

## EL CONOCIMIENTO DIVINO DEL ENTE FUTURO CONTINGENTE

La conocida especulación de Aristóteles acerca de la verdad de las proposiciones singulares de futuro en materia contingente, tal cómo la ha desarrollado en el capítulo noveno de su *Peri hermeneias*, no traspasa los umbrales de la lógica. Con todo, la temática allí expuesta ha sido objeto, en los siglos posteriores, de un gran debate teológico centrado sobre el problema de la coordinación entre la Providencia del Creador y la libertad de la criatura. En coherencia con este hecho, cuando expone el mencionado texto aristotélico, Santo Tomás, después de haber mostrado en qué consiste la contingencia que se observa en el mundo de las realidades naturales y en el de las acciones humanas libres, presenta, primero, la dificultad que la afirmación de la contingencia conlleva cuando se la piensa respecto de la Providencia divina y, luego, sobre la base de la metafísica del Estagirita, su propia solución del problema.

Es nuestro propósito analizar, a lo largo de las páginas que siguen, la doctrina del Aquinate sobre la cuestión de la ciencia divina del ente futuro contingente. Para alcanzar esta meta, imitando el orden temático seguido por Santo Tomás en su exposición del capítulo noveno del primer libro del *Peri hermeneias* aristotélico, expondremos, en primer lugar, en qué consiste, en general, la contingencia de las criaturas y, en particular, cuales son las notas definitorias del ente futuro contingente. En segundo término, mostraremos donde radica la verdadera dificultad de la cuestión del conocimiento de tal ente por parte de Dios. En fin, abordaremos la solución tomasiana al problema del conocimiento divino del ente futuro contingente<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Las obras de Santo Tomás de Aquino las citaremos, en caso de que existan, por 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*); CT (*Compendium Theologicæ*); EPH (*Expositio Libri Peri hermeneias*); QDA (*Quæstio disputata De anima*); QDM (*Quæstiones disputatæ De malo*); QDP (*Quæstiones disputatæ De potentia*); QDSC (*Quæstio disputata De spiritualibus creaturis*); QDV (*Quæstiones disputatæ De veritate*); SA (*Sententia Libri De anima*); SCM (*Sententia super librum De cælo et mundo*); SM (*Sententia super Metaphysicam*); SPH (*Sententia super Physicam*).

## LA NATURALEZA DE LA CONTINGENCIA

Santo Tomás presenta, en dos series de textos distintos, una doble raíz de la contingencia en conformidad con dos diversos modos de considerar al ente contingente, a saber: en sí mismo, en cuanto efecto. En la primera serie de textos la raíz de la contingencia es colocada en la potencialidad de la materia<sup>2</sup>. En la segunda serie, por su parte, dicha raíz es puesta en la no absoluta determinación de la causa próxima a producir su efecto<sup>3</sup>. El contenido de ambas series puede leerse en el siguiente texto:

«[...] assignat [Aristoteles] enim rationem possibilitatis et contingencie, in hiis quidem que sunt a nobis ex eo quod sumus consiliatiui, in aliis autem ex eo quod materia est in potencia ad utrumque oppositorum. Set uidetur hec ratio non esse sufficiens: sicut enim in corporibus corruptibilibus materia inuenitur in potencia se habens ad esse et non esse, ita etiam in corporibus celestibus inuenitur potencia ad diuersa ubi, et tamen nichil in eis euenit contingenter, set solum ex necessitate. Vnde dicendum est quod possibilitas materie ad utrumque, si communiter loquamur, non est sufficiens ratio contingencie, nisi etiam addatur ex parte potencie actiue quod non sit omnino determinata ad unum; alioquin, si ita sit determinata ad unum quod impediri non possit, consequens est quod ex necessitate reducat in actum potenciam, scilicet passiuam, eodem modo»<sup>4</sup>.

La contingencia de los entes naturales radica en una *indeterminación* que es diversa según se considere al ente contingente en sí mismo o en su relación de dependencia de su causa. En el primer caso, la contingencia radica en una *indeterminación pasiva* que, en cuanto tal, es cifra de una imperfección. Su fuente, evidentemente, no puede ser la forma pues, siendo acto, es principio de determinación en el doble orden de la *essentia*, especificando la substancia, y en el del *esse*, dando el ser<sup>5</sup>. La forma, efectivamente, no puede ser principio de una especificación diversa de la propia o del no ser de la substancia<sup>6</sup>. En este sentido, entonces, la forma no es principio de contingencia sino más bien de necesidad<sup>7</sup>. Principio de contingencia, por

<sup>2</sup> Cfr. I q. 86 a. 3c: «Est autem unumquodque contingens ex parte materia: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam». Cfr. QDP q. 5 a. 3c; SM VI, lec. 2, n. 1186.

<sup>3</sup> Cfr. EPH I, lect. 14, p. 78, l. 442-454: «[...] et ideo ex ipsa uoluntate diuina originatur necessitas et contingencia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus autem quos uoluit necessarius esse disposuit causas necessarias, ad effectus autem quos uoluit esse contingenter, ordinauit causas contingenter agentes, id est potentes deficere: et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur uel necessarii uel contingentes, quamuis omnes dependeant a uoluntate diuina sicut a prima causa que trascendit ordinem necessitatis et contingencie». Cfr. CG III, 72, p. 214a, l. 8-10; I q. 22 a. 4c.

<sup>4</sup> EPH I, lect. 14, p. 73, l. 192 - p. 74, l. 209.

<sup>5</sup> Cfr. SM V, lec. 2, n. 775.

<sup>6</sup> Cfr. QDA a. 14c: «[...] id quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo. Sicut ab homine non remouetur quod sit animal, neque a numero quod sit par uel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam: unumquodque enim habet esse secundum propriam formam; unde esse a forma nullo modo separari potest».

<sup>7</sup> Cf. I q. 86 a. 3c: «Necessitas autem consequitur rationem formæ: quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt».

el contrario, es la potencialidad de la materia<sup>8</sup> y, así, donde haya composición de materia y forma habrá también contingencia. Es más, como esta composición puede ser reducida a la composición de potencia y acto, también habrá contingencia en las substancias espirituales porque, aun siendo inmateriales, no son su propio acto de ser<sup>9</sup>.

Pero si consideramos el ente contingente en cuanto efecto, la indeterminación que es raíz de su contingencia no es ya la indeterminación pasiva de la materia o de la potencia respecto del acto, sino *la indeterminación de su causa próxima*<sup>10</sup>. Esta indeterminación puede ser *absoluta*, es decir, cuando la causa no está más inclinada a la producción de un efecto que a otro, o *no absoluta* o *mudable*, esto es, cuando está más inclinada a producir un efecto que otro, pero de manera que pueda ser evitada. En el primer caso, la indeterminación brota de una perfección. Así, por ejemplo, la Omnipotencia divina y la libertad humana. En el segundo caso, la indeterminación es la de una causa suficiente<sup>11</sup>. En tanto tal, puede ser impedida, aún cuando produzca eficazmente su efecto<sup>12</sup>.

En conclusión, un ente contingente es aquél que, en razón de la indeterminación pasiva de su materia o de su potencia pasiva y de la indeterminación absoluta o mudable de la potencia activa de su causa próxima, puede, tanto en el orden de la substancia como en el de los accidentes, ser y no ser. Considerado, además, en su condición futura el ente contingente no sólo será indeterminado sino también en potencia.

#### LA PROBLEMÁTICA DE LA CIENCIA DIVINA DEL ENTE FUTURO CONTINGENTE

De los cuatro significados fundamentales del ente que Aristóteles distingue, el primero es el *ens per accidens*<sup>13</sup>. Es accidental, por ejemplo, que un cocinero sane con su comida o que un músico edifique una casa puesto que, ni la acción de sanar,

<sup>8</sup> Sin embargo, donde la potencialidad de la materia esté totalmente actuada o donde no haya materia no habrá contingencia. Cfr. CG II, 30, p. 339a, l. 2-8; QDP q. 5 a. 3c.

<sup>9</sup> Cfr. QDSC a. 1 c: «[...] natura spiritualis substantiæ, quæ non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spiritali est compositio potentiæ et actus, et per consequens formæ et materiæ; si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus noninetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum».

<sup>10</sup> Cfr. CG III, 72, p. 214a, l. 8-14: «Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarij vel contingentes, non autem ex causis remotis: nam fructificatio plantæ est effectus contingens propter causam proximam, quæ est vis germinativa, quæ potest impediri et deficere; quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens».

<sup>11</sup> La suficiencia de una causa puede ser doblemente considerada: en cuanto a la forma, que es principio del obrar; en cuanto a las circunstancias de la acción. Si la suficiencia de una causa se toma en este segundo modo, producirá necesariamente su efecto sin que pueda ser impedida. No sucede así con el primero que es al que nos referimos. Cfr. CAIETANUS, *In 1* q. 115 a. 6 n. V.

<sup>12</sup> Cfr. EPH I, lect. 14, p. 73, l. 163-181. En esto consistía el error estoico. Para Santo Tomás, en cambio, un ente no es contingente porque sea impedido, sino que, por el contrario, es impedido porque es contingente.

<sup>13</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica* Δ 7: 1017 a 7-22.

ni la de edificar se dicen del cocinero o del músico en razón de aquello que los define como tales. Es por esto, pues, que no se llama médico al cocinero, ni arquitecto al músico sino accidentalmente. Por su parte, dado que los efectos deben ser proporcionados a sus causas, resulta claro que de este ente *per accidens* no puede haber una causa *per se*<sup>14</sup>. De aquí se sigue que, siendo *per se* el efecto intentado por el arte o que finaliza una potencia factiva determinada a algo uno, del ente accidental no hay ningún arte ni ninguna causa determinada de su producción<sup>15</sup>. Su causa, dirá Santo Tomás, debe ser accidental, o sea, sin relación esencial a su efecto.

Como hemos visto, esta causa, desde el punto de vista de la causalidad material, no es otra que la materia, pues es ella la que, en virtud de su potencialidad, garantiza la accidentalidad del efecto. Desde la óptica de la causalidad eficiente<sup>16</sup>, en cambio, no habría efecto contingente si ella se encontrara absolutamente determinada a actualizar la correspondiente potencia pasiva. Por esto, de un efecto *per accidens* no podrá encontrarse, investigando la serie causal que lo produce, un principio eficiente próximo del cual dependa necesariamente.

Si se presta atención se verá que éste es, precisamente, el punto en el que los estoicos habían errado. Como es sabido, en razón de su particular materialismo y monismo panteísta, sostenían que todo en el mundo, aún las cosas más pequeñas, sucede necesariamente conforme con la ley immanente del Lógos que impregna el universo entero y se identifica con él. Este Lógos que es Dios y Naturaleza, es también principio de inteligencia y orden, es decir, providencia, pero entendida ésta, de acuerdo con lo dicho, no como algo personal y trascendente, sino material e immanente al mundo. Ella se revela como *fatum*, destino, εἰμαρμένῃ, es decir, como la necesidad ineluctable de la concatenación universal de diversas series causales irreversibles, en dependencia de la cual, como de una única causa *per se*, todo acontece infaliblemente<sup>17</sup>. Nada hay en este universo, ni nada sucede, que no pueda referirse, en última instancia, a esta red causal de la que depende necesariamente. Es claro, pues, que la visión del Pórtico, aceptando que los eventos fortuitos y casuales sean reducibles, en definitiva, a una causa eficiente *per se*, esto es, en función de una conexión esencial con ella, se coloca en las antípodas de la metafísica aristotélica, en cuyo realismo aún el *ens per accidens*, aunque sea más no-ente que ente, encuentra su propio lugar.

También los astrólogos, desconociendo la distinción entre lo que es *per se* y lo que es *per accidens* aplicada a los efectos de una causa, han sometido, por su parte, todo ser y acontecer intramundano al destino (*fatum*), identificado esta vez con la

<sup>14</sup> Cfr. EPH I, lect. 14, p. 76, l. 305-308: «[...] id autem quod est per accidens non potest reduci sicut in causam per se in aliquam uirtutem naturalem, quia uirtus nature se habet ad unum, quod autem est per accidens non est unum».

<sup>15</sup> Cfr. SM VI, lect. 2, n. 1185.

