SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

PLAN GENERAL DE LA OBRA

TOMO I: *Introducción general y Parte I.*

TOMO II: *Parte I-II.*

TOMO III: *Parte II-II (a).*

TOMO IV: *Parte II-II (b).*

TOMO V: *Parte III e Indices.*

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

I

PARTE I

COLABORADORES

José Martorell • Gregorio Celada • Alberto Escallada • Sebastián Fuster • José María Artola • Armando Bandera • Elíseo Rodríguez • Fernando Soria

Primera edición: marzo de 1988
Segunda edición: julio de 1994
Tercera edición (reimpresión): julio de 1998
Cuarta edición (reimpresión): marzo de 2001

EQUIPO DE COLABORADORES

PARTE I

Traducción y referencias del texto:	José Martorell Capó.
Introducciones y notas doctrinales:	
Introducción general:	Gregorio Celada Luengo.
Introducción y notas al Prólogo y a la cuestión 1:	Alberto Escallada Tijero.
Introducción y notas a las cuestiones 2 a 26y 27 a 43:	Sebastián Fuster Perelló.
Introducción y notas a las cuestiones 44 a 49y 103 a 119:	José María Artola Barrenechea.
Introducción y notas a las cuestiones 50 a 64:	Armando Bandera González.
Introducción y notas a las cuestiones 65 a 74:	Eliseo Rodríguez Gutiérrez.
Introducción y notas a las cuestiones 75 a 102:	Fernando Soria Heredia.

INDICE GENERAL

Págs.

PRESENTACIÓN, por Damián Byrne, O.P., Maestro General de la Orden de Predicadores XXXI
PRÓLOGO de los editores XXXIII
SIGLAS Y ABREVIATURAS XXXVII

INTRODUCCIÓN A LA SUMA DE TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, por Gregorio Celada Luengo, O.P. 3
I. La elaboración de la Suma de Teología 4
1. Tomás de Aquino 4
2. Composición y transmisión de la Suma 7
3. La Suma, obra de teología medieval 13
4. La exposición de la teología en artículos 17
5. La estructuración de los materiales de la Suma 22
II. La Suma en la historia de la teología 28
1. La enseñanza teológica de la Escritura 29
2. La teología en el marco universitario 31
3. La misión teológica del maestro Tomás 36
4. La suerte histórica de la Suma de Teología 43
OBRAS DE SANTO TOMAS 48
El prólogo a la Suma, por Alberto Escallada Tijero, O.P. 53

SUMA DE TEOLOGÍA

PRÓLOGO 57

PARTE I

Sinopsis de la Parte I 61
Fuentes usadas por Santo Tomás en la Parte I 65

CONDICIÓN Y PANORAMA DE LA TEOLOGÍA

Introducción a la cuestión 1, por ALBERTO ESCALLADA TIJERO, O.P. 75

CUESTIÓN 1: **¿Qué es y qué comprende la doctrina sagrada?** 85
Art. 1: ¿Es o no es necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina? 85
Art. 2: La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia? 86
Art. 3: La doctrina sagrada en cuanto ciencia, ¿es una o múltiple? 88
Art. 4: La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia práctica? 89
Art. 5: La doctrina sagrada, ¿es o no es superior a las otras ciencias? 90
Art. 6: La doctrina sagrada, ¿es o no es sabiduría? 92
Art. 7: ¿Es o no es Dios el sujeto de esta ciencia? 93
Art. 8: La doctrina sagrada, ¿es o no es argumentativa? 95
Art. 9: La Sagrada Escritura, ¿debe o no debe utilizar metáforas? 97
Art. 10: El texto de la Sagrada Escritura, ¿tiene o no tiene varios sentidos? . 98

LA NATURALEZA DIVINA

Introducción a las cuestiones 2 a 26, por SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ, O.P. 101

CUESTIÓN 2: **Sobre la existencia de Dios** 107
Art. 1: Dios, ¿es o no es evidente por sí mismo? 108

Págs.

Art. 2: La existencia de Dios, ¿es o no es demostrable? ... 109
Art. 3: ¿Existe o no existe Dios? ... 110

CUESTIÓN 3: **Sobre la simplicidad de Dios** ... 113
Art. 1: Dios, ¿es o no es cuerpo? ... 114
Art. 2: En Dios, ¿hay o no hay composición de forma y de materia? ... 115
Art. 3: Dios, ¿es o no es lo mismo que su esencia o naturaleza? ... 116
Art. 4: En Dios, ¿es o no es lo mismo su esencia y existencia? ... 117
Art. 5: Dios, ¿pertenece o no pertenece a algún género? ... 118
Art. 6: En Dios, ¿hay o no hay algo accidental? ... 120
Art. 7: Dios, ¿es o no es absolutamente simple? ... 120
Art. 8: Dios, ¿entra o no entra en la composición de los demás seres? 121

CUESTIÓN 4: **Sobre la perfección de Dios** ... 123
Art. 1: Dios, ¿es o no es perfecto? ... 123
Art. 2: En Dios, ¿están o no están las perfecciones de todas las cosas? .. 124
Art. 3: ¿Puede o no puede alguna criatura ser semejante a Dios? ... 125

CUESTIÓN 5: **Sobre el bien en general** ... 127
Art. 1: El bien y el ser, ¿se distinguen o no se distinguen realmente? ... 127
Art. 2: El bien, ¿es o no es conceptualmente anterior al ser? ... 128
Art. 3: ¿Es o no es bueno todo ser? ... 129
Art. 4: ¿Tiene o no tiene el bien razón de causa final? 130
Art. 5: El concepto de bien, ¿consiste o no consiste en el modo, la especie y el orden? ... 131
Art. 6: ¿Es o no es adecuado dividir el bien en honesto, útil y deleitable? . 133

CUESTIÓN 6: **Sobre la bondad de Dios** ... 134
Art. 1: A Dios, ¿le corresponde o no le corresponde ser bueno? ... 134
Art. 2: Dios, ¿es o no es el sumo bien? ... 135
Art. 3: Ser bueno por esencia, ¿es o no es propio de Dios? ... 136
Art. 4: Todas las cosas, ¿son o no son buenas por bondad divina? ... 137

CUESTIÓN 7: **Sobre la infinitud de Dios** ... 138
Art. 1: Dios, ¿es o no es infinito? ... 139
Art. 2: Además de Dios, ¿puede o no puede alguna cosa ser infinita por esencia? ... 140
Art. 3: ¿Puede o no puede algo ser infinito en acto por razón de magnitud? ... 140
Art. 4: ¿Puede o no puede lo infinito estar en las cosas por multitud? ... 142

CUESTIÓN 8: **Sobre la presencia de Dios en las cosas** ... 143
Art. 1: Dios, ¿está o no está en todas las cosas? ... 144
Art. 2: Dios, ¿está o no está en todas partes? ... 145
Art. 3: Dios, ¿está o no está en todas partes por esencia, presencia y potencia? ... 146
Art. 4: ¿Es o no es propio de Dios estar en todas partes? ... 147

CUESTIÓN 9: **Sobre la inmutabilidad de Dios** ... 149
Art. 1: Dios, ¿es o no es completamente inmutable? ... 150
Art. 2: ¿Es o no es propio de Dios ser inmutable? ... 151

CUESTIÓN 10: **Sobre la eternidad de Dios** ... 152
Art. 1: ¿Es o no es correcto definir la eternidad como la posesión total, simultánea y completa de la vida interminable? ... 153
Art. 2: Dios, ¿es o no es eterno? ... 154
Art. 3: Ser eterno, ¿es o no es propio de Dios? ... 155
Art. 4: ¿Hay o no hay diferencia entre tiempo y eternidad? ... 156
Art. 5: Sobre la diferencia entre evo y tiempo ... 157
Art. 6: ¿Hay o no hay un solo evo? ... 158

Págs.

CUESTIÓN 11: **Sobre la unidad de Dios** 160
Art. 1: El ser uno, ¿añade o no añade algo al ser? 160
Art. 2: ¿Hay o no hay oposición entre el uno y lo múltiple? 161
Art. 3: Dios, ¿es o no es uno? 163
Art. 4: Dios, ¿es o no es uno en grado sumo? 163

CUESTIÓN 12: **Cómo conocemos a Dios** 164
Art. 1: ¿Puede o no puede algún entendimiento creado ver a Dios en su esencia? 165
Art. 2: La esencia divina, ¿puede o no puede ser vista por el entendimiento creado a través de alguna semejanza? 167
Art. 3: La esencia divina, ¿puede o no puede ser vista con los ojos corporales? 168
Art. 4: ¿Puede o no puede algún entendimiento creado, por su capacidad natural, ver la esencia divina? 169
Art. 5: ¿Necesita o no necesita el entendimiento creado alguna luz creada para ver la esencia divina? 170
Art. 6: Entre los que ven la esencia divina, ¿la ven o no la ven unos mejor que otros? 171
Art. 7: Quienes ven a Dios en su esencia, ¿le comprehenden? 172
Art. 8: Quienes ven a Dios en esencia, ¿lo ven todo en Dios? 174
Art. 9: Lo que es visto en Dios por quienes contemplan la esencia divina, ¿es o no es visto a través de algunas imágenes? 175
Art. 10: Quienes ven a Dios en esencia, ¿ven simultáneamente en El todo lo que ven? 176
Art. 11: ¿Puede o no puede alguien en esta vida ver a Dios en esencia? 177
Art. 12: En esta vida, ¿se puede o no se puede conocer a Dios por la razón natural? 178
Art. 13: El conocimiento de Dios que se tiene por gracia, ¿es o no es más profundo que el que se tiene por razón natural? 179

CUESTIÓN 13: **Sobre los nombres de Dios** 180
Art. 1: ¿Hay o no hay algún nombre que le convenga a Dios? 181
Art. 2: ¿Puede o no puede darse a Dios sustancialmente algún nombre? .. 182
Art. 3: ¿Hay o no hay algún nombre que se diga de Dios en sentido propio? 184
Art. 4: Los nombres que se dan a Dios, ¿son o no son sinónimos? 185
Art. 5: Los nombres dados a Dios y a las criaturas, ¿son o no son dados unívocamente a ambos? 187
Art. 6: Los nombres, ¿son o no son dados a las criaturas antes que a Dios? 189
Art. 7: Los nombres que implican relación a las criaturas, ¿son o no son dados a Dios partiendo del tiempo? 190
Art. 8: El nombre de Dios, ¿indica o no indica naturaleza? 193
Art. 9: El nombre de Dios, ¿es o no es comunicable? 194
Art. 10: El nombre de Dios, ¿es o no es por participación, naturaleza y opinión dado a Dios unívocamente? 196
Art. 11: El nombre «El que es», ¿es o no es en grado sumo el nombre propio de Dios? 197
Art. 12: ¿Pueden o no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios? 198

CUESTIÓN 14: **Sobre la ciencia de Dios** 199
Art. 1: ¿Hay o no hay ciencia en Dios? 200
Art. 2: ¿Se conoce o no se conoce Dios a sí mismo? 201
Art. 3: ¿Se comprehende o no se comprehende Dios a sí mismo? 203
Art. 4: El entender de Dios, ¿es o no es su sustancia? 204
Art. 5: ¿Conoce o no conoce Dios lo distinto a El? 205
Art. 6: ¿Conoce o no conoce Dios con conocimiento propio lo distinto de El? 206

Págs.

Art. 7: La ciencia de Dios, ¿es o no es discursiva? ... 208
Art. 8: La ciencia de Dios, ¿es o no es causa de las cosas? ... 209
Art. 9: Dios, ¿conoce o no conoce lo inexistente? ... 210
Art. 10: Dios, ¿conoce o no conoce el mal? ... 211
Art. 11: Dios, ¿conoce o no conoce lo singular? ... 212
Art. 12: Dios, ¿puede o no puede conocer cosas infinitas? ... 213
Art. 13: Dios, ¿conoce o no conoce lo futuro contingente? ... 215
Art. 14: Dios, ¿conoce o no conoce lo enunciable? ... 217
Art. 15: La ciencia de Dios, ¿es o no es modificable? ... 217
Art. 16: La ciencia que Dios tiene de las cosas, ¿es o no es especulativa? ... 219

CUESTIÓN 15: **Sobre las ideas** ... 220
Art. 1: ¿Hay o no hay ideas? ... 220
Art. 2: ¿Hay o no hay muchas ideas? ... 221
Art. 3: Las cosas que Dios conoce de todo, ¿son o no son en El ideas? ... 222

CUESTIÓN 16: **Sobre la verdad** ... 223
Art. 1: La verdad, ¿está o no está sólo en el entendimiento? ... 224
Art. 2: La verdad, ¿está o no está en el entendimiento que compone y divide? ... 225
Art. 3: ¿Se identifican o no se identifican lo verdadero y el ser? ... 226
Art. 4: Conceptualmente, ¿es o no es anterior el bien a lo verdadero? ... 227
Art. 5: Dios, ¿es o no es la verdad? ... 228
Art. 6: ¿Hay o no hay una sola verdad como criterio de todo lo verdadero? ... 229
Art. 7: La verdad creada, ¿es o no es eterna? ... 230
Art. 8: La verdad, ¿es o no es inmutable? ... 231

CUESTIÓN 17: **Sobre la falsedad** ... 232
Art. 1: La falsedad, ¿está o no está en las cosas? ... 232
Art. 2: La falsedad, ¿está o no está en el sentido? ... 234
Art. 3: La falsedad, ¿está o no está en el entendimiento? ... 235
Art. 4: Lo verdadero y lo falso, ¿son o no son contrarios? 236

CUESTIÓN 18: **Sobre la vida de Dios** ... 237
Art. 1: ¿Viven o no viven todas las cosas naturales? ... 237
Art. 2: La vida, ¿es o no es una operación determinada? ... 238
Art. 3: Dios, ¿vive o no vive? ... 239
Art. 4: En Dios, ¿todo es o no es vida? ... 241

CUESTIÓN 19: **Sobre la voluntad de Dios** ... 242
Art. 1: En Dios, ¿hay o no hay voluntad? ... 243
Art. 2: ¿Quiere o no quiere Dios lo distinto a El? ... 244
Art. 3: Lo que Dios quiere, ¿lo quiere o no lo quiere por necesidad? ... 245
Art. 4: La voluntad de Dios, ¿es o no es causa de las cosas? ... 247
Art. 5: ¿Hay o no hay alguna causa que determine la voluntad de Dios? ... 248
Art. 6: La voluntad de Dios, ¿se cumple o no se cumple siempre? ... 249
Art. 7: La voluntad de Dios, ¿es o no es cambiable? ... 251
Art. 8: La voluntad de Dios, ¿impone o no impone necesidad a lo querido? ... 253
Art. 9: En Dios, ¿hay o no hay voluntad de mal? ... 254
Art. 10: Dios, ¿tiene o no tiene libre albedrío? ... 255
Art. 11: En Dios, ¿hay o no hay que distinguir la voluntad de signo? ... 256
Art. 12: ¿Son o no son correctamente atribuidos a la voluntad de Dios cinco signos? ... 256

CUESTIÓN 20: **Sobre el amor de Dios** ... 258
Art. 1: En Dios, ¿hay o no hay amor? ... 258
Art. 2: Dios, ¿lo ama o no lo ama todo? ... 259
Art. 3: Dios, ¿lo ama o no lo ama todo por igual? ... 261
Art. 4: Dios, ¿ama o no ama siempre más a los mejores? ... 261

Págs.

CUESTIÓN 21: **Sobre la justicia y misericordia de Dios** 263
Art. 1: En Dios, ¿hay o no hay justicia? 263
Att. 2: La justicia de Dios, ¿es o no es la verdad? 265
Art. 3: En Dios, ¿hay o no hay misericordia? 265
Art. 4: ¿Hay o no hay justicia y misericordia en todo lo que Dios hace? .. 266

CUESTIÓN 22: **Sobre la providencia de Dios** 268
Art. 1: La providencia, ¿le compete o no le compete a Dios? 268
Art. 2: Todas las cosas, ¿están o no están sometidas a la providencia divina? 269
Art. 3: ¿Provee o no provee Dios directamente a todos? 271
Art. 4: La providencia divina, ¿impone o no impone necesidad a las cosas? . 272

CUESTIÓN 23: **Sobre la predestinación** 273
Art. 1: Los hombres, ¿son o no son predestinados por Dios? 274
Art. 2: La predestinación, ¿pone o no pone algo en el predestinado? 275
Art. 3: ¿Condena o no condena Dios a algún hombre? 276
Art. 4: Los predestinados, ¿son o no son elegidos por Dios? 278
Art. 5: El conocimiento previo de los méritos, ¿es o no es causa de predestinación? 279
Art. 6: ¿Es o no es segura la predestinación? 281
Art. 7: ¿Es o no es seguro el número de predestinados? 282
Art. 8: La predestinación, ¿puede o no puede ser ayudada por las oraciones de los santos? 284

CUESTIÓN 24: **Sobre el libro de la vida** 285
Art. 1: ¿Son o no son lo mismo libro de la vida y predestinación? 285
Art. 2: El libro de la vida, ¿se refiere o no se refiere solamente a la vida gloriosa de los predestinados? 286
Art. 3: ¿Puede o no puede alguien ser borrado del libro de la vida? 287

CUESTIÓN 25: **Sobre el poder de Dios** 288
Art. 1: ¿Hay o no hay poder en Dios? 288
Art. 2: El poder de Dios, ¿es o no es infinito? 289
Art. 3: Dios, ¿es o no es omnipotente? 290
Art. 4: ¿Puede o no puede Dios hacer que lo pasado no fuera? 292
Art. 5: ¿Puede o no puede Dios hacer lo que no hace? 293
Art. 6: Lo que Dios hace, ¿puede o no puede hacerlo mejor? 295

CUESTIÓN 26: **Sobre la bienaventuranza divina** 296
Art. 1: La bienaventuranza, ¿le corresponde o no le corresponde a Dios? . 296
Art. 2: Dios, ¿es o no es llamado bienaventurado por razón del entendimiento? 297
Art. 3: ¿Es o no es Dios la única bienaventuranza de los bienaventurados? . 297
Art. 4: ¿Está o no está incluida en la bienaventuranza de Dios toda bienaventuranza? 298

LA TRINIDAD DE PERSONAS

Introducción a las cuestiones 27 a 43, por SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ, O.P. 299

CUESTIÓN 27: **Sobre el origen de las personas divinas** 305
Art. 1: ¿Hay o no hay procesión en las personas divinas? 306
Art. 2: En las personas divinas, ¿puede o no puede alguna procesión ser llamada generación? 308
Art. 3: ¿Hay o no hay en las procesiones divinas otra distinta de la generación de la Palabra? 309
Art. 4: En las personas divinas, la procesión de amor, ¿es o no es generación? 311
Art. 5: ¿Hay o no hay en las personas divinas más de dos procesiones? .. 312

Págs.

CUESTIÓN 28: **Sobre las relaciones de las personas divinas** 313
Art. 1: En Dios, ¿hay o no hay algunas relaciones reales? 314
Art. 2: En Dios, la relación, ¿es o no es lo mismo que su esencia? 316
Art. 3: Las relaciones que hay en Dios, ¿se distinguen o no se distinguen realmente entre sí? 317
Art. 4: En Dios, ¿hay o no hay sólo cuatro relaciones reales, a saber: Paternidad, Filiación, Espiración y Procesión? 318

CUESTIÓN 29: **Sobre las personas divinas** 320
Art. 1: Definición de persona 320
Art. 2: Persona, ¿es o no es lo mismo que hipóstasis, subsistencia y esencia? 323
Art. 3: El nombre persona, ¿se puede o no se puede dar a lo divino? 325
Art. 4: El nombre persona, ¿significa o no significa relación? 327

CUESTIÓN 30: **Sobre la pluralidad de las personas divinas** 330
Art. 1: ¿Hay o no hay varias personas en Dios? 330
Art. 2: En Dios, ¿hay o no hay más de tres personas? 331
Art. 3: Los términos numerales, ¿ponen o no ponen algo en Dios? 333
Art. 4: El nombre persona, ¿puede o no puede ser común a las tres personas? 334

CUESTIÓN 31: **Sobre lo referente a la unidad y pluralidad en Dios** 335
Art. 1: ¿Hay o no hay trinidad en Dios? 335
Art. 2: ¿Es o no es el Hijo otro que el Padre? 336
Art. 3: El exclusivo solo, ¿hay o no hay que añadirlo en Dios al término esencial? 338
Art. 4: ¿Puede o no puede añadirse lo exclusivo al término personal? 339

CUESTIÓN 32: **Sobre el conocimiento de las personas divinas** 340
Art. 1: La trinidad de personas divinas, ¿puede o no puede ser conocida por razón natural? 341
Art. 2: ¿Hay o no hay que poner nociones en Dios? 344
Art. 3: ¿Son o no son cinco las nociones? 345
Art. 4: ¿Se puede o no opinar de forma distinta sobre las nociones? 347

CUESTIÓN 33: **Sobre la persona del Padre** 347
Art. 1: Al Padre, ¿le corresponde o no le corresponde ser principio? 348
Art. 2: Padre, ¿es o no es propiamente el nombre de la persona divina? .. 349
Art. 3: Padre, ¿se dice o no se dice de Dios antes de nada en sentido personal? 350
Art. 4: Ser ingénito, ¿es o no es propio del Padre? 351

CUESTIÓN 34: **Sobre la persona del Hijo** 353
Art. 1: En Dios, la Palabra, ¿es o no es nombre personal? 354
Art. 2: Palabra, ¿es o no es el nombre propio del Hijo? 356
Art. 3: El nombre de la Palabra, ¿implica o no implica relación con la criatura? 358

CUESTIÓN 35: **Sobre la Imagen** 359
Art. 1: En Dios, el nombre Imagen, ¿tiene o no tiene sentido personal? .. 359
Art. 2: Imagen, ¿es o no es nombre propio del Hijo? 360

CUESTIÓN 36: **Sobre la persona del Espíritu Santo** 361
Art. 1: «Espíritu Santo», ¿es o no es el nombre propio de alguna persona divina? 361
Art. 2: El Espíritu Santo, ¿procede o no procede del Hijo? 363
Art. 3: El Espíritu Santo, ¿procede o no procede del Padre por el Hijo? .. 365
Art. 4: El Padre y el Hijo, ¿son o no son el único principio del Espíritu Santo? 367

Págs.

