

EL ATRIBUTO «CIENCIA» COMO PREDICADO ESENCIAL DE DIOS

«Science» as an Essential Predicate of God

José María Felipe Mendoza
CONICET, Mendoza-Argentina

RESUMEN

Tomás de Aquino compendia en forma prácticamente exclusiva el atributo de ciencia de Dios en la *Q. D. De Veritate II: De scientia Dei*. La ausencia de confrontación, en su contenido esencial, entre este texto y los estudios contemporáneos, referidos principalmente a la Sacra Doctrina o la Teología como ciencia, convierten el tema tratado en el presente trabajo en una parte fundamental que se ensambla integralmente con aquellas investigaciones. Con todo, los enfoques difieren sustantivamente. En aquellos estudios prima la pregunta metafísica por la teología como ciencia; en este trabajo, en cambio, la esencia de Dios como ciencia.

Palabras claves: Tomás de Aquino, Ciencia Divina, Esencia Divina Científica.

ABSTRACT

Thomas Aquinas summarizes almost exclusively the attribute of knowledge in God in *Q. D. De Veritate II: De scientia Dei*. The absence of confrontation, in its substance, between this text and contemporary studies, referring primarily to the Sacred Doctrine or Theology as science, are treated in this paper integrally with those investigations. However, the approaches differ substantially. In those studies the metaphysical question for theology as a science is prioritized; in this work, however, the essence of God as a science is highlighted.

Keywords: Thomas Aquinas, Divine Science, Scientific Divine Essence.

Suele señalarse que el término *theologia* significa razonamiento argumentativo (*lógos*) acerca de Dios (*Theós*). Esta definición adquiere para Tomás de Aquino una serie de connotaciones precisas en las que el *lógos* humano es y quiere ser siempre *scientia* que verse sobre la realidad de lo divino. En este sentido «la configuración de la teología cristiana se presenta como una *scientia de Deo*, como una *sapientia*¹ superior a cualquier otra ciencia humanas».²

1 Véase, por ejemplo, para el hábito humano de la sabiduría y su relación con una noción análoga de ciencia, puesto que tiene por fin a Dios en, cfr. Moya Cañas, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 206-220. Cfr. Sellés, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008: cap. 24, 25 y 26.

2 Castelló Dubrá, J. A., «La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino», *Analytica*, Vol. 14, n.º 2 (2010), p. 104.

Definir, empero, como *scientia de Deo* a la teología implica acentuar aquello que el hombre pueda decir de Dios.³ Con todo, existe otra forma de entender esta ciencia teológica, que en principio parecería contradictoria a la sola razón, aunque al final se vea cierta continuidad de pensamiento reflexivo en torno a las personas divinas, y que radica en la postulación sintética de *scientia Dei*.⁴ Esta última formulación latina compendia especulativamente la expresión *theologia*⁵ y significa pensamiento divino que se piensa a sí mismo.⁶

Considerando, no obstante, que este sentido técnico no existe en forma explícita en Tomás, puede señalarse a su favor que dicha explicación es mencionada en los tratados *De Deo* por el propio doctor medieval. En efecto, si el *lógos* del término *theo-logia* refiere principalmente a Dios por ser Él vida espiritual⁷ y luego *pantocrator*, entonces el sentido primigenio de ciencia radica en Dios, y secundariamente en lo que el hombre pueda decir de esa vida.

Ahora bien, a partir de la mencionada resignificación de dicho término, el desarrollo del presente artículo pretende ahondar en esta diferenciante dirección y hallar ahí la razón de ser de la ciencia *absolute*. Esto es, poner al descubierto que dicha ciencia teológica atribuye a Dios como predicación esencial una serie de atributos,⁸ de los cuales uno de ellos, sin negar la perfecta simplicidad divina,⁹ es la ciencia de Dios.

Sin embargo esta afirmación es, para la metafísica tomista, esencialmente misteriosa. Lo que el ser humano puede decir del modo cómo Dios se entienda, solo puede señalarlo mediante revelación,¹⁰ y lo revelado está contenido en la *Sacra Scriptura* por ser en modo eminente palabra divina.¹¹ Por lo tanto, la misma idea vuelve a presentarse en razón de que la *Sacra Scriptura* es esencialmente lo que Dios dijo de sí para comprensión humana, constituyéndose de esta manera en el basamento fundamental que guía al intelecto hacia una contemplación

3 Roszak, P. P., *Mysterium en la teología de santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 116: «[...] la virtud de la fe [...] según el Aquinate, comprende dos cosas: la primera es el verdadero conocimiento de Dios [...], segunda el misterio de la encarnación de Cristo [...] dentro de la primera parte —el conocimiento de Dios— el Aquinate localiza el misterio de la Trinidad sin la que no se puede entender plenamente la economía salvífica». Cfr. Acosta López., *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n.º 102, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, pp. 81-97: El texto desarrolla la posibilidad de amistad entre Dios y el hombre como uno de los ámbitos propios del misterio de fe donde éste contemplando comprende aquello que Dios dice de sí, adhiriendo afectivamente a lo mostrado cual revelación divina mediante la Sagrada Escritura.