<sup>16</sup> Aristóteles ha mostrado, en *Phys.* B 6: 198 a 1-13 que los efectos *per accidens* no pueden reducirse a una causa final, ni formal, ni sólo a una causa material, sino además a la causa eficiente. Santo Tomás más lo comenta en SPH II, lect. 6, nn. 11-12, y en SM VI, lect. 3, n. 1202.

<sup>17</sup> Cfr. IOANNES AB ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, Lipsiæ 1903, vol. II, ff. 912sqq.

posición de los astros<sup>18</sup>. No distinguiendo adecuadamente entre inteligencia y sentidos, han afirmado que aún los mismos actos voluntarios del hombre están sujetos al poder astral. La refutación aristotélica de esta opinión consiste, esencialmente, en la negación de su supuesto fundamental. Efectivamente, ni el entender ni el querer son actos de algún órgano corporal, siendo lo corpóreo la única realidad sobre la cual las virtudes corporales pueden obrar directamente. Pero hay más, pues ni siquiera los seres naturales, aunque corpóreos, se someten necesariamente al influjo sideral, puesto que, como dijimos, lo que es *per accidens*, no siendo algo uno, no puede reducirse como a su causa a un principio natural *per se* determinado a algo uno. Y tampoco puede decirse que lo que no se reduce de este modo a un principio puede ser reducido al encuentro de varios, ya que dicha concatenación no es necesaria<sup>19</sup>. Los mismos principios aristotélicos, por tanto, muestran suficientemente que el destino o *fatum*, entendido como fuerza ciega y fatal a la que todas las criaturas se someterían necesariamente, simplemente no existe.

La alternativa, sin embargo, no se reduce a afirmar, en oposición a esta necesidad universal, una casualidad también universal. La refutación de la enseñanza estoica o de los astrólogos no debe olvidar que algunos efectos, considerados fortuitos o azarosos respecto de sus causas próximas, proceden, en referencia a las remotas, con cierto orden, de manera tal que, en relación con ellas, no pueden decirse accidentales<sup>20</sup>. Efectivamente, el orden con que proceden los efectos es coextensivo con la eficiencia de la causa en la que tienen su principio<sup>21</sup>. Es así que lo que se percibe como desordenado respecto de causas próximas menos universales puede apreciarse como ordenado en referencia a otras remotas más universales. Los efectos, ciertamente, se asemejan en sus naturalezas a sus causas próximas y no a las remotas cuya condición no pueden alcanzar<sup>22</sup>. El ejemplo reportado por el Aquinate

<sup>18</sup> En EPH I, lect. 14, p. 75, l. 270-276, Santo Tomás reporta una definición del *fatum* traída, aparentemente, de San Agustín en su *De Civ. Dei*, 5, cap. 1 y que según la citación de l. q. 116 a. 1c. dice: «*dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus*». En el capítulo segundo de aquella misma obra, San Agustín indica a Posidonio como asociado a este modo de pensar. Sin embargo, aun cuando estoico y, por lo tanto, materialista, parece percibirse en Posidonio una tendencia a distinguir a Dios del mundo. En él, la tríada estoica, Dios, Naturaleza y Destino ya no se muestra tan íntimamente unida. Dios, más bien, sería identificado con el cielo, es decir, con la superficie esférica que rodea el mundo, mientras que el destino o *fatum*, distinto ya de la providencia, se identificaría con lo que Platón denominaba la necesidad del principio material. Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Milano 1996, vol. III: «I sistemi dell'età ellenistica», pp. 450-453.

<sup>19</sup> Cfr. EPH I, lect. 14, p. 75, l. 270 - p. 76, l. 320.

<sup>20</sup> Cfr. SM VI, lect. 3, n. 1204: «*Quæ enim secundum aliquem ordinem procedunt, non sunt per accidens. Sunt enim vel semper vel in maiori parte*». Si, a pesar de esto, hemos dicho que remontando las series causales de un evento fortuito o casual no se encuentra ninguna causa eficiente *per se*, es porque el azar y la fortuna, o la contingencia en general, se establecen en relación, como dijimos, con las causas próximas. Así, nada impide que lo que sucede casualmente respecto de un principio próximo no lo sea en referencia a uno remoto. El error estoico radicaba en hacer de la concatenación de causas una única causa *per se* que terminaba anulando las causas próximas accidentales.

<sup>21</sup> Cfr. SM VI, lect. 3, n. 1205: «*Ordinatio, autem quæ est in effectibus ex aliqua causa tantum se extendit quantum extendit se illius causæ causalitas*».

<sup>22</sup> Cfr. SM VI, lect. 3, n. 1221: «*Effectus enim in suis naturis simulantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertingere non possunt*».

sobre la floración simultánea de dos plantas distintas es claro<sup>23</sup>: aunque la simultaneidad de dicho efecto sea accidental respecto de la virtud vegetativa, no lo es en referencia a la causalidad del sol pues por su virtud más universal es causa de aquella floración en un mismo momento. Consiguientemente, la negación del *fatum* que en base a los principios aristotélicos es necesario sostener, no conduce, en contrapartida, a la afirmación universal del caos y del azar.

El verdadero problema, empero, se suscita cuando en vez de tener en cuenta causas universales *secundum quid* e inmanentes al universo, se presta atención a una causalidad trascendente y *simpliciter universalis*<sup>24</sup>. Como acabamos de decir, la virtud solar es causa de la floración simultánea de dos plantas distintas, sin que ello niegue su contingencia, porque dicho efecto no está esencialmente contenido en sus causas próximas. Aunque la virtud del sol sea, en el pensamiento tomasiano, incorruptible e imposable, es recibida por la fuerza vegetativa según sus propias condiciones materiales, de manera que la simultaneidad en la floración puede no darse por defecto de la virtud generativa de la planta: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Hay algo, pues, que escapa a la acción de la actividad solar y ello se debe a que el sol no es una causa absolutamente universal. Actúa moviendo, es decir, suponiendo una materia que reciba en su potencialidad, su influjo. La causa primera y universal, en cambio, no supone ninguna materia sobre la cual ejercer su poder. Su acción es motora, ciertamente, pero ante todo es creadora y, en cuanto tal, universal e infinitamente eficaz<sup>25</sup>. Estos razonamientos nos muestran el núcleo del dilema: la contingencia del mundo creado no parece compatible con una causa absolutamente eficiente y universal, como lo es la divina.

Se complica además esta dificultad en un punto esencial y es que Dios, causa primera eficiente y universal de todo lo que es, no obra *per naturam*, sino *per voluntatem*. Esto ya estaba implicado en la afirmación aristotélica de que del ente *per accidens* no puede haber ningún arte (*ars*), es decir, ninguna ciencia práctica. Se dirá, tal vez, con verdad, que nada impide que un efecto *per accidens* pueda ser conocido por una inteligencia creada. Así, por ejemplo, el encuentro entre dos personas, que sería captado como no fortuito por aquél que ha previsto su encuentro enviándolas a un mismo lugar, no perdería su condición casual respecto de esas mismas personas. Con todo, lo dicho no parece que pueda aplicarse unívocamente a Dios<sup>26</sup>, y esto por dos motivos. El primero viene a coincidir con el anteriormente dilucidado y es que el saber divino es causal y, en cuanto tal, universal e infinitamente eficaz. El segundo compete a la ciencia de Dios en cuanto ciencia y es su certeza. La

<sup>23</sup> Cfr. SM VI, lect. 3, n. 1206.

<sup>24</sup> Cfr. SM VI, lect. 3, nn. 1207-1209.

<sup>25</sup> Cfr. SM VI, lect. 3, n. 1215.

<sup>26</sup> La consideración de la inteligencia que ve el encuentro de dos hombres, fortuito para cada uno de ellos, no se limita al hecho de la simple visión sino que añade la causalidad que respecto de tal acontecimiento compete al vidente. Con ello el Aquinate nos muestra por anticipado, y un tanto veladamente, donde radica el verdadero problema. No en la ciencia divina en tanto ciencia solamente, sino también en cuanto que es causa de lo que conoce, es decir, en tanto que conoce *per rationem causae* y causa *per rationem ideae*.

contingencia de las criaturas, pues, no parece compatible ni con la certeza de la ciencia divina ni con la eficacia de su causalidad. ¿Qué criatura, en efecto, puede sustraerse al orden de la causalidad inteligente y absolutamente universal de Dios?. Si Él ha conocido y querido algo, no podrá no ser tal como lo ha previsto. Pero en el ejemplo reportado, en cambio, el encuentro entre esas dos personas podría no producirse si una de ellas decidiera libremente no cumplir la orden que le fuera impartida.

Ahora bien, si lo hasta aquí dicho es verdadero, el dinamismo escondido en la imposibilidad de reducir últimamente los efectos *per accidens* a una causa inteligente *per se* parece obligarnos no sólo a negar el *fatum*, sino también, y con mayor razón, la Providencia divina. Esta aparente implicancia de la posición del Estagirita ha sido claramente vista y expresada por el mismo Santo Tomás: «*Videtur ergo quod secundum intentionem Philosophi non sit ponere neque providentiam neque fatum*»<sup>27</sup>. ¿Cómo sostener, entonces, desde esta perspectiva, la conducción providencial divina sin reducir todo a una ineluctable necesidad?. Es claro que el Aquinate no se dejará llevar por apariencias ficticias, no sólo porque por fe sabe que la providencia todo lo dirige sin anular la contingencia de las criaturas<sup>28</sup>, sino también porque, a sus ojos, negar el saber divino del ente contingente no significa más que trasladar unívocamente a Dios el modo del conocimiento humano, acción que rechaza vigorosamente y a cuyos sostenedores no duda en calificar, en contra de su acostumbrada moderación, de *stulti*<sup>29</sup>. El dilema que se despliega ante el Angélico no es tal que lo ponga en el trance de elegir uno de los polos de una alternativa falsamente irreconciliable sino el de dilucidar los principios que permitan afirmarlos conjuntamente sin detrimento de ninguno de ambos. En esta coyuntura, nuestro autor mostrará de qué manera la solución buscada no sólo no es incompatible con los principios aristotélicos sino que, por el contrario, se apoya en ellos, a pesar de que, a primera vista, parecen serle contradictorios.

#### LA SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS A LA CUESTIÓN DE LA CIENCIA DIVINA DEL ENTE FUTURO CONTINGENTE

El primer paso a dar en la búsqueda de la solución del problema que nos ocupa es el de discernir claramente los diversos aspectos que lo configuran. La Providencia, a semejanza de la prudencia, pertenece a la ciencia sin excluir, por supuesto, la voluntad. Es más, es precisamente porque incluye mayor razón de voluntad que la mera ciencia práctica del artesano que, para pensar la Providencia, la metáfora de la *prudentia* ha sustituido tempranamente a la del *ars*<sup>30</sup>. Es en razón de estos dos atri-

<sup>27</sup> SM VI, lect. 3, n. 1204.

<sup>28</sup> Cfr. SM VI, lect. 3, n. 1216.

<sup>29</sup> Cfr. EPH I, lect. 14, p. 76, l. 338.

<sup>30</sup> Habiendo estudiado en / *Sent.* d. 39 q. 2 a. 1, la Providencia divina sobre la metáfora de la ciencia práctica del artesano, Santo Tomás la abandona luego para utilizar la comparación con la prudencia que connota mayor razón de voluntad que el *ars*. Cf. QDV q. 5 a. 1 ad 2um, p. 140, l. 202-209: «[...] provi-

butos divinos que la Providencia no parece mostrarse compatible ni con la contingencia en general ni, *a fortiori*, con el futuro contingente. La ciencia divina, en efecto, es cierta y en cuanto tal no puede fallar porque no puede ser que Dios conozca algo como real y que no sea. La voluntad de Dios, por su parte, es sumamente eficaz de manera que su querer no parece dejar lugar a una contingencia de suyo fallible<sup>31</sup>. La solución del problema de la verdad del ente futuro contingente planteado a nivel de la Providencia divina requiere, por tanto, calibrar con precisión los pormenores e implicancias de su ciencia y voluntad, en sí y en su mutua articulación. En lo que sigue, sin embargo, nos concentraremos sobre la cuestión del divino saber.