CUESTIÓN 37: **Sobre el Espíritu Santo llamado Amor** 369
Art. 1: Amor, ¿es o no es el nombre propio del Espíritu Santo? 370
Art. 2: El Padre y el Hijo, ¿se aman o no se aman por el Espíritu Santo? . 372

CUESTIÓN 38: **Sobre el Espíritu Santo llamado Don** 374
Art. 1: Don, ¿es o no es nombre personal? 374
Art. 2: Don, ¿es o no es nombre propio del Espíritu Santo? 375

CUESTIÓN 39: **Sobre la relación Personas-Esencia** 376
Art. 1: En Dios, ¿esencia y persona son o no son lo mismo? 377
Art. 2: ¿Hay o no hay que decir que las tres personas son de una esencia? . 378
Art. 3: Los nombres esenciales, ¿hay que atribuirlos a las tres personas en singular o en plural? 379
Art. 4: Los nombre esenciales concretos, ¿pueden o no pueden sustituir al de persona? 381
Art. 5: Los nombres esenciales abstractos, ¿pueden o no pueden sustituir al de persona? 383
Art. 6: Persona, ¿puede o no puede aplicarse a los nombres esenciales? .. 385
Art. 7: Los nombres esenciales, ¿son o no son atribuibles a las personas? . 386
Art. 8: Los Santos Doctores, ¿han o no han atribuido correctamente los atributos esenciales a las personas? 388

CUESTIÓN 40: **Sobre la relación personas-propiedades** 391
Art. 1: Relación, ¿es o no es lo mismo que persona? 392
Art. 2: Las personas, ¿se distinguen o no se distinguen por las relaciones? . 393
Art. 3: Abstraídas mentalmente las relaciones de las personas, ¿permanecen o no permanecen las hipóstasis? 394
Art. 4: Los actos nocionales, ¿son o no son previos a las propiedades? 396

CUESTIÓN 41: **Sobre la relación personas-actos nocionales** 397
Art. 1: Los actos nocionales, ¿son o no son atribuibles a las personas? 397
Art. 2: Los actos nocionales, ¿son o no son voluntarios? 398
Art. 3: Los actos nocionales, ¿provienen o no provienen de algo? 400
Art. 4: En Dios, ¿hay o no hay potencia con respecto al acto nocional? .. 402
Art. 5: La potencia para engendrar, ¿indica relación y no esencia? 403
Art. 6: El acto nocional, ¿puede o no puede terminar en muchas personas? . 404

CUESTIÓN 42: **Sobre la relación de las personas divinas entre sí. Igualdad y semejanza** 405
Art. 1: En las personas divinas, ¿hay o no hay igualdad? 406
Art. 2: La persona que procede, ¿es o no es coeterna con su principio, como el Hijo con el Padre? 408
Art. 3: En las personas divinas, ¿hay o no hay orden de naturaleza? 409
Art. 4: El Hijo, ¿es o no es igual al Padre en cuanto a la grandeza? 410
Art. 5: El Hijo, ¿está o no está en el Padre? ¿Y el Padre en el Hijo? 411
Art. 6: El Hijo, ¿es o no es igual al Padre en cuanto al poder? 412

CUESTIÓN 43: **Sobre la relación de las personas divinas entre sí. La misión** 413
Art. 1: ¿Le corresponde o no le corresponde a alguna persona divina ser enviada? 414
Art. 2: La misión, ¿es eterna o solamente temporal? 415
Art. 3: La misión invisible de la persona divina, ¿se hace o no se hace sólo por el don de la gracia santificante? 416
Art. 4: Al Padre, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviado? 418
Art. 5: Al Hijo, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviado invisiblemente? 418
Art. 6: La misión invisible, ¿se hace o no se hace a todos los que participan de la gracia? 420

Págs.

Art. 7: Al Espíritu Santo, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviado visiblemente? ... 421
Art. 8: ¿Ninguna persona divina es o no es enviada más que por aquella de la que procede eternamente? ... 423

TRATADO DE LA CREACIÓN O PRODUCCIÓN DE TODOS LOS SERES POR DIOS

Introducción a las cuestiones 44 a 49, por JOSÉ M.ª ARTOLA BARRENECHEA, O.P. 425

CUESTIÓN 44: **Sobre las criaturas en cuanto procedentes de Dios y sobre la primera causa de todos los seres** ... 440
Art. 1: ¿Es o no es necesario que todo ser haya sido creado por Dios? .. 441
Art. 2: La materia prima, ¿es o no es creada por Dios? ... 443
Art. 3: La causa ejemplar, ¿es o no es algo además de Dios? 444
Art. 4: Dios, ¿es o no es la causa final de todo? ... 445

CUESTIÓN 45: **Sobre [el modo] cómo proceden las cosas del primer principio** ... 446
Art. 1: Crear, ¿es o no es hacer algo de la nada? ... 447
Art. 2: Dios, ¿puede o no puede crear algo? ... 448
Art. 3: La creación, ¿es o no es algo en la criatura? ... 450
Art. 4: Ser creado, ¿es o no es propio de los seres compuestos y subsistentes? ... 451
Art. 5: Crear, ¿es o no es propio sólo de Dios? ... 452
Art. 6: Crear, ¿es o no es algo propio de alguna persona divina? ... 454
Art. 7: ¿Es o no es necesario encontrar en las criaturas algún vestigio trinitario? ... 456
Art. 8: La creación, ¿está o no está mezclada con las obras de naturaleza y voluntad? ... 457

CUESTIÓN 46: **Sobre el principio de duración de las cosas creadas** ... 458
Art. 1: La totalidad de criaturas, ¿existió o no existió siempre? ... 459
Art. 2: El inicio del mundo, ¿es o no es artículo de fe? ... 462
Art. 3: La creación de las cosas, ¿fue o no fue al principio del tiempo? ... 465

CUESTIÓN 47: **Sobre la diversificación de las cosas en general** ... 466
Art. 1: La multitud y diversificación de las cosas, ¿proviene o no proviene de Dios? ... 467
Art. 2: La desigualdad de las cosas, ¿se debe o no se debe a Dios? ... 468
Art. 3: ¿Hay o no hay un solo mundo? ... 470

CUESTIÓN 48: **Sobre la diversificación de las cosas en especial** ... 471
Art. 1: El mal, ¿es o no es alguna naturaleza determinada? ... 472
Art. 2: El mal, ¿se encuentra o no se encuentra en las cosas? ... 474
Art. 3: El mal, ¿está o no está en el bien como en su sujeto? ... 475
Art. 4: El mal, ¿corrompe o no corrompe totalmente al bien? ... 477
Art. 5: El mal, ¿está o no está suficientemente dividido entre pena y culpa? .. 478
Art. 6: ¿Qué tiene más razón de mal: la pena o la culpa? ... 479

CUESTIÓN 49: **Sobre la causa del mal** ... 481
Art. 1: El bien, ¿puede o no puede ser causa del mal? ... 481
Art. 2: El sumo bien, Dios, ¿es o no es causa del mal? ... 483
Art. 3: ¿Hay o no hay un sumo mal causa de todo mal? ... 484

TRATADO DE LOS ANGELES

Introducción a las cuestiones 50 a 64, por ARMANDO BANDERA GONZÁLEZ, O.P. ... 489

CUESTIÓN 50: **Sobre la sustancia de los ángeles** ... 499
Art. 1: El ángel, ¿es o no es completamente incorpóreo? ... 499

PRESENTACIÓN

La renovación teológica que, alentada desde el Concilio Vaticano II y reclamada por las nuevas situaciones de la sociedad moderna, intenta abrirse paso en nuestros días, no podrá ofrecer frutos maduros si prescinde de toda la tradición teológica y si no se alimenta de la misma savia de la verdad divina en la que los pensadores antiguos libaron su pensamiento. Olvidar o descuidar el acervo doctrinal del pasado es un riesgo sin compensación en cualquier rama del saber, pero sobre todo en la ciencia teológica, donde no hay otro campo de investigación que la única revelación continuamente remojada y la única doctrina salvadora fermentando en las variadas situaciones de los hombres.

Posiblemente así se explica el que las épocas más creadoras en la teología hayan coincidido con épocas de profundas investigaciones en las fuentes teológicas. Así sucedió con la teología renacentista de la Escuela de Salamanca en el siglo XVI, promovida por la renovación de los maestros clásicos del siglo XIII; así sucedió con la teología de la Ilustración en los países europeos, que vino tras la reedición de los grandes textos de la antigüedad cristiana; así sucedió con el renacimiento neoescolástico de la época de León XIII, quien, para promover la tradición tomista, empegó impulsando la edición crítica de las obras de Sto. Tomás y así, finalmente, sucedió en el Concilio Vaticano, que es un fruto maduro de la restauración de los estudios bíblicos y patrísticas.

Si la teología quiere hoy abrirse nuevos caminos y enfrentarse con problemas no solventados, ha de hacerlo desde la rampa del pensamiento de los grandes teólogos y pensadores de tiempos pasados. Al menos, es así como la Iglesia proyecta la teología de las nuevas generaciones, pues el mismo Concilio Vaticano II amonesta a los estudiantes «a aprender e ilustrar los misterios de la salvación y a penetrarlos profundamente mediante la especulación, conducidos por el magisterio de Sto. Tomás» (Decreto Optatam totius *16). Y el reciente Código del Derecho Canónico reitera que los estudiantes de teología deben adentrarse en el estudio de la verdad revelada «teniendo especialmente como maestro a Sto. Tomás» (c.252 § 3).*

Entre las innumerables riquezas del pasado teológico sobresale la Suma de Teología *de Sto. Tomás. Es la obra cumbre del genio de Sto. Tomás por su originalidad y sistematización de todas sus ideas, pero es también lo más granado del saber teológico de la Universidad de París en los años de su mayor ebullición intelectual y de la presencia indiscutida de la teología al frente de todos los saberes.*

Son, por consiguiente, dignos de alabanza cuantos trabajan por difundir y hacer llegar a los estudiosos estas joyas del pasado. Y la presente traducción,

con la abundancia de introducciones y notas que la acompañan, además de otros instrumentos preciosos de trabajo, está llamada a contribuir y suscitar una renovación de los estudios teológicos, sobre todo pensando en los muchos centros de estudio que en España e Hispanoamérica están surgiendo con esta finalidad.

Me congratulo por las presentes líneas con quienes han trabajado por difundir en nuestros días una obra tan significativa de la historia de la teología. La obra de divulgación de las riquezas del pasado es también una obra intelectual de colaboración al moderno pensamiento teológico. Y ésta, que hoy me es grato presentar, es fruto de una fraternal cooperación de profesores de los centros eclesiásticos de estudios de filosofía y teología que la Orden Dominicana tiene en España: S. Esteban de Salamanca, S. Vicente Ferrer de Torrente, S. Pedro Mártir de Alcobendas, Instituto Superior de Filosofía de Valladolidy Estudio General de Sevilla. Creo que es legítimo ver en ello una comprobación del interés que suscita en filósofos y teólogos el pensamiento de Santo Tomás.

Y es obligado también el reconocimiento a la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS por hacer posible que esta voluminosa obra teológica llegue al gran público español e hispanoamericano, añadiendo así un mérito más a los anteriormente contraídos en el empeño de difundir los clásicos del pensamiento cristiano. La misma BAC publicó hace años la primera edición bilingüe de la Suma de Teología *y también ha reeditado varias veces el texto latino de la edición leonina de la* Summa Theologiae, *además de la edición de la* Suma contra los Gentiles. *Por esta labor, todos los lectores y amantes de Sto. Tomás le somos deudores de una sincera gratitud.*

28 de enero de 1988.

DAMIÁN BYRNE, O.P.
Maestro General de la Orden de Predicadores.

PROLOGO

AL agotarse, hace algún tiempo, los volúmenes de la edición de la *Suma Teológica bilingüe* de la Biblioteca de Autores Cristianos, se nos pidió que preparáramos una nueva edición, corregida y mejorada, de aquella obra que tantas necesidades colmó en su tiempo.

Pero pronto nos percatamos de que, si bien era deseable tener el texto español de la Suma de Teología de Sto. Tomás, no lo era tanto ofrecerlo junto con aquellos densos y amplísimos comentarios de que iban acompañados los 16 volúmenes de que constaba la edición precedente. Aquellos comentarios habían perdido gran parte de su actualidad e incluso pretendían convertir la obra en un manual de estudio de la teología para uso de Seminarios y Centros de Estudios Teológicos. Hoy esos objetivos están descartados, y quien se los propusiera debería completar y actualizar mucho la recia tradición tomista que en ellos se explayaba.

El objetivo de esta edición es distinto y más modesto. Queremos ofrecer al estudioso de la teología y al deseoso de conocer el pensamiento cristiano una de las obras cumbres de ese pensamiento. Y ofrecérselo en un texto asequible, ayudándole a sacar todo el provecho posible y con garantía de tener en sus manos todo y sólo el pensamiento de su autor y no el de una escuela o el que se oficializó en la enseñanza eclesiástica. Para ello era conveniente ayudar al lector, poniendo en sus manos cuantos recursos han aportado la crítica y la bibliografía para esclarecer el texto original, que, por lo demás, queda muy alejado de las coordenadas de nuestra cultura y de las ideas hoy en boga.

Por eso, lo que hoy ponemos en manos de nuestros lectores es la traducción del texto de Sto. Tomás, introducido y anotado por especialistas en cada uno de los temas tratados, a fin de que el lector no se desvíe de la lectura del gran maestro y sabio que fue Sto. Tomás, pero, al mismo tiempo, no se desconcierte ante unos problemas que estaban planteados de modo distinto a como hoy los podemos percibir y desde unas categorías y con un lenguaje al que hoy pocos tienen acceso. Ello obligó a presentar, sobre todo, el estado histórico de los problemas que se debaten en cada cuestión y las fuentes con que Sto. Tomás contaba.

Nuestro propósito, pues, es ayudar al lector moderno a entender y penetrar las virtualidades de una obra cimera del pensamiento teológico de todos los tiempos y a la que, a buen seguro, ninguna otra se le iguala en influjo y persistencia. En cambio, hemos prescindido de resaltar la proyección actual de este pensamiento, pues esto queda a juicio de quien, después de haber asimilado la doctrina del pensador de Aquino, lo medita a la luz del pensamiento teológico de nuestros días. Ni menos pretendemos convertir esta obra en un manual de iniciación teológica, aunque fuera ése el objetivo que se propuso el autor para los universitarios de la Facultad de Teología

en el siglo XIII. Lo que sí retenemos es que se trata de un texto de inexcusable lectura para quien desee conocer la teología católica.

Hemos de reconocer que nuestro primer objetivo, que era hacer una edición bilingüe latino-española de la Suma, se vio pronto frustrado, por razones de peso. Requeriría el doble número de volúmenes y aumentaría mucho los costes de edición y venta, en detrimento de los posibles lectores. Además, la Editorial nos justificó su decisión porque los lectores disponen en la misma Editorial del texto latino de la Leonina, impreso con la pulcritud y esmero habituales, y es el mismo texto al que obedece la traducción presente. Comprenderá, pues, el lector que presentemos, en volúmenes separados, el texto latino y el español.

La obra va precedida de un amplio y sugestivo estudio sobre la índole y el método de la *Suma de Teología,* que no dudamos que será de provecho para el lector, antes de introducirse en esa catedral de la ciencia teológica y captar todo el sentido de las joyas que encierra. Y los principales tratados de la obra van introducidos por dominicos especialistas en las respectivas materias, todos ellos distintos de quienes habían colaborado en la edición anterior. A ellos también hemos encomendado las Notas doctrinales que, a pie de página, acompañan la lectura de la Suma y explican los términos científicos y aquellos argumentos o problemas que serían incomprensibles sin mediar esas explicaciones marginales que evitan acudir a obras de consulta. Además, a continuación de las introducciones, se ofrece una bibliografía selecta para quien desee mayor profundización en la doctrina de Santo Tomás.

La traducción se ha efectuado sobre el texto de la Leonina. Y se ha trabajado de nuevo toda la traducción, si bien, como es de suponer, se ha aprovechado cuanto de bueno podía haber en la anterior, como también ésta aprovechó la publicada a finales del siglo pasado por Hilario Abad de Aparicio. En los pasajes más conflictivos hemos consultado asimismo las traducciones francesa, italiana e inglesa. Y esperamos que el esmero y rigor de los traductores posibilitará que se logre progresivamente un *textus receptus* en la difusión de esta obra en lengua española, como sería nuestro deseo.

Esperamos que esta edición contribuya al acercamiento a los lectores de hoy de un texto que de día en día es más inaccesible sin una traducción. Ya en la traducción de la Suma en 1880 por el P. Hilario Abad de Aparicio se hacía constar ese progresivo distanciamiento de los estudiosos respecto al idioma original de la obra. Decía, en efecto, el P. Ramón Martínez Vigil en su Introducción a la obra que, siendo «cada día más reducido por desgracia el número de personas que puedan leer en su propio texto la doctrina del Ángel de las Escuelas..., hase creído prestar un servicio importante a la causa de la verdad traduciendo a nuestra hermosa lengua la primera de las obras del Príncipe de la Escolástica». Un siglo después resulta todavía más inabordable un texto latino medieval, ya que a nadie se le oculta la menor preparación humanística con que hoy acceden los estudiantes a la teología.

Y mayor justificación obtiene la traducción si pensamos que la Suma de Sto. Tomás es también fuente de estudio para el historiador de la filosofía, para el historiador medievalista y para quien desea adentrarse en la historia

del arte, del derecho y de la política medievales, ya que en esta singular obra cristalizó lo más granado de aquella cultura.

Para que el lector tenga garantía de acceder al texto original de la obra, hemos procurado que la traducción sea de rigor, conservando lo más genuino del lenguaje académico medieval y las categorías del pensamiento escolástico. La precisión y el tecnicismo conceptual son preferibles a un lenguaje literario, si es que en algún caso hay incompatibilidad entre ambos extremos. Aun con riesgo de monotonía, no debe paliarse la exactitud y la construcción silogística, cuando las hubiere, pues era el método escolar habitual en aquel tiempo. En cambio, la concisión y los matices variados de cada término son, a veces, muy difíciles de reflejar en el idioma español y obligan a alargar el período.

Nuestra edición no pretende ser crítica ni aporta novedad alguna *en* la reconstrucción del texto original. Pero hemos procurado que sea una edición segura, limpia y que incorpore todas las adquisiciones de los estudiosos para ofrecer el texto genuino del Aquinatense. Se han incorporado las pequeñas modificaciones añadidas al texto de la edición Leonina y, sobre todo, el monumental acervo de citas explícitas e implícitas con que los modernos editores han ido enriqueciendo el texto original y ayudando a bucear en las fuentes del pensamiento de Sto. Tomás. Sin negar que hay todavía muchas cosas por clarificar a este respecto por los investigadores de la historia del pensamiento filosófico y teológico, hoy ya se han determinado muchas fuentes y referencias que el lector tendrá a mano en esta edición. A este propósito, agradecemos vivamente a los editores de la edición Piaña de la Suma (Ottawa) y a los de Ediciones Paulinas el haber accedido a que usáramos gran parte del aparato crítico y fuentes que ellos habían incorporado con tanto acierto y competencia.

En la obra sólo se traducirá el texto original de la Suma. El llamado Suplemento no será traducido, pues es sabido que no procede de la pluma de Sto. Tomás, sino de alguno de sus discípulos, y en él se refleja más la buena voluntad del discípulo, admirador y dolorido por no ver terminada una obra tan genial, que la competencia del continuador. No obstante, como las cuestiones que le quedaban por redactar a Sto. Tomás al morir ya habían sido tratadas en otras obras suyas, a ellas remitiremos al lector en el último volumen. En él también tendrá el lector los índices de toda la obra y otros complementos para su mayor provecho.

El texto original se ha respetado con sumo cuidado. Sólo se encuentran añadidos los títulos de los artículos, que, como es sabido, no son de Santo Tomás, pero que ya incorporó toda la tradición manuscrita, y también los lugares paralelos como los editaron la edición Leonina y las posteriores, así como también los versículos de las citas bíblicas, que hoy facilitan las consultas, pero que en aquel tiempo no existían y se citaban sólo los capítulos.

Fiesta de Sto. Tomás, 1988.

ANTONIO OSUNA
Regente de Estudios de la Provincia dominicana de España.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	=	Acta Apostolicae Sedis (Romae 1909ss).
AHD	=	Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge (París 1926ss).
Ang.	=	Angelicum (1924ss).
Aquin.	=	Aquinas (1958ss).
Arch.Fr.Praed.	=	Archivum Fratrum Praedicatorum (1931ss).
ASS	=	Acta Sanctae Sedis (Romae 1865-1908).
Aug.	=	Augustinianum (1901ss).
BAC	=	Biblioteca de Autores Cristianos. Serie Normal (La Editorial Católica, S. A., Madrid).
BK	=	I. BEKKER, *Aristoteles graece, 2* v. (Berlín 1831).
Bull.Thom.	=	Bulletin Thomiste (1924ss). A partir del t. XIII: Rassegna di Letteratura Tomistica.
CB	=	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig 1897ss) *(Corpus Berolinense).*
CC	=	*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series latina* (Turnhout-Paris 1953ss).
CCCM	=	*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* (Turnhout 1966ss).
CCSG	=	*Corpus Christianorum. Series graeca* (Turnhout 1976ss).
Cienc. Tom.	=	Ciencia Tomista (1910ss).
CPG	=	*Clavis Patrum Graecorum,* v.I-IV. Ed. M. GEERARD (Turnhout 1974ss).
CPL	=	*Clavis Patrum Latinorum.* Ed. E. DEKKERS (Steenbrugge ^{2}1961).
CSEL	=	*Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Wien 1866ss) *(Corpus Vindobonense).*
DB	=	*Dictionnaire de la Bible.* Ed. F. VIGOROUX (París 1895-1912), 5 v.
DBS	=	*Dictionnaire de la Bible. Supplément,* ed. L. PIROT ROBERT (París 1928ss).
DIDOT	=	FIRMIN-DIDOT, *Aristoteles. Opera omnia graece et latine* (París 1848-1878), 5 v.
Div.Thom.	=	Divus Thomas (1914-1954). Luego: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie (Fribourg).
DTC	=	*Dictionnaire de Théologie Catholique.* Ed. VACANT-MANGENOT-AMANN (París 1903ss), t.I-XVI. Table analytique. Tables générales.
DTh(P)	=	Divus Thomas (Piacenza 1880ss).
DZ	=	DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (^{36}1976). Traduc. española: *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona ^{5}1967).
IT	=	*Index Thomisticus. S. Thomae Aquinatis operum omnium Indices et Concordantiae... usus digessit.* ROBERTUS BUSA S. I. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1974-1980).
MANSI	=	MANSI-PETIT-MARTIN, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (París 1899-1927). Reimpresión (Graz 1960ss), 53 t. y 58 v.
MG	=	J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (París 1857-1886), 166 v.

MGH	=	*Monumenta Germaniae Historica inde ab. a. C. 500 usque ad a. 1500* (Berün 1826ss).
ML	=	J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series latina* (París 1844-1864), 218 v. y 4 v. de índices.
MLS	=	*Patrologiae Latinae Supplementum.* Ed. A. HAMMAN (París 1958ss).
PO	=	*Patrologia Orientalis.* Ed. R. GRAFFIN et F. NAU (París 1958ss).
Rev.ScPhil/Theol.	=	Revue des Sciences, Philosophiques et Théologiques (1907ss).
Rev.Thom.	=	Revue Thomiste (1893ss).
Sales.	=	Salesianum (1938ss).
Sap.	=	Sapienza (1948ss).
SC	=	*Sources chrétiennes* (París 1942ss). Ed. H. de LUBAC-J. DANIÉLOU.
TheThom.	=	The Thomist (1939ss).
Vie Spir.	=	Vie Spirituelle (La) (1919ss).

