

IV Jornada acerca de la Teoría del Espíritu y sus Falsificaciones

Padre Sebastián De Candido

Mail: p.sebastian_decandido@hotmail.com

Área temática: ONTOLOGÍA Y TEOLOGÍA, El problema y el misterio del espíritu y el tema de Dios.

Tema: *El conocimiento divino del individuo en su singularidad*

Resumen:

No cabe duda de que Dios es omnisciente. La ciencia de Dios es extensiva e intensiva, como quiera que se identifica realmente con su propia esencia, semejanza que contiene y reúne toda realidad, en cuanto participable por todo lo que es o puede ser. Conociendo ésta y sin salir de sí mismo, conoce todo lo demás. Su conocimiento sólo es perfecto por su esencia, sin recibir información de parte de cosa alguna. Ahora bien, su esencia es razón común de todas las cosas que conoce y crea, en cuanto que es una misma realidad que todas imitan; pero, es razón propia de esta cosa o aquella, según que las cosas la imitan diversamente. Luego, Dios también conoce lo diverso de sí en cuanto diverso. El *esse* de la materia es debilísimo, sin embargo, no es la pura nada. Y Dios, siendo el *ipsum esse per se subsistens*, contiene en su plenitud la semejanza no sólo de la forma sino también de la materia, como de «todo aquello que pertenezca al ser de las cosas de cualquier modo que sea». Por eso, nada impide que la semejanza inmaterial que hay en Dios, esto es, su esencia, sea no sólo semejanza de la forma sino también de la materia porque, aunque se aparte de la semejanza divina según su potencialidad, sin embargo, en cuanto que aun así tiene ser, logra alguna semejanza con el ser divino.

Palabras claves: ciencia divina, semejanza, imitación, *esse materiae*, singularidad.

EL CONOCIMIENTO DIVINO DEL INDIVIDUO SINGULAR EN SU SINGULARIDAD

El motivo de esta comunicación pertenece a una investigación personal en proceso ordenada a la comparación de la crítica kantiana con la gnoseología tomista. De este trabajo extraigo la presente que puede ser de singular interés para esta *IV Jornada acerca de la Teoría del Espíritu y sus Falsificaciones*.

La consideración del intelecto divino y de la ciencia de Dios es un estudio que atraviesa la vasta obra del Angélico. Nos proponemos simplemente acotar el asunto a un aspecto fundamental que nos permitirá sentar las bases del desarrollo de otras cuestiones teológicas como la creación, el gobierno divino, la providencia y la sobrenaturalización de los actos humanos en cooperación a la gracia.

1. LA CIENCIA DE DIOS

El intelecto divino no recibe su conocimiento a partir de las cosas ni es perfeccionado por ellas. Si así fuera, se comportaría como potencia pasiva respecto de las semejanzas de las cosas conocidas. Santo Tomás se sirve de la analogía con el intelecto práctico en el cual la forma por la cual obra es causa del artefacto. La forma por la que Dios obra es su propia esencia, semejanza de todas las cosas posibles y actuales, esto es, de cualquier manera que puedan ser o sean. Luego, Dios no conoce por semejanzas recibidas por abstracción de las cosas mismas, sino por la semejanza que contiene y reúne toda realidad: su esencia. Conociendo ésta y sin salir de sí mismo, conoce todo lo demás. Su conocimiento sólo es «perfecto¹» por su esencia:

Y puesto que el entendimiento divino no posee ciencia causada por las cosas, y la semejanza de la cosa por la que conoce las cosas no es distinta de su esencia, y su