4 Tomás de Aquino, *In Meta*. 1.12, lc.11, n. 1.

5 A este respecto pueden leerse las palabras de, cfr. Pesch, O. H., *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona, 1992, p. 59: «El esfuerzo de comprensión que hace la teología tiene el cometido de 'contemplarlo todo a la luz de Dios, ya sea porque se trate de Dios mismo [y esta es la intención del presente escrito], ya sea porque es algo que está ordenado a Dios como origen y fin' [el esfuerzo por mostrar desde la razón y/o desde la fe argumentos metafísicos convenientes para creer en Dios]».

6 Cfr. Tomás de Aquino, *Comp. Theol.*, c. 35: La palabra Dios dice de suyo inteligencia y voluntad. Y ambas son en Dios esencialmente su *esse*. Luego, Dios se conoce y se quiere con absoluta perfección a sí mismo. Su conocerse volitivo y querer comprensivo son, por lo tanto, su ciencia.

7 Tomás de Aquino, *In Meta*. 1.12, lc.8, n. 9.

8 Castelló Dubrá, J. A., «La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino», *Analytica*, Vol. 14, n.º 2 (2010), p. 91.

9 Cfr. Herrera, J. J., *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Tucumán, 2011.

10 Roszak, P. P., *Mysterium...*, p. 118: «El hombre como *capax Dei* es el sujeto apto para recibir la Palabra en la que Dios nos revela su propio misterio trascendente y sobrenatural».

11 Cfr. Elders, L. J., «Teorías modernas sobre la revelación divina y la doctrina de santo Tomás de Aquino», en *XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 1993, pp. 329-339. Cfr. Elders, L. J., «Inspiración y Revelación según santo Tomás de Aquino», en *XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 1996, pp. 181-200.

dichosa de aquello que Dios es,¹² recuperándose bajo este modo el sentido primero de la teología como una ciencia exegética de los textos vetero y neotestamentarios.¹³

A su vez, para el Aquinate, profundizar en lo que Dios es mediante el razonamiento humano, significa aspirar a entender una realidad que desborda la capacidad de su intelecto,¹⁴ permaneciendo *semper et absolute* incomprendida para el Hombre. Pues la teología del doctor medieval es *per se* misteriosa porque dice la esencia de Dios en modo negativo y eminente;¹⁵ y el pensar que reflexiona sobre el misterio «reconoce la afirmación radical de la misteriosidad de la realidad que permite avanzar en el camino hacia aquel que es la *Summa Veritas*».¹⁶

Por último, habiendo previamente Tomás de Aquino considerado que el fin de las ciencias, y específicamente de las especulativas, es el conocimiento de la verdad del ente, se dedica luego a la investigación de los sentidos de la verdad en las *Q. D. de veritate I*. A su vez la segunda cuestión disputada avanza en la profundización del sentido absoluto de la verdad misteriosa mostrando que esa verdad es Persona, y que ella es esencial y atributivamente ciencia.¹⁷ En efecto, el libro *De Ver. II* constituye el principio primero y divino de la ciencia porque, si hay ciencia *absolute*, solo es posible gracias a Dios, y si hay ciencia en el hombre, es porque Dios lo creó cual *Imago Dei*. De este modo se despliega la obra tomista *De scientia Dei* como única en su género en relación con todas las obras del doctor medieval, en tanto y en cuanto constituye *per se* el desarrollo más acabado de la noción de ciencia en su forma divina.¹⁸ Con todo, al ser el hombre quien busca introducirse en la divinidad científica, la totalidad del texto destaca por dos cuestiones. Las objeciones reducen dicha forma de ciencia al modo cómo sería en el hombre, y en consecuencia, todos los *corpora*, en halo de misterio,¹⁹ intentan presentar el modo más apropiado de entenderla metafísicamente, esto es, desde Dios mismo.

12 Cfr. Pesch, O. H., *Tomás de Aquino. Límite...*: el desarrollo del cap. VI (la comprensión de la fe), y de modo especial la problemática entre la fe en Dios en sí y la adhesión a la proposición explícita de fe contenida en la Sagrada Escritura. Considérese también la mención de la influencia de Agustín de Hipona sobre Tomás mediante la noción de *mens*, distinta y a la vez englobante de las potencias *intellectus et ratio*, para señalar la apertura de la totalidad del hombre hacia Dios y la aceptación de su palabra (la cosa en sí: el Lógos Jesucristo).

13 Beltrán, O. H., «Teología y ciencia en la obra de Santo Tomás de Aquino», *Revista Teología*, T. XLVI, n.º 99 (2009), p. 290.

14 Castelló Dubrá, J. A., «La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino», *Analytica*, Vol. 14, n.º 2 (2010), p. 104.