* * *

a.	=	articulus
ad 1, 2,...	=	respuestas a las objeciones de los artículos
c.	=	capítulo
cf.	=	confróntese. Señala los lugares donde se expresa algo similar o que no se cita expresamente en el texto
d.	=	distinctio
ib.	=	ibídem
l.	=	libro
Lc.	=	lugar citado
lect.	=	lectio
n.	=	número
obi.	=	objeción. Son los argumentos de las objeciones de los artículos
o.c.	=	obra citada
p.	=	página
q.	=	quaestio
q.ª	=	quaestiuncula
sed cont.	=	sed contra. Es el argumento En cambio
sol.	=	solución
s-ss	=	siguiente (s)
t.	=	tomo
tr.	=	tractatus
v.	=	volumen

Advertencias:

Las citas de la *Suma de Teología* en las notas y en lugares paralelos se hacen señalando: la parte de la *Suma* (1; 1-2; 2-2; 3), la cuestión (q.), el artículo (a.) y la objeción si procede (obi., sed cont.) o la respuesta a las objeciones (ad 1; ad 2; ad 3; etcétera). Si no se indica nada después del artículo, se sobrentiende que es la solución del artículo, v.gr., 1-2 q.2 a.3 significa: Prima Secundae, cuestión 2, artículo 3, en la solución del artículo.

La *Patrología Latina* (ML) y la *Patrología Griega* (MG) de J. Migne se citan remitiendo al tomo y a la columna, v.gr., ML 34,388 corresponde a la *Patrología Latina* tomo 34, columna 388.

Las citas de Aristóteles remiten a la edición Didot, dando el libro, capítulo y número. A continuación se da también el lugar en la edición griega de Bekker por medio de la página, la columna y la línea entre paréntesis, v.gr. (BK 1027a27).

SUMA DE TEOLOGÍA

I

INTRODUCCIÓN A LA SUMA DE TEOLOGÍA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

Por GREGORIO CELADA LUENGO, O.P.

El nombre de Tomás de Aquino se asocia inmediatamente al calificativo de teólogo. Tuvo como centro de sus preocupaciones íntimas este cometido: tener como referencia de su tarea intelectual la luz de la Palabra revelada. A la hora de confesar el núcleo de su actividad, él mismo manifiesta: «Yo considero como el principal deber de mi vida para con Dios esforzarme para que mi lengua y todos mis sentidos hablen de El»[1]. Esta vocación profunda se inscribe tanto en su talante humano cuanto en las obras literarias que de él poseemos. En el mundo de la literatura teológica, su nombre se asocia con su obra más umversalmente conocida: la *Suma de Teología.* Una recta comprensión de esta obra consiste en situarla en el esfuerzo de una larga tradición orientada a comprender su fe. Esta obra está bajo la preocupación de la enseñanza de la religión cristiana, de modo que su autor es uno de los ejemplos más ilustres de educador de la fe.

Estamos, además, ante un texto en el que se advierten también las preocupaciones vitales de un tiempo. La herencia de la Edad Media es hoy reconocida con más serenidad que en otros tiempos, y uno de sus tesoros más específicos son estas obras de teología. -Por eso es necesario situarla en el tiempo y en el espacio. Su significado, su contenido y sus problemas literarios se inscriben en la tradición de la cultura medieval. Tomás de Aquino, desde su fe cristiana, aceptó el reto de la filosofía de su tiempo y en base de esa actualidad construyó su respuesta. Por eso, cuanto mejor comprendamos la tarea histórica realizada mejor captaremos también los valores que aporta a nuestra teología.

Esta obra, que comenzó a escribirse casi al mismo tiempo que se iniciaron las obras de la catedral de Colonia, también necesita una visita con guía. Pero nunca, y es una advertencia que conviene dejar clara desde el principio, estos comentarios sustituyen la reflexión personal sobre la obra misma. Por lo demás, este acercamiento personal a la obra responde a la preocupación intelectual de Tomás de disponer del mayor caudal de obras auténticas[2]. Viviendo en un régimen escolar en el que la autoridad de un texto era el fundamento de la especulación, no obstante aporta el cometido imprescindible del esfuerzo personal en esta tarea[3]. El mejor modo de mantener este espíritu de rigor crítico consiste en no apartarse nunca de la obra misma.

[1] *Cont. Gentes* 1, 2.

[2] *Cat Aur sup. Mc.:* en la carta dedicatoria a su amigo el cardenal Anibaldo de Anibaldi le confiesa que, para su trabajo, se había procurado traducciones directas del griego: cf. t.1 (Turín-Roma 1953) 429.

[3] *Summa Theol.* 2-2 q.1 a.9 ad 1: «Para extraer la verdad de la fe de la Santa Escritura son necesarios muchos estudios y larga experiencia».

I. *LA ELABORACIÓN DE LA «SUMA DE TEOLOGÍA»*

Esta obra tiene, además del sello personal del autor, los métodos redaccionales y formales propios de la Edad Media. Por eso es necesario, en esta primera parte, comprender que la *Suma de Teología* es una obra teológica medieval. Y es en este contexto donde se comprende su valor y su cometido. Las introducciones conocidas de esta obra han explotado ampliamente este filón[4]. Por tratarse de una obra antigua hay muchos problemas sin resolver, aunque podemos adquirir una suficiente dosis de certeza sobre los temas críticos y literarios.

1. Tomás de Aquino

La vida de Tomás de Aquino se encuadra en el corazón del siglo XIII, en el que el sacerdocio y el imperio vivían los sueños de unidad cristiana. Pero esta cristiandad tenía dentro de sí nuevas fuerzas sociales, religiosas y culturales. Tomás, por su nacimiento, tanto por el origen familiar como por el lugar, se encuentra en el centro de este mundo civilizado. Por sus opciones se integra activamente en los nuevos modos de vida religiosa nacidos entonces y encarna su vida en el marco específico del estudio.

Al trazar esquemáticamente su vida nos encontramos, en primer lugar, con una serie de fuentes debidas a sus contemporáneos y a sus discípulos, que han escrito bajo la emoción del que participa en los acontecimientos y bajo la admiración al venerable maestro. Son fuentes que responden al género y al gusto por la hagiografía, en las que se usan lugares comunes de este tipo de relatos. Pero ello no excluye que el núcleo allí recogido capte al personaje en su momento histórico, porque estas leyendas han narrado los hechos históricos dignos de ser leídos y conocidos[5].

El primer período de su vida, desde su nacimiento hasta el ingreso en la Orden de Predicadores, es el más difícil de establecer en una cronología ajustada[6]. Tradicionalmente se coloca su nacimiento hacia 1224 ó 1225,

[4] J. BERTHIER, *L'étude de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (París 1905²); A. LEGENDRE, *Introduction a l'étude de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (París 1923); M. GRABMANN, *Einführung in die Summa des hl. Thomas von Aquin* (Friburgo in B. 1919); A. MASNOVO, *Introduzione alla Somma teológica di S. Tommaso* (Brescia 1945²); S. RAMÍREZ, *Introducción general:* Suma teológica I (Madrid 1957²) 2-230; M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal-París 1950); S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teológica. Introduzione generale* (Roma 1972); M.-J. NICOLÁS, *Introduction à la Somme théologique:* Somme théologique I (París 1984) 15-66.

[5] Las fuentes primarias están recogidas en *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Natis historicis et criticis illustratis:* ed. D. PRÜMMER (Toulouse 1911-1934); *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis:* ed. M.-H. LAURENT (Tolouse 1937); TOLOMEO DE LUGA, *Historia eclesiástica:* ed. L. A. MURATORI, Rerum italicarum scriptores 11 (Milán 1724); GERARDO FRACHET, *Vidas de los frailes predicadores:* Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos (Madrid 1947) 497-809; TOMAS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus* (Douai 1605). Una recopilación de estos textos en edición asequible: *S. Thomae Aquinatis vitae et fontes praecipuae:* ed. A. FERRUA (Alba 1968).

[6] A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul dottore angelico* (Roma 1945), que la traducción francesa de P. NOVARINA puso al día (Lovaina-París 1962); CH. BOULOGNE, *Saint Thomas d'Aquin. Essai biographique* (París 1968); C. VANSTEENKISTE, *Tommaso d'Aquino:* Bibliotheca sanctorum 12 (Roma 1969) 544-563; J. A. WEISHIPL, *Friar Thomas d´Aquino. His life, thought and work* (Nueva York 1974); M.-D. CHENU, *Santo Tomás de Aquino y la teología* (Madrid 1962); G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1973¹⁰).

aunque algunos tienden a adelantar esa fecha. El lugar de nacimiento es reivindicado por varias ciudades, aunque Roccasecca es el lugar más aceptado[7]. Lo importante de su juventud es, en primer lugar, su formación humana y religiosa en el célebre monasterio de Monte Casino, arraigado en la tradición monástica y feudal. En segundo lugar, su primer contacto con el ambiente universitario en Napóles. Este centro de estudios había sido fundado por el mecenas de la cultura Federico II, con quien la familia de Tomás estaba relacionada, hacia 1224, y tenía las cuatro facultades clásicas. Joven estudiante de la facultad de artes entra en contacto con la gramática, la lógica y la filosofía. En el ambiente napolitano se respiraban las nuevas corrientes filosóficas, particularmente el aristotelismo, con las que Tomás entra en contacto desde su juventud[8].

En Ñapóles estaban presentes los frailes de la Orden de Predicadores desde 1231, que también frecuentaban los ambientes universitarios. Las fuentes de la vida de Tomás nos han dejado las resistencias de su familia contra el ingreso en esta, institución relativamente reciente[9]. La fecha de 1244 es la comúnmente establecida para este acontecimiento. Tenía entonces, por lo menos, dieciocho años, ya que esta Orden no admitía a nadie por debajo de esa edad. Entre esta fecha y su ida a París sufre las tensiones con su familia, que no lo apartan de su opción. De este tiempo escribe su biógrafo que reunió un tratado de las falacias de Aristóteles[10].

La continuación de su formación en París es probable que sea entre 1245 y 1248[11], pero lo importante es que conoce a Alberto el Grande, con quien se encuentra en Colonia definitivamente. La vida de estudiante con el maestro Alberto está salpicada de anécdotas en sus biógrafos, que gustan de poner de relieve su carácter reflexivo, su rápida comprensión de los problemas, incluso superior a sus maestros, y su modestia en la enseñanza. De este tiempo poseemos su transcripción de las lecciones sobre la *Etica de Nicómaco*[12]. También escuchó la exposición *Sobre los nombres divinos* de Dionisio Areopagita, donde confluían muchas aportaciones de la tradición neoplatónica. Tomás es un dominico en formación, en el que se concentran sus aspiraciones al ideal de vida religiosa y sus preocupaciones sobre una cultura, que le llegaba tanto por fuentes cristianas como paganas. No estaba, pues, ajeno desde el principio a los grandes temas de las relaciones entre la gracia y la naturaleza.

Adquiere entonces su primera función profesoral, consistente en recorrer

[7] W. POCINO, *Roccasceca patria di san Tommaso d' Aquino. Documentazione storico-bibliografica* (Roma 1974).

[8] El ambiente cultural respirado en el reino de Federico II es importante: E. KANTOROWICZ, *Federico II, imperatore* (Milán 1976); G. BARONE, *Federico II di Svevia e gli Ordini mendicanti:* Mélanges école française de Roma 90 (Roma 1978) 607-626.

[9] P. MANDONNET, *L'entrée de S. Thomas d'Aquin chez les Fréres prêcheurs:* V.° Cong, Inter. Sc. Historique (Bruselas 1923) 219-220.

[10] GUILLERMO DE TOCCO, *Fontes vitae* 74.

[11] J. A. WEISHILP, *Friar Thomas* 37: ve reservas en esta cronología.

[12] A. PELZER, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque recueilli et redigé por saint Thomas d'Aquin:* Rev. néo-scolastique de philosophie 24 (1922) 333-360. Como se sabe, Tomás compuso posteriormente su comentario a esta obra hacia el 1271-1272, donde se pueden apreciar las diferencias con el filósofo peripatético: ARISTÓTELES, *L'étique a Nicomaque:* ed. R. A. GAUTHIER-J.-Y. JOLIF, 2 vols. (Lovaina 1959).

los libros de la Biblia, que se denominaba bachiller bíblico. Según algunos ya habría realizado esta función en Colonia; para otros, la comienza en París, cuando retorna en 1252. De esta fecha son sus comentarios a Jeremías y una parte de Isaías. París era el centro cultural del siglo XIII y allí confluían e impartían su enseñanza los más renombrados maestros. Hasta 1256 Tomás ejerce, ciertamente, un segundo grado profesoral, consistente en la lectura del texto de Pedro Lombardo. Era el bachiller sentenciario. Obtiene entonces la *licentia docendi,* grado que confería la posibilidad de enseñar en cualquier centro de la cristiandad. Son conocidas las resistencias de los seculares, pero a partir de 1256 Tomás comienza como maestro regente de teología en París.

Los biógrafos de Tomás de Aquino destacan de este primer momento las obras redactadas por él, en las que ya se perciben los conceptos fundamentales del pensamiento tomista [13]. Tanto su labor teológica como filosófica están ya presentes en las obras de este tiempo: sus *Comentarios a las Sentencias* y su *De ente et essentia.* También se suele colocar el comienzo de su libro *Suma contra los gentiles* al final de esta estancia en París, en 1259, obra en la que ya aparece claramente el tema de las relaciones entre la filosofía y la teología.

Comienza entonces una larga estancia en diversas ciudades de Italia, que constituyen una cruz para los historiadores [14]. La corte pontificia, con la que estuvo relacionado estos años, primero en Orvieto y luego en Viterbo, disponía de buenos tesoros griegos, y Tomás entra en contacto con ellos. Es en este momento en el que la historia discute las relaciones con Guillermo de Moerbeke. Es el tiempo de mayor intensidad intelectual, hasta el punto de sorprender la variedad de obras que se atribuyen a este período. Muchas *cuestiones disputadas* se datan entonces, así como la terminación de la *Suma contra los gentiles,* escritos bíblicos como la *Catena aurea,* diversos *Comentarios a Aristóteles* y el comienzo de su *Suma de Teología.* Su enseñanza se desarrolla en el estudio de la curia, pero también en el estudio de los frailes dominicos en Santa Sabina de Roma.

A principios de 1269 se encuentra de nuevo en París. La causa fundamental de este retorno la hacen coincidir algunos historiadores con los renovados ataques contra los mendicantes, mientras que para otros sería el problema averroísta ya presente en París. Y es que el conocimiento preciso de estos motivos influye mucho a la hora de dar una cronología a sus obras [15].

[13] J. A. WKISHILP, *Friar Thomas* 78: M. GRABMANN, *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (París 1925) 30; S. RAMÍREZ, *Introducción* 178, llama al *De ente et essentia* «magna carta de la filosofía tomista».

[14] J. A. WEISHILP, *Friar Thomas* 141: «Los próximos diez años de la vida de Tomás tienen dificultades de documentación histórica».

[15] P. MANDONET, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin* (Friburgo 1910); M. GRABMANN, *Die werke des hl. Thomas von Aquin* (Münster in W. 1931); A. BASIC, *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis* (Roma 1925); C. SUERMONDT, *Catalogus operum S. Thomae Aquinatis:* Ephemerides Theologiae Lovanienses 2 (1925) 241-244; P. SYNAVE, *Le catalogue officiel des oeuvres de s. Thomas d'Aquin. Critique, origine, valeur:* AHD 3 (1928) 25-103; A. WALZ, *Chronotaxis vitae et operum sancti Thomae de Aquino:* Ang. 4 (1939) 1-23; I. T. ESCHMANN, *Catalogue of St. Thomas Works:* en J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Ufe, thought and work* (Nueva York 1974) 357-405.

El ambiente de este período lo consideraremos posteriormente, pues constituye el centro de la actividad de Tomás de Aquino. Tanto su actitud con los artistas como con los teólogos no se puede considerar solamente producto de aquella coyuntura, sino sobre todo de largo tiempo de estudio y reflexión. El carácter polémico de algunos escritos de este período manifiestan simplemente que Tomás era capaz de tener su propio criterio y también de manifestarlo públicamente. Ahora bien, es igualmente comprensible que en semejante ambiente las posiciones doctrinales se maticen y evolucionen tanto en el sentido de mayor madurez como en el sentido de cambios de apreciación. Lo cierto es que en la *Suma de Teología,* continuada en este período, todo procede con orden y sosiego.

En 1272 vuelve a Italia para erigir un estudio de los dominicos, que facilitaban ampliamente este cometido. Tomás era un maestro reconocido y a la tarea intelectual había dedicado su vida. Ai contrario que su maestro Alberto o su amigo Anabaldo de Anibaldi, no aceptó cargos eclesiásticos[16]. Se pueden forzar las tensiones con las dignidades rechazadas por Tomás de Aquino a diversos grados, pero él sigue fiel a su misión de enseñante como maestro regente de teología en Ñapóles. Allí continúa la tercera parte de su *Suma de Teología,* que se cierra en la cuestión noventa, hablando de las partes de la penitencia.

Sobre la enfermedad y los últimos días del maestro Tomás, las interpretaciones son muy variadas. Los biógrafos han resaltado su rechazo a prose guir su obra teológica relacionándolo con su intimidad mística. La fecha de' 6 de diciembre de 1273 permanece como el momento en el que prácticamente deja de escribir. Desde este mes hasta su muerte, el 7 de marzo de 1274, su estado de salud sufre varios reveses que hacen imposible su viaje a Lyon para participar en un concilio ecuménico. Dramatizar en exceso estos meses puede ser tan alejado de la realidad como calmarlos con una dosis excesiva de encanto[17]. Tomás dejaba una vida y una historia en las que había participado intensamente, y con ellas una enseñanza de lo que es el ideal de la verdad encarnada en un hombre del siglo XIII.

2. Composición y transmisión de la Suma

La carrera profesoral de Tomás de Aquino, que comienza en 1252 como bachiller sentenciario, y en 1256 como maestro en teología, está jalonada desde el principio con una serie de escritos dedicados a la exposición de la teología. En el primer momento de su carrera, entre 1253 y 1257, se coloca la composición de su comentario al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombar-

[16] GUILLERMO DE TOCCO, *Fontes vitae* 114-116. En los últimos días de su vida, después de golpearse la cabeza contra un árbol en el penoso viaje al concilio, Reginaldo trataba de animarlo hablándole de las glorias que le esperaban. Tomás, en cambio, manifiesta su íntima petición a Dios de mantenerlo en el estado religioso que había abrazado: TOCCO, *Fontes vitae* 136-137.

[17] Las fuentes sobre su vida sitúan su muerte en la abadía de Fosanova: A. WALZ, *De S. Thomae Aquinatis e vita discessu:* Xenia thomistica 3 (Roma 1925) 41-55. Se ha perpetuado una leyenda según la cual murió víctima de rivalidades de estado: M. SÁNCHEZ, *Cómo y de qué murió Santo Tomás de Aquino:* Studium 16 (1976) 369-404; ID., *¿Murió envenenado Santo Tomás de Aquino?:* Studium 18 (1978) 3-37. Las biografías suelen seguir los relatos tradicionales conscientes de las dificultades de interpretación de los últimos meses de vida de Tomás.

do. En realidad se trata de elaboraciones del texto en forma de cuestiones, que ponen de relieve los temas surgidos del libro. Esta forma de exposición dejaba poco espacio a la creatividad personal, pues debía seguir un esquema ya establecido. En la situación de la enseñanza de entonces, en la que se había impuesto el libro de Lombardo, se explica este género bastante común de obras. Es frecuente en los maestros escolásticos un comentario a este libro de texto.

Tradicionalmente se ha admitido que, a partir de estos años, Tomás concibe la idea de una explicación sintética de la teología. De hecho, en su comentario a la obra de Boecio, perteneciente a este período, están presentes más los problemas de la organización científica de la teología que los temas trinitarios. Y ello es indicio de que la urgencia de la tarea es temprana en la vida de Tomás[18]. Pero la realización de este proyecto sería, en primer lugar, la *Suma contra los gentiles.* En base a esta tesis tradicional, este libro incorpora ya de una manera consciente los materiales filosóficos imprescindibles para presentar la teología de forma ordenada y científica.

La composición de esta obra se coloca entre 1258, cuando Tomás aún estaba en París, y 1265, bajo el pontificado de Urbano IV[19]. Se trata de una exposición ordenada de la doctrina cristiana, aunque la elección de las cuestiones tiene un fin definido: presentar los temas teológicos adaptados a la mentalidad de un interlocutor no cristiano. Todavía debemos recordar, en este sentido, la composición de otra síntesis teológica, conocida como *Compendium Theologiae,* que es una sinopsis teológica dedicada a su compañero Reginaldo de Piperno. También esta obra se coloca antes de la presente, aunque su redacción en algunos puntos tiende a retrasarse hasta 1270[20].

Tomás era un teólogo profesional que había dedicado su vida a la enseñanza y a la redacción de obras teológicas. Al mismo tiempo mantiene un constante acercamiento a las obras de Aristóteles. Y ésta es una de las claves fundamentales para comprender su obra[21]. La *Suma de Teología* vendrá precisamente después de haber sido asimilado un amplio bagaje cultural. Todo ello le hizo percibir la necesidad de una síntesis teológica que pusiera al alcance de quienes se dedicaban a estos estudios los problemas más importan-

[18] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 231-239.

[19] TOMÁS DE AQUINO. *Contra gentiles. Texte de l'édition léonine:* Introduction historique de R.-A. GAUTHIER I (París 1961) 7-123; I. BIFFI, *Una recente e discussa introduzione alla «Somma contra gentiles» di S. Tommaso:* La Scuola cattolica suppl. 91 (1963) 42-58: TOMÁS DE AQUINO, *Liber de Veritate Catholicae contra errores infidelium, qui dicitur Summa contra Gentes:* ed. P. MARC (Turín 1967). Esta obra habría sido terminada incluso en el 1270, con lo que alguna de sus partes sería contemporánea de la *Suma de Teología;* Q. TURIEL, *La intención de Sto. Tomás en la Suma contra los gentiles:* Studium 14 (1974) 371-401.

[20] P. GLORIEUX, *La christologie du Compendium theologiae:* Sciences ecclésiastiques 13 (1961) 7-34. La traducción castellana de esta obra la han hecho J. I. SARANYANA-J. RESTREPO ESCOBAR (Madrid 1980).

[21] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 173: «Quizás no nos sorprenda demasiado el lugar que ocupó en la enseñanza de santo Tomás el comentario de las obras de Aristóteles. Pero hay una cuestión planteada por semejante enseñanza, prolongada durante años, para un profesor de teología, trabajando en los cuadros y según los programas de un régimen universitario que reservaba expresamente estos textos profanos —además largo tiempo sospechosos— a la facultad de artes. Lo más sorprendente es que, entre los diversos comentarios de Aristóteles que nos ha dejado el siglo XIII, no son los de los maestros de artes los que tuvieron un gran cometido y feliz destino, sino más bien los de los maestros en teología, y muy especialmente los de Alberto el Grande y de Tomás de Aquino. No hay aquí solamente azar».

tes del momento. Al mismo tiempo este tratado debía tener una forma adecuada a las exigencias que las mentes de entonces percibían en la cultura. En esta tarea Tomás aporta su genio presentando una teología que abarca todas las actividades, tanto religiosas como culturales, del creyente.