El Aquinate ha afrontado directamente el problema del conocimiento divino del futuro contingente en diversas oportunidades y, en otras tantas, lo ha tratado incidentalmente. Siempre, sin embargo, la objeción que presenta la certeza de la ciencia divina ha sido resuelta por recurso a la eternidad del ser y conocer de Dios. Gracias a ella se comprende cómo las cosas temporales son presentes a la mirada divina que las conoce determinadamente. La dificultad de la eficacia causal de su ciencia, en cambio, no ha sido abordada siempre en la misma cuestión o capítulo en el que era analizado el problema de la certeza del divino saber, sin embargo, no por ello su solución deja de constituir un momento fundamental en la resolución de la problemática planteada. En efecto, explicar la compatibilidad entre la certeza de la ciencia divina y la indeterminación y contingencia del ente futuro en función de su presencia a la eternidad no resultaría suficiente si al mismo tiempo no se diera razón de su realidad de hecho como de un efecto de la causalidad sapiente y libre de Dios<sup>32</sup>.

Santo Tomás ha distinguido claramente estas dos dificultades en *I Sent.* d. 38 q. 1 a. 5. Ambas han sido aludidas y solucionadas en CG I, 67. En QDV q. 2 a. 12, en cambio, el doctor Angélico se concentra sobre la certeza de la ciencia desplazando el tema de su causalidad principalmente a los artículos 8 y 14 de la misma cuestión. En su exposición del capítulo noveno del *Peri hermeneias* (lect. 14), por su parte, distingue las objeciones que derivan de la certeza de la ciencia de las que provienen de la eficacia de la voluntad divina, mientras que en la *Summa theologiae* I q. 14 a. 13 se alude, ciertamente, al tema de la causalidad, pero el grueso de la argumentación se dedica a la solución del problema de la certeza del conocimiento de Dios.

---

dentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute; scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quæ sunt ad finem, unde non præsupponit voluntatem finis ut sic aliquo modo voluntas scientia includatur sicut de providentia dictum est».

<sup>31</sup> Cfr. EPH I, lect. 14, p. 77, l. 358-364: «[...] primo quidem ex parte sciencie eius, non enim potest eius scientia falli et ita ea que ipse scit, uidetur quod necesse sit euenire; secundo ex parte uoluntatis: uoluntas enim Dei inefficax esse non potest, uidetur igitur quod omnia que uult ex necessitate eueniant».

<sup>32</sup> Cfr. M. MATTHIJS, «De ratione certitudinis diuinæ scientiæ circa futura contingentia»: *Angelicum* 13 (1936) 496: «Fundamentum omnis certitudinis diuinæ scientiæ quantum ad alia a se est Ipsius universalis causalitas ex eo quo res in esse prodeunt, successive ex parte ipsarum secundum successionem temporum, sed in eodem nunc æternitatis respectu Ipsius Causæ Primæ. Potius dicendum est quod certitudo quam res habent in nunc æternitatis derivatur a scientia causali mensurata æternitate».

En cuanto a lo que a nosotros concierne, tomaremos este último texto como punto de referencia fundamental concentrándonos especialmente sobre el cuerpo del artículo pues es allí donde se presenta la substancia de la argumentación tomasiana. Recurriremos, sin embargo, a los demás textos citados en la medida en que sus exposiciones de la cuestión brinden nuevas luces de comprensión del mencionado artículo de la *Suma de teología*. Prestaremos atención, en particular, al problema de la certeza de la ciencia y de la presencia a la eternidad del ente futuro contingente. Dejamos para otra ocasión el estudio de la cuestión de la causalidad del saber divino. Para marchar sobre terreno firme antepondremos un breve análisis del cuerpo del artículo mencionado que nos permita distinguir sus grandes divisiones y las temáticas en ellas afrontadas.

### *La argumentación de 1 q. 14 a. 13c*

La estructura interna del cuerpo del artículo permite su división en dos grandes partes. En la primera el Aquinate resuelve por la afirmativa la cuestión que analiza: Dios conoce el ente futuro contingente que es potencialmente en su propia potencia o en la de las criaturas. En la segunda, en cambio, recurriendo a la presencia real de las cosas a la eternidad, nuestro autor explica que tal conocimiento es cierto sin que ello comprometa la contingencia de las criaturas. Veamos cada una de estas dos partes por separado.

#### a) La ciencia y causalidad divinas del ente futuro contingente

He aquí el texto en el que Santo Tomás presenta la razón general por la cual no puede faltar a Dios el conocimiento del ente contingente futuro:

«Cum supra ostensum sit quod Deus sciat omnia non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua vel creatura; horum autem quædam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod Deus contingentia cognoscat»<sup>33</sup>.

Para facilitar la discusión dispongamos el texto citado al modo de un silogismo: *M*: Todo lo que es *indeterminadamente* en la potencia de alguna criatura es un ente futuro contingente<sup>34</sup>. *m*: Pero Dios conoce *todas* las cosas, aún las que se encuentran en su propia potencia o en la de las criaturas. *C*: Luego, Dios conoce el ente futuro contingente.

La mayor no presenta particulares dificultades de comprensión. Al respecto nos parece suficiente lo que ya ha sido dicho sobre la naturaleza de la contingencia. La menor, por su parte, brinda el principio de solución del silogismo. El Aquinate no

<sup>33</sup> 1 q. 14 a. 13c.

<sup>34</sup> No todo lo que se encuentra en la potencia divina o en la de las criaturas constituye un ente futuro contingente. Es para precisar mejor el sentido de la expresión *horum quedam* que introducimos en el silogismo el término *indeterminadamente*.

lo declara aquí sino que nos remite allí donde lo ha desarrollado, es decir, al artículo noveno de la misma cuestión en el que se pregunta: *utrum Deus habeat scientiam non entium*. En tal contexto, el conocimiento de los denominados *non-entia* es fundado sobre la universalidad de la causalidad divina. Ello permitió al Aquinate comenzar su respuesta asentando el principio: *Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo*, porque su efecto propio es el ser<sup>35</sup>. Exploremos brevemente el sentido de esta afirmación.

La infinita perfección de Dios, efectivamente, es incompatible con la negación de su ciencia respecto de ninguna parte del ser, por mínima o insignificante que ésta sea. Acto puro, suma inmaterialidad, Dios es infinitamente cognoscible y cognoscente; absoluta y perfecta autocomprensión de sí; pensamiento del pensamiento, que alcanza en un único acto de conocimiento, con el que desde siempre y para siempre se identifica, su misma esencia. Por esto, conociéndose perfectamente Dios no puede desconocer su virtud<sup>36</sup> y así no puede ignorar todos los efectos a los que ella se extiende pues siendo su principio, los contiene<sup>37</sup>. Negar de Dios este saber implicaría automáticamente la negación de su perfección pues el conocimiento divino no sería absolutamente autocomprensivo si ignorase lo que no es Él mismo. Ahora bien, la virtud productiva divina tiene por efecto propio el ser, como hemos dicho. Ello significa que nada que de algún modo pertenezca al ser podrá ser ajeno a su causalidad y como la virtud creadora divina no es ciega ni fatal<sup>38</sup>, no hay sector del ser que sea opaco a la inteligencia de Dios. Su ciencia de los así llamados *alia a se* es tan universal como su causalidad<sup>39</sup>.

El ente futuro contingente, entonces, siendo un ser real en potencia, participa según su propio modo de la *ratio entis* y, por consiguiente, no puede ser ignorado por Dios, principio sapiente y amante de todo ser en cualquier modo que sea. Repetámoslo una vez más: la universalidad de la causalidad divina fundamenta la afirmación del conocimiento por parte de Dios del ente futuro contingente<sup>40</sup>. Pero ¿cómo es posible este conocimiento? Éste es el tema abordado por el Aquinate en la segunda parte del artículo que nos ocupa.

<sup>35</sup> Cfr. I q. 45 a. 5c: «Illud autem quod est proprium effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute». Cf. CT I, cap. 68, p. 103, l. 4-6: «Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus presupponunt et super ipsum fundantur».

<sup>36</sup> Cfr. I q. 14 a. 5c: «Manifestum est enim quod seipsum [Dios] perfecte intelligit: alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur».

<sup>37</sup> Cfr. SM XII, lect. 11, n. 2615: «Quanto autem aliquod principium perfectius intelligitur, tanto magis intelligitur in eo effectus eius: nam principia continentur in virtute principii». Cfr. CG III, 56 p. 155a, l. 30-32: «Idem igitur est cognoscere omnia in quæ potest aliqua virtus, et ipsam virtutem comprehendere».

<sup>38</sup> Cfr. CG II, 23-24.

<sup>39</sup> Cfr. I q. 14 a. 11c.: «[...] cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas».

<sup>40</sup> Cfr. CG I, 65, p. 179a, l. 4-5: «Deus cognoscit alia inquantum est causa eis». Principio válido, en cierto sentido, para la ciencia de simple inteligencia pues ella puede decirse, *causa rerum* en acto primero en cuanto que enfoca su objeto como realizable. Así lo piensa también S.-TH. BONINO, *Thomas d'Aquin. De la vérité, Question 2 (La science de Dieu)*, [«Vestigia, 17»], Fribourg 1996, p. 219.

## b) Ciencia divina y presencia de las cosas en Dios

La ciencia de visión, en razón de su certeza, no parece que pueda extenderse al ente futuro contingente. En efecto, siendo que la infalibilidad del conocimiento divino exige también, abstracción hecha de su causalidad, determinación en lo conocido<sup>41</sup>, ¿cómo puede Dios conocer el contingente futuro si, por definición, es incierto, es decir, indeterminado en su causa?. Santo Tomás prepara la respuesta al interrogante planteado distinguiendo dos diversos modos de considerar al ente contingente. Para mayor claridad conviene reproducir el texto en cuestión:

«Uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens: neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere.

Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum: quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem»<sup>42</sup>.

La incertidumbre del efecto contingente en su causa no puede fundar más que un conocimiento conjetural de manera que, siendo la ciencia divina cierta e infalible, no podría tenerlo como objeto si lo captase *ut futurum*. Así, al menos, parece indicarlo la universalidad de la afirmación del Aquinate: *quicumque cognoscit*. Conclusión que el siguiente texto confirma:

«[...] contingens ut futurum est per nullam cognitionem cognosci potest cui falsitas subesse non possit. Unde cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus si cognosceret ea ut futura sunt»<sup>43</sup>.

Aparentemente, entonces, Dios no conoce el ente futuro contingente. Sin embargo, bajo la luz de un análisis más detenido, los textos citados revisten otra tonalidad. En efecto, el conocimiento del ente futuro contingente es conjetural sólo (*tantum*) si se lo capta en su causa, esto es, *ut futurum*. Puede ser conocido en sí mismo, en cambio, si es alcanzado en su posición *extra causam*, es decir, cuando pasa de su estado de futurición al de presencialidad<sup>44</sup>. Aquel *tantum*, por consiguiente, indica la condición de aquella inteligencia que no tenga acceso a su realidad presente más que a través de un devenir temporal. Ahora bien, a esta condición está

<sup>41</sup> Cfr. *1 Sent.* d. 38 q. 1 a. 5 sol.: «[...] cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit» [...].

<sup>42</sup> *1 q.* 14 a. 13c.

<sup>43</sup> *QDV q.* 2 a. 12c, p. 83, l. 180-186.

<sup>44</sup> Se trata de una presencialidad, sin embargo, que no debe ser captada a través de un devenir temporal porque al final de tal devenir el futuro no sería más futuro sino presente.

sujeto, es verdad, el conocimiento humano pero no del divino. Si así no fuera, es claro que Dios no podría conocer el contingente por venir más que en su causa y consiguientemente, indeterminadamente. Pero las cosas suceden en Dios de diversa manera pues su ser trascendente e inmutable no se encuentra sujeto al tiempo. Por el contrario, es la eternidad la que mide el ser y conocer divinos y es precisamente por ello que abraza (*ambit*) la totalidad del decurso temporal:

«Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse: æternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus [...]»<sup>45</sup>.

