

GABRIEL DELGADO

Seminario Mayor San José de La Plata

El conocimiento divino del ente futuro contingente

Segunda parte

En esta misma revista publiqué un artículo sobre la ciencia divina del ente futuro contingente según Santo Tomás de Aquino¹. En aquella oportunidad se pudo establecer la necesidad de la presencialidad del ente futuro contingente a la eternidad divina a fin de garantizar la certeza de su conocimiento por parte de Dios a la vez que su real contingencia. En dicho momento, sin embargo, vimos que esta respuesta era todavía insuficiente. Si bien Dios conoce al ente futuro contingente porque está presente a su eternidad, también es cierto que tal ente no sería presente si Dios no lo causara. Y como la causalidad divina no es ciega ni necesaria sino sabia y libre, la explicación del conocimiento divino de estos entes requiere el análisis de la ciencia causal de Dios tratando de establecer de qué manera esta causalidad asegura tanto la certeza del conocimiento divino cuanto la contingencia del ente futuro no necesario. Es este problema el que ahora estudiaremos siempre según la solución al mismo brindada por Santo Tomás de Aquino².

Para lograr nuestro propósito nos será útil comparar el pensamiento del Aquinate con el de Juan de Santo Tomás. Esperamos, de este modo, que resalte con mayor claridad la síntesis elaborada por el Doctor Angélico.

¹ Cfr. G. DELGADO, El conocimiento del ente futuro contingente: *Sapientia* 55 (2000) 123-152.

² Las obras de Santo Tomás de Aquino las citaremos, en caso de que existan, de la edición Leonina, de lo contrario emplearemos la edición Marietti. Para el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo usaremos la edición de Mandonnet - Moos. Las siglas que utilizaremos son: *CG* (*Summa contra Gentiles*); *QDM* (*Quaestiones disputatae De malo*); *QDP* (*Quaestiones disputatae De potentia*); *QDV* (*Quaestiones disputatae De veritate*); *SM* (*Sententia super Metaphysicam*); *I, I-II*,..., (Prima Pars, Prima Secundae Summae theologiae).

JUAN DE SANTO TOMÁS

La doctrina de Juan de Santo Tomás sobre la causalidad de la ciencia divina respecto del ente futuro contingente exige el análisis previo de la cuestión del decreto voluntario divino como medio de su conocimiento. Dividiremos, entonces, esta parte de nuestro análisis en dos. En la primera estudiaremos ese decreto voluntario; en la segunda nos abocaremos a la cuestión de la causalidad del saber de Dios.

1. *El decreto voluntario divino.*

Para el maestro portugués, la visión divina de las realidades temporales supone su presencia física a la eternidad³, presencia que implica, a su vez, la acción creadora divina puesto que las criaturas son medidas en esta presencia como términos de la creación activa. Por su parte, la presencia objetiva no funda un conocimiento de las criaturas en su existir real ya que sólo la visión intuitiva las alcanza en su propio existir⁴. Y es esta existencia la que supone el decreto voluntario de Dios puesto que sin él la esencia divina no bastaría para demostrar con certeza el ente futuro contingente. De dos maneras muestra nuestro autor la necesidad de poner en Dios dicho decreto: *ex parte rei futurae*; y *ex parte Dei*.

2. *El decreto voluntario ex parte rei futurae.*

La explicación de Juan de Santo Tomás sobre la ciencia divina del ente futuro contingente estrecha vínculos con su modo particular de entender la naturaleza de los mismos. En efecto, por una parte, nuestro autor hace coincidir la contingencia con el estado de futurición estimando contingente sólo lo que es futuro dado que, en su realización actual y presente, no pudiendo no ser mientras es, reviste una determinación y necesidad incompatible con su contingencia. Si algo es contingente, entonces, lo es solamente respecto de sus determinaciones futuras⁵.

³ Véase nuestro artículo cit. supra en nota 1.

⁴ Cf. IOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus* II, disp. 9, a. 2, n. 5, p. 59a, donde cita con libertad una parte de QDV q. 3, a. 3, ad 8um: «[...] intuitiva visio addit aliquid extra rationem cognitionis, scilicet existentiam physicam». Cf. *Ibid.* disp. 18, a. 1, n. 8, pp. 374b-375a.

⁵ Cf. *Ibid.*, disp. 19, a. 2, n. 5, p. 413b: «[...] quando eventus ipse redditur praesens et existens, tollitur contingentia, quia hoc ipso quod est extra causas non est amplius impedibilis ne sit extra illas». Pero no es de este modo que debe entenderse la contingencia pues ella no puede reducirse a su condición de impedibilidad. También para el Ferrarense es necesario distinguir el ente contingente en cuanto que es una realidad determinada y el contingente en cuanto que es efecto de una causa. Atendido en el primer sentido, no importa cual estado temporal revista, el ente contingente permanecerá siempre contingente porque su contingencia le es intrínseca y esencial. Considerado en el segundo sentido, un ser contingente es tal antes de su producción efectiva, es decir, mientras exista virtualmente en su principio activo. Será necesario *ex suppositione*, en cambio, si se lo considera en el ser que haya recibido efectivamente de su causa. Cf. FERRARENSIS, *Commentaria in Summam contra Gentiles* I, 67, n. VI, 1, p. 193ab.

Por otra parte, distingue Juan de Santo Tomás la futurición del mero estado de posibilidad. En efecto, con la expresión *status purae possibilitatis* el maestro lusitano hace referencia al estado de las esencias de las cosas en virtud del cual no son repugnantes a su existencia o a la atribución actual de algún predicado, *mientras no existan o se realicen en acto*. El posible es, entonces, la esencia considerada bajo este estado de posibilidad, esto es, con exclusión de su existencia actual pero como siendo susceptible de ella⁶. El ente futuro contingente, en razón, precisamente, de su futurición, no se confunde con este posible en cualesquiera de los dos modos en que la futurición de este ente puede ser tomada, a saber: en su causa; y en el efecto. Como futurición en causa significa la inclinación de esta última a la producción de su efecto más que a no producirlo y esto basta para distinguirlo del posible ya que éste no connota ninguna determinación o inclinación a su producción efectiva⁷. La futurición atendida en el efecto, en cambio, es la existencia del mismo efecto en un momento determinado del tiempo antes de comenzar a existir⁸ y también considerada bajo este aspecto se distingue del posible porque designa una existencia temporal y no simplemente una relación atemporal a ella⁹. En otras palabras, mientras el ente futuro incluye una consideración de la existencia como actuada en un momento determinado del tiempo que aún no comienza y mientras no comience, el posible sólo habla de la esencia en cuanto que puede existir con exclusión de la existencia en acto¹⁰.

El posible se distingue del ente futuro contingente porque este último tiene en su causa una determinación de la cual aquél carece¹¹. Es por esta distinción entre el posible y el ente futuro contingente que, según Juan de Santo Tomás, el conocimiento divino de este último no puede resolverse en la ciencia de simple inteligencia sino en la de visión puesto que ésta versa sobre los seres que fueron, son o serán.

⁶ Cf. *Ibid.*, disp. 18, a. 1, n. 5, p. 373b: «Hoc ipso autem quod aliquid est participabile a primo ente, seu obiective habet rationem entis et non-repugnantiam terminorum, dicitur contineri in ratione omnipotentiae et participat ab illa denominationem possibilis seu statum possibilitatis: qui est status excludens existentiam actu, non tamen repugnantiam ponens in ipsa re; et ideo ex parte ipsius rei obiective dicitur aliquid reale, licet ex parte status ut excludit actuale existentiam nihil existentiae sit, est tamen *aliquid essentiae obiective*, seu non repugnanter». [Cursivo nuestro].

⁷ Cf. *Ibid.*, disp. 19, a. 1, n. 2, p. 406ab: «Igitur futuritio in causis facile explicatur quid sit: scilicet ordo ipse et dispositio causarum, qua inclinatur de se ad effectus tales vel tales producidos [...]». Y un poco más adelante, en el mismo número, añade: «Igitur futuritio in causa est ordo causa, et dispositio inclinans ad producendum effectus potius quam non producendum, sicut possibilitas rerum in causa non est aliud quam causa, ut potens producere illos sine alia determinatione vel dispositione inclinante ut de facto producat».

⁸ Cf. *Ibid.*, disp. 19, a. 1, n. 3, p. 406b: «Consistit enim futuritio simpliciter et in igne in ipsa existentia rei pro aliqua duratione seu differentia temporis cum negatione inceptionis».

⁹ Cf. *Ibid.*, disp. 19, a. 1, n. 3, p. 407a: «Nec est [el futuro] pure possibile, *quia importat existentiam pro aliqua duratione successiva* [...]». [Cursivo nuestro].

¹⁰ Cf. *Ibid.*, disp. 18, a. 1, n. 5, p. 373b: «[...] statum possibilitatis: qui est status excludens existentiam actu [...]».

¹¹ Cf. *Ibid.*, disp. 19, a. 1, n. 4, p. 407a: «[...] existentia ut futura dependet et sumit denominationem a causis suae futuritionis, a quibus habet denominari extra statum purae possibilitatis [...]».

Así, pues, aunque el futuro en cuanto futuro por no existir en acto se acerca al posible, se aleja de él en cuanto que posee una inclinación que lo podrá llevar a su realización actual. Pero, aunque los principios por los cuales un ente es futuro y contingente basten para extraerlo de su estado de mera posibilidad, sin embargo, no son suficientes para fundar su efectuación determinada y en acto¹². En efecto, en su realización actual y presente, el ente que era futuro y contingente goza de una determinación que no poseía en su estado de futurición que es un estado de indeterminación e impedibilidad y es, precisamente, esta indeterminación la que no puede dar razón de la determinación del efecto cuando deviene presente.

Esta última aclaración es importante y significa, en primer lugar, que el ente contingente futuro, de suyo, no funda ninguna verdad determinada ni para nosotros ni para Dios ya que lo indeterminado e indiferente respecto del ser o del no ser no puede sustentar ninguna verdad determinada¹³. Afirmar lo contrario equivaldría a ubicarse entre los sos-tenedores de la primera hipótesis estudiada por Aristóteles en el noveno capítulo del *Peri Hermeneias* con la consecuente negación de la contingencia a favor de una necesidad universal¹⁴. Pero como el ente futuro contingente se encuentra en sus causas indeterminada e indiferentemente, Santo Tomás ha debido trabajar, según su discípulo, para extraerlo, respecto de la ciencia divina, de su condición temporal futura para que sea alcanzado por Dios en su estado presente, es decir, en acto y determinadamente¹⁵.

En segundo lugar, la incapacidad de la condición indeterminada e indiferente del ente contingente en su estado de futurición para explicar la determinación y necesidad de su actualidad presente indica que esta realización en acto, presente y determinada, requiere de otra causa más allá de la contingente. Causalidad que, en última instancia, no puede ser más que la divina puesto que ni el conjunto de todas las causas podría determinar un efecto libre ni lo podría hacer, como es el caso de las rea-

¹² Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 4, p. 413a: «[...] principia quae sunt sufficientia ad futuritionem et contingentiam, non sunt sufficientia ad determinationem eventus».

¹³ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2, n. 3 p. 412a: «[...] quod est in statu impedibili et contingentiae, sub tali statu potest esse et non-esse, si quidem potest impediri; ergo non est determinatum quoad esse vel non-esse; ergo in contingentibus idem est esse in statu futuritionis, et in statu indeterminationis quoad esse vel non-esse; ergo illud quod ex meritis suis solum fundat futuritionem contingentem, solum fundat ex suis meritis indeterminatum esse vel non-esse; ergo et veritatem». [Cursivo nuestro].

¹⁴ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 2 p. 411b: «Manifeste ergo contra D. Thomam et Aristotelem sentiunt, qui dicunt futura contingentia ex vi et ratione obiectivā suā habere determinatam veritatem».