¹ Podría objetarse que la perfección del que conoce depende de lo cognoscible, por lo que respecto de él debe tener potencia pasiva para poder conocerlo en acto; luego Dios, siendo acto puro, no puede conocer lo que no sea él mismo. Santo Tomás responde a esta objeción afirmando que el nombre «perfecto» significa «lo que es hecho», lo cual en sentido estricto no puede predicarse de Dios, salvo negativamente como «aquello a lo que no le falta nada de cualquier cosa o aspecto». Entonces, este nombre no pretende expresar que Dios reciba una perfección o acto respecto del cual tendría una *potencia pasiva*: «sed in Deo nomen perfectionis accipitur magis negative quam positive; ut dicatur perfectus, quia nihil deest ei ex omnibus; non quod sit in eo aliquid quod sit in potentia ad perfectionem, quod aliquo perficiatur quod sit actus eius; et ideo non est in eo potentia passiva» (*De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 13).

esencia no es causada por otro, no se sigue de ninguna manera, por el hecho de conocer otras cosas, que su intelecto sea perfecto por otro².

Por su parte, nuestro intelecto especulativo es pasivo respecto de la realidad, que es medida mensurada por el intelecto divino; luego: «la semejanza de la piedra que existe en el intelecto no es la esencia misma del intelecto; es más, está recibida en él, por así decir, como la forma en la materia³». Por lo que la semejanza de la cosa conocida es perfección formal del intelecto. La doctrina *hilemórfica*, que en la física explica la constitución de las sustancias corpóreas, es trasladada analógicamente para explicar el proceso intelectual. «Forma» y «materia» adquieren una significación nueva.

El conocimiento de Dios se identifica con su propia esencia en la cual y por la cual las cosas son consideradas según el ser que tienen en Dios y en cuanto son algo uno con Él. Sin embargo, de parte de las cosas conocidas, Dios también las conoce según el ser que tienen en sí mismas y en cuanto diversas esencialmente de Él⁴. Esto significa que Dios tiene un conocimiento propio y determinado de cada una de ellas. Entender o explicar esto no es fácil. En primer lugar, se debe considerar a Dios como primer principio activo inmaterial de toda realidad creada o creable. Si Dios se conoce perfectamente por su esencia, por lo mismo, conoce perfectamente la *virtud* de su misma esencia. La afirmación de la perfección de su autoconocimiento es una consecuencia de la afirmación de la simplicidad divina. En breve: la esencia divina es la especie inteligible por la cual entiende y, siendo su esencia su mismo ser, el acto de entender se identifica con ambos. Las distinciones no son reales, sino de razón razonada:

² *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 1: «Et quia intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus; nec similitudo rei, per quam cognoscit res, est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata; nullo modo, ex hoc quod cognoscit res alias, sequitur quod eius intellectus sit ab alio perfectus». Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 5: «Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso».

³ *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 1: «Sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, immo recipitur in eo sicut forma quasi in materia».

⁴ Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 2: «Deus non cognoscit res tantum secundum quod in ipso sunt, si ly secundum quod referatur ad cognitionem ex parte cogniti, quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo». El principio *quo* del conocimiento divino es la esencia divina, pero el conocimiento termina no sólo en sí mismo, sino también secundariamente en las cosas mismas.

Pero, en Dios no hay forma que sea algo diverso que su mismo ser, como ha sido mostrado (q. 3, a. 4). De donde, siendo que su misma esencia es especie inteligible, como se dijo (a. 2), necesariamente se sigue que el mismo acto de entender es su esencia y ser. Y así es manifiesto que en Dios el intelecto, lo entendido, la especie inteligible y el mismo acto de entender son absolutamente algo uno e idéntico. Al decir que Dios es un ser inteligente, no se introduce ninguna multiplicidad en su sustancia⁵.