No deje de advertirse que la eternidad envuelve todo el tiempo *en cuanto que mide el ser y el conocer de Dios*. Ello nos previene, desde el comienzo, contra toda separación exagerada entre un conocimiento de las cosas que las capte en una presencia objetiva y otro que las toque en su ser físico y actual. Como sea, la autopsesión plena, total y simultánea de su vida inmutable, conjurando definitiva y totalmente en Dios una adquisición sucesiva de la ciencia, permite afirmar su conocimiento del contingente futuro no exclusivamente (*tantum*) *ut futurum*, sino también en cuanto que es en acto, es decir, *ut præsens*:

«Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso»<sup>46</sup>.

Por consiguiente, la ciencia divina del futuro, no implicando una relación que vaya del pasado al futuro sino del siempre presente de su eternidad al presente temporal de las cosas, no se encuentra de ninguna manera sometida al tiempo<sup>47</sup>. Con esto, empero, no se quiere hacer de la eternidad el medio del conocimiento de Dios del futuro contingente pues éste permanece siempre su propia esencia, sino más bien la condición que permite explicar dicho conocimiento. Todo lo que existe en el tiempo, pasado, presente y futuro, es presente a Dios en su eternidad. Presencia, además, que no se agota en las razones de las cosas en la mente divina, sino que engloba también la presencia de las cosas en el tiempo en que son o, como dice el mismo Santo Tomás, *in sua præsentialitate*, donde las alcanza la mirada divina:

«Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt: sed quia eius intuitus fertur ab æterno super omnia, prout sunt in sua præsentialitate»<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> I q. 14 a. 13c.

<sup>46</sup> I q. 14 a. 13c.

<sup>47</sup> Cfr. QDV q. 2 a. 12c, p. 83, l. 187-194: «Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo præteriti ad futurum; hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem sed semper ordo divinæ cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo præsentis ad præsens [...]».

<sup>48</sup> I q. 14 a. 13c.

La eternidad explica, pues, de qué manera la ciencia divina alcanza las cosas en su propia presencialidad aún cuando para nosotros todavía no se hayan producido. Y puesto que bajo su estado de realización actual el objeto conocido goza de una verdadera determinación, su presencia física permite comprender la certeza de su conocimiento por parte de Dios sin que, a su vez, se comprometa, al menos en primera instancia, su contingencia, dado que ella depende de su comparación con la causa próxima:

«Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem: et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata<sup>49</sup>».

Esta breve presentación del texto tomasiano nos ha mostrado, en sus líneas generales, los principios por los cuales el Angélico resuelve el problema noético del ente futuro contingente a nivel del conocimiento divino. La eternidad divina, en efecto, explica cómo Dios conoce con certeza y determinadamente el ente futuro contingente en cuanto que lo capta en su realización presente y determinada sin por ello destruir sino confiriéndole su modalidad ontológica contingente. Con todo, el problema no puede considerarse resuelto, ni mucho menos. Más bien es recién ahora que se nos revela en todo su peso. Efectivamente, aunque la visión del contingente futuro en su propia presencia salva la certeza y determinación del conocimiento divino manteniendo a salvo, al mismo tiempo, su contingencia real, nada dice aún del hecho de que dicho ente no sería presente si no fuera conocido por la ciencia causal de Dios. ¿No hay aquí una evidente incongruencia puesto que desde este punto de vista la certeza de la ciencia se salva por una certeza *in scito* que, por otro lado, es debida al *sapiente* obrar divino, determinadamente eficaz? Y además, ¿cómo salvar, en este caso, la contingencia real del ente futuro? Como hemos adelantado, en lo que sigue no responderemos a todos estos interrogantes. Nos concentraremos solamente sobre el problema de la ciencia divina del ente futuro contingente prestando atención al tema de la presencia de dicho ente a la eternidad de Dios.

#### LA PRESENCIA DEL ENTE FUTURO CONTINGENTE A LA ETERNIDAD DIVINA

A lo largo del análisis precedente hemos aludido a la distinción que el Aquinate establece entre dos diferentes modalidades de presencia del ente futuro contingente a la eternidad: la que le compete en cuanto conocido, llamada por Juan de Santo Tomás, *objetiva*<sup>50</sup>, la que le corresponde por el hecho de ser en acto y determinada-

<sup>49</sup> I q. 14 a. 13c.

<sup>50</sup> Cfr. IOANNES A S. THOMA, *Cursus Theologicus* II, disp. 19 a. 4 n. 2, p. 426a: «Objectiva praesentia non est praesentia rei in duratione nunc mensurata, sed in cognitione nunc exsistente, in quacumque duratione res ipsa sint, sive praeterita, sive futura, sive praesentia».

mente en su ser temporal, denominada también por el doctor lusitano, presencia física<sup>51</sup>. La misma distinción puede leerse en el comentario de Santo Tomás a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En efecto, también allí insistía en que el conocimiento divino del ente futuro contingente era cierto porque lo captaba en cuanto presente, es decir, permitiéndonos emplear una terminología no usada por el Aquinate, según una presencia *no sólo* objetiva, *sino también* física, esto es, en su propio ser actual y determinado:

«Cum ergo Deus uno aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno p[re]s[en]tialiter videt non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore et in hoc deficere»<sup>52</sup>.

¿En qué consisten estas dos suertes de presencia?. ¿Cómo influyen en la ciencia divina del ente futuro contingente?. En la respuesta a estas cuestiones nos será de provecho consultar la correspondiente interpretación de Juan de Santo Tomás esperando que, en comparación con su pensamiento, la genuina doctrina tomasiana resalte con mayor nitidez.

#### *La doctrina de Juan de Santo Tomás*

Fiel a su maestro, el discípulo lusitano considera la presencia de las realidades creadas y temporales a la eternidad *no sólo* en cuanto conocidas, es decir, en tanto contenidas en las ideas, *sino también* en cuanto alcanzadas por la divina mirada en su existir físico o real<sup>53</sup>. Este discernimiento le permite resolver aquella doble captación de las realidades en dos presencias distintas a las que denomina, como decíamos: *praesentia objectiva vel cognitionis* y *praesentia durationis et existentiae realis in aeternitate*<sup>54</sup>, presencia esta última requerida como *conditio sine qua non* del carácter intuitivo de la ciencia divina de visión<sup>55</sup>. Nuestro autor lee la distinción predicha en los mismos textos tomasianos como una exigencia de su coherencia interna. Así, por ejemplo, cuando el Doctor Angélico dice que los futuros contingentes son *visitos en sí mismos* por Dios porque (*quia*) le son presentes *en razón de su eternidad*

<sup>51</sup> Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 2 n. 5, p. 58b-59a. En disp. 19 a. 4 n. 2, p. 426a, así describe Juan de Santo Tomás la presencia física: «Physica praesentia est satis nota: importat enim existentiam rei extra causas in duratione nondum praeterita, sed actu mensurata nunc».

<sup>52</sup> *1 Sent.* d. 38 q. 1 a. 5 sol.

<sup>53</sup> Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 2 n. 5, p. 58b-59a.

<sup>54</sup> Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 nn. 9 et 5, p. 68a, 66ab.

<sup>55</sup> Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 19 a. 4 n. 1, p. 426a: «Nam certitudo in cognitione sumitur ex connexione mediorum cum objecto, et ex lumine illis mediis innixo (lumen enim ex parte intellectus, sine medio et ratione cognoscendi, est sicut potentia viva sine specie aut sine medio illustrato); at vero intuitio praeter certitudinem etiam praesentiam exigit rei visae et coexistentiam cum ipsa scientia in-tuente».

(*in ratione æternitatis*)<sup>56</sup>, Juan de Santo Tomás entiende el «ser vistos en sí mismos» (*in seipsis*) de dichos entes como su estar objetivamente presentes en la mente divina de manera que su «presencia en razón de la eternidad divina», no puede concebirse como *objetiva* dado que así el Angélico hubiera demostrado la presencia objetiva de las cosas en Dios por su presencia objetiva<sup>57</sup>.

El maestro portugués, pues, distinguiendo la *præsentia cognitionis vel objectiva* de las criaturas, es decir, en tanto sujetas en sí mismas al conocimiento de Dios, de su *præsentia physica*, en la que aquella encuentra su fundamento<sup>58</sup>, nos revela su particular concepción de la noción tomasiana de la presencia de las cosas a la eternidad. En efecto, según ella, estar sujetos *in se ipsis* a la visión divina y *præsentia objectiva* indican lo mismo<sup>59</sup>. Por el contrario, la *præsentia physica* o real de las criaturas temporales a la eternidad es la presencia de las criaturas en su ser actual en cuanto medidas como términos del acto creador considerado activamente, no porque se trate de una producción distinta y anticipada de las criaturas de la que se da en el tiempo, sino de su mismo ser creatural, aunque no medido por el tiempo<sup>60</sup>, sino en tanto elevado y mensurado por la eternidad que mide el actuar divino<sup>61</sup>.

Estas indicaciones nos permiten comprender el modo en el que nuestro autor entiende el texto de *Summa theologiae* I q. 14 a. 13. Efectivamente, habiendo estimado que *videri ut præsens* es igual a *habere ut præsens objective*<sup>62</sup>, el futuro contingente será considerado como presente a la eternidad divina no sólo objetivamente

<sup>56</sup> Cfr. CG III, 154, p. 450b, l. 31-33: «[...] futura contingentia, quæ etiam soli divinæ cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, cum sint ei præsentia ratione suæ æternitatis [...]».

<sup>57</sup> En *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 n. 7, p. 67a, después de citar CG III, 154 (ver nota precedente), Juan de Santo Tomás añade: «[...] sed subesse cognitioni in se ipsis est esse præsentem cognitioni objective; ergo si id probat quia sunt præsentem in æternitate, non probat ex præsentia objectiva, sed ex reali: alias probaret præsentiam objectivam ex objectiva».

<sup>58</sup> Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 n. 7, p. 67a: «Probat ergo D. Thomas res futuras, et quæcumque in tempore aguntur, cognosci a Deo quia præsentem sunt in æternitate: non vero præsentem esse quia cognoscuntur». Y un poco más adelante (p. 67b): «Ergo probat [S. Tomás] Deum videre in se ipsis res futuras, quia æternitas, in qua illas videt, adest omni tempori et concludit illud; ergo hæc præsentia æternitatis concludentis tempus, est ratio illius præsentia: in visione; ergo non est ipsa præsentia visionis, sed alia, scilicet præsentia realis et durationis».

<sup>59</sup> Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 n. 9, p. 68a: «Intueri ut præsens sibi, est esse præsens objective, et ut cognitum».

<sup>60</sup> Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 n. 2<sup>is</sup>, p. 65a: «[...] non dicimus esse res in æternitate per aliquam anticipatam productionem distinctam ab ea qua in tempore res producuntur: sed eadem quæ est in tempore, est etiam in æternitate [...]».

<sup>61</sup> Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 2 n. 9, p. 60b: «[...] quando asserimus æternitatem esse mensuram creaturarum, non loquimur de creaturis prout intra Deum, id est, prout sunt Deus ipse: nec prout solum sunt in potentia objectiva vel in cognitione Dei: sed prout sunt res creatæ extra Deum, et attinguntur per actionem divinam. Sed in hac actione possunt considerari duo: scilicet vel ipsa immutatio passiva termini, quam actio divina infert in tempore (licet secundum se sit æterna), quia in initio temporis creavit omnia: vel potest considerari ex parte ipsius actionis divinæ ut respicit terminum ab æterno, non solum in esse possibili, sed in esse faciendo, supposito decreto divino de productione creaturæ [...] Secundo vero modo ipsa actio Dei, ut mensurata æternitate, elevat terminum quem respicit ad suam mensuram».

<sup>62</sup> Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 n. 7, p. 67a: «[...] videri ut præsens, est habere illud ut præsens objective [...]».

(en su idea)<sup>63</sup> puesto que (*quia*), dicha presencia (*praesentia cognitionis*), que sigue a la visión intuitiva, supone la presencia física de las criaturas a la eternidad (*praesentia aeternitatis*):

«Et ita intelligi debet quod dixit D. Thomas I P. q. 14, art. 13 [...] nimirum quod Deo in aeternitate omnia sunt praesentia «quia ejus intuitus fertur ab aeterno super omnia prout in sua praesentialitate»; quia scilicet ille intuitus supponit talem praesentiam in aeternitate, et non solum facit ipsam praesentiam objectivam in cognitione: hanc enim praesentiam probat per illam [...] et ipsa intuitiva visio requirit: quæ est de re praesenti in reali duratione, non solum objective seu cognoscitive praesenti»<sup>64</sup>.