15 Herrera, J. J., «El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino», *Studium XIII/25* (2010), p. 162: «Hay que distinguir dos modos de negación. Una negación absoluta, cuando se remueve de Dios lo que es incompatible con su perfección como, por ejemplo, la corporeidad; y una negación relativa, cuando se remueve de Dios el aspecto participado con el que una perfección es conocida por el intelecto humano, cuyo resultado es la afirmación *in divinis* de dicha perfección eminente».

16 Roszak, P. P., *Mysterium...*, p. 91.

17 Cfr. Tomás de Aquino, *S. T. I.*, q. 14 pr.: «Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae, considerandum erit de vita divina».

18 Existen en la obra de Tomás de Aquino tres grandes compendios de la noción de ciencia en Dios en relación consigo mismo. Ellas figuran en *In Sent.* I. 1, d. 35-36; *S. T. I.*, c. 14; *De Ver. 2*. En el primer caso, obra de juventud (1252-1254), lo que allí se afirma queda contenido pocos años después en el *De Ver. 2* (1256 aprox.), y en el caso de la *S. T.* su contenido se revela como una síntesis en comparación con el *De Ver. 2* en el que no aparece ninguna variante significativa.

19 Tomás de Aquino, *De Ver. 2*, a. 1 ad 9: «Iam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a representatione eius; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo».

A este respecto el siguiente artículo se divide en tres partes. Primero, la exposición sintético-resolutiva de la posición tomasiana acerca de la esencia de Dios como ciencia. Segundo, la demostración de la conveniencia de la esencia divina como ciencia. Tercero, la definición de ciencia como analogía entre la ciencia divina y la ciencia humana.

1. EXPOSICIÓN SINTÉTICO-RESOLUTIVA DE LA POSICIÓN TOMASIANA ACERCA DE LA ESENCIA DE DIOS COMO CIENCIA

La vitalidad del Espíritu de Dios es su propio ser esencial que en sí mismo vive conociéndose²⁰ y en su conocerse se ama y se quiere volitivamente,²¹ pues también su ciencia es su voluntad.²² Él mismo se sabe ciencia porque su esencia es ciencia, y su ciencia esencial es su *esse*²³ y se refiere a sí.²⁴ La ciencia en Dios no es metafórica,²⁵ sino vitalidad amorosa sapiencial, porque ella es en Dios como su vida, como su esencia, como cualquier otro de sus atributos.²⁶ Atributos²⁷ que son Él mismo sin distinción²⁸ porque todo Él es toda ciencia,²⁹ y así Dios no se diferencia de nada suyo, porque Él es un todo esencial trinitario sin distinción.³⁰ Dios es acto³¹ y su acto es ciencia perfecta,³² y por su ciencia se conoce a sí mismo en modo

20 Tomás de Aquino antes de abordar el atributo divino operativo intrínseco de la ciencia de Dios, demuestra que Dios es Vida e Inteligencia. Cfr. Tomás de Aquino, *Comp. Theol.*, c. 28; Tomás de Aquino, *De Ver. 2 a. 1 ad 5*: «[...] tamen si consideretur modus rei cognitae, Deus cognoscit quaedam esse magis cognoscibilia in seipsis et quaedam minus; sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit».

21 Tomás de Aquino, *Comp. Theol.*, c. 33: La voluntad de Dios no es otra cosa que su inteligencia.

22 Tomás de Aquino, *De Ver. 2 a. 14 co.*: «[...] quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo». Uno de los modos de comprender la noción de *scientia* en Dios enlazada con su voluntad, según Tomás, está en señalarla en relación con el problema de la providencia del universo y la predestinación humana. Cfr. O. H. PESCH, *Tomás de Aquino. Límite...*, pp. 171-195.

23 Tomás de Aquino, *De Ver. 2 a. 11 co.*: «Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia est idem quod esse scientem in eo».

24 Tomás de Aquino, *S. T. I.*, q. 14 a. 2 co.: «Deus se per seipsum intelligit».

25 Tomás de Aquino, *De Ver. 2 a. 1 co.*: «Sed secundum hanc opinionem, scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut et ira, et cetera huiusmodi; quod dictis Dionysii et aliorum sanctorum repugnat».

26 Tomás de Aquino, *De Ver. 2 a. 1 co.*: «Et ideo aliter dicendum est, quod scientia Deo attributa, significat aliquid quod in Deo est, et similiter vita et essentia et cetera huiusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi. Eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, scientia et quidquid huiusmodi de ipso dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam, et huiusmodi».

27 Tomás de Aquino, *De Ver. 2 a. 1 ad 12*: «[...] scientia quae Deo attribuitur, non est qualitas; et praeterea qualitas quantitati adveniens, est qualitas corporalis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia».

28 Tomás de Aquino, *De Ver. 2 a. 1 ad 2*: «[...] quod non potest vere dici, quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam [...]».

29 Tomás de Aquino, *De Ver. 2 a. 1 ad 1*: «Unde, cum in Deo non distinguatur scientia et essentia, ut ex dictis patet, nisi secundum modum intelligendi; nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam eius, nisi secundum modum intelligendi».

