

## LA CIENCIA DE DIOS ACTO PURO

Dios acto puro. Es sin duda esta fórmula una de las más felices expresiones que la pequeñez humana puede dar de lo que alcanza a concebir de la divinidad. Fórmula sintética, con la que, en contraposición a la pasividad o potencialidad, con que necesariamente debe combinarse toda actualidad creada, expresamos que Dios es todo actualidad en todos los aspectos. Dios es acto puro en oposición a toda potencia de ser. En primer lugar como *a se* y como ser absolutamente necesario es acto puro en oposición a potencia objetiva; en Dios no se da prioridad de la posibilidad sobre la existencia; el ser divino como existente tiene la primacía sobre todo en cualquier orden, físico o metafísico. Acto puro también en oposición a toda potencialidad subjetiva o pasiva, en cuanto ser infinito en toda perfección, simplicísimo, inmutable y eterno. Toda potencialidad o sombra de ella en el orden del ser queda plenamente excluida de Dios; ningún fundamento puede hallarse en él para concebirlo como potencial.

Ni es sólo Dios acto puro en el orden estático o del ser; lo es también en el orden dinámico o de la actividad. Y si bien precisamente en este orden (que por otra parte dice más perfectamente acto) será quizás más difícil evitar todo antropomorfismo en la investigación racional sobre los atributos operativos de Dios, pues siempre nos será enormemente difícil representarnos la actividad sin movimiento o mutación, es claro que no hay más remedio que aplicar en serio con toda consecuencia la noción de acto puro a la actividad divina. Por lo demás esta seriedad consecuente podrá ofrecer, deberá ofrecer, una solución, la solución única, a los pro-

blemas que se le presentan al entendimiento humano en este punto. Es lo que intentan estas líneas en la cuestión de la ciencia de Dios.

El entender de Dios, la ciencia divina, es como todo entender actividad y actividad inmanente. Es algo que no puede menos de ser considerado como suma perfección en su noción formal, de modo que no puede ser contenido eminentemente en una perfección superior que no fuese formalmente intelección. Mas aquí se nos ofrece una aparente antinomia con la noción de acto puro. Actividad dice actuación de una potencia; y si bien el concepto de potencia activa se alía muy bien con la plenitud de ser que dice el acto puro, pues todo ser obra y puede obrar precisamente en cuanto es acto, por otra parte, la inmanencia de la actividad (la actividad inmanente es de su concepto más perfecta que la transeúnte) parece implicar receptividad; el término producido informa y perfecciona el principio producente.

Es evidente que tales imperfecciones, necesariamente inherentes al entender creado, deben ser excluidas de la ciencia de Dios. Es preciso por tanto determinar con la mayor precisión posible lo que en nuestros conceptos sobre la intelección dice perfección pura, separándolo cuidadosamente de lo que dice limitación o imperfección, que es precisamente lo que dice potencialidad en algún modo pasiva. En el entender creado es perfección el ser actividad consciente, asimilación vital del objeto conocido, en cuanto es pura actuación, y esto debe ser retenido formalmente al aplicarlo a la intelección divina; mas es imperfección el que no pueda ejercerse sin movimiento y causalidad, por lo que debe existir en el ser creado la facultad intelectual que produzca el acto de entender y lo reciba como perfección propia; esto debe excluirse de la intelección divina. Cierto que así sólo obtenemos un concepto de los que constituyen la teología negativa, por negación de limitaciones e imperfecciones; mas este es el procedimiento único que tenemos para llegar a Dios. Por otra parte la inmanencia de la intelección divina no puede consistir sino en la plena identidad de la intelección con el inteligente, con lo que viene a perfeccionarse plenísimamente hasta convertirse en inmanencia metafísica, o si se quiere super-inmanencia.