### *Valoración crítica del pensamiento de Juan de Santo Tomás*

Digamos, ante todo, que retenemos como válida la afirmación de que las criaturas son medidas por la eternidad en cuanto términos de la creación activa puesto que Dios no «sale» de sí mismo para ver el mundo en tanto pasivamente creado en su presencia real o física, esto es, en cuanto que es medida por su propia duración temporal. Esto equivaldría a hacer depender el conocimiento divino de las criaturas. Por otro lado, juzgamos también correcta, y con apoyo en los mismos textos tomasianos, la distinción entre presencia objetiva y presencia física de las cosas temporales a la eternidad<sup>65</sup>.

Sin embargo, esta primera y positiva apreciación no puede desconocer las dificultades que entraña la perspectiva desde la cual nuestro autor entiende aquella distinción. En efecto, conforme a su propia interpretación de la presencia de las cosas creadas a la eternidad, parece difícil negar que ellas gocen, en tanto conocidas, de una cierta entidad, gracias a la cual puedan ser en sí mismas presentes a la mente divina. Esto nos explica por qué, más que en una doble modalidad de presencia de las criaturas a la eternidad, el maestro lusitano piensa en dos presencias distintas, respectivamente correspondientes, en cierta manera, a una suerte de doble entidad de la realidad creada, esto es: real o física en el tiempo; objetiva en el cognoscente. E-

<sup>63</sup> Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 2 n. 5, p. 59a: «Sed secundum rationes rerum, [todas las cosas temporales] sunt praesentia objective et cognoscitive».

<sup>64</sup> *Cursus Theologicus* II, disp. 9 a. 3 n. 7, p. 67b.

<sup>65</sup> Preferiríamos, sin embargo, no usar el término *praesentia objectiva* para evitar el peligro de concebirla según una entidad de orden objetivo, es decir, en cuanto re-presentada a la inteligencia y de alguna manera autónoma, al modo de una instancia intermedia entre el cognoscente y lo conocido. Nos parece mejor en este caso el empleo del lenguaje tomasiano que habla de presencia de lo conocido en el cognoscente según un ser inteligible o intencional. Cfr. QDSC a. 1, ad 11um: «[...] species intelligibilis quæ est in intellectu angeli intelligentis, differt ab angelo intellectu non secundum abstractum a materia et materiae concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod habet esse ratum in natura [...]». Cfr. I q. 56 a. 2 ad 3um: «[...] unus angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quæ differt ab angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale». Cfr. I q. 15, a. 1, c.: «In quibusdam enim agentibus præexistit formam rei fiendæ secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum [...]». Teniendo en cuenta esta salvedad, nos permitiremos, sin embargo, el uso de esta terminología por razones de simplicidad literaria evitando así las locuciones pesadas y complicadas.

fectivamente, esta especie de desdoblamiento ontológico del ser de la criatura y de su correspondiente presencia, estrecha vínculos con la gnoseología del doctor portugués en conformidad con la cual interpreta ternariamente el proceso cognoscitivo colocando entre la cosa conocida fuera del alma y el intelecto cognoscente, la cosa misma en su ser conocido u objetivo. En efecto, Juan de Santo Tomás considera, a nivel del juicio humano, la *enuntiatio apprehensiva* como dotada de un sentido inteligible inmanente, independiente y anterior al acto del asentimiento por medio del cual aquella es comparada con la realidad<sup>66</sup>. Pero esta posición entraña una gran dificultad. Si la dinámica interna del conocimiento de una cosa exige la mediación noética de su presencia objetiva, ¿por qué camino, entonces, la realidad podrá ser en sí misma alcanzada?. En este supuesto, ¿cómo no permanecer encerrado en el subjetivismo de las representaciones eidéticas de las cosas? Y respecto de la ciencia de Dios, ¿cómo sostener que conoce las cosas en sí, esto es, en su propia presencialidad?

En base a las premisas del pensamiento del maestro portugués, es decir, sin deshacerse de la influencia de la noción de un *esse objectivum* de las cosas conocidas en tanto conocidas<sup>67</sup>, nos parece que el único camino que queda para responder afirmativamente al último interrogante planteado consistirá en, de alguna manera, «duplicar» el conocimiento divino y afirmar, al margen de la intelección de las cosas según su presencia objetiva, otro acto cognoscitivo, el de la visión intuitiva de las mismas, atendidas, esta vez, en su ser físico y temporal. Es claro que si el conocimiento de una realidad cualquiera considerada en su presencia objetiva no conduce a su conocimiento en su presencia física<sup>68</sup>, este último deberá asegurarse por medio de otro acto cognoscitivo, en este caso, la visión intuitiva. La afirmación, pues, de la presencia física de las criaturas a la eternidad como distinta de su presencia objetiva viene, en la mentalidad del doctor lusitano, a garantizar el realismo de la ciencia de Dios. De aquí la importancia decisiva que Juan de Santo Tomás adjudica al recurso del Angélico a la presencia física de la cosa conocida a la eternidad. Sin esta presencia, en efecto, no hay visión, y sin visión, se priva al intelecto divino de la captación de las cosas en su propio ser temporal, dado que en su ser objetivo, en el que no se tiene en consideración su existencia, las cosas son alcanzadas (*attacta*) abstractamente<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Cfr. *Cursus Phil. Thom., Nat. phil.*, P. 4 q. 11 a. 3, vol. III, p. 370a, l. 43 - p. 370b, l. 2: «Nam per enuntiationem apprehenduntur extrema ut coniuncta inter se, et fit collatio seu comparatio unius extremi ad aliud; iudicium autem facit comparisonem et collationem illius propositionis composita: ad id, quod est in re vel ab principia, a quibus dependet veritas rei».

<sup>67</sup> Es verdad, sin embargo, que el maestro portugués ha procurado neutralizar la inmanencia entitativa del verbo en la inteligencia y sus peligrosos efectos elaborando su doctrina de la *species* como signo formal. Cfr. *Cursus Phil. Thom., Ars log.*, P. 1 q. 22 a. 2, vol. I, p. 705ab.

<sup>68</sup> Cfr. *Cursus Theologicus* II, disp. 19 a. 4 n. 2, p. 426a: «Objectiva praesentia non est praesentia rei in duratione nunc mensurata, sed in cognitione nunc existente, in quacumque duratione res ipsae sint, sive praeterita, sive futura, sive praesenti; et sic cognitio versatur circa ipsam durationem rei suo tempore ponendam vel positam, ideoque dicitur praesentia objectiva, id est, objecta cognitioni et attacta, etiamsi modo et pro ista duratione seu nunc non existat, seu suo tempore».

<sup>69</sup> Cfr. *Cursus Theologicus* III, disp. 18 a. 1 n. 8, p. 375a: «[...] abstractiva cognitio in hoc praecise distinguitur ab intuitiva, quia intuitiva attingit rem ut existentem et coexistentem cognoscenti, abs-

En fin, digamos que la posición de Juan de Santo Tomás respecto de la ciencia divina del ente futuro contingente, tal como hasta aquí lo hemos visto, pone de manifiesto un cierto paralelismo entre la dualidad entitativa de la *realidad* que es *objeto de conocimiento*, las dos presencias, *real* y *objetiva*, que a ella corresponden y su doble conocimiento, *intuitivo* y *abstractivo*, por parte de Dios.

### *La doctrina de Santo Tomás.*

#### La presencia de las criaturas a la eternidad

En el texto de la *Suma de teología* que estamos analizando el Aquinate nos ha indicado que las criaturas están presentes a la eternidad del conocimiento de Dios según las *rationes rerum* que en su mente se encuentran y que esta presencia no basta para garantizar la certeza de su ciencia del ente futuro contingente. Esta presencia se distingue de la que hemos denominado presencia física pero, a nuestro entender, no constituyen dos presencias distintas sino dos diversas modalidades de presencialidad de una misma e idéntica realidad. El Angélico, pues, no se refiere a dos objetos de conocimiento distintos, diferenciados según dos modalidades entitativas diversas que reclamarían, en tanto conocidos, sendos actos cognoscitivos. Según la doctrina gnoseológica de Santo Tomás no nos es posible admitir un conocimiento de la realidad singular según una presencia intencional que no sea, por ello mismo, un conocimiento de dicha realidad en su presencialidad física. En efecto, el realismo gnoseológico tomasiano expresado en la identidad en el acto de conocer entre el entendimiento y lo entendido<sup>70</sup>, impidiendo todo desdoblamiento objetivo de la realidad conocida, nos cierra el camino a una consideración de un doble acto cognoscitivo (intuitivo y abstractivo), por parte de Dios, de aquella realidad. Es para mantener a salvo esta unicidad real y cognoscitiva, que preferimos hablar de una doble modalidad de presencia de una misma cosa conocida antes que de dos presencias diversas de ella según dos modalidades entitativas distintas. Santo Tomás, pues, nos habla de una realidad, el ente futuro contingente; un conocimiento, la ciencia divina (de visión). ¿Por qué, entonces, distingue una doble modalidad de presencia?

Para responder a este interrogante tengamos en cuenta que con la expresión *rationes rerum* el Aquinate designa las ideas de las criaturas en la mente divina en cuanto que son principio del conocimiento<sup>71</sup>. Ellas se distinguen del *exemplar*, principio de producción de las cosas ejemplificadas, en cuanto que éste pertenece *sólo* al saber práctico divino, mientras que aquéllas pueden pertenecer también a la cien-

---

tractiva autem sine tali coexistentia».

<sup>70</sup> Cfr. I q. 85 a. 2 ad 1um.

<sup>71</sup> Cfr. I q. 15 a. 1c.: «Forma autem alicuius rei præter ipsam existens, ad duo esse potest: vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilem dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas».

cia teórica<sup>72</sup>. Si las primeras reciben el nombre de *similitudo*, las segundas son conocidas también con el nombre de *forma*, pero no en el sentido de una forma intrínseca sino extrínseca o ejemplar que informa por imitación<sup>73</sup>. No se trata, sin embargo, de dos géneros de ideas diversas, sino de dos modos de considerarlas<sup>74</sup>. Como quiera, la idea puede ser definida como la forma extrínseca al mismo ideado a semejanza de la cual son creadas todas las cosas<sup>75</sup>.

Pues bien, ni en cuanto principio de conocimiento, ni en tanto principio formal extrínseco de la producción de las cosas, las ideas no se erigen en algo producido que termine objetivamente *in actu exercito* el conocimiento divino. En primer lugar, porque si fuera algo «producido» por la divina inteligencia sería criatura mientras que, en realidad, es la misma esencia divina<sup>76</sup>. Si se distingue de ella es sólo por su comparación con las cosas que pueden recibir su participación<sup>77</sup>. Segundo, porque la idea no es objetivada por el conocimiento divino más que en un estadio reflejo o *in actu signato*, con lo cual, ciertamente, no se atenta contra su carácter ejemplar, pues ella es modelo de la obra a realizar, no en cuanto conocida *ut quod*, sino en el sentido de que a su semejanza, Dios o el artesano, efectúan la realidad que la imita. Al igual que el verbo humano o *species expressa*, la idea divina no constituye un *quod* conocido que remitiría posteriormente al conocimiento de la realidad que representa. En efecto, la cosa conocida, en tanto conocida, no posee en el cognoscente un ser objetivo sino intencional, es decir, según el acto de conocer. Por eso, a diferencia de lo que sucede con las teorías representativas del conocer, en la gnoseología de Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, en el acto de conocer la forma de la cosa entendida es la forma del intelecto cognoscente<sup>78</sup>. Si el verbo mental es conocido por el sujeto cognoscente es *in actu signato*. *In actu exercito*, en cambio, lo que es conocido es la realidad. El concepto objetivo, pues, no es la realidad en el concepto según un ser objetivo sino el objeto del concepto. Por esto, si el

<sup>72</sup> Cfr. I q. 15 a. 3c: «[Idea] secundum quod est principium factionis rerum, *exemplar* dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur *ratio*; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere».

