[71].

Por otra parte, el discernimiento acerca de la fidelidad doctrinal de la interpretación tomasiana de Aristóteles exige un examen detallado de los textos que comparezcan en cada caso. Pero este arduo proceso no puede desconocer lo que el comentario, en cuanto género, significaba en el siglo XIII. La libertad que animaba la especulación medieval se traducía en la forma de trabajo de los autores de aquella época. Por eso el comentario, que comprendía una lectura integral, metódica e inteligente, fue el medio para aprovechar los grandes textos redescubiertos y traducidos, y el mejor modo de asegurar el progreso del pensamiento, pues ese género no impedía expresar las propias ideas ni realizar una obra personal. A pesar de la seriedad con la que trabajaban, la reconstrucción históricamente exacta del pensamiento de un autor no constituía el interés principal de los comentadores. Eludir estos aspectos puede desembocar en una actitud anacrónica que plantee a Tomás exigencias vigentes en nuestro siglo que él no puede satisfacer.

En su oficio de comentador, el Aquinate mantiene una fidelidad objetiva de base, pero hay puntos decisivos en los que va más allá del texto. Son numerosas las ocasiones en las que intenta precisar, a partir de la letra, la *intentio Philosophi*, esto es, descifrar lo que Aristóteles quiso decir. En algunas temáticas, sin embargo, ejercitando todo su talento hermenéutico, expone su propia tesis y la hace aparecer como si perteneciera verdaderamente al pensamiento del Estagirita. Como señala Torrell, santo Tomás desliza su propia posición al buscar la *intentio auctoris* y lleva a su término la intuición que cree que era la de Aristóteles, quien no la habría podido expresar de esa manera por carecer de la revelación cristiana y sus consecuencias[72].

Estas razones explican por qué, imaginado dentro del contexto doctrinal más auténtico de Tomás de Aquino sobre la ciencia divina, su comentario provoca cierta perplejidad, pues a menos que Aristóteles haya concebido la noción de creación, verdad accesible a la razón, pero que en opinión del mismo Tomás

ellos tienen como finalidad inmediata contribuir a los propósitos de la sabiduría teológica (proclamar la verdad y refutar el error) a la que Tomás consagró toda su vida, cf. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*. Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions du Cerf, 2002², 349; véase también la opinión de P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*. Roma, Carocci Editore, 2012, 402-403.

71 Cf. R.-A. Gauthier, "Introduction", en *Anonymi, Magistri Artium (c.1245-1250), Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata* (Ms. Roma Naz. V.E. 828). Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1985, 1*-24* (22*); Idem, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction.* Paris, Editions Universitaires, 1993, 92-100 (95).

72 Cf. J.-P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, 345-350.

los antiguos filósofos jamás alcanzaron[73], resulta imposible que el Dios de la *Metaphysica* conozca las creaturas. La única forma de admitir la interpretación tomasiana es reconociéndole al primer motor aristotélico una eficiencia causal con respecto al ser de las cosas[74]. Pero ¿cómo hacerlo si el universo del Filósofo existe desde siempre y la causalidad de lo divino no explica sino el movimiento eterno que anima el mundo?

Como hemos podido ver, la lectura tomasiana de *Metaphysica* XII, 9 asume los resultados neoplatónicos que arribaron al siglo XIII a través de Dionisio y de la filosofía greco-árabe y que llevó al teólogo dominico a percibir la relación que existe entre Dios y el mundo de una manera diferente a como la entendía Aristóteles. Dios conoce el mundo porque es su causa creadora. El recurso a la causalidad (eficiente y ejemplar) es lo que confiere una profunda inteligibilidad teológica a la afirmación cristiana del conocimiento divino de las cosas.

Si bien Tomás señaló la coincidencia entre Aristóteles y Dionisio, no lo hizo en cuanto a los fundamentos del conocimiento que Dios tiene de los entes, sino en cuanto al modo de dicho saber, pues Dios no los conoce según el sistema participativo de los platónicos, para quienes el intelecto entiende en acto por participar de lo inteligible que preexiste, sino en conformidad con el perfecto entendimiento que tiene de sí mismo y por tanto de la naturaleza causal de su esencia. Dios no conoce las cosas existiendo en su propia naturaleza, sino por la única ciencia que posee al intuir su esencia con la que se identifica su operación intelectual.

Con estas precisiones podemos afirmar que la interpretación tomasiana de *Metaphysica* XII, 9, no es original ni totalmente fiel a la letra. En efecto, Tomás no fue el único en su siglo en atribuir a Aristóteles el conocimiento divino del universo[75] y al buscar explicitar la intención del Filósofo[76] fue más allá de lo que el texto decía. Llama la atención, sin embargo, que su interpretación coincida con la opinión de algunos especialistas contemporáneos de Aristóteles.