¹⁵ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 5 p. 414a: «Verissima est ergo sententia D. Thomae quod futurum, nisi reducat ad aliquod praesens, non fundat determinatam veritatem ex se». Sin embargo, la razón del recurso del Aquinate a la presencialidad de las cosas ante la eternidad divina no consiste en la afirmación de un estado de necesidad o determinación (presente) en contra de otro de contingencia e indeterminación (futuro) sino en la afirmación de dos estados diversos de una misma realidad intrínsecamente contingente. La exageración analítica del método empleado por Juan de Santo Tomás lo ha llevado a separar lo que sólo debía distinguir.

lidades naturales, sino en dependencia de la disposición voluntaria divina que dispone para la producción de tal efecto, tal causa¹⁶. El decreto voluntario de Dios, por lo tanto, causa últimamente la producción actual del efecto en tal o cual momento temporal concurriendo *antecedentemente* con la causa próxima¹⁷. Efectivamente, ese concurso no puede ser con-comitante pues en este caso, o la causa segunda es supuesta por la primera y, entonces, el decreto voluntario divino no fundamenta su producción, o viceversa, aquella supone esta última y, así, el decreto deja de ser simultáneo para pasar a ser previo¹⁸. Es claro, pues, que el decreto por el cual Dios dispone la realización actual, presente y determinada de un ente futuro contingente no puede ser aquél por el que se compromete a concurrir simultáneamente con la causa próxima sino la disposición por la que concurre previamente, es decir, *creando antecedentemente la verdad determinada del efecto*. Así, si alguien pronuncia una proposición de futuro en materia contingente del tipo «*Petrus leget cras*», ella tendrá una verdad determinada sólo si se funda en la causa trascendente que determine su realización eficaz en el momento futuro anunciado. Si, en cambio, dicha proposición se toma con abstracción hecha del conocimiento o ignorancia de su fundamento último trascendente, *no es ni determinadamente verdadera ni determinadamente falsa* puesto que de este modo sólo es adecuada a la futurición en causa que es totalmente indiferente e indeterminada. Así expresa Juan de Santo Tomás esta conclusión: *Si vero sumatur illa propositio absolute [Petrus leget cras], et non respectu huius vel illius, qui eam pronuntiat et qui scit vel non scit fundamenta determinationis eius, talis propositio non est determinate vera neque falsa, sed dubia et contingens; quia hoc ipso quod pronuntiat tamquam de futuro, non potest conformari soli even-tui ut praesens, sed futuritioni quæ modo datur: et illa est contingens et dubia*¹⁹.

El decreto voluntario divino ex parte Dei.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 8 p. 415ab: «Haec autem determinatio non potest nasci ex solis illis causis, ex quibus nascitur contingentia et indeterminatio in futuro; ergo alia est assignanda. Sed omnes causae creatae non sufficiunt tollere istam contingentiam, praesertim in rebus liberis; aut si sufficiunt, ut in eventibus naturalibus, id habent ultimate ex Deo, qui praeparavit istas causas ut tollerent contingentiam pro hac parte potius quam pro opposita; et generaliter nihil fit de istis effectibus determinatis, nisi ex ordinatione voluntatis Dei, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae [...]».

¹⁷ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 10, p. 415b-416a: «Dico tertio: non sufficit ad cognoscendum determinatam veritatem futuri contingentis decretum de concursu concomitante cum causa ipsa contingenti [...] sed omnino requiritur decretum antecedens et causans illa veritatem [...]».

¹⁸ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 11 p. 416ab: «[...] decretum concursus concomitantis cum causa contingenti non sufficit ad cognoscendam determinatam veritatem. Quia quando datur iste concursus a Deo, vel supponitur causa libera determinata ex parte sua, vel adhuc indifferens et indigens determinatione. Si primum: ergo ex vi concursus simultanei talis determinatio non cognoscitur, sed supponitur [...] Si secundum: vel ille concursus simultaneus eam determinat, vel ab alio principio. Si determinat, iam non est simultaneus, quia determinat causam secundum ut agat [...] Si ex alio principio fit illa determinatio, ergo non ex vi simultanei influxus id habet, sed aliunde: et sic impertinenter recurritur ad decretum de concursu simultaneo».

¹⁹ *Ibid.*, disp. 19 a. 2 n. 5 p. 413b. [Cursiva nuestra].

Según Juan de Santo Tomás, de la proporción y conexión entre el medio del conocimiento y el objeto conocido depende la certeza del conocimiento²⁰. Ahora bien, el medio del conocimiento divino no puede ser otro que su propia esencia. Luego, su ciencia será cierta si hay proporción entre tal medio y el objeto conocido, en este caso, el ente futuro contingente. Pero, para el maestro lusitano, aunque la divina esencia tenga suficiente virtud para representar todas y cada una de las criaturas, no las puede demostrar a todas, es decir, no puede darlas a conocer con certeza, sin el decreto de su voluntad libre porque, de suyo, es indiferente respecto de sus existencias de hecho: *Quod vero sola essentia divina secundum se, ante omne decretum liberum, non sit sufficiens medium ad demonstrandum futuritionem contingentem, licet habeat virtutem repraesentandi illam [...]*²¹.

Con su ciencia de simple inteligencia Dios conoce las criaturas en tanto que son posibles solamente y no en tanto existentes en algún momento del devenir temporal. Y como para el ente contingente ser o no ser es igualmente posible, si una de sus dos alternativas es puesta en la existencia con exclusión de la restante, ello no puede deberse a la simple representación de la Esencia *sin la previa intervención de la libre voluntad divina*, en conformidad con lo cual Juan de Santo Tomás dirá que sólo las criaturas reales existentes en alguna diferencia temporal son conocidas por Dios *intuitivamente*. El posible, en cambio, no es conocido sino *abstractivamente*²².

Aclaremos, con todo, que lo apenas dicho no debe movernos a confusión haciéndonos creer que para el doctor portugués la certeza de la ciencia divina del ente futuro contingente se deba a que lo vea (*intueri*) como presente a su eternidad. Tal certeza en general, y en particular la verdad determinada del contingente venidero, no es cuestión de visión intuitiva en su propia presencialidad sino de conexión y proporción entre la esencia divina, único medio de conocimiento, y el objeto conocido, es decir, la misma esencia en tanto que por el decreto voluntario libre lo representa determinadamente al intelecto bajo cuya luz lo conoce.

Ahora bien, no se pierda de vista que el hecho de que Dios determine voluntariamente su propia esencia a mostrar con certeza la verdad determinada del ente futuro contingente no quita que éste goce de cierta

²⁰ Cf. *Ibi*, disp. 19 a. 4 n. 1 p. 426a: «Nam certitudo in cognitione sumitur ex connexione mediorum cum obiecto, et ex lumine illis mediis innixo [...]».

²¹ *Ibid*, disp. 19 a. 2 n. 6 p. 414b.

²² Cf. *Ibid*, disp. 18 a. 1 n. 8 p. 375a: «Ceterum loquendo de obiecto secundario, et terminante materialiter divinam cognitionem, negari non potest quod creaturas possibles ut sunt in statu possibilitatis abstractivae attingat, et non intuitive. Cuius ratio est manifesta: quia attingit illas ut non existentes, et consequenter ut non praesentes sibi praesentia entitativae co-existentiae ergo abstractivae illas attingit, si quidem abstractiva cognitio in hoc praecise distinguitur ab intuitiva, quia intuitiva attingit rem ut existentem et coexistentem cognoscenti, abstractiva autem sine tali coexistentia».

inteligibilidad previa a dicho decreto dado que para el doctor lusitano la esencia divina puede de todas maneras representarlo, no con certeza, por supuesto, sino indeterminadamente como posible. Efectivamente, mientras que la alternativa aprobada por Dios en su disposición voluntaria es conocida con ciencia de visión, ha sido también anteriormente conocida abstractivamente, en cuanto posible, en su ciencia de simple inteligencia, junto a la alternativa no aprobada, en una noticia que abstrae de su existencia.

3. *La causalidad de la ciencia divina.*

A primera vista, la enseñanza de Juan de Santo Tomás introduce, si no una incompatibilidad, al menos cierta tensión en el interior de la ciencia divina oponiendo, aparentemente, su carácter intuitivo al de causa. Efectivamente, la doctrina del decreto voluntario libre como medio del conocimiento cierto del ente futuro contingente que acabamos de exponer, contrariamente a lo que podría hacernos pensar, no hace a la ciencia de visión dependiente de la presencia física de las criaturas a la eternidad como si se tratara de un efecto posterior a la causación voluntaria por parte de Dios de dicha presencia. Si así fueran las cosas es claro que la ciencia de visión no podría ser considerada causa de las criaturas. Pero es esto, precisamente, lo que Juan de Santo Tomás no deja de sostener. ¿Cómo, entonces, la ciencia de visión puede ser causa de las cosas que ve si por su carácter intuitivo requiere que las cosas conocidas sean ya presentes? Al máximo, la ciencia de visión será concomitante con la causalidad divina por la que las cosas acceden a su presencia, pero no causa de las mismas.

Aparentemente, pues, no se da la coincidencia en la ciencia de Dios entre la *ratio visionis* y la *ratio causalitatis* que el maestro portugués atribuye al saber divino²³.

A esta objeción, el doctor lusitano responderá que en la ciencia de visión su condición intuitiva y causal coinciden de manera que la ciencia por la cual Dios conoce certeramente a las criaturas temporales (en el decreto libre) no puede decirse diversa de su visión intuitiva de las mismas. La cuestión que late en el fondo de esta discusión es la de llegar a discernir de qué modo la ciencia de visión puede ser regla y principio del

²³ Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3 n. 5 p. 387a: «[...] plura argumenta nostra solvuntur a contrariis, dicendo quod solum probant concomitantiam futuritionis cum scientia visionis, non vero causalitatem. Immo hinc sumit argumentum contra nos Pater Herice (hic, disp. 10, c. 1): quia secundum D. Thomam prius est futura coexistere aeternitati, quam videri a Deo, si quidem coexistentia in aeternitate est causa seu ratio quod obiectum intuitive videatur; hoc autem quod est coexistere aeternitati, non potest causari a scientia visionis, sed simplicis intelligentiae: quia alias visio ipsa praecederet coexistentiam ipsam in aeternitate, et sic praecederet se ipsam in ratione visionis; non ergo poterit in ratione visionis esse causa. Haec ergo est difficultas quomodo ratio visionis et causalitatis possint esse idem».

acto voluntario libre divino²⁴, pues sólo aquella ciencia que regule la libre determinación divina pareciera poder ser considerada causa de las cosas puesto que de lo contrario no podría aspirar a una anterioridad causal respecto de las criaturas que ve sino, a lo sumo, a una cierta con-comitancia con ellas.

Ahora bien, el núcleo del problema radica en que la ciencia divina no es causa de las criaturas antes del decreto libre más que virtualmente. Por ello su causalidad no podría determinar el acto voluntario con anterioridad a su posición. ¿Cómo podrá defender, entonces, el doctor portugués la causalidad que su maestro otorga a la ciencia de visión?

En la solución de esta problemática, el comentador lusitano reconoce, por un lado, una determinación, en el orden de la especificación, del acto libre divino por parte de la inteligencia, mientras que la voluntad la mueve determinada y eficazmente en el orden del ejercicio²⁵. Pero por otro lado reconoce que tanto la denominada ciencia de simple inteligencia como la de visión son ciencias prácticas, es decir, ordenadas a dirigir la ejecución de su obra con la diferencia de que sólo la segunda se encuentra determinada y aplicada en acto segundo, por el decreto de la voluntad divina, a la producción de las criaturas, mientras que la primera sólo se halla inclinada a ello indiferente y virtualmente²⁶.

Es, pues, por la ordenación de la ciencia práctica a la obra que nuestro autor admite para la ciencia de visión una cierta causalidad sobre las criaturas que existirán en el decurso temporal y cuya ejecución tiene (dado que ninguna virtud obra sin su aplicación al acto) su primer movimiento eficaz en la voluntad, mientras que esta última, como vimos, es formalmente especificada por la inteligencia (ya que el obrar divino no es ciego)²⁷. ¿Qué tipo de causalidad, pues, ejerce la ciencia divina?

Tratando acerca de las ideas divinas, Juan de Santo Tomás les reconocía una doble causalidad. Siendo el modelo *a imitación del cual* el agente o artesano *realiza* su obra, la idea accede, y con ella la ciencia, a un ejercicio causal en el doble orden de la ejemplaridad y de la eficiencia²⁸.

²⁴ Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3 n. 1 p. 386a.

²⁵ Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3 n. 7 p. 387b: «[...] licet enim voluntas etiam indigeat principio determinativo ex parte intellectus per modum regulantis seu moventis quoad specificationem, tamen non est formaliter determinata et applicata ipsa scientia productiva rerum applicatione quoad exercitium, nisi a voluntate talis applicatio fiat [...]».

²⁶ Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3 n. 7, p. 387b: «Quare scientia simplicis intelligentiae de se, et remoto omni decreto libero; *solum importat ipsam vim seu virtute*, qua ex parte intellectus potest Deus ordinare et dirigere productionem creaturarum; determinatur vero et applicatur ad istas creaturas, potius quam ad illas, per voluntatem efficacem tamquam *per primam rationem moventem quoad exercitium liberum* [...]». [Cursivo nuestro].