<sup>73</sup> Cfr. QDV q. 3 a. 3c.

<sup>74</sup> Cfr. QDV q. 3 a. 3 ad 6um, p. 108, l. 210-214: «[...] idea practica et speculativa in Deo non distinguuntur quasi duae ideae sed quia secundum rationem intelligendi practica addit super speculativam ordinem ad actum [...]».

<sup>75</sup> Cfr. QDV q. 3 a. 1c, p. 100, l. 220-223: «Hæc ergo videtur esse ratio ideæ, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem». Cfr. p. 99, l. 182: «[...] idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur». Cf. I q. 15 a. 1c: «Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ».

<sup>76</sup> Cfr. QDV q. 3 a. 1 ad 5um, p. 101, l. 310-311: «[...] ideæ existentes in mente divina non sunt generatae [...]». Cfr. I q. 15 a. 1 ad 3um: «Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia».

<sup>77</sup> Cfr. I q. 15 a. 2 ad 1um: «[...] idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ».

<sup>78</sup> Cfr. QDP q. 8 a. 1c: «[...] forma intellectus est res intellecta». Cf. I q. 85, a. 2c et ad 1um.

Aquinatense habla de la idea divina como de algo conocido<sup>79</sup>, no es porque el intelecto divino la objete como tal sino porque ella *expresa lo conocido*. La captación *ut quod* de la idea como idea, o sea, en cuanto que es un cierto ser, pertenece, como dijimos, a una instancia refleja del conocimiento. Ello no significa, para nuestro autor, otra cosa que conocer que conoce la realidad de la que la idea o ejemplar es modelo<sup>80</sup>. La idea ejemplar no es, pues, algo producido e independiente de la esencia de Dios a la cual su inteligencia dirigiría su mirada para efectuar la realidad. Ella es la misma esencia conocida (*intellecta*) como participable por las criaturas<sup>81</sup>.

En base a lo dicho se nos revela el sentido de la distinción, respecto de la presencia de las cosas a la eternidad, entre la presencia denominada objetiva y la real. En efecto, si la idea es enfocada por la inteligencia como un *quod* conocido no conduce directamente al conocimiento de la cosa de la cual es modelo, sino indirectamente, es decir, en tanto que se conoce (en la idea) que la conoce (la cosa). Pero, una captación de la idea de este tipo no se da más que en una instancia refleja del conocimiento. *In actu exercito*, en cambio, *la idea no es término de ninguna objetivación de la inteligencia divina y así, conducirá al conocimiento de la misma realidad según su propia presencia física*. De aquí se desprende que la distinción establecida entre las dos modalidades de presencia objetiva y física, no implica necesariamente una oposición entre un conocer las cosas *per rationem ideae* y otro *per rationem visionis* o, si se quiere, entre conocer la realidad según su presencia objetiva y conocerla en su presencialidad física. Con todo, sin una aclaración especial, la sola afirmación del hecho de que el futuro contingente esté presente en Dios según su propia razón (*ratio*) no indicaría que éste sea alcanzado en su propia presencia real, puesto que, efectivamente, la razón práctica del artesano puede convertirse a su i-

---

<sup>79</sup> Cfr. I q. 15 a. 2c: «[...] in mente divina sint plures ideæ. Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format». Por esto, Santo Tomás añadirá: «Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturæ». Dios conoce la criatura y su idea porque conoce su propia esencia en cuanto participable por la criatura. Tal vez se podría objetar a esta afirmación que entre el conocimiento de la idea y el de la realidad no puede haber simultaneidad ya que aquélla es principio de conocimiento y, por lo tanto, primera, bien entendido, con prioridad de naturaleza. A esta posible objeción respondo que si bien la idea es principio de conocimiento, no lo es sino en cuanto idéntica con la esencia divina. Por consiguiente distingo: Si la idea es tomada en su identidad con la esencia de Dios, concedo. El conocimiento de la idea posee prioridad respecto del conocimiento de la criatura. Si, en cambio, la idea es considerada en cuanto distinta, con distinción de razón, de la esencia divina, niego. La idea no solamente es entendida (y, así, ya no es considerada como principio de conocimiento) sino que además es conocida simultáneamente con la cosa dado que la forma de la realidad conocida es la forma que la idea expresa. Es en este sentido que entendemos el texto de Santo Tomás que hemos resaltado en la citación con letras cursivas.

<sup>80</sup> Cfr. I Sent. d. 38 q. 1 a. 5 sol.: «Non enim Deus ab æterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab æterno videt uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere».

<sup>81</sup> QDV q. 3 a. 2c, p. 104, l. 202-204: «[...] essentia sua [de Dios] est idea rerum non quidem ut est essentia sed ut est intellecta».

dea o ejemplar de diversos modos conforme lo explica el Doctor Angélico en *I Sent.* d. 27 q. 2 a. 3, sol.:

«[...] in speciem vel in imaginem contingit fieri conversionem dupliciter: vel secundum quod est species talis rei, et tunc est eadem conversio in rem et speciem rei; vel in speciem secundum quod est res quædam; et sic non oportet quod eadem conversione convertatur quis per intellectum in speciem rei et in rem; sicut quando aliquis considerat imaginem in quantum est corpus lapideum, et in quantum est similitudo Socratis vel Platonis».

Y en el ad 4um, aplicando lo anterior al conocimiento de Dios, nuestro autor aclara:

«[...] artifex potest converti ad speciem artis quæ apud ipsum est, tripliciter. Vel secundum quod est similitudo rei per ipsum fiendæ, et sic absolute convertitur in rem artificialitatem, nullam considerationem habens de arte sua. Vel in ipsam speciem artis, secundum esse quod habet in anima ejus; et sic est consideratio absoluta ipsius speciei, in quantum est res quædam: nec aliquid tunc de re artificialitatem considerat. Vel comparando unum ad alterum, dum considerat illam speciem quæ apud se est, esse causam eorum quæ ab ipso fiunt. Et ita etiam est de intellectu divino, secundum quod convertitur supra seipsum, vel in quantum est res quædam, vel prout est similitudo rerum tantum, vel prout illa res quæ est similitudo est causa eorum quæ sibi assimilant, quamvis istæ cognitiones in Deo simul sint, et realiter non differant».

En conclusión, pues, las *rationes rerum*, siendo principios cognoscitivos, conducen al conocimiento de las cosas, *en la medida en que no sean captadas como constituyendo un cierto ser*, sino en tanto que sean atendidas como *semejanzas* de las realidades que representan. Así, pues, la presencia de la criatura a la eternidad en razón de su idea no niega, de suyo, la posibilidad de una ciencia cierta por parte de Dios del ente futuro contingente. Si Santo Tomás distingue una doble modalidad presencial de las criaturas a la eternidad no es para oponer un conocer de la cosa en el ser objetivo de la idea a un verla en su presencia física sino, más bien, un conocimiento que alcanza la idea en sí, en cuanto que es un cierto ser, a un acto cognoscitivo que alcanza a la criatura en su propio existir temporal. Mientras que en esta segunda coyuntura Dios entiende muchas cosas por su esencia; en el primero conoce que conoce muchas cosas por su esencia<sup>82</sup>.

La *præsentia cognitionis* se distingue de la *præsentia æternitatis* en el sentido de que ésta última designa la presencia de la realidad temporal en su propio acto en cuanto medida por la eternidad divina como término de la creación activa. Esta rea-

<sup>82</sup> Cfr. I q. 15 a. 2 ad 2um: «Deus autem uno intelligit multa; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum: dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas».

lidad, en tanto que es conocida, es sin duda presente en el cognoscente pero no, como lo sugiere el pensamiento de Juan de Santo Tomás, según una entidad objetiva sino según el ser que le confiere el acto de ser entendida (*intellecta*). En otras palabras, en cuanto tal no constituye una instancia intermedia del conocimiento. Purificando la expresión de su inevitable antropomorfismo digamos que, *ut quod*, la idea no es conocida por Dios sino en una mirada refleja y es en este sentido que se dice que conduce oblicuamente al conocimiento de las cosas ejemplificadas. Y mejor aún, teniendo en cuenta que la relación entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente se invierte cuando se habla del conocimiento divino, diremos que la presencia de la criatura en Dios en cuanto que la conoce, es una presencia según un ser inteligible (entendida nuevamente esta expresión no entitativamente sino en cuanto al acto de conocer) del cual deriva, por creación libre, el ser de la misma en su presencia real y durativa. Así como en el acto del conocer humano la forma de la cosa conocida es la forma del intelecto cognoscente, también respecto del conocimiento de Dios, aunque en sentido inverso, la forma conocida por el Intelecto divino es la forma de la cosa creada. La criatura es, en efecto, una participación del ser divino, participación creada con libertad y sabiduría, es decir, según la forma conocida y querida por Dios al conocer su esencia y sus infinitos modos de participabilidad.

Como se puede observar, la distinción del doctor lusitano entre presencia objetiva y física de las cosas a la eternidad divina se distancia de la distinción establecida por su maestro entre presencia de las cosas a la eternidad según sus *rationes* y presencia según su ser actual y temporal. En efecto, lejos de admitir un desdoblamiento entitativo de las diversas realidades, esto es, en su propio ser y en cuanto conocidas, Santo Tomás entiende aquella doble presencia, como dos distintas *modalidades de presencialidad* de una misma entidad, no implicando, en consecuencia, dos actos cognoscitivos diversos, intuitivo y abstractivo, sino un mismo acto de visión que toca la realidad en su ser físico en (*in quo*) su idea que, además, en tanto idéntica al ser divino, no se constituye en un medio alternativo de conocimiento. No hay lugar, pues, en el pensamiento del Aquinate para la consideración de ningún ser objetivo y por ello no nos es posible aceptar la afirmación del doctor lusitano según la cual el estar en sí mismas de las cosas temporales actualmente sometidas a la ciencia divina signifique su ser presentes a Dios *objetivamente*, es decir, según alguna suerte de *esse objectivum*.

Se nos objetará, tal vez, que no es el mismo el modo de ser de lo conocido en el cognoscente y en sí mismo, es decir, fuera del alma, y es verdad, pero ello no necesariamente implica que en la mente de aquel que conoce deba gozar de una *entidad objetiva* o *re-presentada* conocida *ut quod in actu exercito* y unívoca con el ser de la realidad considerada en su entidad *extramental*. Advertimos, sin embargo, que negando este ser objetivo no queremos excluir de Dios el conocimiento de las realidades según su presencia en sus *rationes*, sino tan sólo que semejante conocimiento no implica, por el hecho de la posición de su acto, la objetivación de la idea. Si decimos que la idea constituye un *quod* conocido lo será en cuanto nos refiramos a su captación *in actu signato*, a menos que con tal afirmación se quiera significar el co-

nocimiento de la realidad (*quod*) que ella representa. En otras palabras, si en tanto *quod* conocido la consideramos como un cierto *concepto objetivo* no será sino en cuanto que ella muestra el *objeto del concepto*<sup>83</sup>.

Pues bien, para terminar la presente parte de nuestra investigación, prestemos atención a los diversos niveles en los que el texto del Aquinate puede ser interpretado, ello nos permitirá, al mismo tiempo, explicitar algunas problemáticas que el texto tomasiano esconde y que su plena comprensión recomienda sacar a luz.

### *Los diversos sentidos del texto tomasiano*

Digamos, ante todo, que en su sentido más obvio, el texto del Aquinate se limita a afirmar que la eternidad mide no sólo el conocimiento divino sino que también abraza la totalidad de las cosas creadas de manera tal que su presencia a la eternidad no puede ser sólo la que tienen en cuanto a sus *rationes*, sino también en cuanto a su ser físico. Según este primer modo de entender el texto, pues, el Doctor Angélico habla de dos modalidades de presencia del ente creado, en Dios como conocido y en su propio ser temporal, en razón de que la eternidad abraza y mide *no sólo* el ser y entender divinos, *sino también* todo el decurso del tiempo.