73 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sententiarum*, II, d. 1, q. 1, a. 2 (17); *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2.

74 Algunos autores sostienen que Tomás adjudicó a Aristóteles la idea de creación, cf. M. F. JOHNSON, "Did Saint Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?", en *The New Scholasticism*, 63 (1989), 129-155; L. DEWAN, "St. Thomas, Aristotle, and Creation", en *Dionysius*, 15 (1991), 81-90; ID., "Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians", en *Laval Théologique et Philosophique*, 50 (1994), 363-387; M. E. SACCHI, "La causalidad eficiente del Dios de Aristóteles según santo Tomás de Aquino", en *Doctor Communis*, 50 (1997), 168-182.

75 Cf. S.-TH. BONINO, *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, 206-207.

76 TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, XII, lec. 11, n. 2614: "Considerandum est autem quod Philosophus intendit ostendere"; *De Substantiis Separatis*, c. 14 (67, ll. 198-199): "Patet igitur praedicta verba Philosophi diligenter consideranti, quod non est intentio eius […]".

Las ideas que Tomás fue asimilando a lo largo de su carrera sobre el conocimiento divino del universo se articulan magistralmente en la *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5. Este texto presenta una concepción de ciencia divina que: *1)* responde a las exigencias de la fe, *2)* asume la teoría aristotélica del saber divino principalmente en cuanto a la perfección del conocimiento y a la determinación del único *medium* de dicha ciencia, *3)* aprovecha los principales aportes del modelo de precontinencia causal de origen neoplatónico, *4)* se beneficia de la metafísica de la causa eficiente enriquecida por los filósofos árabes. Al mismo tiempo, descarta toda posición que, basada en la enseñanza del Filósofo, sostenga la imposibilidad de la ciencia divina de las cosas por no poder concebir un modo adecuado para ese conocimiento.

El a. 5 apoya su razonamiento en el perfecto conocimiento que Dios tiene de sí mismo (por la identidad entre *esse* e *intelligere*) y en su carácter de primera causa eficiente. Al conocerse perfectamente, Dios conoce ante todo las propiedades esenciales (entitativas y operativas) y las personas divinas. Entre los atributos se encuentra el de ser causa, condición que incluye la *virtus*. La intuición que Dios tiene de su capacidad operativa comporta necesariamente la de todos sus posibles efectos. El intelecto divino capta los creables en sí mismo, esto es, por el único *medium* para la ciencia divina. Así quedan armónicamente vinculados el conocimiento de la propia esencia con la inteligencia de los creables y de todas sus características.

Junto a estas conclusiones se advierte que la cuestión de la presencia del mundo en Dios estuvo ligada desde los inicios al problema de la ciencia divina. En efecto, las cosas preexisten en la *virtus* operativa del agente que, por ser inteligente, es su sabiduría. Por tanto el mundo está en Dios según el modo de ser divino, es decir, inteligiblemente.

A lo largo de estas páginas hemos podido mostrar que la causalidad es la razón de ser del conocimiento divino del universo. Por cierto, hay que entender bien esta aserción, pues Dios no conoce las cosas porque las cause en sus naturalezas finitas, sino que las causa porque previamente las conoce en sí mismo. Que Dios conozca los entes de esta manera evidencia que los conoce en su causa originante, sin depender de ellos en nada. Así la misma semejanza de la cosa que está en Dios es, en realidad, causa de la cosa. Todo lo que está en Dios según su semejanza está en él como en su principio operante y conservador. Por eso reflexionar sobre la inteligencia divina de las cosas es considerar lo que Dios puede causar, lo que él puede crear.

Si Dios conoce "todas" las cosas es precisamente porque a todas se extiende su causalidad. Es imposible que exista un ente que no sea causado por Dios, de modo que también es imposible que haya algo que él ignore. Dios conoce todas las cosas porque se sabe causa de todas ellas. Obviamente esto no

significa que cause o produzca todas las cosas que conoce mediante su esencia. No hay que confundir el conocimiento *per causam* que Dios tiene de las cosas (a. 5), con la consideración del conocimiento divino como causa de las cosas que Dios, por la determinación de su voluntad, decide efectivamente crear (a. 8). Ambos planteos están indudablemente unidos, pero en el segundo se ve con mayor claridad que el entender funda la virtud activa de la causa intelectual en cuanto tal. Así sucede en todo artífice y, analógicamente, en grado eminente, sucede también en Dios.

En fin, Tomás de Aquino no solamente nos trasmite una síntesis doctrinal que explica el conocimiento divino del universo desde la perspectiva de la ciencia teológica, sino que también proporciona al hombre que cree en un Dios creador y providente elementos preciosos para comprender mejor su experiencia religiosa.