Además de esta dedicación personal, debemos mencionar el contacto que tuvo con las necesidades del ministerio de sus hermanos. Al terminar la primera etapa parisina asiste al capítulo general de los dominicos en Valenciennes, en 1259, donde se trató particularmente el tema de los estudios en la Orden. Como es sabido, el papa Honorio III había conferido a los Predicadores el ministerio de la confesión, que, a partir del Lateranense IV, se había convertido en uno de los ejes de la reforma eclesiástica. Esta urgencia práctica dio lugar a una serie de manuales aptos para este ministerio[22]. Tomás vivía este ambiente entre sus hermanos. Ciertamente la *Suma de Teología* tiene un proyecto más amplio, pero también es verdad que esta coyuntura explica que la parte moral de la obra es la que mayor difusión consiguió. Además, en su vida académica llegó a ser responsable de la organización de los estudios. El capítulo provincial de Anagni de 1265 le confió la dirección de los estudios de la Orden en el convento de Santa Sabina de Roma[23]. En este ambiente hay que encuadrar también la realización de este proyecto. Para esta tarea había seguido en su vida una preparación larga y meticulosa.

Si hemos de atenernos a la cronología tradicional de su vida, Tomás de Aquino contaba en estos momentos unos cuarenta años y llevaba ya casi quince años ejerciendo la enseñanza. Estaba plenamente inmerso en la vida universitaria y conocía, por tanto, la situación de la teología en los centros más importantes del momento. Estaba, además, en su madurez intelectual. Los historiadores de Tomás han supuesto que, en estos tiempos, acariciaba la idea de una exposición global de la teología y que emprendió esta tarea volviendo sobre el texto de Lombardo. La información de Tolomeo de Lucca, que había oído las enseñanzas del maestro en Ñapóles, nos refiere que por este tiempo emprende la tarea de rehacer el comentario de las Sentencias[24]. Ello daría a entender que consideró estrechos los límites que la obra de Lombardo imponía a un proyecto semejante. Al mismo tiempo, como se deduce del prólogo general de la obra, las realizaciones que conocía le parecían insuficientes.

El relato de la composición de la Suma dejado por sus biógrafos es el siguiente: «Escribió entonces también la *Suma de toda la Teología,* en la que se extendió con muchos artículos mejor que en otros escritos anteriores suyos; la distribuyó admirablemente, según las exigencias de la materia, en cuestiones y artículos, determinándolos y declarándolos con razones muy sutiles, confirmándolos con la autoridad de los santos doctores. En esta

[22] El más conocido es la *Summa de casibus paenitentiae* de Raimundo de Peñafort: L. E. BOYLE, *Summae Confessorum:* Actes du Colloque international 1981 (Lovaina la Nueva 1982) 227-237.

[23] A. WALZ-P. NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin* 140-144.

[24] TOLOMEO DE LUCCA, *Historia ecclesiastica nova* 23,15: «Escribió también estando en Roma, de donde ya hemos hablado, siendo maestro, el primer libro sobre las Sentencias, que yo vi en Lucca, pero luego fue retirado y no lo volví a ver»: ed. A. FERRUA, 368.

obra trabajó, por un don de la gracia divina, con tanta utilidad para quienes deseen saber teología, que encontró y ofreció el modo fácil y compendioso, antes desconocido, de saber, entender y comprender»[25].

La cronología de la composición de la *Suma de Teología* también está sometida a distintas hipótesis, aunque sustancialmente viene a colocarse en los últimos ocho años de su vida. La noticia del comienzo de su obra nos la da Tolomeo de Lucca[26]. Tomás estaba entonces en Italia, y el papa Clemente IV le había querido encomendar el arzobispado de Ñapóles. Ya hemos visto en su biografía cómo, al contrario que sus colegas contemporáneos, rehusó cargos eclesiásticos, y uno de los motivos es justamente que entonces había comenzado a realizar su proyecto de exposición de la teología. Este pontífice rige la Iglesia entre 1265 y 1268. Tenemos aquí un primer dato para poner la fecha del comienzo de la obra. El mismo historiador, hablando del pontificado de Gregorio X, dice que entonces Tomás escribió la tercera parte, llamada también de los sacramentos y de la encarnación del Verbo[27]. El período de este papado está comprendido entre 1271 y 1276. Llegamos así al final de la vida de Tomás de Aquino. Estos datos han servido para encuadrar las fechas de composición de la obra entre 1265 y 1273.

La vida de Tomás en este tiempo se desarrolla, primero, en Italia, y después en París, y, finalmente, de nuevo en Italia. Por las dificultades históricas que presenta la vida de Tomás en este período no se pueden hacer afirmaciones categóricas sobre el tiempo y el lugar de sus obras. Sin embargo, la *Suma de Teología* ya había sido comenzada cuando, en 1268, se traslada a París. La continúa durante la segunda regencia parisina, que dura hasta 1272. Al regresar de nuevo a Italia y establecerse en Ñapóles, para dirigir el *studium* que allí tenía su Orden, continúa trabajando en la obra. Durante un año aproximadamente prosigue la tarea, concluyendo su docencia el 6 de diciembre de 1273, dejando inacabada su síntesis teológica.

Sobre los lugares en los que escribió sus biógrafos nos han dejado algunos datos. Refiriéndose Tocco a la capacidad contemplativa del maestro, nos cuenta las excusas que ponía para asistir a la mesa del rey Luis IX[28]. Estaba inmerso en la redacción de la Suma. También trabajaba en la obra en Ñapóles cuando merece las alabanzas de Cristo, pues entonces estaba escribiendo la tercera parte sobre la pasión y resurrección del Señor[29].

Sustancialmente éstos son los datos que la crítica ha aceptado. «He aquí los puntos, escribe Grabmann, que, con la ayuda de los más antiguos datos aportados por Tolomeo de Lucca y Guillermo Tocco, podemos establecer con certeza por lo que se refiere a la fecha y al lugar de origen de la *Suma teológica:* Santo Tomás ha compuesto las tres partes de la Suma entre 1266 y 1273, primero en Italia, luego en París, después de nuevo en Italia. Podemos asignar la primera parte enteramente a su estancia en Italia, pero ignoramos si la comenzó ya en el convento de Santa Sabina sobre el Aventino

[25] B. GUY, *Fontes vitae* 217.
[26] TOLOMEO DE LUCCA, o.c., 22, 39; ed. FERRUA, 360.
[27] ID., 23, 11: ed. FERRUA, 364.
[28] G. TOCCO, *Fontes vitae* 116: «a causa de la obra de la Suma de Teología». Este acontecimiento es anterior al 1270, cuando el rey emprende la cruzada en la que morirá.
[29] ID., o.c., 108.

en Roma o si la escribió enteramente en la corte de Clemente IV en Viterbo. La composición de la segunda parte desborda este período de actividad italiana y se extiende durante su segunda estancia en París, la cual podemos fijar desde 1268 a 1272. Santo Tomás ha compuesto la tercera parte en Ñapóles y no trabajó después del año 1273»[30].

Uno de los criterios que han servido para corregir detalles de esta conclusión general ha sido el uso de los lugares paralelos de otras obras y también los escritos contemporáneos de la misma[31]. Los resultados de estos estudios nos dan que Tomás empezó la primera parte no antes de 1267 o finales de 1266, y que la termina en Italia, por consiguiente, el 1268. Trabajó en la misma tanto en Roma como en Viterbo. Comienza la primera sección de la segunda parte en París en 1269, o incluso antes. Para las vacaciones del 1270 ya está terminada. La segunda sección de la segunda parte la comienza en esas mismas vacaciones y la termina antes de la primavera de 1272. La tercera parte la comienza en el año escolar de 1272 y redacta hasta la cuestión 25 durante su permanencia en París. El resto de las cuestiones están redactadas en Ñapóles entre 1272 y 1273.

Esta composición de tiempo y lugar nos sitúa en el período más creativo de Tomás de Aquino y también en el momento en el que tuvo que enfrentarse lúcidamente al problema aristotélico. Desarrollaremos este punto al hablar del clima cultural. Este clima polémico, respirado en París entre 1269 y 1272, no le impidió seguir adelante su proyecto. Mientras que en otras obras contemporáneas se refleja mejor este ambiente, la *Suma de Teología* continúa a buen ritmo desarrollando el proyecto que el autor se había marcado. Algunos autores, como veremos al tratar este asunto, han aludido al cambio de actitudes que se perciben en la obra. En todo caso Tomás llevó adelante su idea hasta la cuestión 90 de la tercera parte, cuando estaba escribiendo sobre el sacramento de la penitencia. Aquí concluye la obra original, aunque no la sistematización que Tomás de Aquino tenía en la mente. Lo que habitualmente se conoce como *Suplemento* es la terminación que le dio a la obra su íntimo discípulo Reginaldo de Piperno[32]. Con los elementos del comentario a las Sentencias completa la parte sacramental y escatológica. Podemos adivinar la sistematización total de la teología en aquel momento, pero también es cierto que la *Suma de Teología* lleva el carácter de inconclusa y que, por tanto, no exime a sus lectores de una participación en la tarea teológica.

Tomás de Aquino no puso título a su obra, aunque nos refiere que va

[30] M. GRABMANN, *La somme* 32-33.

[31] P. GLORIEUX, *Pour une chronologie de la Somme:* Mélanges de science religieuse 2 (1945) 93. Cf. I. T. ESCHMANN, o.c., p.360-362. Evidentemente es una cuestión abierta, pero las conclusiones de la crítica concuerdan en situarla en los últimos ocho años de la vida de Sto. Tomás, y las fechas que figuran en nuestro catálogo a continuación se pueden aceptar como suficientemente probadas.

[32] Sobre el autor y compilador del Suplemento: J. QUÉTlF-J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* I (París 1719) 283-347; P. MANDONNET, *Des écrits* 153; M. GRABMANN, *La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo:* Riv. di filosofía neo-scolastica 15 (1923) 102; I. TAURISANO, *Discepoli e biografi di s. Tommaso:* S. Tommaso d'Aquino, miscellanea storico-artistica (Roma 1923) 118-120. También en la introducción al Suplemento de la comisión leonina: *Opera omnia* XII (Roma 1906) XVI.

a emprender un tratado sobre la *sagrada doctrina.* No obstante, acudiendo a los títulos más antiguamente usados y a los mismos que estaban en uso entonces para obras semejantes, se puede proponer con cierta verosimilitud el nombre con el que se conocía. Los más antiguos testimonios reportan los siguientes títulos: *Summa de theologia a fratre Thoma de Aquino, Prima pars summae theologiae sancti Thomae de Aquino, liber primus de summa fratris Thomae, capitula primae partis summae super totam theologiam fratris sancti Thomae de Aquino, Summa theologiae, prima pars summae theologiae edita a sancto Thoma de Aquino*[33]. Hoy día el título normalmente admitido es el de *Summa Theologiae.* En castellano se debe traducir por *Suma de Teología,* que también es un título antiguo[34].

Los problemas críticos de autenticidad de la obra tomista no afectan a los tratados fundamentales y menos aún a la *Suma de Teología.* Otro problema más complicado es distinguir lo que es trabajo personal de Tomás y trabajo de un alumno recopilador. La Suma fue confeccionada bajo la dirección del maestro fuera de los ámbitos escolares. Por ello es normal que aquí se refleje mejor su genio personal. La obra fue multiplicada en seguida por los conventos de los Predicadores, que ya en el siglo XIII la consideraban como uno de los patrimonios irrenunciables. La legislación del tiempo prohibe que los conventos puedan enajenar sus ejemplares. Las dudas sobre la autenticidad de la obra es un episodio en la historia[35]. Los problemas fundamentales de atribución y autenticidad tienen a favor toda la tradición ininterrumpida, y así lo han consignado quienes han tratado estos temas[36].

La multiplicación de los ejemplares de la Suma es considerable, como puede verse en la edición crítica leonina. Hoy conocemos, gracias a los trabajos sobre la Edad Media, que entonces había métodos precisos para la edición de los textos. Existía una tasación universitaria, sobre cuya base se exigía un cierto número de ejemplares de las obras publicadas[37]. Dada la importancia que adquiere la *Suma de Teología* en la historia, y en concreto entre los dominicos, se explica su rápida difusión.

Las ediciones impresas, aunque solamente parciales, de la obra tomista comienzan ya en el siglo XV. Sin embargo, la impresión de la totalidad de las obras de Tomás de Aquino se emprende bajo la iniciativa del papa Pío V, que, por ser la primera, es la más conocida y, por ser de este pontífi-

[33] A. WALZ, *Chronotaxis vitae et operum sancti Thomae de Aquino. Appendix de genuino titulo «Summa theologiae»:* Ang. 4 (1939) 1-23.

[34] S. RAMÍREZ, *Introducción* 187, nota 23.

[35] Los editores de las obras de Tomás en París en el 1871 descubrieron los manuscritos de J. Hardouin (1646-1729), en los que declara mítica la vida y la obra de Tomás: R. JACQUIN, *L'historíate de S. Thomas contestée au début du XVII^e siècle:* Rev. Thom. 77 (1977) 510-511.

[36] J. QUÉTIF-J. ECHARD, *Scriptores* 283-347; N. ALEXANDER, *Summa sancti Tomae vindicata* (París 1675); B. DE RUBEIS, *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis. Dissertationes criticae et apologeticae* (Venecia 1750). Para esta cuestión son fundamentales. Están publicadas de nuevo en *Opera omnia* I (Roma 1882) XLV-CCCXLVI.

[37] P. GLORIEUX, *La «pecia» dans les manuscrits universitaires du XIII^e e du XIV^e siècle* (París 1935); J. DESTREZ-M.-D. CHENU, *Exemplaria universitaires des XIII^e et XIV^e siècles:* Scriptorium 7 (1953) 68-80. Estos estudios resultan esclarecedores sobre la multiplicación de los códices, aunque también hay que advertir la relatividad de estos planteamientos: L.-J. BATAILLON, *Problèmes poses par l'édition critique des textes latins médiévaux:* Rev. de philosophie de Louvain 75 (1977) 234-250.

ce, se llama piaña[38]. A ésta le siguen, entre los siglos XVII y XIX, otra serie de ediciones globales, que normalmente se conocen por el nombre de la ciudad en la que se imprimieron[39].

El texto que sirve de base a la traducción presente se conoce por el nombre de edición leonina. El papa León XIII dio origen a esta empresa en 1882. La comisión leonina, formada como consecuencia de esta iniciativa, publica todas las obras de Tomás con las exigencias de la crítica moderna, y todavía no ha concluido su trabajo[40]. El texto crítico de la *Suma de Teología* en la edición leonina está desde el tomo IV al tomo XII, y fue publicado entre los años 1888 y 1906[41]. Se considera un excelente texto crítico y a él hay que referirse a la hora de procurarse una edición con garantías[42]. Sobre este texto se ha hecho la presente traducción al castellano[43]. Disponemos, de este modo, de un libro tradicional en el estudio de la teología que se encuentra a la base de la inspiración de muchos autores hasta nuestros días.

3. La Suma, obra de teología medieval

La configuración exterior de la obra sorprende a un lector actual quizás más por la presentación que por los temas en sí. Por eso es tan importante tener presente también el contexto de estas técnicas de presentación en un manual de teología. Las obras de los autores escolásticos responden a los métodos didácticos y literarios en uso. Sus obras, habitualmente tituladas como *comentarios, cuestiones* y *sumas,* tienen una relación estrecha con las formas de enseñanza creadas por el ambiente medieval y codificadas en los estatutos universitarios. Por eso se da una sincronía notable entre los modos de explicar la teología y las obras producidas por aquel tiempo.

La cultura religiosa medieval se alimentaba de una tradición literaria en la que el texto fundamental era la Biblia. Constituía la base sobre la que se construía la teología[44]. Este texto permanece como punto referencial en todo momento, aunque según las exigencias de los tiempos varía esta cen-

[38] Hecha en Roma entre los años 1570 y 1571, ha sido editada en este siglo poniendo las variantes de la edición crítica leonina: *Summa theologiae cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis ad textura S. Pii V iussu confectum recognita,* 5 vols. (Ottawa 1953).

[39] Primera de Venecia del 1593-1594, Amberes 1610, primera de París 1660, segunda de Venecia 1745-1788, Parma 1852-1872, segunda de París 1871-1882: A. BACIC, *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis:* Ang. 1 (1924) 82-106, 145-184 y 2 (1925) 224-275.

[40] P. M. DECONTENSON, *L'édition critique des oeuvres de saint Thomas d'Aquin:* Bulletin de Philosophie Médiévale 10-12 (1968-1970) 175-186; C. VANSTEENKISTE, *L'edizione Leonina delle opere di S. Tommaso:* Div. Thom. 76 (1973) 365-384.

[41] S. THOMAE AQUINATIS, DOCTORIS ANGELICI, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita* IV-XII (Roma 1882-1906), que también publicó el comentario de Vio Cayetano. Este texto fue publicado en Madrid 1951-1952 en cinco tomos.

[42] C. SUERMONDT, *Le texte léonine de la I.ª pars de S. Thomas. Sa revisión future et la critique de Bauemker:* Mél. P. MANDGNNET (Bibliothéque thomiste 13-14) (París 1930) 19-50.

[43] Las versiones al castellano, aunque incompletas, comienzan con L. CARBONERO Y SOL (Barcelona 1854) y J. PALÁU (Barcelona 1854). Versiones completas las han publicado H. ABAD DE APARICIO, en cinco volúmenes (Madrid 1880-1883) y los dominicos españoles, en dieciséis volúmenes (Madrid 1947-1960): cf. A. PÉREZ GOYENA, *Trabajos de los españoles en la impresión de la «Suma» de Santo Tomás:* Razón y Fe 65 (1923) 225-242 y A. HUERGA, *La edición bilingüe de la Suma teológica, obra de actualidad:* Cieñe. Tom. 85 (1958) 325-338.

[44] H. DENIFLE, *Quel livre servait de base à l' enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de París:* Rev. Thom. 2 (1894) 149-161; M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (París 1969[3]) 15-23.

tralidad. Pero el estudio de la Escritura, ya desde el tiempo patrístico, quería dotarse de una serie de instrumentos que facilitaran la fidelidad al libro. El grado más directo y también más elemental de aproximación era, como es normal, la *lectio.* Los programas de formación estaban orientados a la preparación para la lectura, y el lector constituía un oficio relevante. Porque la lectura de la Escritura era la función normal de lo que entonces podemos denominar como teología[45]. Se comprende también que en este ambiente la Palabra de Dios se denomine *página,* la cual viene calificada de sagrada, divina, santa o celestial. Con ello se indica que la Bíblia es el más sagrado de los libros o documentos[46].

Esta lectura del texto, aun siendo inmediata y directa, va añadiendo algunos comentarios versículo a versículo tomados especialmente de la tradición exegética de los Padres. Tenemos aquí un primer género literario medieval, cuyo objetivo consiste en ordenar los materiales recibidos con el fin de servir a la *glosa.* Se recogen así gran cantidad de textos en torno a la exégesis bíblica que son la base de los llamados florilegios o cadenas, que es una forma de trabajo propia de este tiempo. Las *sentencias* son originariamente estas colecciones de textos agrupados según diversos criterios[47]. Así el texto inicial está acompañado de comentarios que van glosando su contenido[48]. Este sistema conserva aún la centralidad tipográfica del texto bíblico. Pero ya en el siglo XII la palabra *página,* particularmente en Anselmo, va acompañada de la palabra *cuestiones,* que es una forma de designar la enseñanza teológica. Todavía en el siglo XIII maestro en sagrada página es sinónimo de maestro en sagrada teología.

Este trabajo de generaciones llega a los teólogos medievales con una garantía de fidelidad a la Biblia debida a su venerable origen. En la teología del tiempo estos textos constituyen esencialmente una *auctoritas*[49]. Por eso se comprende que la tarea de la escolástica inicial consistiera en ordenar los materiales acumulados en el curso de las generaciones. El uso en teología de estas autoridades reconocidas como tales responde a unas reglas de interpretación, con el fin de distinguir los textos. No le falta a la teología del siglo XII una aspiración crítica, que cada día se hace más imprescindible[50]. Porque a mitad de siglo entran en el mundo occidental nuevos libros de Aristóteles, particularmente los relativos al silogismo. Tenemos así un nuevo instrumento para el desarrollo de la teología que influye en ella misma.

[45] F. VANDENBROUCKE, *La lectio divina du XV^e au XIV^e siècle:* Studia monastica 8 (1966) 267-293; J. MATTOSO, *A «lectio divina» nos autores monásticos de alta Idade Media:* Studia monastica 9 (1967) 167-187.

[46] J. DE GHELLINCK, *«Pagina» et «Sacra Pagina». Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement designé:* Mélanges A. Pelzer (Lovaina 1947) 23-59.

[47] J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (Bruselas-París 1948[2]) 112-148; M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* (París 1966[2]) 341-343.

[48] E.BERTOLA,*La «Glossa ordinaria» biblica ed i suoi problemi:* Recherches de théol. ancienne et médiévale 45 (1978) 34-78; J. DK BLIC, *L'oeuvre exégetique de Walafrid Strabon et la Glossa ordinaria:* Recherches de théol. and. et. méd. 16 (1949) 5-29.

[49] P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage a la Faculté de Théologie de París au XIII^e siècle:* AHD 35 (1968) 65-186; M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 106-131.

[50] M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 353-365.

Todas las historias reconocen que justamente en este momento la palabra teología designa lo que habitualmente entendemos hoy[51].

La teología sigue teniendo como fuente de inspiración la Palabra revelada, pero los intereses se centran cada vez más en desarrollar un organismo conforme a las leyes lógicas de Aristóteles. La lectura de la Biblia, pero, sobre todo, el tema de las autoridades o textos básicos requiere una actitud más exigente. Es la preocupación clarividentemente planteada por Abelardo, que pasa así por ser el promotor de una nueva forma de hacer teología[52]. El comentario bíblico estaba ya dotado de lecturas dialécticas o de simples comentarios que intentaban hacerlo más comprensible. Es entonces cuando surge la *quaestio:* «Y es que, escribe Chenu, después de medio siglo, nacían a pie de texto, sobre pasajes difíciles, las *quaestiones,* es decir, que se ensanchaba entonces la exégesis, y, como en una divagación de la curiosidad, se informaba del caso, no ya del sentido de la palabra, ni de la concordancia de proposiciones dispares, ni siquiera de una glosa posible de la verdad enseñada, sino que se daba una elaboración que el enunciado escriturístico solamente poseía de modo implícito y que, en todo caso, no resolvía»[53]. El origen de las cuestiones como nuevo estadio del método teológico hay que buscarlo en el mismo desarrollo de la escolástica. Para algunos sería la *Elementatio theologica* de Proclo, por su forma axiomática, uno de los orígenes del sistema, pero la información poseída sobre su influjo no es determinante. Lo cierto es que este sistema constituye la mejor palanca de la inspiración creadora de la escolástica, que tuvo en Abelardo el talento precursor.

Estas cuestiones aportaban al espíritu de los maestros grandes posibilidades dialécticas, que en algunos casos pueden parecemos impertinentes. Pero no cabe duda de que la *quaestio* responde a una gran libertad personal en la investigación de las Sagradas Escrituras. Se produce con este sistema un material teológico impresionante, ya que se sobreponían cuestiones litúrgicas, eclesiásticas, patrísticas y canónicas. La acumulación de cuestiones se comprende todavía más si tenemos presente el mismo ambiente escolar, que a principios del siglo XIII es ya universitario. Este clima daba la oportunidad de intervenir a otros maestros e incluso a los mismos bachilleres estudiantes, dando lugar a un diálogo público sobre una cuestión. Es el momento en el que se introduce la *disputatio,* que termina suplantando a la antigua *lectio* [54]. Los mismos estatutos universitarios reglamentan este sistema, que se erige en palestra del saber medieval. La *disputatio,* que se mantiene vigente durante todo el siglo xm, constituye uno de los mejores logros de la escolástica.