En un sentido más escondido, sin embargo, aquel texto enseña que Dios conoce con certeza el ente futuro contingente porque lo capta en su propio ser real no confundiendo tal conocimiento con el de su *ratio* considerada como un cierto ser. El texto en cuestión, entonces, no nos indica tan sólo dos modalidades de presencia medidas ambas por la eternidad divina, sino también dos modos de conocer las realidades presentes según aquella doble modalidad. Sólo el conocimiento que capta la cosa en su propia presencialidad puede fundar una ciencia cierta del futuro contingente mientras que el otro, centrado en la idea como idea, es decir, en cuanto atendida como un cierto ser, no lo alcanza sino concomitantemente, es decir, en cuanto que conoce que lo conoce. No se olvide, sin embargo, que este sentido del texto no viene a negar que en sus ideas Dios conozca las cosas en su propio ser temporal y físico, ni quiere introducir momentos o instantes de conocimiento en Dios. Se trata de distinciones de razón que la inteligencia humana se ve forzada a hacer para pensar dentro de los límites de sus posibilidades el misterio divino.

Por su parte y en tercer lugar, el *ut quidam dicunt* del texto que estamos analizando denuncia tímidamente la conocida oposición de la doctrina del Aquinate sobre el conocimiento divino de los seres singulares a la correspondiente especulación aviceniana<sup>84</sup>. En efecto, Avicena enseña una ciencia divina del singular no en

<sup>83</sup> Cf. CAIETANUS, *De nominum analogia, De conceptu entis*, Opusculum a P. N. Zammit prius editum, iterum recognovit P. H. Hering, Romæ, 1952, p. 31: «Et quia in nominibus tria inveniuntur, scilicet vox, conceptus in anima, et res extra, seu conceptus obiectivus [...]».

<sup>84</sup> Así, al menos, lo indica L. ELDERS, *La metafísica dell'essere di S. Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, vol. II: «La teologia filosofica», p. 303, nota 84, cuando, tratando del conocimiento divino del futuro contingente según el artículo de la *Summa de teologia* que tenemos entre manos, remite al capítulo sexto del octavo tratado de la metafísica

su singularidad, como lo sostendrá Santo Tomás, sino en sus causas universales. ¿En qué consiste un conocimiento por el estilo? Significa alcanzar el particular no en sí mismo sino en la naturaleza común de la que participa<sup>85</sup>. La razón de la posición aviceniana estriba en que, según ella, las criaturas no son alcanzadas *inmediatamente* por la acción divina en su individualidad aún cuando las ponga en el ser necesariamente. Es esta indicación la que hace comprender de qué manera concreta en el sistema aviceniano, Dios conoce el singular (y el futuro contingente que es también singular), a saber: deduciéndolas a priori a partir de sus causas universales puesto que sólo en razón de una conexión necesaria puede deducirse a priori a partir de una causa universal un efecto singular. Es evidente que, para Santo Tomás las cosas no suceden de esta manera.

Por un lado, efectivamente, enseña el Aquinate, conocer un singular universalmente es no conocerlo, ya que jamás la agrupación de formas universales puede dar origen a un singular<sup>86</sup>. Es por su principio de individuación, en cambio, que un ente se constituye en singular de manera que un conocimiento que lo capte con propiedad no podrá ignorar tal principio<sup>87</sup>, esto es, la materia para los entes corpóreos.

Por otro lado, mientras que en la teología del Angélico Dios crea, sin mediación alguna, todas las cosas, incluida la materia por la que se confiere a las criaturas corporales su singularidad, en la posición aviceniana, en cambio, la ciencia divina de singular se apoya sobre la rigidez e inamovible mediación de la cadena causal que partiendo del primer principio, alcanza a los seres creados en su propia individualidad. Es claro que en este sistema no puede haber cabida para la contingencia puesto que ella representaría una fisura al interno de aquella inflexible concatenación causal. En la concepción tomasiana, por el contrario, siendo la creación obra inmediata de Dios, ni la contingencia, ni la singularidad de las criaturas puede impedir que las conozca.

---

de Avicena como al aludido por la referencia anónima del Angélico. Lo mismo hace, en idéntico contexto, la edición bilingüe de la *Summa de teología* de la Biblioteca de Autores Cristianos, vol. I. Y aún más, pues en nota, esta edición envía a I q. 14 a. 11, donde, en coincidencia con la edición Leonina y según el paralelo de QDV q. 2 a. 5, se identifica a Avicena, en el texto de la *Metafísica* recién mencionado como el sostenedor de un conocimiento divino del singular por sus causas universales. Un indicio de que esta cuestión se debata en el fondo del tratamiento de la ciencia divina del contingente lo tenemos en el hecho de que el texto paralelo de la cuestión disputada *De Veritate* (q. 2 a. 12) lleva como título *utrum Deus sciat singularia futura contingentia*. Quede en claro, sin embargo, que la edición Leonina no da ninguna referencia a las palabras *ut quidam dicunt* del cuerpo de I q. 14 a. 13.

<sup>85</sup> Cfr. *I Sent.* d. 36 q. 1 a. 1 sol.: «Universales enim causæ non ducunt in cognitionem particularium, nisi secundum quod particularia participant naturam communem». Cfr. QDV q. 8 a. 11c., p. 255 l. 157-164: «Alius modus est quem Avicenna ponit in sua Metaphysica dicens quod Deus et angeli singularia cognoscunt universaliter et non singulariter; ut intelligatur aliquid singulariter cognosci quando cognoscitur prout est hic et nunc et secundum omnes condiciones individuantes, universaliter vero quando cognoscitur secundum principia et causas universales [...]».

<sup>86</sup> Cfr. QDV q. 2 a. 5c, p. 62, l. 235-239: «[...] ex formis autem universalibus congregatis, quotcumque fuerint, non constituitur aliquod singulare quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse [...]».

<sup>87</sup> Cfr. QDV q. 2 a. 5c, p. 62, l. 232-235: «[...] ex causis universalibus non consequuntur nisi forma universales si non sit aliquid per quod formæ individuentur».

Frente a esta doctrina, entonces, la distinción operada por Santo Tomás entre la presencia objetiva y la presencia física de las cosas a la eternidad viene a negar, primero, y en oposición a la enseñanza aviceniana de la ciencia divina del singular, que Dios conozca los seres singulares sólo (*tantum*) en sus ideas universales. Antes bien, lo capta también en su presencia física pues de lo contrario no lo alcanzaría en su propia singularidad. Pero esto no significa, digámoslo otra vez, que Santo Tomás establezca alguna oposición entre un conocimiento de visión y un conocimiento por las ideas, puesto que, en sus *razones*, Dios conoce el singular con propiedad. En efecto, en su mente existe también la idea de la materia por la cual se individualiza el singular corpóreo. Segundo y en contra del emanatismo de Avicena, la doctrina del doctor Común niega que Dios deduzca a priori su conocimiento de las realidades singulares. No sólo porque la inmediatez del obrar divino excluye la necesidad de la cadena causal de las inteligencias avicenianas, sino también porque la producción inmediata de las cosas no sigue los caminos de un determinismo intelectual de cuño aviceniano sino que, muy por el contrario, hunde sus raíces en el libre designio divino.

En la línea de esta crítica del texto del Aquinate a la suficiencia de la idea para dar a conocer el ente futuro contingente podría, tal vez, descubrirse otra polémica que tendría como trasfondo la noción de la ciencia divina como *causa rerum*. En efecto, si se presta atención al hecho de que las cosas no son en sí mismas sino en cuanto creadas, la afirmación del Aquinate según la cual ellas son presentes a la eternidad no sólo *secundum rationes suas* sino también *secundum presentialitatem ipsarum*, ¿no señalaría una cierta oposición entre quienes afirman que Dios puede conocer el futuro contingente en su idea independientemente (*tantum*) de su causalidad, es decir, en una *ratio* que no implique ninguna *habitus causa*, y los que dijeran que Dios lo conoce, también (*etiam*), en su ciencia *que es causa de todas las cosas*?<sup>88</sup>. Habida cuenta de que ni nuestro autor, ni la edición Leonina identifican explícitamente los *quidam dicunt* con el que se cierra la afirmación de la insuficiencia de la sola presencia de las cosas en Dios según sus *rationes*, nos atrevemos a aventurar la hipótesis de que con aquella expresión se estaría haciendo una velada alusión al pensamiento de San Buenaventura para quien la ciencia divina de los *alia a se*, incluidos los seres futuros contingentes, no es *per rationem causæ*, sino *per rationem ideæ*. Y si desde la óptica de la crítica textual, respecto de la cual carecemos de los elementos necesarios como para poder dirimir la cuestión, no hubiera apoyo suficiente como para sostener nuestra conjetura, con todo, desde el punto de vista de la comparación de las doctrinas no creemos errado considerar la advertencia de Santo Tomás como una oculta referencia a la oposición de su enseñanza a la respectiva buenaventuriana. Así, en efecto, se expresa el Seráfico Doctor:

«Quidam enim dixerunt, quod Deus non cognoscit secundum rationem ideæ, sed secundum rationem causæ. Et ponunt simile: sicut si punctus cognosceret suam virtute, cog-

<sup>88</sup> Recordemos el texto de *I Sent.* d. 38 q. 1 a. 5 sol.: «Non enim Deus ab æterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab æterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere».

nosceret lineas et circumferentiam; similiter, si unitas haberet potentiam cognitivam, per quam converteret se super se, cognosceret omnes numeros. Per hunc modum dicunt in Deo esse. Quoniam enim Deus habet virtutem producendi omnia et cognoscit totam suam virtutem, ideo cognoscit omnia. Et hoc dicunt, Dionysium sensisse, cum dixit quod «non secundum ideam, sed secundum unam excellentiæ causam cognoscit omnia»<sup>89</sup>

Santo Tomás conoce también el ejemplo del punto y las líneas y lo trae a colación en el contexto cercano de la propiedad con que Dios conoce los entes creados<sup>90</sup>. Allí lo critica, sin embargo, porque no lo considera suficiente como para ejemplificar la ciencia divina, cuya causalidad, aunque universal, no es genérica, sino que alcanza a las cosas conocidas en su singularidad y recíproca distinción. Efectivamente, la universalidad y precisión de la ciencia divina se funda en la profunda y universal extensión de su causalidad. Es cierto, sin embargo, que conocer las criaturas *per rationem causæ*, si se entiende esta frase sobre el trasfondo de la comparación mencionada, no puede conducir a un conocimiento cierto y preciso de las mismas. Si las cosas se dieran conforme a este punto de vista, tendría razón San Buenaventura al negar que la ciencia divina de los *alia a se sea per rationem causæ* y no *per rationem ideæ*. Santo Tomás, empero, no puede aceptar sin más esta postura porque no es el conocimiento en razón de causa lo que él considera equivocado sino la metáfora sobre la que se lo comprende. Pero el Doctor franciscano no comparte esta manera de pensar la causalidad divina entendiéndola, más bien, como una concesión de hecho a una visión emanatista de la creación del universo. Según ella, en efecto, Dios conocería las cosas contenidas en la virtud incontenible de su esencia independientemente de su ciencia y libertad. ¿No negaban, acaso, los discípulos del Areopagita que Dios conozca todas las cosas *secundum ideam*? Para evitar este error el Seráfico Doctor estima necesario invertir el orden pretendido y decir que las cosas no son conocidas en cuanto producibles sino, al contrario, producibles en tanto conocidas<sup>91</sup>. Según este modo de pensar, pues, la ciencia divina lleva la primacía sobre la causalidad.

Como se puede apreciar, la intención del doctor Seráfico es garantizar la libertad del acto creador divino y para ello denuncia, en los partidarios de la interpretación expuesta del texto dionisiano, una disociación entre el conocimiento divino de las criaturas *per rationem ideæ* y el que se realiza *per modum causæ*<sup>92</sup>. Ciertamente,

<sup>89</sup> *1 Sent.* d. 35 a. un. q. 1 resp., t. I, p. 601a.

<sup>90</sup> Lo leemos, por ejemplo, en QDV q. 2 a. 4c, p. 57, l. 170-181. Como lo enseña S.-TH. BONINO, *Thomas d'Aquin. De la vérité, question 2*, p. 436, nota 29, su origen se encuentra en DIONISIO, *De Div. Nom.* v, 6. Allí tiene un sentido ontológico pero ha sido utilizado ya en un contexto noético por ALEJANDRO DE HALES, *Summa fratris Alexandri*, nn. 172-173, t. I, pp. 255-256. Hablando del centro en vez del punto el ejemplo puede leerse en Santo Tomás en I q. 14 a. 6c.