²⁷ Cf. *Ibid.*, disp. 21 a. 1 n. 27, p. 542ab: «[...] sicut est proprium voluntatis impellere et movere ex parte subiecti per inclinationem, ita est proprium intellectus ordinare et formare ex parte obiecti, atque adeo ex parte specificationis: quia obiectum specificationem praebeat, sicut intentio et voluntas impulsus et motum».

²⁸ Cf. *Ibid.*, disp. 21 a. 1 n. 19, p. 540ab: «Et quia [idea] sic operativa est ad extra, pertinet ad rationem practicae, potestque in ea considerari aliquid quod pertinet ad efficaciam et motionem executivam ad extra: et sic induit rationem causae efficientis, quae respicit executionem et positionem rei in esse. Potest etiam considerari id quod representationis est in idea, et imitabilitatis eius in ideato: ratione cuius ideatum respicit ideam quasi regulam et spe-

Ejemplar en cuanto que la obra tiene en ella su razón especificativa; eficiente, en cambio, porque además de regular el efecto del agente se ordena también a su producción efectiva²⁹. Esta causalidad compete, en ambos órdenes, a la ciencia gracias a su unión con la voluntad puesto que es por su intermedio que la idea representa determinadamente la verdad de su objeto y se vuelve a la realización efectiva de la obra por su imperio. Causalidad, además, que no puede competir a la ciencia de simple inteligencia ya que ella es práctica sólo virtualmente y, por ende, indiferente y no determinada en acto segundo por el decreto voluntario divino a la dirección de tal o cual criatura. Es en este sentido que Juan de Santo Tomás entiende la causalidad de la ciencia de visión: *Ergo praeter nudam intellectûs propositionem qua dirigit voluntatem ut afficiatur erga obiectum vel eligat illud, requiritur directio et imperium in-intellectûs ad executionem applicans et movens; ergo non sufficit ponere in Deo tantum scientiam directivam voluntatis, ut eligat et determinatam rem velit; sed etiam, post determinatam volitionem, requiritur alia intellectûs propositio seu ordinatio movens ad executionem: et haec est causa rerum, sicut imperium dicens et faciens, et sicut ars factiva; et hanc dicimus esse scientiam visionis, quia iam fundatur super libera et determinata volitione, et ordinat de executione; et sic est causa efficax executionis et existentiae quoad exercitium: et tamen est scientia visionis, quia tendit in obiectum ut in executione ponendum a se, et consequenter ut determinate existens, non ut pure possibile et indifferens ad existendum vel non existendum*³⁰.

Aunque para no obrar ciegamente la voluntad necesita ser especificada intelectualmente, con todo, esa especificación no puede corresponder a la ciencia de visión ya que ésta necesita ser previamente determinada y aplicada a la intuición y dirección eficaz de un evento por un decreto libre de la voluntad. Por el contrario, esa determinación especificativa debe competir a la ciencia de simple noticia que, por ser indeterminada e indiferente, permite mantener a salvo la absoluta libertad divina. En su ciencia de simple inteligencia, en efecto, Dios ve el posible indeterminado que en nada condiciona su libertad soberana. Por esto mismo, la determinación y aplicación de la ciencia en el doble plano del conocimiento intuitivo y de la causalidad ejemplar y directiva respecto de ese evento o criatura con exclusión de otro, debe ser atribuida a la divina voluntad. Pero esto no quita que a la ciencia de visión competa también,

cificativum sui extrinsecum, quasi originans et principians id quod specificum est in ideato, non solum dando illi existentiam, sed regulationem et imitationem: et sic habet rationem causae formalis». Cf. n. 27, p. 542a: «[...] [idea] non solum deservit intellectui et formanti et determinanti veritatem ideati, sed etiam deservit voluntati et intentioni artificis, ut res ipsa executioni mandetur [...]».

²⁹ Cf. *Cursus Theologicus* II, disp. 21, a. 1, n. 26, p. 542a: «[...] causa efficiens solum respicit rem ut ponendam extra causas, quod est respicere existentiam et executionem; et si respicit essentiam solum est quatenus subest existentiae».

³⁰ Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3, n. 10, p. 388b-389a. [Las cursivas son nuestras].

en unión con la voluntad, un rol ejecutivo por el cual pueda ser llamada *causa rerum*³¹.

La *scientia visionis*, por consiguiente, es una intuición causal en el sentido de que ve (*intuitio*) las criaturas como puestas en la existencia, según la justa medida de su regulación ejemplar, por su dirección eficaz (*causa*)³² y lo es, ciertamente, en conexión con la voluntad (*voluntate coniuncta*) porque sólo por el decreto libre recibe su aplicación a tal o cual efecto. Es decir, en contra de la posición de San Buenaventura³³, la *ratio visionis* se funda en la *ratio causalitatis*: *Sed dicimus scientiam visionis in Deo, respectu creaturarum, necessario postulare utramque formalitatem [causalidad y visión], et unam fundari in alia, scilicet ratio visionis in ratione causalitatis: eo quod respicit per visionem res creatas ut existentes ex vi talis scientiae, non per existentiam praesuppositam, sed a se derivatam [...]*³⁴.

En resumen, el maestro portugués discierne dos planos de actuación del intelecto divino. Uno, de orden especificativo respecto de la voluntad, corresponde a la ciencia de simple inteligencia. Otro, de cuño ejemplar y eficiente, bajo la moción de la voluntad, compete a la ciencia de visión. Es así que nuestro autor termina elevando subrepticamente la voluntad de Dios por encima de su inteligencia. Elevación, sin embargo, que no debe entenderse en el sentido de una afirmación irracional de una voluntad libre, arbitraria y ciega, sino en el sentido de que ella determina la verdad. Así, Juan de Santo Tomás piensa mantener a salvo la libertad divina en la creación³⁵.

4. Toma de posición.

Hasta aquí el pensamiento de Juan de Santo Tomás, veamos ahora el juicio que su doctrina nos merece.

Por un lado, la doctrina del decreto libre nos muestra cómo, al introducir ciertos instantes de razón en el conocimiento divino de las criatu-

³¹ El doctor lusitano encuentra el fundamento revelado de esta doctrina, entre otros, en las palabras del Salmo 148, 5: *Laudate nomen Domini. Quia ipse dixit, et facta sunt*. Este «decir», entendido como un acto intelectual de imperio seguido eficazmente de la obra dicha, significa la causalidad directiva de la ciencia de visión. Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3, n. 8, p. 388a: «Cum ergo sit de fide scientiam Dei esse causam rerum, iuxta illud (Psal. 103: 24): *Omnia in sapientia fecisti*; et (Prov. cap. V) [Más correctamente 3: 19]: *Dominus sapientia fundavit terram*; et denique, quia *Ipse dixit, et facta sunt*: dicere autem est actus intellectus determinate et in exercitio loquens aliquid, et si facit loquendo, aliquid determinatum facit: necessario fatendum est scientiam Dei, etiam quatenus applicata et determinata scientia est, quatenus dicens, esse causam rerum: quia sola virtus sine applicatione non operatur».

³² Cf. *Ibid.*, disp. 18 a. 3, n. 7, p. 387b: «[...] ipsa scientia visionis, hoc ipso quod representat futura, in quantum scientia visionis est, *representat illa ut causata a se*: immo quod repugnat scientiam in Deo, quatenus applicata et determinata ad causandum, non esse scientiam visionis, et non representare futura tamquam causa illorum». [Cursivo nuestro].

³³ Véase nuestro artículo *El conocimiento divino del ente futuro contingente*, cit.

³⁴ Cf. *Cursus Theologicus* II, disp. 18, a. 3, n. 19, p. 391b. [Las negritas son nuestras].

³⁵ El maestro portugués evita, así, someter la voluntad divina a un determinismo intelectual al que, por otra parte, parece conducir la solución molinista del problema del conocimiento divino de los actos libre del hombre al que tan vivamente combate.

ras, distinguidos por su anterioridad y posterioridad a dicho decreto, a saber, el conocimiento abstractivo del posible en la ciencia de simple noticia y el intuitivo del existente temporal en la ciencia de visión, el discípulo lusitano, *volens nolens*, pone en riesgo la inmutabilidad del ser y conocer divinos al cual, paradójicamente, la distinción entre ciencia de simple inteligencia y de visión pretende mantener a salvo³⁶.

Por otra parte, si nos ubicamos en esta perspectiva, Dios no conocería con certeza y según una verdad determinada el ente futuro contingente al margen del decreto determinante de su libre voluntad. Juan de Santo Tomás, en efecto, ve en la reducción del ente futuro contingente a un estado de presencia y determinación el único camino viable para conocerlo certeramente al margen del cual permanecerá noéticamente neutro. Presencia física, además, que no puede envilecer en lo más mínimo el divino saber puesto que éste no depende de ella sino que más bien libremente la causa por su decreto voluntario y sabia ejecución. Razón también, esta última, por la que su contingencia real no se ve destruida ni disminuida, ya que se trata de una decisión de una voluntad libre cuya eficacia causal no se limita a poner a la criatura en el ser sino que llega incluso a darle su propia modalidad ontológica contingente o necesaria³⁷. He aquí el motivo definitivo por el cual la determinación que un evento posee cuando es producido efectivamente en el presente no prejuzga de la indeterminación de la que gozaba en su estado de futurición, de manera que su determinación y necesidad *ex suppositione*, fundando la verdad determinada de su estado presente, no destruye la condición de impedibilidad e indeterminación que le correspondían en tanto futuro. Son estas razones las que explican al doctor lusitano el error de los partidarios de la primera tesis aristotélica del *Peri Hermeneias*. En efecto, al no distinguir adecuadamente entre el estado de futurición, único en el cual un ente es contingente, y el de presencialidad y determinación, cuando ya se encuentra fuera de la contingencia, no han podido no atribuirle una verdad determinada de suyo, aun bajo su condición de futurición imponible. Y lo más significativo de esto es que por esta misma razón su solución al problema de la verdad del ente futuro contingente se coloca del lado de los sostenedores de la segunda hipótesis de ese mismo *Peri Hermeneias* ya que, de suyo, un tal ente, considerado en

³⁶ La distinción entre ciencia de simple inteligencia y de visión ha sido elaborada por los teólogos del medioevo para mantener a salvo, entre otros, la inmutabilidad divina. De hecho, en *QDV* q. 2 a. 13, en la que el Aquinate se pregunta si Dios puede conocer algo que no conozca o, lo que es lo mismo, si su ciencia en tanto ciencia es variable, responde negativamente en base a la distinción entre las dos ciencias mencionadas puesto que entre los no-entes en acto y los seres que existen en el tiempo, sus respectivos objetos propios, no hay medio posible. Para mayores datos sobre el origen de esta distinción y su uso por la teología medieval, y en particular por Santo Tomás, puede leerse con provecho S.-T. BONINO, *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*. Vestigia, 17, (Fribourg [Suisse] & Paris: Éditions Universitaires & Éditions du Cerf, 1996), pp. 570-585.

³⁷ Cf. *Ibid.*, disp. 19 a. 2, n. 12bis p. 417a: «Ecce quomodo ponit D. Thomas decretum faciens certitudinem, et salvans contingentiam: quia scilicet ipsum modum contingentiae divina voluntas dat; et sic dando id quod vult, certificatur de illo, non supponendo».

tanto futuro, al margen de la determinación que le confiere el decreto voluntario divino, es siempre indeterminado e impedible y, por ello mismo, incapaz de fundar una verdad determinada o, lo que es o mismo, es noéticamente neutro.

¿Cuáles son las raíces ontológicas y gnoseológicas de donde brota esta comprensión de la ciencia divina del ente futuro contingente? La exposición de su argumentación a favor de la necesidad del decreto voluntario *ex parte Dei* nos permite entrever los siguientes dos fundamentos. En primer lugar, la tendencia de Juan de Santo Tomás a dar a la esencia una entidad propia e independiente respecto del *esse* no entendido en sentido intensivo sino como existencia. En segundo lugar, su concesión práctica a la noción de *esse obiectivum*.