En Dios se da por tanto formalmente intelección a modo de acto segundo, *intellectio subsistens*, no a modo de potencia o fa-

cultad intelectual, por la sencilla razón de que la intelección divina no es algo que deba ser hecho o producido. Esta consecuencia no debe entenderse solamente en el orden real, sino también *ratione nostra*, ya que el concepto de potencia o facultad intelectual no puede prescindir de la noción de algo destinado a producir un efecto o acto segundo que actúe la misma potencia. Deberá pues ser inexorablemente desterrada de la consideración filosófica y teológica toda teoría que implique en algún modo semejante potencialidad. Sin embargo, como quiera que la intelección divina se termina a diversos objetos, no será posible, al menos en la fraseología, prescindir de la consideración del entendimiento divino, en cuanto razón o lugar metafísico de los diversos signos de razón, que fundadamente distinguimos en la ciencia divina; de donde las divisiones que de ella suelen hacerse. Mas es preciso repetir que de esta consideración debe repelerse todo lo que suene, aun remotamente, a potencialidad.

Esta simple constatación, implicada esencialmente en la noción de acto puro, parece simplificar radicalmente las relaciones entre la intelección divina y su objeto, o lo que viene a ser lo mismo, las cuestiones sobre el modo o el medio de la ciencia de Dios. Claro está, explicitando la infinita perfección de la intelección divina en todos los órdenes, infinidad contenida en la noción de acto puro. Dios es pues intelección sustancial de infinita perfección, lo mismo en el orden de perfección entitativa, el mismo ser de Dios, que en el orden de perfección lógica o intencional, certeza absoluta, intuición distinta y comprehensiva de toda realidad, suma simplicidad de tendencia formalmente asertiva.

De estas premisas se deduce que la intelección divina es por su esencia, por determinación intrínseca subjetiva, comprensión inmediata de todo lo inteligible. De otro modo sería en alguna manera potencial. Basta por tanto que algo sea inteligible para que podamos sin más inquirir afirmar que Dios lo conoce, y que lo conoce según todas sus modalidades de inteligibilidad. En realidad las únicas cuestiones que podrán proponerse serán qué modos de inteligibilidad tengan los objetos de que se trata; y aun esta inteligibilidad viene a ser a modo de presupuesto, no algo que nos deba explicar el mecanismo (*sit venia verbo*) de la intelección divina; ya que la intelección en cuanto tal no hace su objeto, sino lo presupone. La inteligibilidad en sí, ontológicamente, es el ser

mismo en sí y en sus causas o razones suficientes. De paso notemos que la ciencia de Dios es ciertamente en un sentido muy verdadero causa de las cosas; pero en su orden, como causa directriz, ya que Dios obra como ser inteligente, no en el orden de causa eficiente, de la que procede el ser y su inteligibilidad. Concebir la ciencia divina, formalmente como tal, a modo de causa eficiente es confundir las razones formales. "Forma intelligibilis, dice Sto. Tomás, non dicit principium actionis secundum quod est tantum in intellectu" (1 q. 14 a. 8).

Una consecuencia se deduce de aquí, que ya hemos insinuado, importante para la recta apreciación de la ciencia divina: el objeto, lo conocido en cuanto tal objeto, no determina en manera alguna la ciencia de Dios; ningún objeto debe ser considerado como determinante en ningún signo de razón con fundamento en la realidad; pues no sólo no hay en ella algo que obligue o invite a pensar así, sino que la pura actualidad del divino entender nos obliga a lo contrario. En esto está la suma analogía entre la intelección divina y la creada. Esta, como conocimiento de un objeto determinado, debe en algún modo proceder y ser determinada, directa o indirectamente por el mismo objeto, o por algo que haga sus veces, necesidad derivada de su carácter potencial. En oposición a ella, la intelección divina debe ser entendida como determinada por su misma esencia y perfección subjetiva a conocer todo lo cognoscible. En este sentido dijo Sto. Tomás: "Et sic patet quod in Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur [como objeto primario], et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt unum et idem" (1 q. 14 a. 4); sentencia que no debe entenderse tan sólo en sentido de identidad real, sino aun como identidad formal.

Así pues el objeto en la intelección divina propiamente hablando es siempre solamente terminativo. Esta posición sobre la ciencia de Dios, que es deducción obvia e inmediata de la noción de acto puro, parece excluir radicalmente todas las cuestiones sobre la especie en el conocimiento de Dios y sobre el medio *in quo* Dios conoce las cosas, como algo necesario para penetrar en cuanto es posible el misterio de la ciencia divina. Y en verdad así lo creo, al menos en la forma con que a veces se proponen estas cuestiones, y en las soluciones que a ellas se dan. Con todo pueden tener un sentido aceptable, por comparación con las teorías sobre

el conocimiento humano, o mejor, por contraposición con algunos elementos o aspectos de ellas.