30 Tomás de Aquino, *De Ver. 2 a. 1 ad 3*: «Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest sed non totaliter, totum quidem quia necesse est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit pars et totum; sed dico, non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis».

31 Tomás de Aquino, *Comp. Theol.*, c. 29: La inteligencia en Dios no es potencial ni habitual, únicamente actual. Y la operación de esa inteligencia es su misma esencia (c. 30, c. 31).

32 Tomás de Aquino, *S. T. I.*, q. 14 a. 3 co.: «Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit».

especulativo,³³ y en su conocerse, conoce su creación³⁴ como siendo su causa³⁵ primera.³⁶ En efecto, Dios conoce las cosas siempre en acto.³⁷ Él mismo es acto y su ciencia es acto, y su acto es eternidad.³⁸

Dios respecto de sí es acto como esencialmente cognoscible y, en cuanto para sí, es esencialmente conocido.³⁹ Dios es y comprende su naturaleza máximamente, porque Él es su naturaleza o esencia.⁴⁰ Dios es mismidad actual idéntica consigo misma y un solo Espíritu carente de materia, cuyo ser es para sí plenamente inteligible.⁴¹ En la actualidad divina no hay movimiento y en su autoconocimiento no hay una relación entre cosas, como algo hacia lo cual Dios tienda. La tensión cognoscitiva de Dios en y para sí es Él mismo que se conoce eternamente, sin tiempo y de modo real.⁴² Su *esse* es reflexión eterna autocognoscitiva porque se conoce con plenitud, y conoce eminentemente todo cuanto no es Él, es decir, las cosas en tanto semejantes a su esencia.⁴³

La esencia divina es infinitamente negativa⁴⁴ y no privativa. No es una infinitud temporal y cuantitativa,⁴⁵ sino ilimitada en relación con todo lo creado. Y en su infinitud eterna también

33 Tomás de Aquino, *S. T. I*, q. 14 a. 16 co.: «[...] dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum, ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam».

34 Cfr. Pérez Guerrero, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1996.

35 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 1 ad 5: «[...] etiam salvatur in Deo ratio scientiae; ipse enim praecipue omnia per causam cognoscit».

36 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 14 co.: «Similiter etiam a Deo, cum sit causa prima omnium». La noción de causa primera en Dios, la cual mira la creación, recibe propiamente el nombre de Idea. Cfr. G. T. DOOLAN, *Aquinas: on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2008.

37 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 1 ad 7: «[...] scientia quae ponitur in Deo, non est per modum habitus, sed magis per modum actus, quia ipse semper actu omnia cognoscit».

38 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 1 ad 8: «[...] et ideo non oportet ut res sint ab aeterno quamvis scientia Dei fuerit ab aeterno in actu». Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.* 2 a. 12 co.: «Unde, cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat».

39 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 2 co.: «[...] quod ipse [Deus] est intellectus et apprehensor sui eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est rei quae est ipsemet».

40 Tomás de Aquino, *S. T. I*, q. 14 a. 4 co.: «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».

41 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 2 ad 5: «Deus et scit se, et intelligit se, et comprehendit se».

42 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 2 ad 1: «[...] quandocumque enim idem ad seipsum refertur, non est talis relatio aliquid in re, sed in ratione tantum, eo quod realis exigit duo extrema». Dios es máximamente real y en su relación de razón, Él se conoce verdadera y realmente. En el caso del hombre, la relación de conocimiento exige de suyo alguien que conozca y algo presto a ser conocido.

43 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 2 ad 2: «Nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri; dum scilicet [Deus] cognoscens essentiam suam res alias intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt, et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat».

44 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 2 ad 5: «Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur».

45 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 2 ad 5: «Deus et scit se, et intelligit se, et comprehendit se, quamvis, simpliciter loquendo, infinitus sit; non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati; habet enim partem post partem in infinitum».

lo es su ciencia de sí y de las cosas,⁴⁶ pues Él conoce infinitos entes, los que existieron, existen y existirán.⁴⁷ En consecuencia, Él mismo es su *esse* esencial infinito que todo lo conoce como causa,⁴⁸ y Él por creación participativa,⁴⁹ también está en todo ente como semejanza.⁵⁰ Su ciencia es infinita porque se comprende infinitamente a sí, y por ello su ciencia es su perfección, y su perfección es su esencia ya eternamente perfecta, y en relación con esto su conocimiento es eficazísimo.⁵¹ Con todo, por su ciencia se conoce plenamente y por ella, también, todas las cosas, ya sea en cuanto existen en Él, porque ellas son Él, o bien en tanto creadas⁵² y con distinción perfecta⁵³ cada singular⁵⁴ material⁵⁵ en modo invariable,⁵⁶ y todo ello con un mismo acto de conocimiento.⁵⁷ En efecto, Dios se conoce a sí mismo en sí mismo y en su mismidad esencial también conoce las cosas cuanto que Él,⁵⁸ porque las cosas en la esencia divina son también Dios esencialmente.⁵⁹ La esencia de Dios es conocimiento, y su autoconocimiento es esencialmente su divinidad.⁶⁰ Las cosas en Él son su esencia y las cosas por Él creadas son su semejanza sin que ello señale pluralidad de razones formales en Dios,⁶¹ y por eso Dios no depende de lo conocido, tal como sucede en el caso del ser humano, sino en forma

46 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 9 co.: «Sed divinus intellectus per unam speciem cognoscit omnia; unde simul et uno intuitu est eius cognitio de ómnibus».