[51] J. DE GHELLINCK, *«Pagina» et* 23-59; M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 323-350; H. SANTIAGO-OTERO, *El término «teología» en Pedro Abelardo:* Revista española de teología 36 (1976) 251-259.

[52] M.-D. CHENU, *La fe en la inteligencia* (Barcelona 1966) 133-146; J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard:* Revue d'histoire ecclésiastique 29 (1932) 247-295, 533-571, 788-828.

[53] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 23.

[54] P. GLORIEUX, *L'enseignement* 65-186; F. VAN STEENBERGHEN, *L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique:* Rev. philosophique de Louvain 52 (1954) 572-592; *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques medievales. Définition, critique et exploitation:* Acte du Colloque international de Louvain-la-Neuve 1981 (Lovaina 1982).

Por eso vale la observación de que el espíritu de Tomás se percibe mejor en sus *Cuestiones disputadas* que en la *Suma de Teología.*

La teología, pues, a partir de la mitad del siglo XII, se centra en estos sistemas. Contemporáneamente surgen también obras con la intención de presentar ordenadamente estas cuestiones. Es el momento en el que, teniendo como base las cuestiones, se compone un compendio de teología. Los nombres más conocidos de este tiempo son la *Summa Sententiarum* y *Libri quatuor Sententiarum* de Pedro Lombardo[55]. Hay entonces una proliferación de textos de los que la historia nos ha dejado constancia[56], pero a todos se sobrepone el de Lombardo. Y hay aquí otro paso importante para comprender este tipo de obras medievales. La aceptación del Libro de las Sentencias como texto por obra de Alejandro de Hales significa que la *lectio* ya no versa sobre la Biblia. Todas las facultades tenían sus propios textos básicos. La facultad de teología tiene como uno de sus grados justamente en la formación el de bachiller sentenciario. Los ecos de la protesta contra esta innovación los encontramos en los autores del tiempo, pues ante estos nuevos textos de teología se terminaba por abandonar la centralidad de la Biblia[57].

El texto de las Sentencias constituyó el libro sobre el que muchos autores hicieron su comentario. Pero, sobre todo, no satisfacía las exigencias de orden y sistematización que los nuevos estatutos científicos requerían. En el siglo XIII se termina imponiendo la palabra *Suma* para designar este tipo de obra teológica. Se trataba de responder a la concisión de la comprensión, de modo que todos los objetos que formaban parte de una determinada disciplina estuvieran presentes. Igualmente se imponía una selección de los temas importantes, de modo que se pudiera percibir la linealidad del discurso.

Por eso la palabra *Suma* en la Edad Media no es unívoca. El sentido más obvio es aquel que se refiere al resultado de una agregación. Se trata entonces de acumular la totalidad de los objetos transmitidos sobre una cuestión en la tradición escolar. A ella se refiere la célebre definición de Roberto de Melún[58] y modelos de este género son la *Introducción a la teología* de Abelardo y la obra *Sobre los sacramentos de la fe cristiana* de Hugo de San Víctor. Pero la denominación *Suma* también tiene en la Edad Media el sentido de compendio de una serie de materiales agregados entre sí. Es el tipo que ha quedado como modelo de teología escolástica, y valga la de Tomás de Aquino como ejemplo.

La serie de cuestiones acumuladas por el espíritu inquisitivo de estos maestros constituían un conjunto inabarcable de problemas. De modo que se imponía una selección en base al nuevo espíritu científico, una presentación orgánica de los grandes temas del cristianismo en un conjunto armónico. El prólogo de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino debe ser leído en

[55] R. BARÓN, *Note sur l' énigmatique «Summa Sententiarum»:* Recherches de théol. ancienne et médiévale 25 (1958) 26-41; PH. DELHAYE, *Pierre Lombard, sa vie, ses oeuvres et sa morale* (Montréal-Paris 1961).

[56] P. GLORIEUX, *Sentences (commentaires sur les):* DTC XIV, 2 (París 1941) 1860-1884; ID., *Sommes théologiques* 2341-2364; M. GRABMANN, *Introduction a la Somme* 13-16.

[57] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 26-32.

[58] «¿Qué es una suma. La comprensión breve de cada una de las cosas»: cf. P. GLORIEUX, *Sommes* 2343.

esta perspectiva[59]. La doctrina sagrada, denominación usada en esta obra para la teología, abarca todo el conjunto de actividades mentales desarrolladas sobre la Sagrada Escritura. Por eso, estas obras presentan la doctrina cristiana con concisión, sistemáticamente y de modo completo.

Tomás se aplicó en la madurez de su vida a componer esta obra. Cuando entra en contacto con la teología era ya de uso común tratar los textos en cuestiones. No es que se hubiera abandonado la lectura de la Biblia. De hecho el primer grado de la formación del teólogo lo constituía el bachillerato bíblico, antes de llegar a sentenciario y luego a maestro en sagrada página. Por lo demás, la producción literaria del maestro dominico está constituida también por una serie abundante de comentarios bíblicos hechos sobre el texto. La *Suma de Teología* hay que entenderla a partir de la exégesis escriturística y también a partir de los métodos escolásticos que se habían ido formando. Tarea exegética y elaboración de Sumas son dos funciones que se complementan. En el siglo XIII no existe la distinción entre teología positiva y teología especulativa, antes bien la sagrada doctrina es una actividad global de la mente sobre la Biblia. Con esta obra se presentan las cuestiones que habían arrancado del texto sagrado los maestros medievales en el curso de los tiempos, dándoles un esquema de inteligibilidad. La *Suma de Teología* de Tomás de Aquino recoge 119 cuestiones en la primera parte, 114 en el primer tomo de la segunda parte, 189 en la continuación y 90 en la tercera. Aun no habiendo terminado el recorrido sistemático por toda la doctrina cristiana, la Suma tiene un total de 512 cuestiones.

4. La exposición de la teología en artículos

La *Suma de Teología* es un libro, además, en el que la exposición de la doctrina cristiana responde a los métodos usados por los maestros medievales. En aquel tiempo la función del pensamiento se encuadraba dentro de una tradición, como una continuidad con el pasado cultural. Y ello se traducía en aspectos muy concretos de la vida intelectual, porque el sistema de las *autoridades* influía en la praxis docente y en la ordenación de los escritos medievales. Este precepto básico de la vida académica abarcaba a todos los profesores, ya que la *autoridad* proporcionaba la base del propio pensamiento. Ante esta situación, la cultura medieval creó procedimientos de inteligibilidad propios de un espíritu inquisitivo y curioso. Es decir, la *lectio* fue perfeccionando sus técnicas hasta darles expresión académica plena[60].

Estas técnicas produjeron la *quaestio,* de las que las Sumas medievales nos dan una amplia gama. Eran las preguntas que los autores se hacían a propósito del conjunto de la teología. Este sistema dio lugar a la *disputatio,* donde las partes contrapuestas se examinaban a fondo. Estas discusiones,

[59] M. GRABMANN, *Commentatio historica in prologum «Summae theologiae» S. Thomae Aquinatis:* Ang. 3 (1926) 146-165; ID., *La Somme* 61-134.

[60] M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode, 2* vols. (Friburgo in B. 1909-1911); M.-D. CHENU, *Theologie symbolique et exégèse scolastique aux XII^e-XIII^e siècles:* Melánges J. DE GHELLINCK II (Gembloux 1951) 509-526; ID., *La théologie au douzième siècle* 191-209; L. ALLEGRO, *Il metodo e il pensiero di san Tommaso d'Aquino* (Roma 1978).

públicas o privadas, daban una gran animación a la vida académica[61]. Sobre la amplitud de la materia discutida no hay uniformidad de interpretación entre los historiadores[62]. Constituya la unidad de discusión la cuestión o el artículo, el hecho es que hay en este sistema universitario un método umversalmente usado. La forma de explicar la teología debía atenerse a estas reglas, con el fin de lograr el máximo de inteligibilidad de la fe. Y Tomás usa desde el principio al final de su obra el sistema de artículo como instrumento de demostración de la verdad.

La presentación de la obra tal como aparece en la tipografía actual es deudora de una praxis ya habitual en sus editores. Efectivamente, se añadieron los títulos que figuran en cada cuestión y cada artículo. De ahí la sorpresa que puede producir encontrarse con duplicados del texto. Es evidente que Tomás no poseía las posibilidades editoriales de los modernos. De ahí que la *Suma de Teología* tal como se presenta ahora no sea exactamente igual a la que de hecho salió de la mano de Tomás desde este punto de vista. De hecho, en su redacción original, presentaba al comienzo de cada tratado y cuestión la lógica conexión de los temas a tratar en términos explícitos. Los editores han respetado el texto original, ciertamente, pero añadiendo los títulos que figuran en la obra. Tomás, en cambio, escribió ateniéndose al enunciado del principio de cada cuestión y prosiguiendo luego en el desarrollo de los temas propuestos.

Normalmente, en la *Suma de Teología* las cuestiones se componen de artículos, ya que hay algunos casos en los que la cuestión se desarrolla unitariamente[63]. Este sistema expositivo Tomás lo había experimentado ya en sus cuestiones cuodlibetales. Pero allí el artículo multiplica los argumentos más que aquí[64]. Y es que la historia del artículo había hecho que la contraposición de los argumentos fuera más importante que la solución misma. Efectivamente, ya conocemos la tarea intelectual de los medievales consistente en conciliar los textos con autoridad que entre sí aparecían como contradictorios. El maestro de este sistema fue Abelardo con su obra *Sic et Non*, colección de textos patrísticos aparentemente contradictorios, precedidos de una introducción en la que indica los medios para resolver las divergencias. En el nacimiento de la estructura del artículo, como forma de explicación teológica, hay que tener presente, ante todo, esta tradición escolástica medieval.

Pero también influye en ello el material aristotélico que este ambiente conoció. Bajo el impulso de sus obras, el siglo XIII conoce una profundización en la técnica comentarística. Los nombres evocados en la historia del método escolástico dicen relación a los comentarios aristotélicos, que en la segunda mitad del siglo xm conocen una amplia producción. Las técnicas

[61] B. BAZAN, *La Quaestio disputata:* Actes du Colloque (Lovaina-la Neuve 1982) 31-49.

[62] P. MANDONNET, *Chronologie des questions disputées de saint Thomas d' Aquin:* Rev. Thom. 1 (1918) 266-287, 340-371; A. DONDAINE, *Les secrétaires de S. Thomas:* Commissio leonina t.2 (Roma 1956). El segundo discute la tesis tradicional de que cada artículo es una cuestión, pero entonces el número de artículos hace que las cuestiones sean muy dispares.

[63] Ejemplos: *Summa theol.* 1 q.71 y q.72; 2-2 q.128 y q.143.

[64] P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 a 1320:* Bibliothèque thom. 5 (Le Saulchoir-Kain 1925).

de estos comentarios son variadas, pero su desarrollo pasa por tres estadios: proposición, contraposición y solución. En realidad respondía a la recomendación expresa de Aristóteles de examinar las razones contrarias para llegar al conocimiento de la verdad. «A la ciencia de la verdad, escribe Tomás, pertenece aceptar uno de los contrarios y rechazar el otro»[65]. Tanto los comentaristas peripatéticos como los teólogos seguían este modelo metódico, que en la práctica es un artículo. La preponderancia de la discusión de los argumentos contrapuestos era muy propia de este sistema y todavía se encuentra en Alejandro de Hales, en quien ya aparece la estructura fundamental del artículo. La misma presentación de su obra responde a una compleja metodología. Tomás, en cambio, ya desde su comentario a las Sentencias había ido eliminando de las cuestiones las subdivisiones y *quaestiunculae*, que entorpecían el proceso de inteligibilidad. En la *Suma contra los gentiles* y en el *Compendio de Teología* había optado por la presentación en capítulos, mientras que en la *Suma de Teología* el artículo se impone en la exposición de la teología.

Después del enunciado de la cuestión, Tomás propone las preguntas que deben hacerse sobre ella. Son los diversos artículos, cuyos títulos originales están colocados en ese lugar. Así pues, cada artículo se introduce con una pregunta a la que se trata de dar una respuesta en base al método escolástico, bien experimentado en los reglamentos universitarios. El *quaerere,* antes del enunciado de los artículos, significa interrogar, preguntar, averiguar. Se carga toda la fuerza de la investigación en la *aporta* aristotélica[66]. Hay una duda inicial que responde, antes que nada, a algo que requiere explicación. No es solamente el gusto dialéctico la base de este procedimiento, sino la necesidad de resolver el problema con el fin de que la verdad se pueda proponer. Esta sensibilidad responde ajustadamente al pensamiento de Tomás de Aquino: «Una disputa es magistral, escribe, en las escuelas no porque rechace el error, sino porque instruye a los oyentes para inducirlos a la inteligencia de la verdad que pretende; entonces es necesario dotarse de razones que investigan la raíz de la verdad y que hacen saber cómo es verdadero lo que se dice. Por el contrario, si el maestro determina la cuestión solamente con el procedimiento de autoridades, ciertamente el auditor podrá certificar que es así, pero no adquiere ninguna ciencia ni inteligencia, y se irá vacío»[67].

La palabra con la que se enuncian estas preguntas es invariablemente el *utrum.* En estos momentos de la escolástica el maestro ha de resolver las preguntas no solamente con las autoridades, sino también tomando en consideración los planteamientos contrarios. De este modo se significa que el problema ha de ser afrontado como una alternativa y que se examinarán las razones a favor y en contra[68]. «En castellano, escribe Ramírez, expresamos la misma alternativa con no menos fuerza y energía cuando inquirimos, por ejemplo, si (=utrum) la teología es ciencia; que es lo mismo que preguntar

[65] *Cont. Gentes* 1,1.

[66] A. MANSIÓN, *«Universalis dubitatio de veritate». 5. Thomas in Metaph., lib. III, lect.* 1: Revue philosophique 57 (1959) 513-542.

[67] TOMÁS DE AQUINO, *Quodl. 4,* a. 18.

[68] F. A. BLANCHE, *Le vocabulaire de I'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de saint Thomas:* Rev. Se. Phil. Théol. 4 (1925) 169; M. D. CHENU, *Introduction à l'étude* 79.

si la teología *es* ciencia o *no* lo *es.* O en forma interrogativa: ¿la teología *es* o *no es* verdadera ciencia?»[69]

Planteada la cuestión de modo alternativo, se requiere, en segundo lugar, la presentación de las dos partes de la alternativa. Solamente así se puede seguir la investigación. Era el momento más desarrollado de la disputa medieval, en el que el respeto al punto de partida inquisitivo abría grandes posibilidades a la investigación. El artículo manifiesta un cuidado escrupuloso en la prosecución de los motivos de racionalidad. Se inicia un auténtico proceso: «la significación primitiva de la palabra *procederé,* como lo indica su composición *(cederé* ir, *pro* hacia adelante) es caminar hacia adelante, avanzar»[70]. La verdad requiere un camino por el que se avanza gradualmente, sin saltos bruscos, con el fin de resolver las dudas reales encontradas.

En este momento del artículo se sopesan las razones a favor y en contra exponiéndolas con todo su vigor. En este proceso aparecen, en una primera serie, los argumentos que se oponen a la opinión del maestro y a la solución que se dispone a dar. Son las razones que están a favor de una parte de la alternativa las que constituyen esta sección del artículo. Al inicio de la segunda serie encontramos la expresión *sed contra,* que recoge las razones de la otra parte de la alternativa[71].

La interpretación de este momento del artículo se hace normalmente en dependencia del sentido de la disputa medieval, es decir, que no es una simple contraposición a la primera serie de objeciones, sino un argumento en favor de la otra alternativa. «No se diga, escribe Ghini, que en la *Suma,* frecuentísimamente, los argumentos *sed contra,* reducidos generalmente a uno, deben considerarse como válidos; porque aunque así lo sean de hecho, no lo son de derecho. Por lo demás, incluso el mismo Tomás, muchas veces, responde también a las intemperancias y a las imprecisiones de estos argumentos»[72]. Otras interpretaciones del *sed contra* pretenden hacerlo coincidir con la doctrina de Tomás, aunque en este caso es mejor hacer una descripción detallada. Los datos estadísticos aportados son interesantes: «Alrededor de 2073 argumentos *sed contra,* escribe Elders, son referencias o citas de autoridades teológicas, 338 remiten a autoridades en filosofía y 321 son argumentos *ex ratione»*[73]. No obstante, la interpretación del *sed contra* no como una simple autoridad ni como la tesis del autor, sino simplemente como la presentación de la otra parte de la alternativa se atiene mejor al proceso del artículo seguido por Tomás.

Después de esta presentación viene la respuesta del maestro, con el fin de disipar las dudas. En la presente edición esta tercera parte del artículo comienza: *solución al problema.* La puntuación original y concorde con el sistema de las disputas es: *Respondeo. Dicendum quod* [74]. Es decir que la respuesta

[69] S. RAMÍREZ, *Introducción general* 201.
[70] F. A. BLANCHE, a.c., 173.
[71] ID., a.c., 177; S. RAMÍREZ, o.c., 202-203; M.-D. CHENU, o.c., 80.
[72] G. GHINI, *Metodo espositivo de la Somma Teologica: Somma Teologica.* Introduzione generale (Roma 1972) 259-261.
[73] L. ELDERS, *Structure et fonction de l'argument «Sed contra» dans la Somme Théologique de Saint Tbomas:* DTh (P) 80 (1977) 245.
[74] S. THOMAE DE AQUINO, *Summa Theol.* 1 (Ottawa 1941) XXI.

se inicia con el *Dicendum,* que significaba el comienzo de la determinación auténtica del maestro. Con la fórmula «hay que decir» comienza, pues, la solución magistral a la cuestión. Constituye esta parte el cuerpo del artículo, donde se suele exponer orgánicamente la doctrina construida por el autor. Grabmann dice que es la «entelequia» del artículo, porque es ahí donde la preocupación del autor por dar ideas verdaderas y claras aparece con toda su intensidad[75]. Para ello Tomás usa toda la gama de procedimientos aristotélicos y culturales de los que disponía[76]. Todas las actividades tendentes a esclarecer el problema son usadas en este momento.

Tomás ha perfeccionado el cuerpo del artículo dejando aflorar los motivos doctrinales profundos, las clarificaciones de los términos y las notas históricas sobre el problema. «En la demostración dé su solución, escribe Grabmann, trata ante todo de establecerla sobre un fundamento sólido. Busca aquilatar profundamente las premisas para su conclusión y poner en evidencia todos los principios de los que procederán sus decisiones. Aquí Tomás se comporta más como metafisico que como dialéctico. Son los grandes principios metafíisicos los que dan luz a las demostraciones del Santo»[77]. Por ello el artículo no es un juego dialéctico en el que la tesis ya está previamente establecida, sino una enseñanza de la teología en base a los procedimientos más rigurosos del tiempo, así como la explicación de todo cuanto contribuía a la inteligencia de la fe. Por eso no responde al espíritu de estos tratados hacer de cada artículo un silogismo en forma que no da razón de la sustancia que tienen[78].

La última parte del artículo la constituye la solución a los argumentos de la otra parte de la alternativa. Una vez dada la respuesta del maestro en el cuerpo del artículo, se consideran, uno a uno, la serie de argumentos contrarios presentados al principio. No se trata de negar rotundamente la posición adversa, sino de delimitar la parte de verdad sobre la que se funda; por eso se presenta frecuentemente bajo la forma de una distinción sobre los sentidos de la cuestión. También, a veces, advierte defectos de forma en el razonamiento o que, respetando la forma, no es ése el lugar para aplicarlo. Estas respuestas le sirven para tocar aspectos fundamentales de la pregunta, por lo que algunas contienen doctrinas importantes que en la parte central no se percibieron.

El artículo responde, por consiguiente, a un método muy elaborado. Ello justifica el dicho de Juan XXII, quien, al canonizarlo, manifestaba que cada artículo era un milagro[79]. Su biógrafo Tocco había resaltado en la enseñanza del maestro «la forma compendiosa, abierta y fácil»[80]. La *Suma de Teología* tiene un total de 2669 artículos con casi diez mil objeciones. Esta

[75] M. GRABMANN, *La Somme* 82-83.
[76] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 132-170.
[77] M. GRABMANN, o.c., 83-84.
[78] Estas reducciones escolásticas se encuentran en el s.XVII con J. DE MEDICIS DA CAMERINO, *Formalis explicatio Summae theologiae* (Vico 1858-1862). Con este sistema se fomenta más el gusto por la forma que por el contenido.
[79] J. PÉGUES, *Quot articulos scripsit, tot miracula fecit:* Xenia thomistica 2 (Roma 1925) 1-17; A. MASNOVO, *Introduzione alla Somma* 31-37.
[80] G. TOCCO, *Fontes vitae* 86.

impresionante mole de preguntas raramente se repiten[81], lo cual es una prueba del cuidado que Tomás de Aquino tuvo en su exposición de la teología.

5. La estructuración de los materiales de la Suma

El estudio de la teología en la Edad Media tenía como base la lectura del texto sagrado. Desde este arranque inicial se llega a las construcciones características de la escolástica, es decir, a las Sumas. Los autores seguían bastante de cerca la Biblia en el desarrollo de sus explicaciones. Por eso, la sistematización inicial es deudora de la historia de los acontecimientos allí narrados. Pero la misma evolución de la enseñanza medieval, en la que terminan añadiéndose a los textos tradicionales nuevos maestros reconocidos, y particularmente la introducción del texto de Lombardo, hizo imprescindible la tarea de ordenar el cúmulo de materiales teológicos presentes. Se comprende perfectamente que este sistema escolar, en el que actuaba el gusto por los cuestionamientos propio de aquellos espíritus, produjera infinidad de preguntas. Si a ello se añade el ambiente de gran credulidad imperante en aquel tiempo se comprende también que muchos temas llegaran hasta la impertinencia. La teología había desbordado las mismas cuestiones exegéticas que le habían dado origen. Por eso será función de las Sumas ordenar las materias que este sistema de enseñanza había producido.

Los propósitos señalados por Tomás de Aquino en el prólogo de su obra significan el reconocimiento explícito de la necesidad de superar las exposiciones que circulaban entonces. El autor se propone dar, a los que se iniciaban en el estudio de la teología, la posibilidad de disponer de los materiales teológicos superando la situación de entonces tanto en la ordenación de la teología, propia de los comentarios al libro de las Sentencias, cuanto en la selección de los temas, propia de la abundantísima literatura de las cuestiones disputadas. Tomás de Aquino, con el fin de favorecer la pedagogía de la teología, se dispone a distribuir convenientemente los tratados teológicos y a tratar los temas sustanciales propios del teólogo. Con el fin de abordar exclusivamente los objetos imprescindibles, la *Suma de Teología* introduce una construcción sistemática, de modo que se eviten las repeticiones inútiles y los temas técnicos. Evidentemente, los materiales teológicos habían surgido de la explicación de la Biblia, pero la situación escolar exigía nuevas formas de presentación. La obra de Tomás de Aquino se inscribe en esta historia con personalidad propia, respondiendo a los postulados de su obra: brevedad, globalidad y orden. Todos cuantos han estudiado esta obra han resaltado los criterios a los que responde la disposición de los diversos tratados y también la unidad interna de la misma[82].