La idea del posible del maestro portugués nos muestra su concepción de la esencia de las cosas como gozando de una cierta entidad autónoma y de por sí inteligible, a la que se le añadiría, como desde el exterior, gracias a la disposición de la libre voluntad divina, la existencia, vista también, como una cierta cosa³⁸. Esta solución, sin embargo, no hace plena justicia a los textos del Aquinate para quien el posible no es la esencia si-no el ente, no en tanto considerado en el ejercicio de su acto de ser sino en la relación de no-repugnancia que su esencia mantiene con él. En o-tros términos, el posible no designa «algo» anterior a la existencia sino al ente, sea o no existente en acto, puesto que no lo indica en razón ni del ejercicio ni del no ejercicio de su acto de ser sino en razón de su no contradicción o de su oposición radical al imposible. Pues bien, es esta tergiversación de la noción del posible la que nos devela la tendencia de nuestro autor a desplazar la consideración del ente hacia el lado de la esencia. En apoyo de lo dicho pueden mencionarse las elucubraciones de Cornelio Fabro por las que ha mostrado suficientemente cómo, entre Santo Tomás y su discípulo hay dos tendencias metafísicas diversas, la de éste que, acentuando la esencia, da una cierta entidad e inteligibilidad autónoma al posible; la de aquél que concibe al ente en su integridad, esencia y acto de ser, manteniendo siempre en equilibrio los dos elementos en los que se articula todo ente³⁹.

Pero, a pesar de lo dicho, ¿no es verdad que bajo algún aspecto podría atribuirse a la ciencia de simple inteligencia el posible como objeto

³⁸ Juan de Santo Tomás explica la entidad de la existencia junto a la de la esencia en el *Cursum Theologicum* I, disp. 4 a. 3 n. 3sq, p. 450a sqq, donde, en base a la *Summa totius logice*, considerada auténtica por nuestro autor, argumenta respondiendo positivamente a la cuestión: «An duplex entitas concurret, altera essentia: quæ respicit existentiam, altera existentia: quæ reddit illam actualement».

³⁹ Cf. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain & Paris: Publications Universitaires & Béatrice Nauwelaerts, 1961, p. 306: «Malheureusement ce postulat [que el *esse* tomista es un *actus secundus* y la *essentia* un *actus primus*] ne correspond en rien à la doctrine thomiste puisque l'essence comme telle – même dans le cas de formes pures – est et demeure puissance (et n'est pas seulement "en puissance") par rapport à l'*esse*: en vertu de ce postulat au contraire l'essence demeure acte, acte premier fondamental, et l'existence est son actualisation, perspective totalement étrangère à la composition d'essence et d'*esse* participé, comme de puissance et d'acte».

propio y esto con apoyo en los mismos textos del Aquinate? Pareciera que sí puesto que comentando qué se quiere decir cuando se califica a la ciencia divina de *simplex*, el Angélico nos da dos explicaciones de dicho término. A veces, como calificativo del conocimiento, lo significa sin mezcla de algo que sea ajeno a la esencia del puro conocer, por ejemplo, su relación con la voluntad del cognoscente, como sucede en la ciencia de aprobación, o su referencia a la existencia del objeto, como se da en el caso de la ciencia de visión⁴⁰. Otras veces, en cambio, el término *simplex* aplicado a la ciencia de Dios cualifica el objeto mismo del conocimiento designando así la naturaleza simple de la cosa conocida con abstracción hecha de su acto de ser⁴¹. Pero en otra oportunidad es el término *intelligentia* el sometido a explicación. En esta circunstancia la *scientia simplicis intelligentiae* es aquella que puede concebir su objeto aunque no exista en la realidad exterior⁴². En conclusión, el objeto de esta ciencia, cualquiera que sea, parece excluir su existencia. ¿Es el posible el que así se indica? Algún texto de Santo Tomás podría sugerirlo, por ejemplo, QDV q. 8 a. 4c.: [...] *Deus videndo essentiam suam quaedam cognoscit scientia visionis, scilicet praeterita, praesentia et futura; quaedam autem scientia simplicis intelligentiae, omnia scilicet quae potest facere quamvis nec sint, nec fuerint, nec futura sint*⁴³.

Ahora bien, si se tomara *ea quae potest facere* como una descripción del posible, podría pensarse que el objeto de la ciencia de simple inteligencia no excluye al ente real puesto que su realización en algún momento del tiempo muestra evidentemente que Dios puede hacerlo. Esto no obstante, adviértase que nuestro autor no se refiere a dicho objeto sólo con las palabras mencionadas sino que inmediatamente añade: *quamvis nec sint, nec fuerint, nec futura sint*, de modo que no es posible afirmar que la ciencia de simple inteligencia abrace también lo que existen en el tiempo. Si así fuera ya no podría distinguirse de la ciencia de visión. Por lo tanto, el posible no puede ser atribuido a la *scientia simplicis intelligentiae* como su objeto propio sin especificar de qué clase de posible se trata, a saber, aquél que nunca será⁴⁴.

⁴⁰ Cf. QDV q. 3 a. 3 ad 8um, p. 109, ln. 227-234: «Simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendum admixtionem eius quod est extra genus notitiae, sicut est existentia rerum quam addit scientia visionis, vel ordo voluntatis ad res scitas producendas quem addit scientia approbationis [...]».

⁴¹ Cf. I Sent. d. 38, q. 1, a. 4, sol.: «Et iste modus cognitionis nominatur scientia simplicis intelligentiae, inquantum scilicet per modum ipsum cognoscitur ipsa simplex natura rei quae posset esse [...]».

⁴² Cf. III Sent. d. 14, a. 2, q. 2, sol.: «Et ideo dicitur haec cognoscere simplici intelligentia, quia intelligere est concipere etiam ea quae non sunt extra concipientem».

⁴³ Cf. QDV q. 20 a. 4 ad 1um, p. 582, ln. 238-246: «[...] Deus scit quaedam scientia visionis, scilicet quae sunt, erunt vel fuerunt [...] Quedam vero scit scientia simplicis intelligentiae, scilicet illa quae potest facere, quamvis nunquam sint futura [...]».

⁴⁴ Cf. S.-T., BONINO, *Thomas d'Aquin...*, p. 583: «La science de simple connaissance a pour objet tout le possible, c'est-à-dire *omnia quae Deus potest facere*, toutes les participations possibles à la perfection divine. Cf. *Q. de ver.* q. 8, a. 4; q. 20, a. 4, ad 1. Elle englobe donc de soi tout le réel, dans la mesure où il est par définition un possible réalisé. Mais, généralement, le terme de science de simple intelligence est réservé à la science qui a pour objet les choses

Estas consideraciones revelan con bastante claridad el error de Juan de Santo Tomás que anteriormente denunciábamos. Haciendo del posible el objeto propio de la ciencia de simple noticia, sobre el cual re-caerá posteriormente la libre decisión divina de ponerlo efectivamente en el ser y haciéndolo así término de su conocimiento intuitivo, le otorga una entidad propia y previa a su posición en el tiempo. Pero así no sólo profesa una noción del posible extraña a la mente de su maestro si-no que tampoco puede distinguir acabadamente entre las dos susodichas ciencias. Si bien ambas se diferencian en razón de la distinción que hay entre el ser de su objeto y el ser del cognoscente⁴⁵, con todo, ello no equivale a oponer el posible al existente. Mientras que los objetos de aquellas ciencias se distinguen al modo de *excludens et exclusum*, la distinción entre estos dos últimos es del tipo *includens et inclusum*.

Para Santo Tomás, entonces, la ciencia de simple inteligencia no consiste en el conocimiento del posible, ni entendido como *ea quae potest facere* sin más aclaración, ni mucho menos tomado en el sentido de su discípulo portugués, es decir, como lo conocido antes de su realización efectiva establecida por la libre decisión divina. Para prevenir todo malentendido nos parece conveniente evitar llamar posible al objeto de esta ciencia designándolo, como lo hace el mismo Aquinate, con el nombre de *non entia actu quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt*, es decir, todas las posibles participaciones de la esencia divina que, sin embargo, *jamás serán realizadas*⁴⁶.

Por último, como anunciamos, a nivel noético, concebir las cosas de esta manera lleva, si no a una aceptación completa de la noción de *esse obiectivum*, al menos a una cierta permeabilidad al respecto. Ya sabemos hasta que punto Juan de Santo Tomás no termina, de hecho, de liberarse de los efectos de esta noción de la cual, al menos, conserva la terminología y hasta una interpretación ternaria del proceso intelectual humano⁴⁷. Es a causa de este mismo condicionamiento que puede otorgar al ente futuro contingente, al menos a nivel divino, una inteligibilidad previa e independiente de su verdad óptica y así, ubicarse otra vez del lado de la segunda hipótesis del *Peri Hermeneias* de Aristóteles puesto que, aunque antes de su determinación por el decreto voluntario divino el

quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, sed esse possunt (Quodl. III, q. 2, a. 1), c'est-à-dire les purs possibles qui n'existent jamais in propria natura». No creemos, sin embargo, que pueda considerarse al ente real, ni siquiera en tanto posible, como objeto de la ciencia de simple inteligencia en razón de que, como hemos tratado de mostrar, no es el posible su objeto. Por ello no nos parece conveniente, ni siquiera por una comodidad de lenguaje, hablar del posible como objeto de la simple noticia.

⁴⁵ Cf. I q. 14, a. 9, c.: «Quaedam [non entia actu] vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem». [Cursivo nuestro].

⁴⁶ Este cuidado no se debe a un purrito meramente lexicográfico sino al hecho de que obrar de otro modo podría encaminar la reflexión por los caminos de una metafísica del posible ajena al realismo de Santo Tomás.

⁴⁷ Véase nuestro artículo *El conocimiento divino del ente futuro contingente*, cit.

futuro contingente es inteligible, pero, con todo, no es ni verdadero ni falso.

Ni la metafísica del posible ni la noética del *esse obiectivum*, que disimuladamente atraviesa el pensamiento de Juan de Santo Tomás, nos permiten aceptar su interpretación de la doctrina de su maestro. No nos parece correcto decir que Dios conozca el futuro contingente como posible en su ciencia de simple inteligencia antes del decreto de su libre voluntad gracias al cual lo extrae de su estado de pura posibilidad para ha-cer de él un existente real en algún momento del tiempo de manera que pueda ser alcanzado por su ciencia causal de visión. Por consiguiente, la unión de la ciencia con la voluntad de la que habla Juan de Santo Tomás no debe ser entendida en el sentido de un decreto libre⁴⁸, ni es éste el modo en el que se tenga que considerar la causalidad de la ciencia divina. Como sea, ya es bastante sintomático el hecho de que Santo Tomás, de quien es conocida la formalidad de su lenguaje, no haya explícitamente dado el nombre de decreto libre a la mencionada unión entre la ciencia y la voluntad divinas ni siquiera en el contexto donde sus comentaristas tan frecuentemente lo emplean. Para el Doctor Común las cosas se dan de un modo diverso.

Ahora bien, es claro que el rechazo de la noción de decreto voluntario tal como la hemos visto entraña también el abandono del modo del doctor portugués de entender la causalidad creadora de la ciencia divina. Ello nos embarca en la tarea de calibrar con mayor precisión el rol que la inteligencia y la voluntad desempeñan en la posición del acto por el cual Dios conoce y causa libremente las criaturas. Por este sendero esperamos llegar a comprender, dentro de los límites de la aplicación analógica a Dios de nuestros conocimientos humanos, cómo conoce y causa al futuro contingente sin destruir, sino más bien confiriéndole, su contingencia. Para alcanzar esta meta nos concentraremos, ante todo, sobre la causalidad creadora divina. Luego, nos detendremos a discernir la coordinación de los actos intelectual y volitivo en el designio creador de Dios apoyándonos en la analogía del acto libre humano y angélico.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. La causalidad primera de Dios.

Al comienzo de la Suma de Teología, Santo Tomás enseña que nada cae bajo la mirada de la Sacra Doctrina si no es *sub ratione Dei*, sea por-

⁴⁸ La misma opinión comparte A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale: Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Leiden – New York – Kobenhavn – Köln: E. J. Brill, 1991, p. 297): «[...] il est légitime de conclure que le terme de décret libre de la volonté divine ne devrait pas avoir cours en thomisme strict. Il est d'origine scotiste et suppose trop de doctrines étrangères à la pensée de l'Aquinat. Il n'empêche qu'il a été reçu unanimement dans la tradition thomiste jusqu'à nos jours, sur l'autorité de Jean de Saint Thomas».

que se trate de Dios mismo, sea porque se ordene a Él como a su a su principio o como a su fin⁴⁹. Así, pues, el tratado de la creación desarrollado a lo largo de las cuestiones 44 a 119 de la *Prima Pars*, al mismo tiempo que busca una profundización en el misterio del ser de las diversas realidades en su dependencia causal de Dios, busca también una mejor comprensión de la realidad divina en cuanto Causa Primera de las criaturas. El estudio teológico de los seres creados, entonces, conoce un doble movimiento que, susceptible de ser gráficamente descrito como descendente y ascendente, permite profundizar tanto en el misterio de las criaturas a partir de Dios como, al revés, en el de Dios a partir de las criaturas. De esta manera, los tres tratados en los que se articula el *De processione creaturarum a Deo* de la *Suma de Teología*, a saber, *de productione, de distinctione y de gubernatione rerum*, se fundan y unen en la idea de la soberana causalidad divina explicitando cada uno de ellos un aspecto diverso de la misma. En este sentido, la cuestión 44 enseña: *Cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem*⁵⁰.