47 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 9 co.: «Unde dicendum quod Deus infinita cognoscit, ut potest ostendi ex his quae sunt supra determinata. Cum enim ipse sciat non solum quae fuerunt, vel sunt, vel erunt [...]».

48 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 4 ad 4: «Et praeterea in essentia divina sunt res aliae sicut in causa».

49 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 5 co.: «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».

50 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 3 ad 20: «[...] agens tamen divinum quod est influens esse rebus, est omnibus rebus causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret; et tamen est similitudo principiorum essentialium, quae intrant rei constitutionem; et ideo non solum cognoscit fieri rei, sed esse eius, et principia essentialia ipsius».

51 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 2 ad 5: «Sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita, et vis cognoscitiva ipsius est infinita; sua cognitio est tantum efficax quanta est eius essentia, et ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem».

52 Tomás de Aquino, *De Ver.* 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».

53 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 4 ad 9: «Deus enim cognoscit distinctionem unius rei ab alia, et cognoscit id per quod unum ab alio distinguitur; unde propriam cognitionem habet de unoquoque».

54 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 5 co.: «Et ideo simpliciter concedendum est quod Deus omnia singularia cognoscit non solum in universalibus causis, sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem suam naturam».

55 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 5 co.: «[...] sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere».

56 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 5 ad 11: «[...] scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium».

57 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 3 ad 3: «[...] ideo [Deus] una cognitione se et alia cognoscit».

58 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 3 ad 5: «Deus ergo seipsum tantum cognoscit in seipso, alia vero in seipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam».

59 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 3 ad 6: «[...] et ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est quod eius est essentia, et aliorum similitudo».

60 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 5 ad 15: «[...] actus divinae cognitionis non est aliquid diversum ab eius essentia, cum in eo sit idem intellectus et intelligere, quia sua actio est sua essentia».

61 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 9 ad 4: «[...] ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium, et propria uniuscuiusque; unde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum respectus eius ad diversas creaturas; qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum. Non autem est inconveniens relationes rationis multiplicari in infinitum».

inversa, lo conocido, que aquí señala la creación en su totalidad y los entes no creados,⁶² depende de Dios.⁶³ Con todo, los entes existen por dichas razones formales realizadas en las creaturas según su creaturidad material⁶⁴ y por esta condición el cosmos⁶⁵ es finito y temporal.⁶⁶ Por lo tanto, la ciencia de Dios es necesaria y lo conocido por Él (que no sea Él) es contingente.⁶⁷

2. DEMOSTRACIÓN DE LA CONVENIENCIA DE LA ESENCIA DIVINA COMO CIENCIA

El hombre tiene vedado conocer qué y cómo sea la totalidad de la ciencia en Dios en modo absoluto y perfecto, pero alcanza a comprender que Dios tiene ciencia de sí y de toda su creación. La ciencia de Dios no puede ser sino un atributo suyo, idéntico a su esencia, por medio de la cual se conoce plenamente a sí mismo y a todas las cosas en Él. En consecuencia, demostrar la esencial divinidad científica supone argumentar metafísicamente que la ciencia sea en verdad un atributo de Dios, y finalmente, que ese atributo es su misma esencia, no en cuanto la esencia se vuelve atributo, sino en tanto el atributo es la forma humana limitada de señalar en Dios un modo en el que Dios es, aunque Dios no sea de este modo porque Él carece de ellos.

La teología de Tomás de Aquino señala como atributo principal en Dios la simplicidad, sin comprenderla como añadido a su esencia. Y porque Dios es suma simplicidad, sin composición alguna, Él es su *esse* esencial donde el *esse* y la *essentia* se identifican como siendo a la vez, sin tiempo y eternamente mismidad originaria. En consecuencia, la ciencia en Dios no es un añadido a su esencia,⁶⁸ sino su mismo ser esencial. La ciencia de Dios es Dios mismo, todo Él, que *per essentiam* es autoconocimiento sin tiempo, acto eterno que se conoce en sí sin movimiento. Es actividad vital inmóvil desplegada en cuanto conocimiento de y para sí, aunque no vuelve sobre sí como movimiento porque carece por naturaleza de potencia.

Ahora bien, existen dos argumentos decisivos, repetidos de muy diversas maneras, que el doctor medieval utiliza para demostrar que la estructura analfítica *esse-essentia-scientia* se identifica con Dios. Ambos serían:

62 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 8 co.: «[...] sed apud intellectum divinum, vel artificis, indifferenter est cognitio rei, sive sit sive non sit».