[81] En la *Suma de Teología* se encuentra repetido un artículo relativo al bautismo de los niños: 2-2 q.10 a.12 y 3 q.68 a.10. No obstante, los editores de la Comisión leonina opinan que en el primer caso se trata de una interpolación, ya que este artículo se encuentra textualmente en el *Quodl.* 2, a.7.

[82] Entre los comentaristas de Tomás de Aquino encontramos estas distribuciones. Juan de Santo Tomás introduce su explicación con una *Explicatio connexionis et ordinis Summae theologicae D. Thomae per omnes materias.*

Los materiales teológicos los aportan a la Edad Media los florilegios o cadenas de sentencias, donde se habían recogido las enseñanzas de la tradición cristiana. Al lado de estos materiales se conocían en la tradición resúmenes globales de la doctrina cristiana[83]. El siglo XII introdujo en el patrimonio del pensamiento cristiano las preocupaciones por la sistematización de la teología, tanto por influjo del estatuto escolar vigente como por el conocimiento cada vez más amplio de la teoría de la ciencia aristotélica. De ahí que se urja la organización armónica de todos los temas suscitados o cuestiones propuestas[84]. Esta problemática se hace presente en el siglo XII y tiene sus autores clásicos[85]. A las conocidas ordenaciones de la teología en Abelardo y Lombardo responden otros criterios presentes en la escuela de Laón, que sigue la distribución ya tradicional de los lucidarios o especies de catecismos de la doctrina cristiana[86]. La historia de la teología conoce otros intentos de sistematización que tratan de mantenerse fieles al desarrollo histórico de la Biblia. En este sentido, tanto la escuela de San Víctor como el conocido Roberto de Melún, introducen la interesante temática de la creación y la reparación[87]. De este modo los materiales inertes de los florilegios toman así vida y la conexión misma de las verdades de la fe se ha convertido en uno de los fines mismos de la teología.

Tomás se había formado en esta tradición y había tenido ocasión de conocer estos materiales como bachiller sentenciario. Como maestro regente de teología había estado en contacto con la enseñanza y conocía la importancia que para los alumnos tenía el tema. Sus biógrafos resaltan la razón de su éxito en el modo escueto, claro y accesible de sus lecciones[88]. De ahí la intención, manifestada en el prólogo, de ofrecer a los alumnos un texto que respondiera a esas necesidades. Los materiales de la *Suma de Teología* son, evidentemente, los problemas teológicos que circulaban en aquel tiempo. Recorriendo las obras teológicas de entonces encontramos que los grandes tratados que componen las Sumas se habían elaborado paulatinamente, y en este sentido Tomás no los inventa[89].

[83] Particularmente las obras de Agustín de Hipona y también de Juan Damasceno: M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 115-118; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique* 374-415; A. GRILLMEIER, *Du «symbolum» a la Somme théologique:* Église et tradition (Le Puy 1963) 105-156.

[84] La historia de este tema la ha trazado M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 62-89; H. CLOÈS, *La systématisation théologique pendant la seconde moitié du XII^e siècle:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 34 (1958) 277-329.

[85] Bien conocida es la distribución de Abelardo: fe, caridad y sacramento: *Theologia scholarium:* ML 178, 979-1114 y también el plan más complejo del *Sic et Non:* ML 178, 1339-1610; también la distribución de Pedro Lombardo con base en la distinción agustiniana de la *res* y *signa: Libri IV sententiarum* (Quaracchi 1916).

[86] Y. LEFEVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires* (París 1954); R. SOLVAIN, *La tradition des sentences d'Anselme:* AHD 16 (1947-48) 1-52. También se advierten las resistencias a estas sistematizaciones de la teología: M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 393-394; *La théologie comme science* 26-32.

[87] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei:* ML 176, 173-618; R. M. MARTIN, *Oeuvres de Robert de Melun,* 3 vols. (Lovaina 1932-1947): cf. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 62-89.

[88] P. CALO, *Fontes vitae* 30.

[89] «Al mismo tiempo, escribe M. Grabmann, por esta Suma me he ido confirmando en mi opinión de que los trabajos teológicos propiamente dichos, y especialmente dogmáticos, como los de la Trinidad, el pecado original, la Cristología, etc., la teología del siglo XII y principios del XIII había producido ya un trabajo considerable y definitivo, y que los grandes escolásticos

Las obras análogas tenían técnicas muy elaboradas de composición. Basta acercarse a las obras de Guillermo de Auxerre, de Alejandro de Hales o al mismo Alberto el Grande, para comprender la novedad de la presentación de Tomás. Efectivamente, aquí Tomás ahorra muchas explicaciones marginales y terminológicas, tan propias de la teología de escuela. No es que con ello se cambie el sistema tradicional de enseñanza, sino que se corrigen los excesos que produce. Por eso es difícil encontrar repeticiones en esta obra. En la cabeza de la *Suma de Teología* están indicadas las partes de las que se compone[90] y luego en cada tratado se explica también la repartición y el orden que se va a seguir. Así pues, Tomás de Aquino ordena su obra sobre la doctrina cristiana en tres partes, donde recorre todos los temas trascendentales de la teología medieval. Damos a continuación el esquema básico de este texto teológico.

INTRODUCCIÓN: la teología como doctrina sagrada: q.1.

PRIMERA PARTE: Dios uno y trino y el *exitus* de toda criatura de El:
1. Existencia y atributos esenciales de Dios: qq.2-26.
2. Trinidad y divinas personas: qq.27-43.
3. Procedencia de las criaturas de Dios:
   Producción de las criaturas: qq.44-46.
   Distinción de las criaturas: qq.47-49.
      Los ángeles: qq.50-64, criaturas espirituales.
      El universo: qq.65-74, criaturas corporales.
      El hombre: qq. 75-102, criatura compuesta de espíritu y cuerpo.
   Conservación y gobierno de las criaturas: qq. 103-119.

SEGUNDA PARTE: movimiento del hombre hacia Dios:

PRIMERA PARTE DE LA SEGUNDA: acciones humanas en general:
1. Fin último de la vida humana: qq.1-5.
2. Medios para alcanzar este fin:
   Los actos humanos en sí mismos: qq.6-48.
   Principios de los actos humanos:
      Principios intrínsecos: los hábitos: qq.49-89.
      Principios extrínsecos: la ley y la gracia: qq.90-1 14.

SEGUNDA PARTE DE LA SEGUNDA: los actos humanos en particular:
1. Virtudes teologales (con vicios y dones):
   La fe: qq.1-16.
   La esperanza: qq. 17-22.
   La caridad: qq.23-46.
2. Virtudes cardinales (con vicios y dones):
   La prudencia: qq.47-56.
   La justicia: qq.57-122.
   La fortaleza: qq.123-140.
   La templanza: qq. 141-170.
3. Estados especiales de vida: qq.171-189.

TERCERA PARTE: Cristo, camino para la vida eterna:
1. Cristo, salvador de la humanidad: qq.1-59.
2. Los sacramentos como signos de salvación:

simplemente han recogido, en sus grandes líneas, los resultados del trabajo realizado precedentemente»: *Note sur la Somme théologique du Magister Hubertus:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 1 (1929) 233.

[90] 1 q.2.

Los sacramentos en general: qq.60-65.
Los sacramentos en particular:
Bautismo: qq.66-71.
Confirmación: qq.72.
Eucaristía: qq.73-83.
Penitencia: qq.84-90, a.4.

SUPLEMENTO: añadido por sus discípulos:
Penitencia: qq.1-28.
Extrema unción: qq.29-33.
Orden sagrado: qq.34-40.
Matrimonio: qq.41-68.
3. Tratado de los novísimos: qq.69-99.

De este modo Tomás de Aquino recoge los problemas teológicos imprescindibles para la enseñanza y que él había tratado en su carrera profesoral. Dado el número impresionante de artículos, resulta tarea casi imposible evitar las repeticiones. Pero, sobre todo, hay en estos tratados de la *Suma de Teología* muchos que no se encuentran en otros lugares de las obras de Tomás de Aquino. Todos los que conocen su obra, ya desde sus contemporáneos, califican la segunda parte como la más original y novedosa. De hecho es de la que más manuscritos se conservan, entre otras razones por los servicios que prestaba en la administración del sacramento de la penitencia. El tratado de los actos humanos, las pasiones, los hábitos y la ley no tienen semejante presentación en otras obras. Igualmente, otros temas dogmáticos reciben aquí un desarrollo más perfecto y en otros se citan fuentes nuevas en la teología de entonces[91].

El reconocimiento de estos caracteres externos de la obra ha llevado también a examinar el método del desarrollo de la obra. Tomás se propone desarrollar la obra *secundum ordinem disciplinae*[92]. Ello ha llevado a buscar el principio del orden interno de la Suma y a interrogarse sobre los criterios a los que responde este método. Este tema tiene una amplia literatura[93]. No se trata aquí de discutir las implicaciones metodológicas que para la teología puede tener una determinada explicación del plan de la Suma, sino de presentar los criterios que se pueden apreciar en el desarrollo de la obra. Es cierto que los materiales son teológicos, pero al mismo tiempo estos temas deben presentarse conforme al método de la materia. Ya hemos visto cómo en la enseñanza medieval los temas, o bien se explicaban cuando lo requería la exposición del libro básico, o bien con ocasión de una disputa circunstancial. Por ello se hizo imprescindible recoger todos estos problemas y organizados en base a unos criterios propios. La experiencia escolar de Tomás de Aquino le había dado la capacidad para redactar su obra sistemática de la teología sobre unos criterios de organización.

[91] S. RAMÍREZ, *Introducción general* 193-194.

[92] *Summa Theol.*, prol.: «según exige el buen método».

[93] M. GRABMANN, *La Somme* 103ss.; M.-D. CHENU, *Le plan de la Somme théologique de S. Thomas:* Rev. Thom. 45 (1939) 93-107; ID., *Introduction à l'etude* 258-273; P. E. PERSSON, *Le plan de la Somme théologique et le rapport «Ratio-Revelatio»:* Rev. Philosophique de Louvain 56 (1958) 545-572; G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma teológica de santo Tomás de Aquino* (Madrid 1964); A. BONETTI, *Struttura e metodo della Somma teológica di San Tommaso di Aquino:* Rivista di filosofía neo-scolastica 53 (1961) 402-406; G. PERINI. *Un nuovo studio sul «piano» della «Summa»:* DTh (P) 66 (1963) 280-292; I. BlFFl, *Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della «Summa Theologiae» di S. Tommaso:* La scuola cattolica supplemento bibliográfico 91 (1963) 147-176 y 295-326.

Todos los temas acumulados en la obra necesitaban un encadenamiento, de modo que los contenidos de la sagrada doctrina fueran presentados conforme a los requisitos del método de entonces. Este método era una exigencia de la ciencia lógica, que se impuso además en las construcciones teológicas. De ahí deriva una primera línea de organización de la *Suma de Teología* consistente en que todos los objetos deben ser considerados bajo la misma perspectiva. La necesidad de la sistematización la expresa Tomás en la presentación de las partes de la obra[94], dando así una visión de conjunto. Pero también al preguntarse sobre lo que está sujeto a la consideración de la doctrina sagrada responde que es aquello que dice relación con Dios[95]. La correspondencia que hay entre el motivo por el que se consideran las cosas y el contenido de las mismas hace que todos los temas de la Suma adquieran unidad a la luz de la visión divina de las cosas. La teología, ciencia de la fe y que procede de la fe, sigue e imita el conocimiento de Dios. Desde esta perspectiva se consigue una integración entre la realidad del mundo y la relación que tiene con sus causas.

Esto ha llevado a algunos autores a ver en el plan de la Suma un mantenimiento expreso de las ideas aristotélicas, traduciendo esto en la relación causal que Dios tiene con las criaturas. Es decir, aquí Tomás trataría de manifestar la relación que todo tiene con Dios como principio de causalidad. La primera parte, Dios causa eficiente primera; la segunda, Dios causa final última, y la tercera, Dios causa eficiente hipotética debido a la caída del hombre. Transportar la unidad de la Suma al vocabulario aristotélico puede significar alejarnos de la intención de Tomás de Aquino. El proyecto teológico de esta obra trasciende los instrumentos de análisis incorporados, entre los que se encuentra el principio de causalidad[96]. Lo decisivo de ella es la percepción teológica que la inteligencia tiene de las cosas, y en ello influye más la tradición cristiana que la aristotélica.

Es el concepto de fe lo que lleva a Tomás a conseguir esta visión global de las cosas en su obra. Y bajo esta luz se integran también los hechos históricos que componen la historia de la salvación. Para él todo efecto histórico de la economía salvífica debe ser reconducido a la teología. La visión que Dios tiene de las cosas es lo que da unidad a lo que nosotros encontramos como una disposición temporal de la revelación. Los teólogos escolásticos consideran la historia de la salvación asumida en su propia visión teológica. Los hechos históricos interesan en tanto en cuanto se relacionan con la Verdad primera. Esta metodología teológica domina la *Suma de Teología*, aunque se pueden descubrir otros aspectos[97], pero fundamentalmente el orden de los tratados de la obra responde a la naturaleza misma del objeto de la teología.

Esta primera línea de organización está presente en lo que se refiere al

[94] *Summa Theol.* 1 q.2 prol.

[95] 1 q.1 a.7: «Pues bien, como en la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio y fin, se deduce que el sujeto de esta ciencia es Dios».

[96] Y. CONGAR, *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la sacra doctrina (Révelation, Théologie, Somme théologique):* Mélanges M.-D. CHENU (París 1967) 135-187; ID., *Le sens de l'«économie» salutaire dans la «theologie» de S. Thomas d'Aquin (Somme Théologique):* Festgabe J. LORTZ (Baden-Baden 1957) 73-122.

[97] A. PATFOORT, *L'unité de la 1.ª pars et le mouvement interne de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin:* Rev. Sc. Ph. Théol. 47 (1963) 513-544: según esta interpretación, la primera parte trata de las estructuras antecedentes al uso de la libre voluntad del hombre y luego las condiciones en las que se ejerce esa voluntad.

misterio del ser y de la vida de Dios. Pero también se ha puesto de manifiesto otro criterio según el cual se percibe el itinerario de procedencia de las criaturas de Dios y de retorno de las mismas hacia El, retorno en profundidad de ser y de gracia, en cuyo movimiento Cristo es a la vez vía y medio. Este plan está presente también en esta obra y se atribuye a influjos neoplatónicos, ya que se corresponde con el esquema clásico de la emanación y del retorno. De hecho Tomás de Aquino identificó mejor que sus contemporáneos al neoplatónico Proclo. El tema estaba presente en aquel tiempo y muchos autores lo reconocen expresamente en el plan de la obra. «Tal es el plan de la Suma teológica —escribe Chenu—, y tal el movimiento que traduce: *I Pars* la emanación, Dios principio; *II Pars* el retorno, Dios fin; como de hecho, conforme al libre y absolutamente gratuito proyecto de Dios (es la historia santa la que nos lo revela), este retorno se hizo por Cristo hombre-Dios, una *III Pars* estudiará las condiciones "cristianas" de este retorno»[98]. Este vocabulario estaba presente en la tradición cristiana y es normal que se usara para la sistematización de la doctrina sagrada. De este modo la obra adquiere un dinamismo específico, al que contribuye también el tema de la imagen, de larga tradición patrística. El ejemplarismo divino y la imagen humana mutuamente se relacionan, de modo que el retorno de la imagen a su Modelo divino se constituye en eje de la parte moral.

El esquema de la procedencia y del retorno está presente en las obras de Tomás y es reconocible en sus obras más sistemáticas [99]. Además, conoció de estudiante con Alberto la obra del Pseudo-Dionisio, en quien están presentes estas ideas, que se habían concretado en el dicho de que el Bien es expansivo por sí mismo. La historia de la teología reconoce el influjo de este axioma en la teología medieval, aunque también la regresión del mismo a finales del siglo XIII [100]. Lo que se deriva de las intenciones de Tomás es que se propuso ordenar su teología siguiendo algunos principios de inteligibilidad y que en la *Suma de Teología* se pueden encontrar varios. Se trataba de superar la discontinuidad a la que la enseñanza de entonces daba lugar, así como la contingencia de una historia material. El principio de las relaciones con Dios, aplicando siempre la analogía, hace que esta obra presente un conjunto teológico coherente. Por el plan de la procedencia y el retorno, la *Suma de Teología* tiene un dinamismo interno en sus materiales, pero sobre todo responde a su función de sabiduría cristiana, conforme a la etimología que Tomás propone de la teología[101].

Esta presentación de la teología ha sido motivo de polémicas. La reserva más conocida a esta obra es la que se hace a la colocación del tratado cristológico en la tercera parte, ya que ello significa hablar de la vida cristiana, como se hace en la parte moral, sin haber hablado aún de Cristo. Entre los catálogos de las luchas antitomistas del siglo XIII hay uno que se refiere a este problema [102]. Por supuesto que la moral tomista no está desenganchada

[98] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 261.

[99] ID., 267; *Cont. Gentes* 1, 9; *Compend. theol. 2* y 103.

[100] G. LAFONT, *Estructuras y método* 3-24; TH.-A. AUDET, *Approches historiques de la Summa Theologiae:* Études d'hist. lit. et doct. 17 (1962) 7-29.

[101] *Summa Theol.* 1 q.1 a.7.

[102] A. DONDAINE, *Un catalogue de dissensions doctrinales entre les maîtres parisiens de la fin du XIII^e siècle:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 10 (1930) 375-394. Una cuestión discutida se refiere precisamente al artículo 7 de la primera parte: «Cuando se pregunta: si el sujeto de la teología es Dios, los Menores dicen que es Cristo con sus miembros, mientras que Tomás en la Suma dice que es Dios». E. MERSCH, *L'objet de la théologie et le Christus totus:* Recherches de science religieuse 26 (1936) 129-157.

de la cristología, sino que hay un nexo por la noción de imagen que el hombre es del Dios uno y trino [103]. Tomás mantiene en su obra el propósito lúcido de introducir la historia de la Biblia y lo revelado en la inteligibilidad científica de la teología.

Otra de las reservas suscitadas a esta sistemática de la doctrina cristiana es la de que el estudio de Dios no es completamente trinitario, como sucede en la tradición cristiana. El conocimiento de las condiciones históricas en las que nace esta obra y la tradición cristiana en la que se inscribe contribuyen a relativizar estas reservas. La historia de la teología demuestra que la sistemática ha estado presente en el curso de los tiempos y también que el grado de fidelidad a la historia de la salvación es diverso, pero asimismo que la *Suma de Teología* puede contarse entre los logros mejores de estos intentos. La teología de Tomás está lejos de ser una imposible ambición de poseer la ciencia divina. Ello significaría desconectar la teología de la vida del teólogo. La teología tomista no es un mero ejercicio intelectual, sino tarea de toda una vida dedicada a la consecución de la Verdad. Y en esta tarea Tomás es consciente de la precariedad de los resultados y de la inconmensurabilidad del objeto[104]. El esfuerzo sistemático de la obra de Tomás de Aquino es la prueba de la fuerza que puede adquirir la inteligencia de la fe cuando se hace con el talante y la preparación que él tenía. Pero en todo caso esta fe permanece siempre consciente de la permanente libertad de la Palabra de Dios.

II. *LA SUMA EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA*

La fe cristiana, a cuyo servicio está la vida de Tomás, se sirve de la razón humana del creyente. El cristiano ha recibido una revelación divina que modela y configura su visión del universo. Por eso, su fe está en la cúspide de su percepción del sentido de la vida y también de su actitud práctica ante la condición humana. La norma suprema del pensamiento cristiano no es, ciertamente, la ciencia humana, pero tampoco puede prescindir de la condición propia de la inteligencia. Pero las exigencias de esa inteligencia varían según los tiempos y según las culturas, a cuyo servicio se pone el creyente. La historia de la teología es justamente la solución de estas relaciones. El problema de la integración de los valores humanos en la visión cristiana del mundo se plantea en diversos frentes. Por lo que se refiere al pensamiento, es necesario afrontar siempre el problema de las relaciones con la filosofía y con el saber profano. Se trata de calibrar la aportación válida que los instrumentos reconocidos de la razón humana dan para el estudio y la comprensión de la Biblia.

La evidencia de los riesgos de esta tarea, sin embargo, no ha impedido que se haya formado un pensamiento típicamente cristiano y que se hayan introducido materiales provenientes de otros mundos culturales. La aportación de la sabiduría ajena al mundo cristiano es un reto constante para todo educador de la fe. Desde el principio los programas de educación cristiana, que mantienen evidentemente la Biblia como punto de referencia inicial, incorporan elementos del pensamiento conocido y formas de transmisión ya experimentadas en la cultura humana. Con el curso de los tiempos estas exigencias se hacen más apremiantes y alargan incluso el campo de su acción.

[103] L.-B. GILLON, *L'imitation de Christ et la morale de S. Thomas:* Ang. 36 (1959) 263-286; A. HAYEN, La *structure de la Somme théologique et Jesus:* Sciences Ecclésiastiques 12 (1961) 59-82.
[104] *Summa Theol.* 1 q.12 a. 13 ad 1; De pot. q.7 a.5 ad 14; *Summa Theol.* 1 q.1 a.1.

La actitud que se tenga ante este problema dará también la impronta propia a una obra de teología. Presentamos, en esta segunda parte, la contribución de la *Suma de Teología* a la historia de esta tarea en el cristianismo.

1. La enseñanza teológica de la Escritura

Las generaciones de los primeros siglos del cristianismo forjaron un espíritu que permanecerá en la tradición como punto de referencia constante y siempre obligado. No tanto porque hagan inútil el esfuerzo intelectual de sus sucesores, sino porque su actitud y sus obras han tenido un valor fundamentalmente positivo hacia la cultura. Efectivamente, también los Padres se encontraron con el problema de la aportación de la sabiduría pagana a la hora de transmitir el patrimonio cristiano. De este modo no solamente legaron a las generaciones posteriores su talante, sino también el resultado concreto de sus obras. No se trata aquí de justificar esta tarea ni de seguirla en todas sus implicaciones, sino de afirmar que de hecho significó la legitimación del pensamiento cristiano[105].

La necesidad de contraponer la sabiduría cristiana integral a la de los filósofos paganos apremia a los Padres a poner el acento en la revelación cristiana, ya que vivían en un mundo de régimen pagano. Por eso, la fe se presenta tanto como principio formal de unidad de toda la construcción teológica cuanto como fuente de conocimiento racional. Las soluciones varían según los ambientes patrísticos, pero en la Edad Media la visión agustiniana será la más conocida. Para Agustín de Hipona, la revelación es el criterio valorativo de las verdades de razón, y su quehacer teológico tiene una profunda inspiración religiosa, pero es consciente también de estar impregnado de ideas platónicas. Esta perspectiva teológica será muy viva en la tradición cristiana y en ella influye la célebre fórmula teológica del obispo de Hipona[106]. Esta actitud no descarta el tema de la cultura humana, como la misma vida de Agustín demuestra, pero, entendida rígidamente y en un mundo religioso cerrado, puede producir una crisis en el pensamiento cristiano cuando el orden racional adquiera más consistencia.