Para establecer la primacía de Dios en el orden causal (*primum principium omnium rerum sit unum tantum*) no es suficiente fundamentar su comunicación del ser en la eficiencia divina sino que es necesario hacer entrar en juego la ejemplaridad y la finalidad. No es ésta, ciertamente, una novedad de la *Suma de Teología* pues su autor siempre vinculó la creación a Dios como a un principio que no obra *per naturam* sino *per voluntatem*. Así lo vemos, desde el comienzo de su carrera magisterial, sustentar el tratado de la creación no sólo sobre la Potencia de Dios, sino también sobre su Inteligencia y Voluntad⁵¹.

Volviendo, sin embargo, al contexto de la *Suma de Teología* se constata, en primer lugar, que Dios es presentado como principio eficiente de la creación. De ello se ocupan los dos primeros artículos de la cuestión citada. Nada de lo que es (a. 1), aun la materia prima (a. 2), ha sido puesto en el ser sino por el acto creador de Dios. «Nada», decimos, entendido no sólo en sentido distributivo o extensivo, como evitando la exclusión de algún ente del influjo creador divino, sino también intensivo, es decir, negando que haya algo en el mismo ente que no sea alcanzado por la acción divina que lo pone en el ser. La creación, en e-

⁴⁹ Cf. I q. 1 a. 7c.: «Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae».

⁵⁰ I q. 44 a. 4 ad 4um.

⁵¹ Cf. I Sent. d. 2 q. 1 div. text.: «Primus autem liber dividitur in duas partes: exitus enim personarum in unitate essentiae, est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate; unde in prima parte determinatur Trinitas Personarum in unitate essentiae, quae distinguitur secundum exitum unius personae ab alia; in secunda determinatur attributa quaedam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate, infra, 35 distincti [...]».

fecto, es el acto por el cual Dios da el ser a las criaturas junto a todos los elementos que constituyen al ente, esencia y accidentes incluidos. Es esto lo que se quiere significar cuando se dice que el efecto propio del acto creador es el *esse*. Según esto, pues, la creación es la producción de *todo el ente* por Dios. En otras palabras, el efecto del acto creador es el *ens commune* porque nada es sino por medio de este ser o, si se quiere, por su participación de la *ratio entis*.

Aclaremos, con todo, que lo que con el término *esse*, tomado como efecto propio del acto creador, se quiere designar no es un sujeto⁵². Si así fuera considerado, sería infinito e increado, esto es, Dios mismo, en quien su *Esse* es su *Essentia*. En el acto creador, por tanto, el *esse* no es dado por Dios en tanto que es *subsistente* sino en cuanto que pone en el acto de ser a los entes determinados formalmente según la medida y el grado de su participación en el ser divino. La criatura es *lo-que-es* en cuanto puesta en el *esse* por el acto creador. Esto significa, por un lado, que la realidad creada no configura *tal* ser si primero (formalmente y no temporalmente hablando) no es. Por otro, que la *essentia* del sujeto al cual es dado dicho *esse* determina la medida de su participación en él. En efecto, hemos dicho que el *esse* creado no es el *esse per se subsistens* y, por lo tanto, no es infinito sino determinado según una medida particular⁵³. El estatuto ontológico de los entes creados, por ende, queda determinado según la complementariedad de una doble línea de participación del Ser Creador, es decir, una participación de limitación formal, que compete a la *essentia*, y otra de composición, que corresponde al *esse*⁵⁴.

En lo que a nuestro propósito se refiere, digamos que el ser de cada ente no es, por así decirlo, «contraído» a ciegas a su propia medida por la limitación formal de la esencia sino más bien sabiamente, es decir, según un plan determinado y conforme a un contenido esencial predefinido. Las esencias, efectivamente, aunque antes de su puesta en el ser no son, preexisten en cuanto contenidos quidditativos en la mente de Dios no teniendo allí ningún ser de criatura sino el de la esencia creadora⁵⁵. La creación, en efecto, no es una emanación de los entes a partir

⁵² Cf. I q. 45 a.4 ad 1um: «[...] ly esse non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens: cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali [...]».

⁵³ Cf. I q. 54 a. 2c.: «Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem».

⁵⁴ Cf. T. TYN, *Metafisica della sostanza: Partecipazione e analogia entis*, Bologna, 1991, n. 223, p. 903: «Causare la cosa in quanto è ente equivale allora a darle l'essere, causarla in quanto è tale ente equivale a restringere l'essere dato alla proporzione finita dell'essenza creata. Entrambe le linee partecipative giungono qui al loro apice. In linea di gerarchia formale nessun ente è tale ente se non come determinazione dell'ente in assoluto. In linea di partecipazione compositiva nessuna essenza è se non ricevendo l'essere, eppure non riceve l'essere se già non è in virtù dello stesso essere ricevuto».

⁵⁵ Cf. QDP q. 3, a. 5, ad 2^{um}: «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 una causa universal que obra necesariamente, ni tampoco se organizan y disponen en sus diversas categorías por azar. La determinación de las criaturas en sus diversos grados ontológicos, en su multiplicación individual, en sus respectivas esencias y en su unión en la diversidad, es decir, en su mutua distinción y ordenación, no podría explicarse si el acto creador no brotara de las insondables profundidades del amor libre divino e, importante remarcarlo, según los dictámenes de un plan sabio e inteligente: *Ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur: artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum: quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes [...]*⁵⁶.

El ente, *essentia et esse*, no puede explicarse acabadamente, por lo tanto, sólo por la eficiencia de la causalidad divina que lo coloca en el ser. He aquí la profunda enseñanza de la cuestión introductoria al tratado de la creación en la *Suma de Teología*. Las criaturas dependen de Dios no sólo en razón de su Omnipotencia sino también de su Sabiduría y Voluntad, es decir, según una esencia determinada y ordenadas a un fin que alcanzarán a través de sus operaciones. Reduciendo la determinación de las formas, por las que las cosas se ordenan y distinguen entre sí, a la sabiduría divina como a su principio ejemplar, el Aquinate apoya en las ideas de la divina inteligencia, como en un sólido fundamento metafísico, su tratado de *distinctione rerum* siéndonos posible descubrir en la *Suma de Teología* un estrecho paralelismo entre la ciencia de Dios, su causalidad ejemplar y el tratado de la distinción de las criaturas.

Dejando a un lado el último aspecto de esta articulación ternaria, rescatemos la vinculación entre sus dos primeros elementos. Aunque en la causalidad primera de Dios se unen la eficiencia y la ejemplaridad, el Angélico atribuye esta última a la ciencia divina. Y así, es decir, uniendo estos diversos aspectos causales en la unidad de la causalidad primera divina, al contrario de la posición buenaventuriana, el Aquinate no tiene necesidad de contraponer una *ratio causalitatis* a una *ratio ideae* poniendo a esta última por encima de la primera. Dios es causa creadora eficiente y su causalidad está penetrada de voluntad y de inteligencia; en ella se unen eficiencia, finalidad y ejemplaridad. No obstante, y manteniendo a salvo la unidad y simplicidad del ser de Dios, estos tres as-

⁵⁶ I q. 44, a. 3, c.

pectos no se corresponden indistintamente con la tríada de atributos operativos divinos: potencia, voluntad e inteligencia. Al contrario, mientras que la primera es conectada con la eficiencia y la segunda con la finalidad, a la ciencia divina corresponde una causalidad ejemplar.

Ahora bien, ¿es esta triple correspondencia tan estricta que no pueda convenir al divino saber del creado otra causalidad que no sea la ejemplar?⁵⁷ En el plano del acto creador o, si se quiere, en el momento del discernimiento y planeamiento de la obra, lo que hemos dicho deja en claro que la ciencia divina de las realidades creadas ejerce respecto de ellas, y gracias a sus ideas, una causalidad ejemplar, pero no quiere negar, sin embargo, siendo esta ciencia práctica, que aquella dimensión intencional sea acompañada, en lo que concierne a la ciencia de visión, de otra ejecutiva de la obra⁵⁸. Como en todo acto libre, en efecto, en esta nueva etapa, el intelecto divino ejerce una causalidad de tipo intimativo por su *imperium*.

En efecto, teniendo en cuenta que la idea de las cosas creadas en la mente divina, en cuanto que pertenece a la ciencia de visión, que es práctica en acto⁵⁹, se llama propiamente *ejemplar*⁶⁰, la causalidad que a aquélla así considerada corresponde no parece ser ajena a una causalidad de tipo imperativo puesto que siendo el ejemplar el modelo en la mente del artesano de la obra a realizar *efectivamente*, sería contradictorio que no incluyera, por ello mismo, el dictamen de la ejecución de lo ejemplificado. ¿Cuál sería su sentido *ejemplar*, de lo contrario?⁶¹. Desde esta perspectiva, entonces, resulta claro que al ejemplar se le asocie la intimación de realizar lo que él representa. Este imperio no puede ser reducido a la causalidad formal extrínseca del ejemplar puesto que, de suyo, imperar no es lo mismo que representar o ser modelo al cual imitar.

⁵⁷ Según G. Lafont, en la *Suma contra Gentiles*, Santo Tomás estudia la creación sucesivamente a la luz de la causalidad eficiente y final. En el marco de la primera de estas causas inserta el estudio de la distinción de las criaturas que en la *Suma de Teología* vincula con la ciencia ejemplar divina. Cierto, aquel uso del Aquinate no significa una negación de la ejemplaridad de la ciencia a la hora de establecer la distinción de las realidades creadas, pero ella es como absorbida de alguna manera en la causalidad eficiente. Como sea, este hecho permite preguntarnos si la ciencia divina puede ser considerada en el desempeño de una causalidad también eficiente y no sólo formal extrínseca. Cf. G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, (Bruges: Desclée de Brouwer, 1961), pp. 150-157.

⁵⁸ Es cierto que el ars se perfecciona en la concepción de la ratio de las cosas factibles, pero ello no implica que la ciencia práctica del artesano no conozca también un acto de imperio que comande y dirija la ejecución de la obra de arte. Un hábito operativo como lo es el ars perfecciona las potencias para obrar convenientemente. No parece, entonces, que a esta perfección falte el último grado que es el de la ejecución en acto segundo de la obra. Ejecución que será presidida por el imperio de la inteligencia. Como se verá, al menos esto no puede faltar si la idea del artesano es considerada como un verdadero ejemplar y esto basta para que podamos atribuir a la ciencia de visión no sólo una causalidad ejemplar sino también eficiente.

⁵⁹ Cf. QDV q. 3 a. 3c.

⁶⁰ Es lo que deja claramente entender por contraposición I q. 15 a. 3 ad 2um: «[...] 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».

⁶¹ La relación de lo ideado con la idea en cuanto ejemplar pertenece a su definición. En efecto, la forma por la cual Dios crea es la idea o ejemplar que el mundo imita en su realización. Cf. I q. 15 a. 1c.; QDV q. 3 a. 1c.; a. 3, ad 6um.

Ciertamente, ordenar imperativamente no es el hecho de la ejecución de la obra⁶², ni la aplicación de las potencias a ello por parte de la voluntad⁶³, sino el mandato de la razón a hacerlo, es decir, ordenar intimativamente la puesta en obra de lo ideado⁶⁴. Es en este sentido que, aunque no factivo de por sí, es decir, aunque no le compete la *ejecución efectiva* de la obra, el imperio de la inteligencia puede reconducirse al orden de la causalidad eficiente y de este modo decimos que conviene a la ciencia divina en tanto práctica en acto, esto es, a la ciencia de visión, una causalidad de tipo eficaz. En efecto, obrando análogamente como un artesano, Dios *diseña* ejemplarmente y *dirige* imperativamente su obra por medio de su ciencia práctica. Dicho en otros términos, la ciencia de visión por la que Dios es causa de las realidades creadas es ejemplar en sus ideas y eficaz en su mandato.