63 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 5 ad 16: «[...] actus cognitionis divinae nullam dependentiam habet ad cognitum; relatio enim quae importatur, non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis e converso ipsius cogniti ad cognitionem».

64 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 10 ad 1: «[...] rationes quae sunt in mente divina, non producunt se in creatura secundum modum quo sunt in Deo, sed secundum modum quem patitur ratio creaturae; unde, quamvis sunt immateriales, tamen ex eis res in esse materiali producuntur».

65 Cfr. Larre de González, O., «Origen temporal y creación del mundo: la doble vía argumentativa de Tomás de Aquino», *Scripta Mediaevalia* 5, n.º1, 2012.

66 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 10 ad s. c. 1: «[...] quamvis secundum naturam non possint esse infinita simul, possunt tamen fieri; quia esse infiniti non consistit in simul essendo, sed est sicut ea quae sunt in fieri, ut dies [...]».

67 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 12 ad 7: «scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens».

68 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 1 co.: «Quidam enim suo intellectu modum creatae scientiae transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiae eius, sicut et in nobis est; quod est omnino erroneum et absurdum».

- A. Grados de perfección de la ciencia según la perfección de los seres: La ciencia en el hombre proviene del conocimiento de las cosas naturales. La certeza de la ciencia humana se halla más en el intelecto que en la razón, porque esta discurre desde los principios del intelecto hasta las conclusiones. En cambio, en Dios hay máxima certeza porque no hay discurso, sino conocimiento inmediato, atemporal y perfecto de sí y de la creación.⁶⁹
- B. Metafísica del lenguaje: El hombre puede entender a Dios como un todo entero, pero no totalmente, porque no lo conoce con suma perfección como Él se conoce a sí mismo. Y esta comprensión del hombre respecto de Dios es señalada con diversos nombres en cuanto que ellos son signos de los conceptos, y el concepto encierra la totalidad de una cosa al modo del recipiente, que en el presente caso es el intelecto humano. Así, el nombre de ciencia señala a Dios todo entero pero no totalmente.⁷⁰

Ambas tesis se localizan en un lugar posterior a aquel que interroga por el *esse* de Dios. En efecto, teniendo por cierta y afirmativa la respuesta de Tomás por la pregunta *Utrum Deus sit?*, desarrolla el texto *De Scientia Dei* aceptando el argumento de autoridad proveniente de la Sagrada Escritura.

Estas pruebas confirman la aplicación de la noción de ciencia a Dios, porque previamente se ha aceptado con demostración que Dios es, que el *esse* de Dios es vida, que la vida de Dios es Espíritu y que Dios es simple *absolute*. En consecuencia, la armonía entre la fe, contenida esencialmente en los libros neotestamentarios, y la razón, manifestada a través de los argumentos de autoridad de los filósofos y teólogos, supone para Tomás de Aquino que su palabra y la de toda autoridad humana debe quedar al servicio, de suyo reflexivo y pensante, de la Sagrada Escritura. Y así, según este basamento, se cumple para la *scientia Dei* que los argumentos antes expuestos sean eficaces en lo que respecta al desarrollo pensativo expresados en el apartado primero.

3. LA DEFINICIÓN DE CIENCIA COMO ANALOGÍA ENTRE LA CIENCIA DIVINA Y LA CIENCIA HUMANA

Mediado por el apartado anterior, puede ahora esclarecerse cierto contenido implícito en aquellos argumentos. En efecto, si el hombre puede argumentar bajo conveniencia que Dios deba ser ciencia, entonces la estructura vinculante que posibilite y vuelva efectiva dicha argumentación la halla el mismo Tomás de Aquino en la noción de analogía. A su vez, la mostración efectiva de la vinculación entre los términos analogía y ciencia aparece sintéticamente para el doctor medieval en la definición aristotélica de ciencia.

Solo en dos ocasiones Tomás de Aquino enuncia en modo completo la definición que cree más ajustada de ciencia y para ello se vale de la célebre expresión de Aristóteles en la Física.⁷¹ Un caso figura en el comentario tomista al *De Coelo*,⁷² y el otro, en el *De scientia Dei*. Aquí se considera la versión de este último. Y allí se dice:

69 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 1 ad 4: «Dico igitur, quod scientia quae in nobis invenitur, habet quidem aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. [...] Dicitur igitur in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis, non autem ratione discursus praedicti, qui etiam nec in Angelis invenitur, ut Dionysius dicit».

70 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 1 ad 3: «[...] cum nomina sint signa intellectuum: secundum hoc se habet aliquod nomen ad totalitatem alicuius rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo. Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest sed non totaliter [...]».

71 Aristóteles, *Física* I, 1: 184a10-15.

72 Tomás de Aquino, *In De caelo* 1 pr. 1.

tunc cognoscere dicimur unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima usque ad elementa, id est usque ad causas proximas, ut Commentator exponit.⁷³

Esta versión incluye dentro de su definición como anexo explicativo las palabras de Averroes. Solo a continuación comienza propiamente la exégesis tomista donde se la vincula al conocimiento divino. Por lo tanto, la definición originaria de Aristóteles, en claro contexto antropológico, se vuelve aquí límpidamente metafísica.