Las aportaciones del siglo XII en este campo abren el camino hacia el prototipo de obra teológica medieval. La misma organización escolar del tiempo revela ya las tendencias que se van a ir imponiendo. La formación de aquellos pueblos sigue el esquema ya conocido en la sociedad pagana. Entre las organizaciones del saber de más tradición encontramos la célebre división en *trivio* y *cuadrivio*[107]. Estas enseñanzas constituían los conocimientos imprescindibles para poder estudiar el libro por antonomasia de aquella civilización: la Biblia. Es bien sabido que el primer estadio de acercamiento a la Sagrada Escritura lo constituía la lectura, y las materias estudiadas en ese programa escolar facilitaban la tarea. Hasta el presente estas preocupaciones se habían mantenido vivas en los monasterios, pero en este siglo toman

[105] F. CAYRÉ, *Précis de patrologie et d'histoire de la théologie,* 3 vols. (París 1927-1943); M. GRABMANN, *Historia de la teología católica. Desde finales de la era patrística hasta nuestros días* (Madrid 1946); E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana.* I *Des dels orígens al segle XV* (Barcelona 1984).

[106] E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (París 1929) 33-34; A. AROSTEGUI, *Interpretación agustiniana del «nisi credideritis non intelligetis»:* Revista de filosofía 24 (1965) 277-283; A. C. VEGA, *Introducción a la filosofía de San Agustín:* Obras completas II (Madrid 1964) 74ss.

[107] H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (París 1950[2]); R.-A. MARTIN, *Arts libéraux:* Dic. d'histoire et géographie ecclésiastique IV (París 1930) col. 827-843; P. RICHE, *La educación en la cristiandad antigua* (Barcelona 1983).

auge las ciudades con la emancipación de muchos municipios y la creación de las escuelas urbanas[108].

Por ello, a los instrumentos primeros de la gramática y la retórica vemos sobreponerse en este tiempo la dialéctica. La historia reconoce el influjo de las controversias eucarísticas del siglo precedente en este tema, pero, sobre todo, pone de relieve los nuevos conocimientos introducidos en Occidente. Hasta entonces la civilización occidental solamente conocía las categorías de Aristóteles transmitidas por Boecio. Es lo que se denomina la *logica vetus* [109]. Por eso, la teología de la primera escolástica va ligada a estas artes. Pero la importancia de Boecio está justamente en que los métodos racionales se introducen en la tarea teológica. Hacia la mitad del siglo XII se introducen nuevos libros de Aristóteles, particularmente los relativos al silogismo como forma de demostración científica[110].

El texto sagrado tenía entonces una tradición asentada. Aunque la traducción más comúnmente aceptada continúa siendo la de los Setenta, la transmisión de la Biblia en la Edad Media sigue los derroteros de la glosa. El texto constituía parte central en la misma disposición del libro, donde las glosas o comentarios se hacían al margen o entre líneas. La más conocida es la *glossa ordinaria*, usada por los teólogos del tiempo y cuya paternidad se ha atribuido recientemente a Anselmo de Laón. Se comprende que semejante método llegara a tal saturación, que incluso atentara a la misma percepción originaria del texto. Los resultados de semejantes procedimientos pedían la introducción de un método que pusiera orden racional entre los comentarios al texto sagrado.

Durante un largo período de tiempo, el trabajo teológico se realiza recogiendo el material de la tradición patrística. Este patrimonio se transmite mediante *florilegios* o *cadenas*, en las que se recogen los textos espigados de los autores, principalmente de Agustín y de Gregorio Magno. La palabra *sentencias* se refiere originariamente a estas colecciones de textos de la antigüedad agrupados según criterios diversos. Este tipo de obras arranca ya de finales de la era patrística, pero serán más características del trabajo teológico de esta época. Hoy se reconocen como obras características del siglo XII, y la prueba la constituyen las compilaciones de este período conocidas como florilegios y sentencias[111]. A estos textos, particularmente de los Padres y que acompañaban la glosa medieval, se les denomina *auctoritas*. Estas autoridades se convierten también en el fundamento de la teología, pero aplicándole el sentido lógico y dialéctico introducido en este siglo.

Este nuevo filón de la teología tiene una amplia gama de representantes y escuelas en el siglo XII. La historia pone de relieve a Anselmo y Abelardo[112]. En el primero, la preocupación por la comprensión racional es asimismo ingrediente del aspecto contemplativo. En Anselmo se da una *fe que busca la inteligencia*, frase de indudable éxito histórico, con la que expresa el

[108] H. PIRENNE, *Las ciudades de la Edad Media* (Madrid 1980[4]); PH. DELHAYE, *L'organisation scolaire au XII[e] siède:* Traditio 5 (1947) 211-268.

[109] L. MINIO PALUELLO, *Les traductions et les commentaires aristotéliciens de Boèce:* Studia patrística 2 (Berlín 1957) 358-365; ID., *Note sull'aristotelismo medievale:* Rivista di fil. neo-scolastica 54 (1962) 137-147; J. ISAAC, *Le «Peri Hermeneias» de Boèce a St. Thomas* (París 1953).

[110] F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote in Occident. Les origines de l'aristotelisme parisién* (Lovaina 1946); L. GENICOT, *Le XIII[e] siècle européen* (París 1968) 212-219; *P.* M. PESSION, *Alle origini dell'aristotelismo del secolo XII:* Sap. 1 (1948) 374-386 y 2 (1949) 61-78.

[111] J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle* (Bruselas-París 1948[2]) 112-148; P. GLORIEUX, *Sentences:* DTC, XIV, 2 (París 1941) col. 1860-1884.

[112] M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* (París 1966[2]) 350.

espacio concedido por él a la dialéctica[113]. Abelardo se encuentra con las recopilaciones, que presentan una gran variedad y disparidad. Su preocupación será introducir el sentido lógico en estos textos, de modo que con él la dialéctica, cada vez más impregnada de lógica, va a tener una aplicación intensa a la teología[114]. Es en este momento de la historia cuando el nombre de teología comienza a usarse en el sentido epistemológico moderno[115].

El siglo XII tiene también otra aportación importante en la enseñanza teológica de la Escritura. Se trata de la sistematización de la teología derivada de estas exigencias. Aunque los diversos esquemas teológicos no se presenten en estado químicamente puro, no obstante, en algunas prevalece la ordenación histórica, mientras que, en otras, una ordenación inspirada en Agustín[116]. La obra de Pedro Lombardo va a adquirir una dimensión extraordinaria, pues se va a constituir en el texto de teología, con toda la fuerza que la palabra texto tenía en aquel ambiente. Los jóvenes bachilleres estudiaban este libro, y Tomás de Aquino no será una excepción. Se puede discutir el éxito de su empresa, pero lo cierto es que su obra es fundamental en la enseñanza de la teología hasta el siglo XVI [117].

La exposición de la Biblia, forma por antonomasia de la tarea teológica, presenta al concluir el siglo XII una gran ebullición. El papel de la dialéctica, forma frecuentemente artificial, es suplantada por la lógica gracias a la obra de Abelardo. De este modo la teología especulativa tiende a ampliar sus márgenes. Los temas humanísticos y naturales son cultivados en los ambientes de Chartres y San Víctor. La filosofía de tipo aristotélico, por Juan de Salisbury, Domingo Gundisalino y Gilberto de la Porré. En este ambiente, el problema filosófico aún no estaba planteado con toda su amplitud, pues todavía predomina la lógica sobre la metafísica, pero los sistemas clásicos de formación comienzan a advertir su desfase y el siglo XIII deberá afrontar ese problema.

2. La teología en el marco universitario

Las grandes instituciones de la Edad Media pueden relacionarse con el *sacerdotium,* el *regnum* y el *studium,* que constituyen capas sociales muy definidas. Son las fuerzas preponderantes de aquella civilización, a las cuales comienzan a contraponerse movimientos más populares, generalmente de inspiración evangélica, pero también por el espíritu comunal que aflora en otros sectores de la sociedad y en los municipios más organizados. El siglo xm se abre como una nueva era para la historia de la Iglesia que, con Inocencio III (1198-1216), consigue el triunfo del sacerdocio sobre el reino. También el afianzamiento de las monarquías nacionales favorece, al mismo tiempo, una sociedad más próspera y abierta. El mundo medieval es muy diversificado, pero encuentra en Roma el centro rector de sus destinos.

[113] ANSELMO DE CARTERBURY, *Proslogion* 1: ML 158,225: la frase *fides quaerens intellectum* tuvo indudable éxito histórico: cf. Y. CONGAR, *La fe y la teología* (Barcelona 1977[2]) 282-289..

[114] E. BERTOLA, *I precedente storici del metodo del «Sic et Non» di Abelardo:* Riv. di fil. neoscolastica 53 (1961) 255-280; M.-D. CHENU, *La fe en la inteligencia* (Barcelona 1966) 133-146.

[115] J. DE GHELLINCK, *«Pagina» et «sacra pagina». Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement designé:* Mél. A. PELZER (Lovaina 1947) 23-59.

[116] H. DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei:* ML 176, 173-618; R. M. MARTIN, *Oeuvres de Robert de Melun,* 3 vols. (Lovaina 1932-1947); P. LOMBARDO, *Libri IV sententiarum* (Quaracci 1916).

[117] J. DE GHELLINCK, *Le mouvement* 250-277.

También surgen otra serie de ciudades importantes, pero la cúspide espiritual del tiempo la detenta la Iglesia [118].

La renovación evangélica es tan intensa que surgen en aquel mundo nuevas órdenes. Son principios dinamizadores de aquella sociedad que precisan una moderación. «Pero —escribe Chenu—, si la mayor parte de estos movimientos van a perderse en sectas revolucionarias y heterodoxas, otros adquieren en la Iglesia su equilibrio: Francisco de Asís, hijo de su siglo, si es que lo hubo, encarna este nuevo espíritu de santidad; y Domingo, *vir evangelicus* (Jordán de Sajonia), funda un "ordo praedicatorum", en el que el viejo edificio regular se transforma según las constituciones de las Comunas y de las corporaciones, donde las más intensas curiosidades racionales se ejercitan a la luz de la fe» [119]. Estas dos órdenes adquieren su estatuto canónico en 1216 los dominicos y en 1223 los menores, y en seguida estarán presentes entre los estudiantes y los maestros de teología. Aunque la constitución de las mismas no era la investigación científica, sin embargo, ya encontramos en las constituciones de los predicadores de Raimundo de Peñafort de 1228 las exigencias del estudio y la utilidad de las ciencias profanas para el teólogo. La evolución de los menores exigió más esfuerzos de adaptación, aunque entran pronto en el ambiente universitario.

Pero el siglo XIII conoce también el auge del estudio, que constituye un fuerte estamento social por obra de las agrupaciones universitarias. Más allá de los acontecimientos de tipo político o religioso se encuentran en nuestro caso los culturales, que van a lograr su mayor resonancia en el nuevo tipo de organización escolar [120]. La agrupación de las escuelas urbanas permite el intercambio y la confrontación de las ideas entre las diversas facultades. La *universitas studiorum* no es solamente comunidad de estudios, sino también integración de todos cuantos se relacionan con el mundo de la cultura, tanto estudiantes como profesores. Funcionan como un grupo autónomo dentro de la sociedad con sus pruebas de acceso y sus ritos de celebración, pero sometidos a los principios rectores de aquella sociedad, el papa o el emperador [121]. Integraban estas universidades las facultades de teología, artes, derecho y medicina.

El sistema universitario, en el que prevalecía la facultad de teología, no permitía que ésta quedara al abrigo de los influjos de otras facultades. Cuando la ciencia y la filosofía griegas se van asimilando, la teología no podía quedar sin la aportación de aquel espíritu, si quería seguir estando en la universidad y ser la facultad más importante. El siglo xm conoce varias generaciones de maestros, que perciben este problema y que en dependencia de él han escrito su teología. Porque la filosofía, pero aún más la teología, son solidarias de las instituciones que las producen. El influjo universitario se

[118] Y. AZAIS-A. FLICHE-C. THOUZELLIER, *La cristiandad romana:* Historia de la Iglesia X (Valencia 1975); J. LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval* (Barcelona 1969); L. GENICOT, *Le XIII^e siècle européen* (París 1968); F. HEER, *El mundo medieval. Europa 1100-1350* (Madrid 1963); CH. DAWSON, *Ensayos acerca de la Edad Media* (Madrid 1960); J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media* (Madrid 1979[3]). La *circunstancia* medieval es muy importante para la comprensión de la obra de Tomás de Aquino, y sus historiadores así lo han puesto de relieve.

[119] M.-CHENU, *La théologie comme science* 104.

[120] H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I (París 1889); St. D'IRSAY, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours. I Moyen Age et Renaissance* (París 1933); P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin* (París 1970); J. LE GOFF, *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona 1986).

[121] G. DUPONT-FERRIER, *Aspects de l'université de París* (París 1949).

percibe particularmente en su estructura técnica, pero también en el mismo espíritu atento a los nuevos modos de inteligibilidad.

En este contexto se hace imprescindible una organización de las ciencias, entre las que la sabiduría derivada del Evangelio mantiene su primacía. Pero en el siglo XIII estas exigencias serán cada vez mayores, porque el ingreso del saber proveniente de mundos no cristianos en los ambientes universitarios ponía en juego el mismo dominio de la sabiduría cristiana. «La vida intelectual del siglo xm, escribe van Steenberghen, está dominada por un hecho histórico capital: la introducción en Occidente, en sucesivas olas a partir del siglo XII y hasta finales del siglo xm, de una abundante literatura filosófica y científica, de origen griego, judío y árabe. La historia de este movimiento de traducciones, arabo-latinas y greco-latinas, constituye todavía un amplio campo de investigación» [122]. Este tema encuentra amplio eco en las historias de la filosofía, y las interpretaciones no son homogéneas. Lo cierto es que los teólogos de este siglo son deudores de este ambiente en diversa medida, aunque en muchos casos el aristotelismo no les ha llegado en su estado puro, sino mediante fuentes eclécticas.

La historia de la cultura de este siglo demuestra que, para el conocimiento de las Sagradas Escrituras, este ambiente espiritual era un reto, capaz de regenerar la teología pero también de arruinarla. La perpetuación de una teología que no aceptara la visión más crítica de la realidad que la filosofía imponía, corría el riesgo de vaciar el mismo significado de la teología. «Era, escribe Chenu, para una tradición religiosa espontáneamente alimentada, con pequeñas excepciones, de la filosofía platónica, un delicado retorno comprometerse con los caminos de Aristóteles; incluso antes de revelarse la incompatibilidad de los dos sistemas, la ruptura de solidaridades adquiridas no podía consumarse sin problemas. Pues el universo aristotélico mismo aparecía irreconciliable con la concepción cristiana del mundo, del hombre, de Dios: no hay creación, sino un mundo eterno, en manos del determinismo, sin que un Dios providente conociese las contingencias, un hombre ligado a la materia y con ella mortal, cuya perfección moral no está abierta a un valor religioso. Filosofía orientada hacia la tierra, que por su negación de las ideas ejemplares ha cortado todo itinerario hacia Dios y ha replegado sobre sí misma la luz de la razón. La ciencia es contraria a la sabiduría cristiana» [123]. Las generaciones de la primera mitad del siglo xm se encuentran ante una filosofía que daba pistas para una definición global de las cosas, y ello influye también en el mismo trabajo teológico.

El ingreso del aristotelismo en el mundo latino toma consistencia en esta primera mitad de siglo, aunque el estado actual de la crítica tiende a matizar el fenómeno por cuanto la transmisión de Aristóteles es todavía un problema de estudio. El hecho afecta a la nueva clase de maestros, que cada vez sienten mayor atractivo por la teología especulativa. En esta tarea destacan los profesores de la Universidad parisina, aunque no hay que olvidar la aportación de los maestros de Oxford. La historia de la entrada del aristotelismo es una clave de interpretación fundamental para la comprensión de la labor teológica de la Edad Media [124]. En torno a este problema se aglutinan

[122] F. VAN STEHNBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle* (Lovaina-París 1966) 29.

[123] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal 1950) 31.

[124] Además de la obra de STEENBERGHEN, cf. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale* (Lovaina 1947[6]); G. FRAILE, *Historia de la filosofía.* II *El judaismo, el cristianismo, el islam y la filosofía* (Madrid 1966[2]); E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid 1976[2]).

los espíritus de entonces, aunque con actitudes bien diversificadas. Además, la metafísica aristotélica había sido transmitida con prolongaciones neoplatónicas [125], de donde la complejidad del problema.

La reconstrucción del período teológico que va desde 1200 hasta 1250, pone de relieve el predominio oficial de las reservas suscitadas por esta cuestión [126]. Las precauciones suscitadas por el movimiento cultural se advierten ya en 1210, cuando Aristóteles fue prohibido en París, y se agravarán en las sucesivas intervenciones de Gregorio IX en 1228 y 1231, hasta convertirse en una especie de lugar común de los documentos pontificios [127]. En estas intervenciones y en los teólogos que las secundaban aparece la preocupación por salvaguardar la trascendencia de la verdad divina amenazada por esta excesiva racionalización[128]. Aunque de hecho estas prohibiciones no se retiraron, sin embargo, las posibilidades que concedía la dispensa entre los dominicos o la misma interpretación del texto hicieron entrar a Aristóteles en el pensamiento teológico. Alberto el Grande, uno de los promotores más destacados del ingreso aristotélico en el mundo latino, enseña durante su magisterio parisino entre los años 1240 y 1248 la filosofía sobre textos aristotélicos, al mismo tiempo que la teología sobre el texto escriturístico y las Sentencias de Lombardo.

Las repercusiones de este clima en la facultad de teología se dejan advertir en los teólogos de la generación anterior a Tomás de Aquino, que reivindican los derechos de la razón en teología. La historia de la teología pone de relieve los nombres de Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller y Guillermo de Auvergne[129]. La obra de estos autores manifiesta el problema de la credibilidad de la teología en aquel ambiente. Fe y razón son todavía dos realidades estrechamente unidas, pero independientes, aunque el recurso al sentido aristotélico de ciencia es cada vez más frecuente. La situación de la teología se presenta, pues, con un nuevo caudal de materiales y también con nuevos sistemas de enseñanza. En este momento histórico, si quiere permanecer fiel a su misión de escrutar las Escrituras, el teólogo ha de proponer una fe que también produzca razón, en expresión de Guillermo de Auxerre [130]. El problema está planteado en toda su radicalidad por cuanto creer no excluye otros tipos de actividad humana, particularmente la racionalidad.

La crítica moderna considera la aportación de Alejandro de Hales como fundamental en esta dirección, que va a culminar en la obra de Tomás de Aquino. Resueltos los problemas literarios con la publicación de su obra [131],

[125] Un caso típico es el célebre *Liber de causis*, cuyo origen neoplatónico fue Tomás el primero en percibirlo, pues venía con la tradición aristotélica: C. VANSTEENKISTE, *Notes sur le Commentaire de saint Thomas du Liber de Causis:* Études et Recherches 8 (1952) 171-191.

[126] M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX:* Miscellanea Historiae Pontificiae 5 (Roma 1941); F. EHRLE, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali:* Xenia thomistica 3 (Roma 1925) 517-588; A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino* I (Milán 1930). Para la historia de la teología medieval, además de los textos generales citados: A. FOREST-M. GANDILLAC-F. VAN STEENBERGHEN, *El pensamiento medieval:* Historia de la Iglesia XIV (Valencia 1974).

[127] F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie:* «En pocas palabras, pienso que la renovación de la prohibición de 1231 en la bula del 1263 no tiene ningún alcance histórico» p.326.

[128] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 26-32; C. DUMONT, *La théologie comme science chez les scholastiques du XIII^e siècle* (Lovaina 1962).

[129] FOREST-GANDILLAC-STEENBERGHEN, *El pensamiento* 245-246.

[130] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 35.

[131] V. DOUCET, *De «Summa fratis Alexandri Halensis»:* Rivista di filosofía neo-scolastica 40 (1948) 1-44; F.-M. HENQUINET, *Commentaire d'Alexandre de Halès sur les «Sentences» enfin retrouvé:* Miscellanea G. MERCATI II (Studi e testi 122) (Vaticano 1946) 359-382.

sabemos que la enseñanza teológica de este maestro de origen inglés se sitúa hacia 1225 en París. Posteriormente regenta la cátedra de teología, que los menores tenían en la universidad, desde 1236 hasta 1245. Es interesante hacer notar la presencia en París en este tiempo de Guillermo de Auvergne, Juan de la Rochelle, Pedro de España, Guillermo de Saint Amour, Roberto Kilwardby y Roger Bacon. Aunque la vida de Alberto el Grande está todavía sujeta a hipótesis, no obstante sabemos que llega a París en 1240, donde adquiere el grado de bachiller sentenciario, y que ocupa una de las dos cátedras de los dominicos entre 1242 y 1248. Tomás de Aquino llega a París en 1245, cuando Alejandro de Hales desaparecía, y permanece como novicio y estudiante hasta 1248, cuando viaja a Colonia donde Alberto el Grande fundaba un *studium generale* de la Orden. Se comprende la efervescencia cultural del momento y la orientación que estos autores marcan a la teología.

La evolución de la teología hacia una mayor técnica científica es progresiva. El texto bíblico seguía siendo primario, pero las técnicas de análisis se habían perfeccionado con los materiales aristotélicos y con la introducción de un texto nuevo en la enseñanza de la teología. Alejandro de Hales es el primero en adoptar el *Liber sententiarum* de Lombardo como texto en la facultad de teología, hecho que atrae las reservas del mismo Bacon[132]. Alejandro mantiene el espíritu de inspiración bíblica en su glosa, pero introduce tanto la lógica aristotélica como su metafísica. También aparece su aristotelismo en sus numerosas cuestiones, pero es más significativa la obra conocida como *Summa fratris Alexandri* o *Summa universae theologiae.* Esta obra está abierta a las doctrinas filosóficas relativas al hilemorfismo universal, la dualidad de sustancias en el hombre, distinción real del alma y sus facultades, el entendimiento agente propio de cada individuo y la iluminación divina para el conocimiento superior. La tradición cristiana sigue teniendo más crédito que Aristóteles, pero ha percibido el problema crítico de la teología. Su obra se abre con la cuestión de la cientificidad de la teología y se estructura en cuatro partes sistematizadas según un orden de inteligibilidad racional: Dios en sí mismo, Dios creador, la persona del Salvador y los sacramentos. El desarrollo concreto de esta Suma sigue la división en cuestiones, las cuales están subdivididas en miembros y artículos. Estos artículos tienen tres partes: exposición de los argumentos negativos, argumentos positivos y conclusión con un esbozo de solución. La teología había adquirido así un rigor y una sistematización notable, pero la solución del cometido de la filosofía en la teología sigue siendo una cuestión pendiente.