Pero, esta conclusión ¿no deja en penumbras un punto fundamental del problema? ¿Acaso no insiste Santo Tomás en que la ciencia divina no es causa de las criaturas sino *mediante la voluntad*? Pues bien, al atribuir una causalidad eficiente al imperio de la razón, su distinción de la aplicación de las potencias a la obra por parte de la voluntad o uso activo, ¿no se termina otorgando a dicha ciencia una causalidad imperativa independiente de la intervención de la voluntad? No lo creemos así puesto que, aunque distinto de la aplicación voluntaria de las potencias ejecutivas a la obra, el imperio y aun la ejemplaridad de la ciencia *suponen el acto libre de la voluntad*, lo cual puede mostrarse de dos maneras complementarias, cada una de las cuales arrojará su propia luz sobre el modo de comprender la intervención de la voluntad en la constitución de la ciencia divina como causa de las criaturas:

a) Ante todo, y en la misma línea de los textos hasta aquí considerados⁶⁵, la ejemplaridad de la ciencia y su imperio no pueden ser tales sin la participación activa de la voluntad. Es, precisamente, la perfección de la razón de causa que la ciencia alcanza por su unión con ésta⁶⁶ la que permite dar a su contenido inteligible no simplemente el nombre de idea sino más bien el de ejemplar. En efecto, como hemos visto, no pueden darse ideas verdaderamente *ejemplares* en la mente divina sin que sean acompañadas por el imperio ejecutivo de la inteligencia y por la exis-

⁶² El imperio no es el uso denominado «*pasivo*» en relación al acto de la voluntad, es decir, la acción en las potencias movidas por la voluntad. Para evitar el malentendido al que puede conducir el término «*pasivo*» sería mejor llamarlo «*imperado*». Así, S. PINCKAERS, en su comentario a la edición bilingüe (francés - latín) de la *Suma de Teología*, I-II qq. 6-17 Paris - Tournai - Roma, 1962, T. I^{er}, Apéndice II, pp. 405-449 (ver esp. p. 431). Cf. I-II q. 16 a. 1c.

⁶³ Se trata del llamado «*uso activo*» que se distingue del pasivo en que no se lo considera en la acción de las potencias comandadas por la voluntad sino en esta última. Es éste el sentido propio del «*uso*». Cf. I-II q. 16 a. 1c.

⁶⁴ Cf. I-II q. 17 a. 1c.: «*Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis*».

⁶⁵ I qq. 44-45.

⁶⁶ Cf. I *Sent.* d. 45, q. 1, a. 3, ad 1^{um}: «*In scientia non perficitur ratio causalitatis, ut dictum est, nisi adiuncta voluntate: ideo voluntas potius dicitur causa quam scientia*».

tencia efectiva de las realidades representadas, lo cual supone la acción de la voluntad, no sólo para que la inteligencia comande la ejecución efectiva de lo ideado, sino también para que lo pensado sea constituido como un verdadero ejemplar. Se objetará, tal vez, que con esto se quita a Dios la libertad de ejercicio de la que, sin embargo, el artesano goza dado que puede concebir su obra de arte sin intentar su realización. Se pretenderá, quizás, de este modo, que la idea de la obra artística pueda, de hecho, no ir acompañada de su efectuación. Con todo, esto no hace más que darnos la razón ya que, en este caso, no podrá decirse que en el artista exista el *ejemplar* de su obra sino simplemente su *idea*⁶⁷. Si ésta, en cambio, es atendida como *ejemplar*, entonces, suponiendo la voluntad positiva del artesano de ponerlas en el ser, será siempre escoltada por el imperio de la razón y, si ningún obstáculo imprevisto lo impide, por la obra realizada. Del mismo modo y con mayor razón aún, dado que nada puede obstaculizar el obrar divino, las ideas *ejemplares* de las cosas en la mente de Dios no pueden no ser acompañadas por la decisión de ponerlas en el ser y la ejecución de hecho de tal designio. Y con esto no se introduce ningún tipo de necesidad en Dios como si los ejemplares de las cosas lo obligaran a ponerlas en el ser so pena de contradecirse a sí mismo pues, como hemos anotado, la misma concepción de las ideas en tanto ejemplares es libre, esto es, suponen, en cuanto tales, la libre decisión divina de efectuar lo que ellas ejemplifican. La obra de la creación es un acto divino eminentemente libre de manera que considerar la causalidad de la ciencia divina en el plano ejemplar e, inseparablemente, eficiente, no obliga *consecuentemente* sino que supone *antecedentemente* la puesta de un acto efectivo de su voluntad sin el cual en Dios sólo encontraríamos las razones de las cosas que pueden participar de su divina esencia, pero no sus ejemplares⁶⁸. Al margen de dicho acto voluntario la ciencia divina de las criaturas que nunca alcanzarán el ser será causa, a lo sumo, virtualmente, y la idea que de ellas tenga será de algún modo indeterminada⁶⁹. Así, pues, entre la ciencia de simple inteligencia y la de visión se interpone el acto voluntario divino. Pero esto no implica dar la razón a Juan de Santo Tomás cuando hace del decreto libre la causa de la verdad de las criaturas erigiéndolo, además, en una especie de puente, gracias y a través del cual, los objetos de la primera pasan al campo de visión de la segunda. No es en este sentido que entendemos la

⁶⁷ Cf. QDV q. 3, a. 6, ad 3^{um}, p. 113, ln. 60-67: «[...] quamvis Deus numquam voluerit producere huiusmodi res in esse quarum ideas habet, tamen vult se posse eas producere, et se habere scientiam eas producendi: unde et Dionysius non dicit quod ad rationem exemplaris exigeretur voluntas prædiffiniens et efficiens, sed diffinitiva et effectiva».

⁶⁸ Nos permitimos por ahora este lenguaje hasta no haber determinado más precisamente el orden y sentido de la mutua interacción entre inteligencia y voluntad en el acto libre creador. Como quiera que sea, la distinción entre *antecedente* y *consecuente* no debe ser entendida en sentido temporal.

⁶⁹ Cf. QDV q. 3 a. 6 c.p. 113, ln. 43-47: «[...] ad ea quae sunt vel erunt vel fuerunt producenda determinatur ex proposito divinae voluntatis, non autem ad ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas».

virtualidad causal de la ciencia de simple noticia. Ella no afirma ninguna potencialidad. Y no se piense, tampoco, que ésta queda suficientemente conjurada en el supuesto de que haya sido actualizada por la voluntad divina desde toda la eternidad ya que tal suposición no impediría que se terminara introduciendo en Dios el mismo elemento potencial que se pretendería erradicar, pues, aunque actuada desde siempre, la ciencia de simple inteligencia no dejaría de implicar, en esta coyuntura, una potencialidad que reclamaría su posterior actualización con una posterioridad, si no temporal, al menos de naturaleza.

Desde nuestra perspectiva, entonces, la voluntad interviene haciendo que la ciencia del artesano sea práctica en acto, esto es, que conciba su idea *ejemplar* de la obra artística y que, consiguientemente, su razón pueda imperarla. Pero la intervención del acto volitivo no se detiene a este nivel. Por el contrario, el mismo Santo Tomás nos avisa de otro modo de participación, a saber: determinando la efectuación de lo aprehendido, diseñado e imperado por la inteligencia práctica del artesano. Podría decirse que la ciencia participa en este plano de la causalidad efectora de la voluntad pero ni en este caso, ni en el anterior, la razón de causalidad le compete de suyo, independientemente del acto volitivo. Si así fuera, toda ciencia sería causal⁷⁰.

b) En consonancia con lo dicho, y en base a los principios de la cuestión disputada *De Veritate*, Santo Tomás presente en la *Suma de Teología* la causalidad de la ciencia de Dios de las realidades creadas de la siguiente manera: habiendo asentado la ciencia práctica del artesano como metáfora sobre la cual pensar analógicamente la ciencia divina de las criaturas, distingue la forma, en tanto principio intrínseco de cualificación de un ente, de su virtud activa, por el hecho de que aquélla no es necesariamente un principio de acción. Pero citemos el texto del Aquinate para tener más fácilmente presente su enseñanza: *Artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum*⁷¹.

⁷⁰ Cf. *I Sent.* d. 38 q. 1 a. 1 sol.; «[...] scientia secundum rationem scientiæ non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia causa esset».

⁷¹ *I q.* 14 a. 8c. Cf. *QDV* q. 2 a. 14c.

Aun cuando la forma sea inmediatamente activa, como es el caso del fuego, su acción se debe a su inclinación y aplicación al efecto, así como el fuego no quema en acto si no se aplica a ello. Ciertamente, en el ejemplo citado, la distinción entre la forma del fuego y su virtud es puramente conceptual, permaneciendo unidos inseparablemente en la realidad: el fuego no necesita de una determinación extrínseca por la que devenga principio activo sino que lo es ya por su mismo calor. En el caso de la ciencia, en cambio, la distinción mencionada es real ya que la forma inteligible no es de por sí una potencia activa, del mismo modo que la forma substancial no obra sino por sus potencias de las que se distingue realmente⁷². El artesano, es obvio, no produce su obra por el solo hecho de idearla. Si la forma aprehendida por su inteligencia es causa, se debe a que recibe de la voluntad (*secundum quod habet voluntatem coniunctam*), su aplicación a un efecto determinado⁷³. Esto no significa que la voluntad determine la ciencia en su contenido inteligible en tanto inteligible como si fuera de su competencia especificar al intelecto (como veremos más adelante, a ella no compete una función especificativa sino ejecutiva). Su acción, por el contrario, consiste en hacer proceder un efecto determinado de entre los opuestos que una misma ciencia puede tener como objetos y no en especificar el conocimiento de una ciencia. En otras palabras, dado que la ciencia de por sí no es causa, sin la aplicación de la voluntad no se podría explicar por qué es causado tal efecto y no su opuesto siendo sus objetos por igual. Por esta razón, la ciencia divina que es causa de las criaturas se conoce también con el nombre de ciencia de aprobación, es decir, ella es causa gracias a la aprobación por parte de la voluntad de la efectuación de uno de los opuestos que constituyen su objeto⁷⁴. Por consiguiente, la ciencia práctica de Dios, por la que es causa eficiente y ejemplar de todas las cosas que en un momento determinado del tiempo alcanzarán el ser, como la ciencia del artesano, supone la intervención, en sendos niveles causales, de la voluntad.

⁷² Dice nuestro autor en QDV q. 2 a. 14c. p. 92, ln. 98-104: «[...] forma non est principium agendi nisi mediante virtute: et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus sed non secundum rationem formae, in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei, sicut videmus in omnibus corporalibus a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus». Leer este texto a la luz de la refutación del ocasionalismo árabe de CG III, 69. Cf. S.-T. BONINO, *Thomas d'Aquin...*, nota 26, p. 555sq.

⁷³ Cf. SM IX, lec. 4, n. 1818: «[...] in potentiis irrationalibus necesse est, quando passivum appropinquat activo, in illa dispositione qua passivum potest pati et activum potest agere, necesse est quod unum patiatur et alterum agat; ut patet quando combustibile applicatur igni. In potentiis vero rationalibus, non est necessarium: non enim necesse est aedificatorem aedificare quantumcumque sibi materia appropinquaret». Y en el n. 1820, continúa: «[...] cum a causa communi non procedat effectus determinatus, nisi sit aliquid proprium quod causam communem ad hunc effectum magis determinet quam ad illum, sequitur quod necesse est, praeter potentiam rationalem, quae est communis ad duo contraria, poni aliquid, quod appropriet eam ad alterum faciendum ad hoc quod exeat in actum. Hoc "autem est appetitus aut proheresis", idest electio quorumcumque, idest electio quae pertinet ad rationem».

⁷⁴ Cf. I q. 14 a. 8c.: «Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis».

El problema que ahora se nos plantea es el de desentrañar la articulación de la inteligencia y la voluntad de Dios en su concepción de la idea ejemplar de las criaturas y en el imperio que ordena la ejecución de lo así representado. Con todo, no se trata tan sólo de descifrar la serie de actos parciales con los que estas dos potencias entretejen el acto libre de la creación. Nuestro propósito no consiste en establecer el orden de la generación de tal acto. Lo que buscamos es comprender cómo la unión con la voluntad determina la ciencia de Dios como causa y de qué manera en el ejercicio de la causalidad divina se integran armónicamente la inteligencia y la voluntad. En otras palabras, es la mutua interacción de la inteligencia y voluntad de Dios lo que debemos desentrañar si queremos dar cuenta de la causalidad de su ciencia práctica respecto de las criaturas. En este esfuerzo deberemos al mismo tiempo procurar evitar los dos extremos opuestos que hasta aquí se nos han presentado: el del semivoluntarismo de Juan de Santo Tomás y el intelectualismo ejemplarista de San Buenaventura. Es más, habiéndose ellos revelado como ligados a la segunda y primera hipótesis, deberemos también señalar cómo la solución del Angélico se enlaza con su propia respuesta al problema de la verdad de las proposiciones singulares de futuro en materia contingente y con su respectiva fundamentación metafísico-noética.