Ahora bien, conocer perfectamente su propia *virtud* significa para Dios conocer hasta dónde se extiende su poder, esto es, hasta los efectos de su virtud que son algo diverso de sí mismo en cuanto causa. Y como los efectos preexisten en sus causas según el modo de ser de éstas, los efectos de la virtud divina preexisten en Dios de modo inteligible porque el ser de Dios es su mismo entender⁶. Luego, todos ellos están desnudos delante de Dios, como refiere el Apóstol⁷. Podría pensarse que esta preexistencia inmaterial conllevaría un conocimiento de lo múltiple en la unidad del ser divino, esto es, indistintamente⁸. Pero, como se dijo más arriba, Dios conoce las cosas no sólo según el ser que tienen en Él, sino también según el ser que tienen en sí mismas (a. 3, ad 2), puesto que tal ser determinado es el que reciben de Dios por creación. Precisamente, Dios también conoce lo diverso de sí en cuanto diverso. Santo Tomás avanza progresivamente en esta cuestión segunda, mostrando que todo lo que conoce Dios se reconduce a su esencia como razón propia de cada cosa creada o creable, siendo semejanza de todas ellas. ¿De qué manera algo uno puede ser razón propia y común de cada cosa? Parece contradictorio porque, si algo uno es razón de muchos, debe serlo en lo que tienen de común, no en lo que tienen de propio, de lo

⁵ Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 4: «In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia».

⁶ Cf. *Ibidem*: «Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem, nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est».

⁷ Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 3, s.c.1: «Hebr., IV, 13: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*».

⁸ Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 4, arg. 9: «Dionysius dicit VII cap. de divinis nominibus quod Deus cognoscit materialia immaterialiter, et multa unite, sive distincta indistincte. Sed talis est divina cognitio qualiter Deus res cognoscit. Ergo Deus habet indistinctam cognitionem de rebus; et ita, non proprie cognoscit hoc aut illud».

contrario sería razón de una sola cosa, no de cada cosa⁹. Pero no hay contradicción porque la esencia divina es:

Razón común de todas, en cuanto es una misma realidad que todas imitan; pero, es razón propia de esta cosa o aquella, según que las cosas la imitan diversamente. Y así, la esencia divina tiene conocimiento propio de cada cosa, en cuanto es razón propia de cada cosa¹⁰.

Cada cosa creada imita la perfección divina diversamente y, por lo mismo, no plenamente. Si algo imitase plenamente tal perfección ya no sería criatura¹¹. Por otra parte, si dos cosas imitasen la esencia divina por igual e idénticamente, ya no serían dos cosas sino una. Luego, cada cosa debe imitar a su modo la esencia divina, según aquella semejanza propia que en la plenitud divina le corresponda:

Por eso, lo que es propio de cada cosa tiene en la esencia divina algo a lo que imita, y según esto la esencia divina es semejanza de la cosa en cuanto a lo que es propio de la cosa misma, y de ese modo es la razón propia de la cosa, y por el mismo motivo es la razón propia de esa otra cosa y de todas las demás cosas¹².

Cuando conocemos una cosa según su razón genérica, no la conocemos en lo que se diferencia de las demás. Un conocimiento *proprio* implica considerar en qué se diferencia una cosa de otra, esto es, conocerla según su razón específica. Y a esto se extiende el conocimiento que Dios tiene de sus criaturas, puesto que toda perfección que encontramos en las criaturas preexiste en Dios de modo eminente:

Todo lo que hay de perfecto en la criatura preexiste en Dios según un modo excelente. Pero, no sólo aquello en lo que comunican las criaturas, por ejemplo: el mismo ser (*ipsum esse*), sino también aquellas [perfecciones] por las cuales las criaturas se

⁹ Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 4, arg. 2: «Si Deus cognoscit creaturas, aut cognoscit eas pluribus, aut uno. Si pluribus: ergo eius scientia plurificatur etiam ex parte cognoscentis, quia id quod cognoscitur, in cognoscente est. Si autem uno: et per unum non potest haberi de multis cognitio distincta et propria, videtur quod Deus non habeat propriam cognitionem de rebus».

¹⁰ *De Veritate*, q. 2, a. 4, ad 2: «Est igitur communis omnium ratio, in quantum ipsa res est una, quam omnia imitantur: sed est propria huius ratio vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur: et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, in quantum est propria ratio uniuscuiusque».

¹¹ Eso sería ya una procesión dentro de la divinidad en identidad de sustancia.