En realidad estas teorías tratan del medio del conocimiento humano, supuesto su valor objetivo que se trata de asegurar, precisamente por algún modo de concurso del mismo objeto a su asimilación vital por parte del sujeto. Se parte del principio: "ex objecto et potentia paritur notitia". Ahora bien, si la ciencia divina no es algo producido, ya no ha lugar la búsqueda de tal medio objetivo. Por esto la cuestión de la especie impresa, o medio *quo*, no puede tener el mismo sentido en la ciencia divina que en la intelección creada. Es en efecto la especie impresa en la ideogenia escolástica una semejanza o virtualidad objetiva, que como vicaria del objeto (sea que prevenga en algún modo del mismo objeto, sea que como en los ángeles se entienda infundida por Dios), asegure el concurso del objeto, determinando a la facultad intelectual al conocimiento de determinado objeto o grupo de objetos.

Claro está que nadie ha pretendido aplicar esta teoría unívocamente a la intelección divina. Mas sí parecen algunos autores solicitos de hallar en ella algo con parecido demasiado acusado con la especie impresa creada. Así se habla de la esencia divina en cuanto representa al entendimiento divino los objetos conocidos, por contener eminentemente todo lo inteligible. Saben en exceso a antropomorfismos estas consideraciones, y no se ve cómo puedan lógicamente aliarse con la noción de acto puro (prescindiendo de la insuficiencia que podría notarse en la esencia divina, formalmente considerada, para el conocimiento de ciertos objetos). El "entendimiento" divino no ha de ser determinado a conocer, por la sencilla razón de que en Dios no se da propiamente como facultad, sino sólo como intelección en acto. Sin embargo, se puede admitir en un sentido más analógico que la esencia divina cumple eminentemente las funciones de la especie en la intelección, en cuanto la infinitud de perfección, que viene a ser como la esencia física de Dios, es la razón metafísica que nos hace ver que la intelección divina está determinada por sí misma a terminarse en todo inteligible, sin excepción alguna. En una palabra, otra vez constatamos que la explicación de la ciencia de Dios en modo alguno debe verse como fundada en su objeto, sino únicamente en su perfección subjetiva, por ser acto puro.

Otro tanto habrá de decirse de la cuestión, siempre considerada como difícil, del medio *in quo*. Si aplicamos con seriedad la noción de acto puro, la cuestión parece desvanecerse, o al menos perder mucho de su importancia. Porque, fijando con precisión el problema, se ve que se trata de buscar un medio objetivo del conocimiento de un objeto determinado. Experimentamos que muchos objetos los conocemos tan sólo por la conexión objetiva que tienen con otros que conocemos más directa e inmediatamente. Y la razón es que por la potencialidad de nuestro entender necesitamos del concurso determinante del objeto; y si éste —por no ser atinable por sí mismo por nuestra facultad, puesto que no nos envía su especie propia— sólo puede influir en su representación intelectual por la conexión que tiene con otros objetos que nos envían estas virtualidades cognoscitivas, es claro que sólo será cognoscible por efecto de dicha conexión; y el objeto que es conocido por especie propia será medio *in quo* es conocido aquel objeto, pues el conocimiento de uno lleva al conocimiento del otro. Por lo que en el entender creado las cuestiones del medio *quo* y del medio *in quo* están íntimamente ligadas, no son sino dos aspectos de una misma cuestión; ni es de maravillar que en los autores estas dos expresiones vengan a significar lo mismo, como no sería difícil comprobarlo. De aquí que se hable de objeto determinativo de la potencia, en oposición a los objetos meramente terminativos.

Mas en Dios estas consideraciones no tienen consistencia ni fundamento alguno. Y la razón es obvia; el conocimiento de Dios es acto puro, nada recibe del objeto, está determinado por su esencia, subjetivamente, a ser afirmación absolutamente infalible de todo inteligible; esta es toda la explicación que se puede dar, la única que dice con la puridad de la divina actuación. No tiene razón de ser en la intelección divina la distinción entre objeto determinativo y meramente terminativo; todo inteligible está inmediatamente presente a la divina inteligencia.