Con el fin de lograr este propósito estudiaremos, a nivel creado, el dinamismo interno del acto libre para, acto seguido, aplicar analógicamente a Dios los resultados obtenidos y así sacar a luz, en cuanto el misterio lo consienta, cómo Dios conoce y causa el ente futuro contingente.

2. *El acto libre humano.*

Es conocida la distinción entre acciones del hombre y acciones humanas presentada por el Aquinate al inaugurar su estudio sobre el fin último de la criatura racional. Es también sabido que sólo a las segundas corresponde con propiedad el ser libres pues brotan de la inteligencia y la voluntad⁷⁵. En la presente etapa de nuestra investigación nos interesa especialmente la conjugación de los actos respectivos de estas potencias en la constitución del acto libre humano⁷⁶.

⁷⁵ Cf. I-II q. 1 a. 1c.

⁷⁶ He aquí un esquema de los actos de la inteligencia y voluntad en la posición de un acto libre. Seguimos la presentación clásica guiándonos por A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin* (Paris: Aubier), 1946, p. 26:

ACTOS DE LA INTELIGENCIA ACTOS DE LA VOLUNTAD

ACTOS QUE MIRAN AL FIN

1. La inteligencia conoce el fin.

2. La voluntad lo ama.

3. Se juzga conveniente su búsqueda.

4. Se quiere intentar el fin.

ACTOS QUE MIRAN A LOS MEDIOS

Distinguimos dos órdenes diversos en la posición de un acto libre: el de la especificación; el de la ejecución. El primero depende del objeto, en cuanto que a él pertenece determinar que se trate de tal o cual acto; el segundo corresponde al sujeto, que a veces actúa y a veces no⁷⁷. El inicio del movimiento operado por el agente tiene, a su vez, su propio principio en el fin que pretende alcanzar puesto que ningún agente obra si no es por un fin. El fin, en efecto, es la causa de todas las causas⁷⁸. Estas pocas anotaciones bastan para darse cuenta de que en la *ejecución* de un acto libre la primacía corresponde a la voluntad pues su objeto, que es el *bonum*, tiene razón de fin, mientras que el de la inteligencia, que es el *verum*, tiene razón de causa formal. Por su parte, en cambio, aunque la ejecución depende del fin, la determinación específica pertenece a la forma, pues es el principio formal el que ubica una cosa en una especie determinada y, así, en el *orden especificativo* del acto libre, el *verum* lleva la delantera⁷⁹.

Ahora bien, así como el *verum* y el *bonum*, aun siendo dos *rationes* distintas, no constituyen dos objetos materiales perseguidos separadamente por la inteligencia y la voluntad, así también un acto libre es algo uno y no la simple suma de los actos parciales que lo engendran. En su unidad, efectivamente, los actos de la inteligencia práctica no siguen un camino independiente y paralelo al que recorren los actos volitivos sino que ambos se comportan como principios complementarios del acto libre total. En su seno el bien es conocido y la verdad querida, aquél *sub ratione veri*, éste *sub ratione boni*⁸⁰. Del mismo modo, entiendo porque

A. Orden de la elección.

5. Se discernen los medios (*Consilium*). 6. Se adhiere a los medios (*Consensus*).

7. Se juzga cuál es el más conveniente 8. Se lo elige (*Electio*).
para alcanzar el fin.

B. ORDEN DE LA EJECUCIÓN.

9. Se decide a usar él o los medios (*Imperium*). 10. La voluntad aplica al acto las potencias quedeben operar (*usus actiōis*).

11. Ejecución (*usus passiōis*).

12. Gozo de la voluntad (*Fruitio*).

⁷⁷ Cf. QDM q. 6 a. u.c. p. 148 ln. 308-319: «[...] potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero obiecti sicut visus nunc videt album, nunc videt nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum». Cf. I-II q. 9 a. 1c.

⁷⁸ Cf. SM V, lec. 3, n. 782: «Sciendum autem est, quod licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis». Cf. SM V, lec. 2, n. 775.

⁷⁹ Cf. QDM q. 6 a. u.c., p. 149, ln. 339-348: «Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actu, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motum potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem [...]». Cf. I-II q. 9, a. 1, ad 3um.

⁸⁰ Cf. I q. 79 a. 11 ad 2um: «Verum et bonum se invicem includunt: nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem bo-

quiero y quiero porque entiendo. Hay, pues, en la posición de un acto libre, una mutua inclusión sin confusión entre la *ratio veri* y la *ratio boni*, entre el *actus intellectus* y el *actus voluntatis*⁸¹.

Pues bien, siendo el bien y el fin el primer principio en el orden de la ejecución, un acto libre se pondrá en movimiento sobre la base del querer de dicho fin y bien en general por parte de la voluntad. Y tal querer va acompañado, en el orden de la especificación, de un conocimiento del *ens et verum universale*⁸². Tendiendo a este fin *qua* aún no posee, la voluntad quiere los medios que le permitirán alcanzarlo (*intentio*) apoyada en el juicio de la *sindéresis* que le muestra su conveniencia.

Pero hasta aquí el agente se ha movido en el plano de lo universal. Si quiere poner un acto libre es necesario que descienda al nivel de lo particular que constituye el campo propio de las acciones humanas. En efecto, los actos libres no versan sino sobre bienes y verdades particulares y contingentes que no pueden satisfacer plenamente la tendencia de la inteligencia y la voluntad al bien y verdad universales. Es a causa de esta desproporción que se pone en marcha la actividad libre humana. Se comprende, así, cómo aquel querer y conocimiento universales configuran la trama sobre la que se van articulando los actos sucesivos de la inteligencia y de la voluntad. Efectivamente, ante un bien particular y contingente el hombre permanece libre; si lo elige es porque lo considera un medio adecuado para alcanzar el fin universal. En tal medio, pues, quiere el fin; a causa del fin quiere el medio. Pues bien, la determinación de los medios adecuados para alcanzar el fin pertenece al consejo de la razón práctica, entre los cuales, una vez consentidos por la voluntad, juzga cual sea el más conveniente para el fin intentado y así lo propone a la voluntad para que ésta finalmente lo elija⁸³.

Con esta elección, pues, se cierra el ciclo de la intención del fin y de la elección de los medios y se abre el de la ejecución. En este plano, la razón práctica debe especificar nuevamente a la voluntad para que ésta termine aplicando las potencias a la ejecución de la obra o del acto anteriormente discernido. El imperio y la aplicación de la voluntad, entonces, son actos parciales del único acto libre que deben considerarse inseparablemente. Su mutua penetración reproduce la recíproca inclusión de los actos de la inteligencia y voluntad en el orden de la intención del fin y de la elección de los medios. Santo Tomás muestra claramente esta

ni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus autem practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus».

⁸¹ Cf. I q. 82, a. 4 ad 1^{um}: «Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentia suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum».

⁸² Cf. I-II q. 9 a. 1c.

⁸³ Cf. I-II q. 9 a. 4c.

mutua compenetración cuando dice: *animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc iam vult*⁸⁴.

Esta breve descripción del acto libre en sus etapas intencional, electiva y ejecutiva basta para mostrar hasta qué punto la inteligencia y la voluntad se compenetran mutuamente engendrando con sus actos parciales el único acto libre. Así, pues, para que en cualquiera de los tres niveles mencionados la voluntad se determine a querer algo debe ser especificada a ello por la inteligencia que le presenta su objeto como bueno y conveniente⁸⁵. Pero para que el intelecto cumpla este oficio es necesario, a su vez, que sea movido por la voluntad. Dicho de otro modo, si bien la potencia volitiva no puede querer sino lo que habiendo sido aprehendido por la inteligencia le es presentado como bueno, el intelecto nada puede aprehender sino movido a ello por la voluntad. Decíamos, en efecto, que si en el orden de la especificación la inteligencia es primera, en el de la ejecución la primacía compete a la voluntad⁸⁶. En el acto libre, pues, la intención mueve desde dentro la elección de los medios para el fin y el juicio de la *sindéresis* ilumina, también desde dentro, el juicio práctico práctico de manera tal que tanto la voluntad y el conocimiento del fin como el conocimiento y elección de los medios adecuados, aun constituyendo diversos momentos parciales de un único acto de libre albedrío, se entrelazan apoyándose e impulsándose recíprocamente. En el acto de elección, por lo tanto, la voluntad no afirma su libertad independizándose o sobreponiéndose al juicio de la razón práctica; ello no conduciría más que a un determinismo de la voluntad. Pero tampoco la inteligencia práctica determina despóticamente la elección de la voluntad pues de esta manera no podría escaparse a un nuevo determinismo, esta vez de índole intelectual. Lo mismo dígase del imperio y del uso activo. Las prioridades que hemos asignado a la inteligencia y a la voluntad en la constitución del acto libre no son absolutas, de modo que nos veamos obligados a optar por una de ellas en detrimento de la restante. Por el contrario, tales prioridades son relativas al orden causal desde el cual se las atiende y por eso pueden ser simultáneamente afirmadas⁸⁷.

EL SAPIENTE Y LIBRE ACTO DE LA CREACIÓN

⁸⁴ Cf. *I-II* q. 17, a. 5, ad 1^{um}.

⁸⁵ Cf. *I-II* q. 19, a. 3 c. et ad 1^{um}.

⁸⁶ Es verdad que Santo Tomás admite que las potencias volitiva e intelectiva puedan actuarse cada una a sí misma como cuando del querer del fin se pasa al querer de los medios o del conocimiento de los primeros principios se desciende al de la conclusión. Y esto sucede sin que en ninguno de los dos casos se trate de un paso de la potencia al acto *secundum idem* (*I-II* q. 9, a. 3 ad 1^{um}). De todos modos, ninguno de estos movimientos prescinde de la acción del complementario.

⁸⁷ Cf. *I* q. 82 a. 3 c. et ad 1^{um}.

Ahora bien, ¿cómo el esquema recién presentado puede aplicarse analógicamente al acto libre e la creación de manera que nos permita comprender el modo según el cual la ciencia práctica de Dios, en unión con su voluntad, es causa de las criaturas? Acabamos de ver que, a nivel humano, aun cuando el acto libre constituya una verdadera unidad, su explicación pone en juego la distinción analítica de diversos actos parciales por los que el hombre pasa de la consideración y querer del bien universal al particular y a su posterior puesta en obra. Cuando el artesano se propone realizar una obra concibe en su mente la idea de lo que quiere producir. Esta idea podrá recibir el nombre de ejemplar sólo cuando por su voluntad el agente libre resuelva ejecutar el proyecto por ella diseñado. Es sólo gracias a este acto de voluntad que la ciencia del artesano ejercerá, en acto segundo, una causalidad realmente *ejemplar* respecto de la obra artística. En la posición de semejante acto, como vimos, entre la inteligencia y la voluntad se establece una mutua inclusión en virtud de la cual interactúan recíprocamente una en la otra. Se da, pues, a este nivel, un verdadero proceso en el que ambas potencias se actualizan mutuamente según los diversos órdenes en que a cada una de ellas compete la primacía del acto. En el plano del acto libre humano, este proceso se explica, ante todo, porque la inteligencia no alcanza el conocimiento de toda la verdad en el instante de un único acto intelectual sino discursivamente, avanzando paso a paso de principios mayormente conocidos a las conclusiones en ellos contenidas y por el momento desconocidas. Este proceso se explica también, en segundo término, porque las formas abstraídas por el intelecto humano son universales, mientras que los actos libres versan sobre efectos particulares y determinados, necesitando, por ende, de ser aplicadas a su producción concreta por la intervención de la voluntad. Finalmente, porque el objeto propio de la voluntad es el bien en general de manera que no podría determinarse por un bien particular si la inteligencia no le mostrase su conveniencia⁸⁸. En otras palabras, la intervención del entendimiento y de la voluntad en la posición de un acto propiamente humano, aun manteniendo a salvo su unidad, pone en movimiento un proceso de actualización progresivo y recíproco a través del cual se desciende de la consideración y querer del bien universal, a través del juicio práctico y elección de un bien particular, al imperio y ejecución de una obra singular.