¹² *Ibidem*: «Ideo illud quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quid imitetur; et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria eius ratio: et eadem ratione est propria ratio alterius, et omnium aliorum».

distinguen entre sí, como el vivir, el entender, y semejantes, por las cuales los vivientes de los no vivientes, y los inteligentes de los no inteligentes se distinguen.

Ahora bien, preexisten formalmente en la eminencia de Dios las perfecciones *trascendentales* o *semitrascendentales*; pero también preexisten en su virtud las perfecciones *predicamentales* como los efectos en la causa. Mientras las perfecciones trascendentales son comunes a toda realidad, las semitrascendentales son comunes a algunas realidades (la vida es común a diversas especies vivientes); y las perfecciones que constituyen las esencias o formas de las cosas son específicas, propias y unívocas. Luego, si éstas últimas también preexisten en Dios, deben ser conocidas por ÉL, puesto que de lo contrario ni se conocería perfectamente a sí mismo, desconociendo todos los modos como su esencia es participable, ni conocería todos los modos de ser posibles¹³. Santo Tomás aclara que toda esencia o forma creada se compara a la esencia divina como el acto imperfecto al acto perfecto, no como lo propio a lo común. La esencia divina no hace las veces de razón genérica respecto de las especies de las cosas. En el género las especies están contenidas en potencia no en acto. Ahora bien, es evidente que los actos imperfectos se pueden conocer propiamente en y por el conocimiento del acto perfecto:

Y toda forma, por la cual cualquier cosa en su propia especie se constituye, es cierta perfección. Y así todas las cosas preexisten en Dios, no sólo en cuanto a aquello que es común a todas, sino también en cuanto a aquello según lo cual las cosas se distinguen. Entonces, conteniendo Dios todas las perfecciones en sí mismo, la esencia de Dios se compara a todas las esencias de las cosas, no como lo común a lo propio [...], sino como el acto perfecto a los imperfectos, como si dijese, el hombre al animal [...]. Pero, es manifiesto que por el acto perfecto se pueden conocer los actos imperfectos, no sólo en común, sino también con conocimiento propio. Como el que conoce al hombre, conoce propiamente al animal¹⁴.

¹³ Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 6: «Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur».

¹⁴ *Ibidem*: «Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria [...], sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal [...]. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci

2. CONOCIMIENTO DIVINO DEL SINGULAR

Pero, el conocimiento divino de las criaturas no sólo es propio porque es un conocimiento específico, sino también porque es singular. Las cosas se conocen propiamente cuando se aprehende su diferencia específica, dada por la forma sustancial que las constituye en una especie determinada de realidad. Sin embargo, nuestro conocimiento intelectual no alcanza las cosas en cuanto a su diferencia numérica dada por la materia individual dentro de la misma especie. La materia sellada por la cantidad es objeto directo e inmediato de experiencia sensible. La forma es principio de especificidad, esto es, de diversidad esencial o distinción formal; la materia es principio de multiplicidad. Dios, creando las cosas, *concrea* tanto la forma como la materia, por lo que conoce lo singular según la naturaleza universal, pero también en cuanto es cierto singular.

Cuando no hay diferencia entre lo específico y lo individual, es suficiente conocer la forma para conocer el singular en su singularidad. Así Dios, al conocer su propia forma, conoce la forma angélica —que subsiste y se individua por sí misma— como el que conoce al hombre conoce propiamente al animal, lo cual es conocer el acto imperfecto por el acto perfecto. Conocer de este modo las formas subsistentes por sí mismas no es posible para nuestro intelecto.

Pero, cuando hay diferencia entre lo específico y lo individual, no basta conocer la forma para conocer el singular en su singularidad. Para ello disponemos del conocimiento sensible que puede recibir las especies o imágenes sin total abstracción de las condiciones materiales¹⁵; pero semejante conocimiento es contingente, experimental y precientífico. Como veremos, sólo por reflexión alcanzamos lo individual. Sin embargo, la ciencia divina alcanza en su singularidad las sustancias corpóreas en las cuales lo específico difiere de lo individual, puesto que en ellas hay composición real de naturaleza y supósito. El principio

possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione».