En efecto, cuando en la definición se enuncia «conocemos las causas primeras» debe interpretarse que es Dios, quien conociéndose a sí mismo lo hace también como causa primera de toda la creación; y así, Dios, en su máxima simplicidad, se manifiesta para sí autoconocimiento esencial, porque Él mismo, en su esencia, se conoce como causa primera. En consecuencia, toda cosa que existe en Él es su esencia, y su esencia se revela como causa primera.⁷⁴ En el mismo sentido también deben interpretarse las otras dos partes de la definición cuando dicen «y los primeros principios [y] hasta los elementos», ya que en relación con ello el de Aquino afirma que Dios conoce la naturaleza propia de cada cosa y sus causas propias.⁷⁵

Si por naturaleza se lee la existencia de los entes concretos, y a su vez, en ellos, se señala su estructura esencial, entonces quedan al descubierto las formas en que las causas se realizan en los entes. De este modo, por «causas próximas» conviene se entiendan las causas material y formal, y por «elementos», la especificación del modo de realización de la causa material en cualquier ente. En cambio, las causas eficiente y final son a la vez próximas y primeras. Pues, por «eficiente» se entiende el movimiento del ente en sí mismo respecto de sí en tensión a su realización perfecta (final), y también como proveniente de Dios, quien ha dado el *esse*. Y de modo semejante puede interpretarse también la causa final, cuando Dios creó toda la naturaleza para que vuelva hacia Él, tanto en forma conjunta (el universo) cuanto en sentido singular (cada ente).

A su vez esta explicación halla asidero en el viraje esencial respecto de la definición de ciencia en relación con las naturalezas divina y humana. El texto dice:

Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est dictum quam secundum proportionem.⁷⁶

Las palabras latinas revelan que la analogía es cierta proporción o conveniencia mutua entre dos cosas o entre dos proporciones. La primera recibe el nombre de analogía de proporción y la segunda, de proporcionalidad.⁷⁷ Para Tomás de Aquino la relación entre Dios y el hombre corresponde al segundo modo,⁷⁸ porque ningún ser humano puede determinar

73 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 4 co.

74 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 4 co.: «Secundum hoc autem aliquid in cognitione divina ponimus, secundum quod ipse per essentiam suam est causa eius; sic enim in ipso est ut cognosci possit. Unde, cum ipse sit causa omnium causarum propriarum et communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et communes [...]».

75 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 4 co.: «[...] ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et communes, quia nihil est in re per quod determinetur eius natura communis, cuius Deus non sit causa; et ideo per quam rationem ponitur cognoscere communem naturam rerum, per eandem ponitur cognoscere propriam naturam uniuscuiusque, et proprias causas eius [...]».

76 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 11 co.

77 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 11 co.: «Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis».

78 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 11 co.: «[...] et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen [proportionalitas] analogice dici de Deo et creatura».

ninguna perfección divina.⁷⁹ Esto es, con la analogía de proporcionalidad se establecería la siguiente conveniencia: así como el intelecto del hombre es a la mente humana, así el intelecto divino respecto de su esencia.

La relación de proporcionalidad esconde, en lo que concierne a la conveniencia entre Dios y el hombre, una relación simbólica cuando el nombre que se le atribuye lo es por su significado principal, como el caso de la figura del león con Dios; y de otro modo, cuando la relación entre ambos no lo es por su significado principal, incluso cuando en ella no haya dependencia de la materia y su definición sea perfecta, como el caso del ente y el bien.⁸⁰

Estas palabras aplicadas a la ciencia entre Dios y el hombre lo mostrarían a este último como *Imago Dei*, aunque aquí ya se esconda analogía de proporcionalidad, y con ello, la ciencia humana sería un hábito⁸¹ del espíritu cualitativo.⁸² Por su parte, la tensión contenida en la expresión *Imago Dei*⁸³ respecto del hombre en relación con el Creador no señala que Dios sea parecido a las creaturas, sino que las creaturas sean semejantes —con analogía de proporcionalidad— a Dios.⁸⁴ En esta relación que solo tiene su origen en Dios, porque Él es unidad, y su unidad esencial también se dice ciencia, aparecería con sentido el fundamento metafísico de la ciencia en el hombre. Por lo tanto, la aplicación de la expresión humana de ciencia a Dios transforma este término en su forma de relación. La semejanza de analogía de proporcionalidad es para Tomás de Aquino la estructura que él descubre como resultado de la aplicación de diferentes nombres humanos a Dios. Y al mostrarse esa aplicación de semejanza como impropia, la analogía de proporcionalidad salva y muestra, en la estructura de impropiedad entre Dios y las creaturas, un modo por el cual expresiones humanas lógico-metafísicas como ente, bondad, verdad y ciencia se le apliquen con semejanza, resguardando, y no suprimiendo, la infinita distancia entre Dios y las creaturas.⁸⁵

79 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 11 co.: «Quia ergo in his quae primo modo [proportio] analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari».