En el escalón inmediatamente superior de la jerarquía de los seres intelectuales desaparece el elemento de actualización progresiva de las

⁸⁸ Cf. *QDM* q. 6 a. u. c., p. 149 ln. 428 – p. 150, ln. 429: «Si autem considerentur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum. Unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur quod id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehenditur ut bonum et conveniens in particulari et non universali tantum».

potencias intelectual y volitiva. Y esto no se debe a que ya no ejerzan una acción recíproca la una sobre la otra, sino a que la unidad del acto libre alcanza, a la altura de este orden jerárquico, un nivel de mayor simplicidad en conformidad con la simplicidad de la naturaleza intelectual de la que brota. El ángel no conoce discursivamente. Su ciencia no avanza a la conclusión a partir de (*ex*) los principios sino que conoce aquella en (*in*) el mismo acto en que capta estos últimos. Es por este motivo que su elección no supone ninguna inquisición deliberativa. Poseyendo desde el inicio de su existir todas las verdades a las que su co-nocimiento natural puede extenderse, es evidente que no necesita detenerse a considerar cuáles sean los medios más adecuados para la consecución de un fin determinado. Al conocer de este modo la verdad, conoce también, y sin discurso alguno, los medios requeridos por el fin pretendido. Su elección coincide así con su captación de la verdad⁸⁹. Con todo, en estas substancias intelectuales hay lugar aún para cierta actualización de la potencia intelectual. No, ciertamente, en cuanto a la adquisición de la ciencia por medio de la obtención de nuevas especies inteligibles, sino en el plano de la consideración en acto segundo al margen del cual su saber permanecería en un estado de potencialidad habitual⁹⁰. No siendo eterno, en efecto, el entendimiento angélico conoce las cosas que son en alguna diferencia temporal según una cierta sucesión. Dicho en otros términos, las realidades contingentes por venir, por ejemplo, no son conocidas por él con determinación más que cuando devienen presentes, actualizándose, así, en acto segundo, las semejanzas que de ellas tenían en su mente desde el mismo instante de su creación⁹¹.

En Dios, en cambio, la omnimoda perfección y la trascendente simplicidad de su acto de ser no dejan espacio alguno a ningún tipo de potencialidad. Identificándose su entender y querer con el acto puro de su ser, en el mismo instante eterno en el que Dios se conoce y ama necesariamente, también conoce y quiere libremente todas las criaturas que serán en algún momento del tiempo. La ciencia de simple inteligencia no precede, pues, en Dios, ni lógica ni mucho menos temporalmente, su saber de aprobación o de visión. Es aceptando explícita o implícitamente esta *anterioridad* que el pensamiento se confunde orientándose, sea hacia una interpretación de cuño voluntarista del saber divino; sea hacia el

⁸⁹ Cf. I q. 59, a. 3, ad 1um: «Sicut autem aestimatio hominis in speculativis differt aestimatione angeli in hoc, quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in angelis est electio; non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam accceptionem veritatis».

⁹⁰ Cf. I q. 58, a. 1.

⁹¹ No se introduce con esto ningún ser objetivo de la idea o del conocimiento en la mente angélica. Al contrario, si así fuera, no se entendería por qué el ángel no conoce anticipadamente los futuros contingentes ya que podría conocer sus representaciones objetivas en su mente. Pero las cosas no suceden así. La semejanza de las cosas creadas en su mente es infundida allí por Dios en el instante de la creación. Esta idea es en sí determinadamente verdadera aun cuando su similitud con la realidad significada se actualice en el momento en que ésta sea puesta en el ser. Cf. QDM q. 16, a. 7, ad 6um.

polo contrario del intelectualismo, siendo ambos extremos totalmente ajenos al ser y conocer divinos. A fin de evitar inclinarse hacia alguno de los términos de este movimiento pendular es necesario no perder de vista la mutua complementariedad de la inteligencia y voluntad en la posición de un acto libre cualquiera, según el esquema de prioridades relativas que a cada una de ellas compete, es decir, en el orden de la determinación especificativa y en el de la ejecución, respectivamente. Es sólo de este modo, nos parece, que queda suficientemente conjurado el peligro de hacer preceder el acto de una de estas potencias al de la otra en un orden de primacía que no le corresponde, cediendo por este camino a alguno de los errores extremos, intelectualista o voluntarista, anteriormente señalados. En Dios, pues, purificando la inevitable connotación temporal y sucesiva de nuestro lenguaje, su ciencia de visión o aprobación es ejemplar en unión con el acto de voluntad al que ella determina presentándole su objeto como bueno y de la que recibe, al mismo tiempo, el movimiento a su acto especificativo⁹². La ciencia, entonces, no antecede ejemplarmente en Dios su elección y posterior ejecución de lo elegido, ni el acto voluntario determina el contenido de la ciencia. La causalidad primera divina está transida de intelectualidad, eficiencia y finalidad, de manera tal que lo que causa lo conoce y quiere y lo que conoce y quiere, libremente lo causa. Es difícil, arribados a este punto, encontrar las palabras adecuadas para expresar lo que en el único momento de la eternidad divina sucede. No es fácil hablar formalmente cuando la interacción entre la inteligencia y la voluntad es así de estrecha. Con todo, si se tiene en cuenta el análisis que precede, el lenguaje de Santo Tomás se revela sumamente expresivo. Los términos simples y hasta austeros, pero no menos profundos por él empleados para expresar la causalidad (ejemplar e imperativa) de la ciencia divina de las criaturas, nos parecen los más acordes a la hondura del misterio que expresan y a la capacidad humana de declararlo: *scientia Dei est causa rerum secundum quod habet voluntatem coniunctam*.

Recapitulemos, pues, a modo de resumen los puntos fundamentales del análisis que hemos desarrollado en nuestros dos artículos. Es verdad que el ente contingente a causa de la indeterminación y falta de estabilidad que lo caracterizan en su estado de futurición no puede sustentar ningún conocimiento cierto. Es imposible, por lo tanto, que *ut futurum* sea el objeto de un saber infalible cualquiera. Esta conclusión, sin embargo, no nos obliga a negar que Dios lo conozca con certeza puesto que respecto de su ciencia no se da la condición que lo impide, esto es, que lo capte *ut futurum*. Efectivamente, no hay futuro más que para los seres implantados en el flujo del tiempo. Dios, en cambio, en virtud de su eternidad, trasciende toda diferencia temporal abrazando en el instan-

⁹² La misma correspondencia se constata a nivel del imperio de la inteligencia práctica.

te de su único ahora, el presente, el pasado y el porvenir de las criaturas. Dios, pues, tiene ciencia cierta del ente futuro contingente porque lo capta en su presencialidad, es decir, en la actualidad temporal en la que el acto creador lo pone. En efecto, el contingente goza en tanto presente de una determinación y estabilidad tal que le permite ser objeto de un conocimiento infalible. Al mismo tiempo, su condición presencial mantiene a salvo su contingencia real puesto que ella es una propiedad intrínseca que lo acompaña en todos sus estados temporales.

Ahora bien, esta presencia real o física, como ha sido llamada, no basta para dar razón del conocimiento divino del ente futuro contingente. Que Dios lo conozca con certeza porque gracias a su eternidad lo capta como presente y determinado no significa que en su conocimiento dependa del objeto. Estando la esencia divina, por razón de su pura actualidad, en el vértice sumo de la inmaterialidad, no puede no contener eminentemente todas las perfecciones inteligibles que pueden observarse en la creación. Su absoluta trascendencia le impide recibir, pues, de ninguna criatura alguna perfección que no posea previamente en un modo supereminente. El contenido inteligible de las criaturas todas, la determinación propia que les confiere su estado de presencialidad a la eternidad divina, no pueden ser más que recibidas de Dios. Así, pues, la presencia física de las criaturas a la eternidad, habiéndonos permitido explicar, en una primera instancia, la certeza de la ciencia del ente futuro contingente por parte de Dios dejando al mismo tiempo intacta su contingencia, inmediatamente nos ha planteado una doble dificultad:

Por un lado, siendo que la presencia física no niega que en la mente divina existan las ideas de las cosas sino que más bien las exige, pues es en y por ellas que son conocidas en su propia presencialidad, resulta que la ciencia debe gozar de cierta causalidad. De lo contrario, el conocer divino no podría no depender de las cosas creadas.

Por otra parte, la causalidad, que estableciendo las criaturas en su presencialidad real funda su conocimiento por parte de Dios, no puede no ser sabia. En fin de cuentas, la afirmación de la intuición divina del contingente por venir en su presencia real, lejos de dar una respuesta definitiva al problema de su verdad, nos ha dejado frente a otra cuestión fundamental, la de la causalidad de la ciencia de Dios. La búsqueda de la solución de este problema nos ha llevado a trascender el artículo de la *Suma de Teología* consagrado a la ciencia divina del futuro contingente (I q. 14 a. 13) para concentrarnos en el que trata acerca de la causalidad de dicha ciencia (a. 8). Allí, en pocas palabras, el Aquinate nos ha brindado la solución del problema: la ciencia divina es causa ejemplar de las cosas en sus ideas y eficiente en su imperio, *secundum quod habet voluntatem coniunctam*. Se trata, como vimos, de una unión con la voluntad que no conlleva ninguna subordinación de la inteligencia más que en

el plano del ejercicio, pero manteniendo siempre su primacía en el orden especificativo.

La creación, vista desde Dios, constituye un acto único y eterno a cuya posición desde siempre confluyen su ciencia, su querer y su poder. En el mismo instante en el que Dios ve y ama libremente a las criaturas, las pone activamente en el ser con su omnímodo poder. La visión divina, por lo tanto, no viene después de la creación del mismo modo que su realización activa efectiva no sigue temporalmente la decisión sapiente y libre de su efectuación. Las cosas, pues, son creadas porque vistas y queridas; son vistas porque queridas; son queridas porque vistas. Dios ve los seres creados en su propia presencialidad en tanto que son el término de la creación activa, esto es, que sin «salir» fuera de sí mismo, los conoce porque los crea y los crea porque los conoce. Desde toda la eternidad, al mismo tiempo que la ciencia de visión especifica la voluntad e impera ejemplarmente la omnipotente acción creadora, la voluntad co-manda libremente el acto de conocimiento y de producción eficaz de las criaturas. No hay en Dios un solo momento o instante que podríamos llamar *representativo* de las criaturas por parte del saber divino, al cual seguiría una instancia *determinativa* de la voluntad para que, finalmente, sean *ejecutadas* en acto por la infinita potencia de Dios. Así como el posible no posee una entidad autónoma y distinta de la que gozaría si es puesto en la existencia, tampoco puede ser captado según algún tipo de ser objetivo que resulte neutro respecto de la verdad. El acto volitivo no cae sobre el posible representado por la ciencia de simple inteligencia como desde fuera, determinando, en cuanto ser real y existente en algún momento del decurso temporal, su verdad determinada. La ciencia de visión no enfoca su objeto después de este acto voluntario; la *ratio visionis* no sigue ni condiciona la *ratio causalitatis*. Su causalidad depende de su unión a la voluntad de igual manera que ésta no causaría si no fuera especificada a ello por la inteligencia.

La solución de Santo Tomás al problema del conocimiento divino de la criatura contingente futura no se ubica bajo ninguna de las dos hipótesis refutadas por Aristóteles en el capítulo noveno del su *Peri Hermeneias*. En efecto, habiendo rechazado, gracias a su metafísica del ser como *essentia et esse*, todo ser objetivo de las criaturas en la inteligencia, la solución del Aquinate no puede ceder ni a un intelectualismo determinista como el de Avicena, poniendo la inteligencia por encima de la voluntad; ni a un voluntarismo como el de su discípulo portugués, sometiendo la inteligencia a la voluntad. En el acto creador, acto inteligente, libre y omnipotente, Dios da el ser a cada criatura confiriéndole, al mismo tiempo, su modalidad ontológica propia, de modo que algunas de ellas serán contingentes sin que haya peligro de que su contingencia se

vea ahogada en la infinita eficacia del obrar divino⁹³. El ente futuro contingente, pues, no es noéticamente neutro, como lo quería la segunda hipótesis del *Peri Hermeneias* sino, por el contrario, verdadero, conservando, sin embargo, su indeterminación contingente, en contra de la primera hipótesis.



⁹³ Cf. *I* q. 19, a. 8c.: «Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult [...] Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes: sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit». La voluntad divina es tan eficaz que preserva la contingencia de sus criaturas en el mismo instante en que garantiza su realización. Debe evitarse, pues, la tentación de querer restringir su poder para poder dejar algún espacio propio a la actividad de la criatura.