<sup>91</sup> S. BONAVENTURA, *1 Sent.* d. 35 a. un. q. 1 resp., t. I, p. 601a: «[...] omnis cognoscens ideo distincte producit, quia distincte cognoscit, non e converso: ergo ratio producendi non est ratio cognoscendi».

<sup>92</sup> Al igual que Santo Tomás, conoce también S. Buenaventura una interpretación indulgente del texto del Areopagita. En efecto, en QDV q. 3 a. 1 ad 6um, p. 101, l. 323-325, el Aquinate entiende el pensamiento dionisiano como orientado a descartar de Dios un conocimiento «*secundum ideas*» recibidas de las cosas; en I q. 15 a. 1 ad 1um, en cambio, refiere las palabras del Areopagita a las ideas pla-

San Buenaventura no negará que Dios sea causa del universo, pero acentuará, podríamos decir, en un modo un tanto reductivo, la primacía de la causalidad ejemplar sobre las otras causalidades en la que de algún modo las sintetiza. Esto explica por qué ha puesto por encima de la *ratio producendi* la *ratio cognoscendi*, como si la causalidad divina consistiera tan sólo en efectuar lo que en su ciencia conoce y libremente en su voluntad determina.

A pesar de su aparente corrección este modo de entender la causalidad primera divina no es exhaustivo, pues deja en penumbras las causalidades eficiente y final del obrar de Dios. Quiriendo escapar al necessitarismo que lee en la afirmación de la primacía de la causalidad eficiente divina por encima de la ejemplar, el Doctor Seráfico no termina de deshacerse de un cierto platonismo residual que lo hace reunir en la causalidad ejemplar las demás modalidades causales<sup>93</sup>. Este principio, cuando se aplica en particular al conocimiento divino del ente futuro contingente, que en el presente trabajo especialmente nos interesa, introduce algunas dificultades. Efectivamente, *la primacía de la causalidad ejemplar se traduce en una suficiencia de la existencia de las criaturas en la idea divina para garantizar su conocimiento por parte de Dios*. En concreto, el futuro contingente será así conocido en tanto presente en el ejemplar divino que lo representa en cuanto futuro (*sicut futura est*) y no en su propia presencia actual (*nec aliter cognoscitur, postquam facta est*):

«[...] duplex est rei esse, scilicet in se, et in sua causa, id est in proprio genere, et in exemplari. Et ad cognitionem rei sufficit existentia eius in causa sive in exemplari; et quia per exemplar representatur, sicut futura est in proprio genere, ideo per existentiam in exemplari omnino cognoscitur, sicut futura est, nec aliter cognoscitur, postquam facta est<sup>94</sup>».

Lo mismo enseña en *1 Sent.* d. 39 a. 2 q. 3 donde, preguntándose si Dios conoce todas las cosas *presencialmente* (*praesenter*), contesta afirmativamente precisando al mismo tiempo que, alcanzando la ciencia divina todas las cosas *praesenter et simul*, dicha presencialidad no puede entenderse más que *ex parte cognoscentis* puesto que *ex parte cognitorum* las cosas no existen todas simultáneamente presentes. En base a esta distinción entiende la presencia simultánea de las criaturas en Dios como la simultánea presencia en Él de sus ideas:

«[...] Deus omnium ideas habet praesentes et simul, per quas cognoscit res futuras ita certitudinaliter, sicut si essent praesentes<sup>95</sup>».

---

tónicas. Por su parte, San Buenaventura, en *1 Sent.* d. 35 a. un. q. 1 ad 1um, t. I, p. 601b, dice: «Quod enim obiicitur, quod non secundum ideam singulis se immittens; dicendum, quod Dionysius ex hoc non vult removere rationem idearum a Deo, sed vult dicere, quod non sic est multitudo et differentia idearum secundum singula, sicut in nobis».

<sup>93</sup> Cfr. J.-M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, [«Étude de philosophie médiévale, 10»], J. Vrin, Paris 1929, p. 89: «Personne en doute, d'ailleurs, que l'ensemble de sa propre théorie [=de S. Buenaventura] sur l'exemplarisme —et spécialement ce qui concerne les idées— ne soit soumis, à travers saint Augustin, à l'inspiration de la philosophie platonicienne [...]».

<sup>94</sup> S. BONAVENTURA, *1 Sent.* d. 39 a. 1 q. 1 ad 3um, t. I, p. 686b. Nótese que se afirma lo contrario de lo que Santo Tomás pretende enseñar en *1 q. 14 a. 13c*.

<sup>95</sup> S. Bonaventura, *1 Sent.* d. 39 a. 2 q. 3 resp., t. I, p. 696b

*Sicut si essent præsentes*, es decir, como si las alcanzara en su propia presencionalidad física. Este conocimiento de las criaturas no se realiza sucesivamente sino que todo él se perfecciona en un mismo acto y momento al interno de la mente divina. Es de este modo que la simplicidad trascendente de su acto cognoscitivo abraza todos los tiempos<sup>96</sup>. No, como ya ha dicho, porque alcance las cosas en su propio presente, sino porque ellas son presentes a Él en sus ideas desde toda la eternidad y, así como la simplicidad e infinitud divinas explican la presencia de todo Dios en todas y cada una de las cosas a la vez, así también la simplicidad e infinitud de su eternidad dan razón, en última instancia, de la presencionalidad simultánea de la totalidad de las cosas al conocimiento divino<sup>97</sup>. De este modo Dios juzga que algo es futuro aunque no respecto de sí mismo, claro está, porque bajo este aspecto conoce todas las cosas *præsenter*.

Como se puede observar, el pensamiento buenaventuriano considera suficiente el conocimiento divino del ente futuro contingente en cuanto que es presente a la eternidad de su ciencia *en su idea*. Para Santo Tomás, sin embargo, las cosas son diversas. Aunque en la idea Dios conozca la cosa en sí misma, la sola afirmación de un conocimiento *per rationem ideæ*, podría conducir, como el ejemplo de Avicena lo muestra, a un determinismo de tipo intelectualista inaceptable para el doctor Angélico.

Por otro lado, mientras que en el Doctor Seráfico la eternidad que mide el conocimiento divino permite entender cómo todas las cosas son simultáneamente presentes en el momento extratemporal del único acto del saber de Dios, en el Doctor Común, consiente poner bajo su mirada intuitiva la presencia actual y simultánea de todas las cosas que para nosotros sucederán en distintos momentos futuros. En vez de abstraer de su condición temporal las realidades que existen en el tiempo, la mirada divina las alcanza en su presencia física actual y simultánea. Esto explica por qué, mientras que Santo Tomás habla de un conocimiento que *capta* las realidades temporales *in sua præsentialitate*, San Buenaventura habla de un conocimiento que las alcanza *præsenter*. Si para el primero la presencionalidad afecta realmente a las mismas cosas, en el segundo es considerado como un atributo perteneciente sólo al conocimiento divino. Usando una terminología que ya nos es conocida, decimos, entonces, que el doctor franciscano admite sólo una presencia objetiva de las cosas en Dios, mientras que Santo Tomás considera también una presencia física.

Pero, según nos parece, la razón más profunda que sostiene la postura del Aquinate es otra, a saber: su propia concepción de la *scientia Dei* como *causa rerum*. Digamos, sin más, que nuestro autor no puede menos que compartir la intención de

---

<sup>96</sup> Cfr. S. BONAVENTURA, *1 Sent.* d. 39 a. 2 q. 3 resp., t. I, p. 696b: «[...] super omnes illas [ideas] simul et præsenter se convertit, et ita simul et præsenter cognoscit. Et iterum, præsens suæ cognitionis est præsens simplicissimum, quod circumplectitur omnia tempora».

<sup>97</sup> S. BONAVENTURA, *1 Sent.* d. 39 a. 2 q. 3 resp., t. I, p. 696b: «[...] præsentialitas divinæ cognitionis, quæ quidem æternitas est, est simplex et infinita. Quia simplex est, ideo semper præsens; quia infinita, ideo sunt ei omnia præsentia».

su coetáneo franciscano de rescatar la acción creadora divina de todo necessitarismo. Ambos concuerdan, además, en que la noción de ciencia no dice, de suyo, causalidad<sup>98</sup>. Al igual que la forma, en efecto, que en cuanto tal no es principio activo sino por su unión a una *virtus*, la ciencia no es *causa rerum nisi mediante voluntate*<sup>99</sup>. Sin embargo, Santo Tomás se distancia de San Buenaventura porque no considera que las dificultades por él denunciadas sigan necesariamente la doctrina de la ciencia divina *per rationem causae*. A diferencia de éste, pues, concebirá la causalidad primera de Dios sin dar la primacía exclusiva a la causalidad ejemplar sino coordinando en aquélla sus tres modalidades, eficiente, ejemplar y final<sup>100</sup>. En otras palabras, para el Doctor Angélico no es necesario corregir los errores de la afirmación del conocimiento divino *per rationem causae*, contraponiéndole la doctrina de las ideas divinas como lo ha hecho el Doctor franciscano. Por el contrario, pondrá toda la obra de la creación en dependencia absoluta de la causalidad de su Agente Creador pues no se tiene en ella una virtud causal eficiente ciega sino, por el contrario, una causa eficaz unida, en la identidad de su esencia, al principio ejemplar de su sabiduría y a la finalidad de su bondad. Estas tres modalidades causales (eficiencia, ejemplaridad y finalidad), reagrupadas bajo la causalidad primera de Dios, presiden todo el orden creado de manera que tanto la causalidad divina está penetrada de sabiduría, como su inteligencia es libremente creadora según el ejercicio de una causalidad ejemplar.

Las razones antedichas, en conclusión, nos explican a diversos niveles de interpretación los distintos motivos por los cuales el Aquinate ha fundado la certeza de la ciencia divina del ente futuro contingente no sólo en su presencia objetiva sino además en su presencia física a la eternidad, esto es, no porque la idea ejemplar que él imita no sea un principio suficiente para conocerlo en sí, sino porque la fundamentación de su conocimiento por parte de Dios tan sólo en su presencia intencional, sin otras aclaraciones adicionales, podría inducir a una concepción equivocada de la ciencia divina del contingente por venir, sea en la línea del necessitarismo aviceniano, sea en la línea del ejemplarismo de San Buenaventura.

Como quiera que sea, aunque el recurso a la eternidad divina permita suficientemente dar razón de la captación del ente contingente por venir en su propia presencialidad física y, consiguientemente, de la certeza de su conocimiento por parte de Dios, no termina de explicar el hecho de su misma presencia. Siendo causa primera universal, es evidente que aquella no puede ser real sino en cuanto causada por Dios. Pero esta afirmación equivale a replantear desde el comienzo el problema del conocimiento divino del futuro contingente. Efectivamente, no siendo la causalidad divina ni ciega ni arbitraria, la existencia real de los seres contingentes en al-

<sup>98</sup> Cfr. QDV q. 2 a. 14c, p. 92, l. 92-94: «Sciendum tamen quod scientia in quantum scientia non dicit causam activam sicut nec forma in quantum est forma».

<sup>99</sup> Sobre la relación forma-virtus, puede consultarse CAIETANUS, *In 1 q. 14 a. 8, n. IV* Cfr. también, S.-TH. BONINO, *Thomas d'Aquin. De la vérité, question 2*, p. 555, notas 22-25.

<sup>100</sup> Cfr. I q. 44 a. 4 ad 4um: «[...] 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».

gún momento del devenir temporal no puede no tener en la sabiduría y libertad de Dios su fuente y principio. Así, pues, el análisis que hasta aquí hemos desarrollado parece concluir en una especie de callejón sin salida ya que, si la presencia física de los seres contingentes futuros a la eternidad permite, por un lado, explicar la certeza de su conocimiento divino, por el otro, es este conocimiento el que funda, en cuanto causa, dicha presencia. Para resolver esta cuestión será necesario analizar la causalidad de la ciencia divina. Esta tarea, sin embargo, cae fuera de los límites metodológicos que nos hemos impuesto. Lo estudiaremos, Dios mediante, en otro artículo.

GABRIEL DELGADO

Seminario Mayor de La Plata.