No es esto negar que pueda en algún sentido hablarse de medio *in quo* en la intelección divina. Como este es tal por la conexión objetiva que existe entre diversos objetos, donde quiera se halle tal conexión es evidentemente conocida por la plena comprensión que Dios tiene de todo objeto, y así Dios conoce todos los posibles en su esencia y en su omnipotencia, como términos de su infinita imitabilidad y de su poder. Mas este hecho no es elemento

necesario en la explicación de la intelección divina, sino tan sólo una consecuencia necesaria de su perfección infinita en la línea de representación. En este sentido, y sólo en este sentido, deben lógicamente entenderse todas las cuestiones sobre el medio *in quo* de la ciencia divina. Se da siempre que se da conexión entitativa entre dos inteligibles; mas no es necesario inquirir en tal medio como requisito para el conocimiento de ninguno; el conocimiento de Dios se termina inmediatamente a todo inteligible, según todos los modos de inteligibilidad que este posee. Esto exige la perfección infinita del conocimiento divino. Si para un orden de inteligibles no se da conexión necesaria, infalible, con otro inteligible (tal es, creemos, el caso de los futuribles), nada obsta para la divina intelección de los tales, es decir, para la afirmación de la verdad que nosotros expresamos en la forma de proposiciones condicionales de futuros contingentes.

Sin embargo, es un hecho que no pocos teólogos han creído necesario explicar la ciencia de Dios representándose la esencia divina a manera de espejo en el que Dios viese los inteligibles; les parece imperfección concebir la intelección divina terminada inmediata y directamente a todo inteligible. Lo sería en verdad si esta terminación fuese de hecho determinación, como lo es en nosotros toda terminación inmediata; mas no si es pura terminación con determinación subjetiva, en la forma explicada. En cambio, la especularidad de la esencia divina francamente parece no otra cosa que un antropomorfismo, que no puede aliarse fácilmente con la noción de acto puro, aplicada a la divina intelección. Y en cuanto a la objeción que se ha propuesto, que conocer las cosas en sí mismas inmediatamente no dice con la perfección divina, porque es no conocerlas por las causas altísimas, se basa en un equívoco y en un falso supuesto. El conocimiento divino no tiene causa alguna; por otra parte, es conocimiento comprensivo de toda realidad; por tanto, no sólo conoce inmediatamente el inteligible en lo que dice formalmente como tal, sino también en todas sus causas y relaciones, por lo que objetivamente el conocimiento inmediato de todo lo creado es en Dios conocimiento por todas sus causas, y por las causas altísimas. Y ciertamente sería imperfección para el entendimiento divino afirmar que sólo a través de sus causas están los inteligibles bajo la divina intuición.

Esto no obsta para que se pueda hablar de la esencia divina a modo de objeto formal y primario de la divina intelección, ya que ésta es adecuada representación comprensiva del ser y de todo ser, y se conforma por tanto con la primacia y prioridad absoluta del ser divino respecto del ser creado. Mas no es en la ciencia divina incumbencia del objeto formal hacer inteligibles para él los objetos materiales, puesto caso que su inteligibilidad no es otra cosa en sí que su mismo ser, que se dice tal, precisamente por su capacidad de ser inmediatamente afirmada, al menos y primariamente, por el entender divino, el cual está determinado, como hemos repetido, a captarlo, precisamente por su perfección de acto puro. Por el contrario en la intelección creada sí es propio del objeto formal hacer inteligibles los objetos materiales precisamente respecto de este tal entendimiento, porque éste no puede captar todo inteligible inmediatamente, y no por otra razón que por su potencialidad y finitud. No se puede trasladar esta propiedad del objeto formal del entendimiento creado al del entender divino, por más que en aquél diga perfección, que no lo es sino supuesta la imperfección del humano entender. Por lo que se ve cuánta es la analogía entre el modo de ser y de actuar de la inteligencia divina y de la creada, y la cautela con que se debe proceder en su declaración.

*Facultad teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona)*

JOSÉ M. DALMAU, S. I.