80 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 11 co.: «Sed tamen hoc [proportionalitas] dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo, vel sol, vel aliquid huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictae convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi».

81 Cfr. Sánchez, E., *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 107, Pamplona, 2000. El texto distingue tres formas de decir «hábito». El hábito como tenencia encuadra la ciencia en la categoría de cualidad, la cual, al tratarse de una categoría aplicada el alma aparece primero como disposición y luego propiamente como hábito en el sentido de regularidad (pp. 18-19; 37-38). La segunda forma de decir hábito ensaya una definición nominal y la última trata el sentido de disposición en donde se menciona a la ciencia tanto como potencia cuanto como actividad (pp. 88-96). Se desataca también en la noción de hábito como disposición la libertad para el ejercicio de las virtudes, ya morales, ya dianoéticas.

82 Cfr. Sellés, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008. Véanse los cap. 10-13. Cfr. A. G. ROBLEDO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, F.C.E., México, 1957. El libro sigue las tesis de Aristóteles, pero se extiende en numerosas ocasiones a Tomás de Aquino (véase cap. III «La inteligencia discursiva», pp. 63-95).

83 Costarelli Brabdi, H. E., «La importancia de la *Imago Dei* en la comprensión de la doctrina de los trascendentales en Tomás de Aquino», *Scripta Mediaevalia* 1, n.º 1 (2008), p. 61: «[...] la naturaleza intelectual es el intelecto y la voluntad humanas que imitan, con la distancia que ello implica, a Dios mismo en cuanto inteligencia volente».

84 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 11 ad 1: «Deus nullo modo creaturis similis dicendus est, sed creaturae possunt similes Deo dici aliquo modo».

85 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2 a. 11 ad 4: «Et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit».

La esencial científicidad de Dios aparece con analogía de proporcionalidad en el hombre como accidente cualitativo del alma cual potencia intelectual. Esto es, la ciencia en el hombre no es un modo de su esencia, sino un hábito del intelecto racional, y por medio de ese hábito imita al Creador⁸⁶ cuando conoce contemplando y contempla conociendo.

4. CONSIDERACIONES FINALES

El desenvolvimiento activo atemporal y apotencial de Dios consigo mismo, en cuanto conocimiento respecto de sí, es el ser esencial divino como autoconocimiento de Dios o para sí. Dios es mismidad que se conoce a sí mismo, y en su conocerse —sin movimiento de reflexión del espíritu vuelto hacia sí, porque Dios es todo acto, y en su actualidad su esencia y el conocimiento de su esencia son lo mismo— se entiende esencialmente científico.

La posibilidad de sostener esta tesis para Tomás de Aquino emerge de un pensamiento metafísico que, con vistas a diferenciar la esencia de Dios como ciencia y la ciencia como accidente cualitativo del hombre, fija argumentos enraizados principalmente en el conocimiento de la naturaleza humana. Ellos se vuelven efectivos con la postulación de la semejanza como analogía de proporcionalidad que tiene sede en la diferencia real entre el *esse absolute* y el *esse participativum*.⁸⁷ Con todo, no es osado afirmar que bajo esta forma de analogía⁸⁸ se desenvuelvan arquitectónicamente los pasos de la razón que buscan comprender a Dios al modo como el Aquinate entendió al Pseudo Dionisio⁸⁹ según las vías de causalidad, remoción y eminencia.

josefelipemendoza@hotmail.com

Fecha de recepción: día 5 de septiembre de 2012

Fecha de aceptación: día 6 de marzo de 2013

86 Tomás de Aquino, *De Ver.* 2. a. 11 ad 8: «[...] sed nomen scientiae convenit creaturae et creatori secundum id in quo creatura creatorem imitatur».

87 Cfr. González, Á. L., *Ser y Participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2001.

88 Cfr. Gilson, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1978, p. 171-183. La historia de la analogía en el tomismo merecería un capítulo aparte. Me remito simplemente a la palabra textual del de Aquino y a la opinión de Gilson, quien en este tema dijo: «¿por qué razón ha alcanzado esta noción tanta importancia a los ojos de los comentaristas?» (p. 175). Con todo, cuando se comprende de qué modo el hombre puede hablar, dentro de la estructura del misterio de fe, acerca de Dios —lo cual es la analogía de proporcionalidad—, las referencias directas a su Ser son las atribuciones de su vida, inteligencia y voluntad. Ellas, reveladas mediante el Lógos en las Sagradas Escrituras, señalan en cierto modo la esencia divina común a la Trinidad de Personas. La indagación de la noción de inteligencia en Dios conduce a la noción de ciencia, de su ciencia divina. A su vez, la analogía entronca con los modos de Dionisio de causalidad (porque colabora en comprender en qué sentido Dios es causa), de remoción (porque esclarece qué nombres pueden ser predicados de Dios y cuáles no) y eminencia (porque los nombres que pueden ser predicados lo deben ser en modo absoluto).

89 Cfr. F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2005.