¹⁵ Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 11, arg. 2: «Illae solae virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivae, quae recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractae ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia».

de individuación, que es la materia bajo la cantidad, hace que los individuos se multipliquen dentro de la misma especie.

3. ARTE DIVINO Y GOBIERNO DEL MUNDO

¿Cómo es posible que Dios siendo absolutamente inmaterial conozca el individuo material? Primeramente, hay que argumentar en contrario: si Dios no conociera el principio de individuación de las cosas materiales no podría crearlas ni gobernarlas con su providencia:

Como Dios sea causa de las cosas por su ciencia, como se dijo, tanto se extiende su ciencia cuanto se extiende su causalidad. De donde, puesto que la virtud activa de Dios se extiende no sólo a las formas, de las cuales se toma la razón universal, sino también a la materia, como abajo se mostrará; es necesario que la ciencia de Dios se extienda hasta los singulares, que por la materia se individúan. Siendo que, también, conoce las otras cosas diversas de sí mismo por su esencia, en cuanto es semejanza de las cosas como principio activo de las mismas, es necesario que su esencia sea principio suficiente de conocer todas las cosas que por Él son hechas, no sólo en universal, sino también en singular¹⁶.

Aunque sea ente en potencia, la materia es principio y causa de las cosas; y como tal de algún modo pertenece al ser de las mismas. Luego, como todo principio, es causado por Dios, causa primera de todos los entes¹⁷. El *esse* de la materia es debilísimo, sin embargo, no es la pura nada. Y Dios, siendo el *ipsum esse per se subsistens*, contiene en su plenitud la semejanza no sólo de la forma sino también de la materia, como de «todo aquello que pertenezca al ser de las cosas de cualquier modo que sea». Por eso, nada impide

¹⁶ *Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 11: «Cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur; necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari».

¹⁷ Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 44, a. 2: «Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium».

que la semejanza inmaterial que hay en Dios, esto es, su esencia, sea no sólo semejanza de la forma sino también de la materia porque «aunque se aparte de la semejanza divina según su potencialidad, sin embargo, en cuanto que aun así tiene ser, logra alguna semejanza con el ser divino¹⁸».

4. CONCLUSIÓN:

En nosotros la semejanza intelectual de las cosas es inmaterial, porque es recibida por abstracción de la materia y de las condiciones materiales; por eso, está en el intelecto según el modo de ser del intelecto, esto es, inmaterialmente. En Dios la semejanza de las cosas es inmaterial porque está según el modo de la esencia divina que es máximamente inmaterial, pero como se dijo no porque reciba una semejanza por abstracción sino porque ella «se extiende por su virtud a lo inmaterial y a lo material¹⁹». Si creáramos las cosas de la nada junto con sus principios constitutivos, conoceríamos intelectualmente cada cosa en su singularidad. Pero, nuestro arte no produce la materia; el arte divino produce y gobierna todo.

¹⁸ *Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 11, ad 3: «Materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse»; *De Veritate*, q. 2, a. 5: «Sed similitudo rerum quae est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quae est in Deo, non solum est similitudo formae, sed materiae. Et quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo eius sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re: inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet quia non est in eo similitudo materiae; non autem propter hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter: sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere».

¹⁹ *Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 11, ad 2: «Tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia». Por eso, los teólogos distinguen entre perfecciones puras o «*simpliciter simplices*» y perfecciones mixtas o «*secundum quid*» que son aquellas que encierran alguna imperfección o limitación en su razón formal. Las esencias de las cosas creadas pertenecen a estas últimas. Las perfecciones puras preexisten en Dios *eminenter formaliter* porque son perfecciones trascendentales o semitrascendentales. Las perfecciones mixtas preexisten en Dios *eminenter virtualiter*.