La mayor parte de los teólogos de este tiempo consultaron y explotaron tanto el patrimonio aristotélico como el de otros filósofos paganos, a pesar de las prohibiciones oficiales. Se va creando así un clima favorable al estudio de las fuentes paganas, aunque las resistencias aún resuenan en las expresiones violentas de Alberto[133]. Así entran en contacto no solamente con la lógica, que había dado un impulso a la teología en el siglo anterior, sino también con doctrinas metafísicas, psicológicas y morales, que urgen un nuevo planteamiento teológico. Los teólogos de la primera mitad del siglo XIII son sensibles a la divergencia entre la sabiduría cristiana y la ciencia pagana y a la necesidad de armonizar ambos mundos. Aquí se inscribe el significado histórico de la obra de Tomás de Aquino.

[132] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 27-28.

[133] ALBERTO EL GRANDE, *In epistolas Dionysii Areop.* VIII, 2: «Algunos, ignorantes, quieren combatir con todos los medios el uso de la filosofía, sobre todo entre los predicadores, donde nadie se les resiste; como brutos, blasfeman lo que ignoran».

3. La misión teológica del maestro Tomás

La tarea teológica de los autores cristianos ha insistido siempre en conservar la sabiduría cristiana, recibida en la revelación. Hemos visto introducirse en este esfuerzo procedimientos y sensibilidades afines a la cultura, pero en todo momento la conciencia de la fe cristiana actúa como estímulo para la reflexión y control para la investigación[134]. Se produce así un influjo beneficioso entre filosofía y teología, que los escritores cristianos han mediado con sus obras. La obra de Tomás de Aquino se inscribe en este intento de mediación entre la concepción cristiana del universo y la cultura humana por él conocida. Y en este quehacer se encuentra con una tradición, a la que se mantiene fiel con notable esfuerzo tanto por el fervor de la fe en sí misma cuanto por su encuentro con la cultura [135]. La fe debe dar su testimonio dentro de los procesos mentales del creyente y de los contextos culturales de la Iglesia.

La obra de la *Suma de Teología* es producto del espíritu íntimo de su autor y del movimiento de las ideas en el que participó. La vida de Tomás de Aquino tiene muchos problemas aún sin resolver y además resulta arriesgado aventurarse en el interior de un espíritu. Sin embargo, el problema cultural por él vivido lo ha reconstruido la historia del tomismo con meticulosidad. Es cierto que en el campo de las fuentes hay todavía un amplio margen de investigación[136], y Tomás no tuvo ninguna prerrogativa especial que lo sustrajera a los textos de su cultura y a los métodos de su investigación [137]. No posee una inteligencia iluminada por fuerzas extrahumanas, sino que vive en dependencia de los regímenes entonces imperantes.

1. *Tensiones culturales de la vida de Tomás*

El ambiente universitario rodea su vida desde sus estudios en Napóles hasta su magisterio en los centros de entonces. Su primera etapa de enseñante en París entre los años 1252 y 1259 lo sitúa ante un hecho cultural determinante para su carrera. Su espíritu ya venía preparado, pues su formación con Alberto el Grande los años anteriores lo había abierto a la atención del nuevo fenómeno. La historia de las ideas considera al maestro alemán como uno de los que más contribuyeron a ampliar los márgenes de la investigación medieval[138]. En 1255 los estatutos de la universidad de París ponen

[134] M. TRESMONTANT, *La métaphisique du christianisme et la crise du treizième siècle* (París 1964).

[135] La especulación teológica es fruto del fervor de la fe: *Summa Théol.* 2-2 q.2 a.10, pero también afirmación de su racionalidad ante los no creyentes: ib., 1 q.46 a.2.

[136] El tema de las fuentes es complejo, pero imprescindible para estos textos, pues conociendo la génesis de las cosas se conoce también su naturaleza. Las fuentes tomistas cuentan con los válidos instrumentos del *Bulletin thomiste,* que recoge la literatura tomista desde el 1924 hasta que en el 1969 fue sustituido por *Rasegna di litteratura tomistica.* Las ediciones actuales de la Suma tienen presente este tema y es aconsejable particular atención a ellas al leer la obra. Para una visión de conjunto: C. PERA, *Le fonti del pensiero di Tommaso d'Aquino nella Somma teologica* (Turín 1979) con una puesta al día de C. VANSTEENKISTE. Por lo que se refiere a las fuentes filosóficas del siglo XIII: F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie* 8-33.

[137] H.-F. DONDAINE, *Les scolastiques citent-ils les Pères de première main?:* Rev. Se. Phil. Théol. 36 (1952) 231-242; M.-D. PHILIPPE, *Reverentissime exponens frater Thomas:* The Tom. 32 (1968) 84-105; J.-L. BATAILLON, *Status quaestionis sur les instruments et techniques de travail de saint Thomas et saint Bonaventura:* Colloques Internationaux du CNRS Lyon-París 1974 (París 1977) 647-657.

[138] La importancia de Alberto en la formación del ambiente cultural y de Tomás mismo es una idea común en las historias, por lo que a ellas nos remitimos: M. GRABMANN, *L'influsso di Alberto Magno nella vita intelletuale del Medio Evo* (Roma 1931[2]); E. WÉBER, *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand:* Archives de philosophie 31 (1980) 559-588.

las obras de Aristóteles en los programas de la enseñanza. Es a finales de este período cuando normalmente se coloca el comienzo de su obra la *Suma contra los gentiles,* donde presta gran atención a la filosofía con el fin de exponer mejor su doctrina cristiana. El encuentro con la filosofía peripatética también continúa en los años siguientes, entre 1260 y 1268, durante su primer magisterio en Italia. Particularmente fue favorecido en su preocupación por Urbano IV, que fomentaba la empresa de procurar al mundo occidental nuevas fuentes aristotélicas[139]. La protesta de este pontífice en 1263 por la transgresión de los artistas en los años anteriores a las prohibiciones tradicionales del aristotelismo en el siglo XIII no tiene valor histórico. Lo importante de este contexto es que Tomás de Aquino comienza sus comentarios a los textos aristotélicos en este tiempo[140]. Los últimos años, por lo menos en 1267, ya está escribiendo su *Suma de Teología.*

Cuando vuelve de nuevo a París en 1268 se encuentra con una interpretación aristotélica discutida. Siger de Brabante había hecho del aristotelismo una bandera provocativa. Algunos biógrafos modernos se aventuran a suponer que Tomás volvió a París por segunda vez debido a lo delicado de la cuestión. En todo caso, el ministro general de los menores, Buenaventura, había intervenido en los dos cursos anteriores preocupado por el ambiente universitario de París[141]. Hacía tiempo que había abandonado la enseñanza para dedicarse a funciones de gobierno, lo cual lo debía hacer más sensible al racionalismo aristotélico[142]. Sus críticas se refieren a la concepción misma del mundo, que la filosofía peripatética había introducido: la distinción entre el alma y sus facultades, la composición hilemórfica de todo ser creado, el primado de la inteligencia y la unidad de la forma sustancial. Si no hemos de enfrentar directamente a Tomás y Buenaventura, sí debemos comprender que se encuentran en este momento en campos doctrinales diversos.

Al comenzar su nueva docencia en París, Tomás se encuentra con grupos ya bastante delimitados. Un grupo, al que la crítica histórica le ha prestado gran atención, que, dudando del testimonio de la misma conciencia humana, ponía en cuestión que el individuo humano fuera sujeto de actividad intelectual[143]. El problema planteado por el monopsiquismo averroísta consiste en diluir al sujeto humano en una actividad intelectual indeterminada,

[139] M. GRABMANN, *Guglielmo di Moerbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele:* Miscellanea Historiae Pontificiae 9 (Roma 1946); B. VERBEKE, *Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus:* Rev. Philosophique de Louvain 51 (1953) 349-373. La tesis clásica de la colaboración entre Tomás y Moerbeke tiene aún puntos sin resolver, como indica Gauthier en la introducción a la *Suma contra gentes.*

[140] Aun comprendiendo la importancia crítica del tema, no obstante ello no debe llevar a poner en cuestión el hecho mismo: M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 173-192; D. A. CALLUS, *Les sources de saint Thomas. État de la question:* Aristote et saint Thomas (Lovaina 1957) 93-174.

[141] En 1267 y en 1268 Buenaventura había manifestado su preocupación por el ambiente cultural en dos sermones titulados: *De decem praeceptis* y *De donis Spiritus Sancti.*

[142] Las relaciones entre Buenaventura y Tomás constituyen otro de los puntos importantes de esta cuestión: E. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura* (Bilbao 1960); J. G. BROUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure* (París-Tournai 1961); E.-H. WEBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin a París 1252-1273:* Bibliothèque thomiste 41 (París 1974).

[143] El problema del aristotelismo del siglo XIII en su versión averroísta es uno de los más debatidos por la crítica: E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique* (París 1882); P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle.* I-II (Lovaina 1908-1911); F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites.* I-II (Lovaina 1931-1942); ID., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Lovaina-París 1974); Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La Théorie de l'intellect chez les averroïstes des XIII^e e XIV^e siècles* (Wroclaw-Varsovia-Cracovia 1969).

enajenando la conciencia personal, con lo cual se comprometía la capacidad de libre iniciativa y, sobre todo, la suerte personalizada en el más allá. La gravedad de estas doctrinas es comprensible en un mundo dominado por la preocupación de garantizarse una escatología individual. Este clima empuja a Tomás a plantearse a fondo la filosofía, con el fin de disponer de una armadura sólida para su teología.

En la facultad de teología estaba entre los maestros seculares Esteban Tempier, futuro obispo de París, y entre los menores Juan Peckham, futuro obispo de Canterbury, donde sucede al dominico Roberto Kilbardby. Este grupo conectaba con las denuncias de Buenaventura. La historia denomina a este movimiento agustinismo medieval. Es particularmente sensible a las innovaciones filosóficas, sobre todo en el campo del sujeto humano. Los biógrafos de Tomás nos han dejado dos episodios de enfrentamiento entre él y Juan Peckham[144]. Esto implica para el maestro dominico que el problema teológico también requiere nuevos planteamientos.

Estas tensiones nos hacen comprender las condenas famosas de 1270 y de 1277. La preocupación de los pastores eclesiásticos ya no es sobre un autor ajeno al mundo cristiano, sino sobre autores de su misma fe y doctrinas concretas. En 1270 estaba todavía Tomás en París y la condena se refiere a proposiciones relativas a la unicidad del intelecto, a la eternidad del mundo y al hecho de que al alma separada no le afecta el fuego material. Siger parece el más directamente implicado en estas denuncias[145]. Tomás abandona definitivamente París en 1272, pero el clima no mejoró, pues al año siguiente Buenaventura vuelve a intervenir sobre la cuestión[146]. Tomás muere en 1274, pero todavía se ven afectadas sus doctrinas tres años justos después de su muerte. Estos acontecimientos arrojan una luz retrospectiva sobre el valor y las innovaciones del pensamiento tomista. Este documento no solamente denuncia los peligros del neopaganismo y actitudes radicales de la filosofía, sino también algunas tesis características del sabio dominico: unidad hilemórfica del mundo, individuación de los espíritus y de los cuerpos, localización de las sustancias espirituales y operación voluntaria. En el fondo se refleja la resistencia de una espiritualidad tradicional, en la que la voluntad divina cubría inmensos espacios, frente a la introducción de una psicología más atenta al mismo sujeto humano.

2. *La acción intelectual de Tomás*

El clima cultural respirado en vida por Tomás de Aquino requería un juicio equilibrado, con el fin de salvar tanto la filosofía como la teología. Y en esta dirección va su aportación más original al pensamiento cristiano. Los contenidos concretos de su acción pueden verse en su obra. Este clima puede interpretarse más o menos radicalmente[147], pero desde luego está en juego la cuestión teológica. Se ponga el énfasis en la radicalidad del conflic-

[144] *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis:* ed. D. PRÜMMER-M. H. LAURENT (Toulouse 1911-1937) p.99 y 374.

[145] F. STEENBERGHEN, *La philosophie* 472-493.

[146] La intervención de Buenaventura se produce en 1273 en su obra *Collationes in Hexaemeron.*

[147] M.-D. CHENU, *S. Thomas innovateur dans la creativité d'un monde nouveau* y F. VAN STEENBERGHEN, *Thomas d'Aquin devant la crise du XIII*[e] *siècle:* Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario Roma-Nápoles 1974, p.27-44; E. GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin:* AHD 1 (1926) 5-127. En este tema es mejor admitir las diferencias que establecer concordismos fáciles.

to o se deje simplemente en enfrentamientos de escuelas teológicas, lo cierto es que las bases del cristianismo no parecían bien asentadas y los valores humanos emergen con vigor. «La teología, escribe Chenu, está hecha de fábulas; los sabios de este mundo son los filósofos; no hay más felicidad que la de este mundo; la muerte es el fin de todo; no es conveniente preocuparse de la sepultura y solamente se debe confesar por formalidad; es inútil orar; la fornicación no es pecado; la virginidad es condenable y contra la naturaleza, etc. Los excesos del Quatrocento no irán más lejos»[148]. El problema de fondo consiste en unir fe y razón, con el fin de salvar ambas.

La primera impresión que produce la lectura de la *Suma de Teología* es la de encontrarse ante un espíritu que, abarcando materiales inmensos, los va presentando ordenadamente. Tomás es un consumado sumista medieval y, en la medida en la que a través de la obra alcanzamos a entender un espíritu, podemos decir que mantiene un gran equilibrio entre las opciones opuestas en la cultura. Porque esta obra es la teología hecha por un autor ante la problemática que él conoció. Así se comprende que un hombre profundamente religioso considera la teología como ciencia, que la inteligencia de la fe es también racional, que la naturaleza humana aparezca bien delimitada; en suma, que se aborde la cuestión desde la perspectiva de lo que las cosas son.

La construcción de la inteligencia de Tomás, además de su aportación personal, es deudora de sus maestros y de sus lecturas. Entre sus aspiraciones filosóficas resalta la aristotélica, a la que dedica abundantes comentarios y hacia la que tiene una actitud benévola, aunque no exenta de crítica[149]. El tema de las fuentes es siempre apasionante en un autor, pero en el caso concreto hay que reconocer una mediación personal muy profunda. Para ver la diferencia fundamental con Aristóteles basta leer en Tomás que la razón por la que las cosas existen en su totalidad solamente tiene una respuesta: el acto creador de Dios[150]. Y esto es suficiente para ver que el Dios de Tomás y su comprensión del cosmos no es un absoluto filosófico, sino el Dios que emerge de las Sagradas Escrituras.

El problema filosófico es afrontado con particular fuerza y es indudable que la filosofía peripatética, con las infiltraciones que había tenido en el curso de la historia como el célebre libro *De causis,* goza de su atención. Aristóteles ofrecía un espíritu empírico, preocupado por la experiencia y los sentidos humanos, que elabora una filosofía ateniéndose a la observación de las realidades cósmicas y de los datos de la conciencia. Su teoría del conocimiento y sus análisis del proceso discursivo, así como su ética con sugerencias sobre la vida personal y política son un caudal inmenso que Tomás incorpora y filtra en su reflexión sobre la fe.

Tuvo que someter el problema a una depuración mayor, además de la que provenía de los postulados de su fe, debido al tema del aristotelismo en su tiempo. Porque semejante introducción de la filosofía, sin sopesar sus

[148] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 107.

[149] El estudio de las fuentes resalta no solamente el influjo aristotélico, sino también neoplatónico. Las relaciones entre Tomás y Aristóteles hay que verlas en ese cuadro más general: M. GRABMANN, *Die Aristoteleskomentare des heiligen Thomas von Aquin:* Mittelalterliches Geistesleben I (Munich 1926) 266-313; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Saint Thomas commentateur d'Aristote:* DTC, XV (París 1946) 641-651; J. ISAAC, *Saint Thomas interprète des oeuvres d'Aristote:* Scholastica ratione historico-critica instauranda (Roma 1951) 353-363.

[150] *Summa Theol.* 1 q.44 a.2; L. B. GILLON, *Dieu immobile et Dieu en mouvement:* Doctor communis 29 (1976) 135-145.

aportaciones, conducía a efectos desastrosos para la fe cristiana. En el curso de 1270 compone su obra *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses*, que entra de lleno en el problema filosófico.

Tomás juega en el mismo terreno tratando de disociar a Aristóteles de los que históricamente lo habían deformado[151]. Fundamentalmente, Tomás considera el alma intelectiva como la forma sustancial del cuerpo y, por consiguiente, la distinción de los sujetos humanos en virtud de la multiplicación por la materia. El problema de la naturaleza del principio de la actividad intelectual y sus relaciones con cada individuo era una doctrina filosófica al servicio de una causa teológica. Efectivamente, una visión impersonal y globalizante de la humanidad no daba razón ni de la inmortalidad personal ni de la libertad moral intransferible. Tomás, defendiendo el sujeto humano y su individual situación, se hace promotor de valores muy arraigados en la conciencia cristiana. El hombre se convierte así para el tomismo en centro de reflexión. Esta filosofía permite superar el dualismo de considerar la realidad humana como habitada por múltiples instancias, sin que sea ella misma, con lo que se enajena toda posibilidad de acción individual. La filosofía no es un simple juego dialéctico para el teólogo, sino el instrumento imprescindible para la inteligencia de la fe.

El conflicto con la teología de su tiempo, se interprete de modo más o menos radical, como hemos dicho, constituye el otro frente, que le lleva también a depurar sus planteamientos. Conocemos en su vida de maestro en teología polémicas con los maestros seculares, pero sobre todo el ataque de los teólogos dirigidos por Juan Peckham contra las innovaciones tomistas. En una sesión académica pública es atacado duramente a propósito del tema de la pluralidad de formas en el compuesto humano. Estos acontecimientos producen la sensación de una intensa vida universitaria. En todo caso, el maestro de los predicadores se mantenía firme en su doctrina de la unidad sustancial de la materia y el espíritu en una forma única. La teología tradicional mantenía la pluralidad de formas, doctrina asumida en el cristianismo y de origen neoplatónico, porque así se explicaba mejor el misterio de la Encarnación y la misma vida mística. Pero Tomás aplicará su doctrina en la teología hablando de lo carnal como sede también de las virtudes, con el fin de no falsear la vida espiritual, y en general presentando al hombre como solidario del cosmos.

El otro tema de desacuerdo entre Tomás y los teólogos de su tiempo se refiere al problema de la eternidad del mundo. Para la teología tradicional este tema estaba en contradicción con la fe en la creación. Tomás da su respuesta en la obra *De aeternitate mundi contra murmurantes.* La impresión que le ha producido la opinión generalizada entre los filósofos sobre la eternidad del mundo hace que se mantenga respetuoso ante ella. Emerge así el respeto a la razón, en una cuestión que contrastaba fuertemente con los datos del campo de la fe, hasta el punto de afirmar que no hay argumentos que puedan demostrar el origen temporal del mundo. Es cierto que los argumentos sobre la eternidad tampoco son apodícticos, pero Tomás prefiere renunciar a argumentos racionales, ya que cuando no los hay es mejor no inventarlos.

Todo esto nos hace comprender opciones fundamentales en la *Suma de Teología,* que estaba componiendo en estos años, e incluso también evolución en la misma obra. Este clima y la aportación de los maestros anteriores

[151] De ahí que el calificativo dado al filósofo cordobés sea el de corruptor y no el de comentarista: *De unit intell.:* ed. L. W. KEELER (Roma 1936) p.38 y 78.

a su generación sobre estos temas hace que Tomás abra su obra con la cuestión sobre el carácter científico de la teología, perfeccionando los planteamientos del pensamiento cristiano. La introducción de este bagaje de la razón en teología se veía como una renuncia a la visión de la conciencia cristiana medieval, que había heredado una tradición según la cual la verdad de las cosas se sustenta en el eterno pensamiento de Dios y la perfección de la inteligencia se adquiere bajo la iluminación divina.

La teología de Tomás es posible porque se ha dotado de una filosofía del ser, que da unidad y estabilidad profunda a la creación relacionada con Dios: «Si se atiende al orden de las cosas, escribe, en cuanto éste depende de la primera causa, Dios no puede hacer nada contra el orden de las cosas: obraría contra su presciencia o voluntad o bondad si lo hiciese»[152]. Este descubrimiento de la naturaleza y, por consiguiente, de la razón preside su obra teológica con el principio de que la gracia no destruye la naturaleza[153]. Pero esta valoración de la naturaleza y de la libertad humana no es una seducción que lo aparte de la contemplación de las cosas divinas, porque la consideración teológica trasciende toda filosofía. Los grandes temas de la teología, como la creación, el gobierno divino y la gracia, los ha afrontado Tomás con todas sus fuerzas y valorando siempre al sujeto humano.

El pensamiento teológico tomista también es consciente de la peculiaridad del conocimiento de la fe. Uno de los grandes principios que mantienen la unidad de este edificio es la aplicación analógica del conocimiento, que hace consciente a la teología de su grandeza y de sus límites[154]. La teología es una tarea posible, porque, consciente de sus limitaciones, «no por esto-, dice, sufre menoscabo su autoridad, ya que, si bien el argumento apoyado en una autoridad que tiene por base la razón humana es débilísimo, es, sin embargo, eficacísimo el que se apoya en una autoridad fundada en la revelación divina»[155]. El convencimiento del cometido decisivo de la fe, como una experiencia integral de vida, está presente en toda la obra de Tomás, lo mismo que las dificultades de la tarea[156]. Pero en todo momento es una tarea estimulante: «Todo esto demuestra, escribe, que, aunque sea imperfecto el conocimiento de las sustancias superiores, confiere al alma una gran perfección, y, por lo tanto, la razón humana se perfecciona si, por lo menos, posee de alguna manera por la fe lo que no puede comprender por estar fuera de sus posibilidades naturales»[157].

La teología de Tomás es posible, porque se ha dotado de una metafísica en la que confluyen la mayoría de los elementos disponibles en su tiempo tanto del campo filosófico como del teológico, pero todo ello elaborado muy personalmente. El reconocimiento manifestado hacia la realidad y hacia la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano hacen posible la *Suma de Teología*, la integración de nuevos materiales y la conservación del espíritu que anima la tradición cristiana. Cada cosa y cada ciencia tiene su colocación

[152] *Summa Theol.* 1 q.105 a.6: cf. *Cont. Gentes* 3, 1 y 69.

[153] *Summa Theol.* 1 q.1 a.8 ad 2.

[154] Para el tema de la analogía en teología hay que tener presente la introducción a la primera cuestión de este tomo: M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (París 1931); B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* (Lovaina 1963).

[155] *Summa Theol.* 1 q.1 a.8 ad 2.

[156] Los biógrafos se han encargado de resaltarlo y Tomás mismo de escribirlo: «El hombre cuya voluntad está pronta a creer, ama la verdad en la que cree, reflexiona sobre ella, la abraza y la penetra, y busca las razones que pueden ayudarle»: 2-2 q.2 a.10.

[157] *Cont. Gentes* 1,5.

en este edificio. La servidumbre de las ciencias a la teología tradicional es en él reconocimiento de la específica capacidad de cada campo epistemológico, integrado todo en la superior visión de la sabiduría cristiana. Poner en juego todos los recursos humanos para elaborarla no solamente no es irreverencia hacia el misterio trascendente, sino más bien sacar todo el partido posible para beneficio espiritual del hombre.

La Suma de Teología, vista desde esta perspectiva, aparece sólidamente colocada en la mejor tradición medieval y se va a erigir en monumento de su tiempo. En esta obra los materiales conflictivos del tiempo aparecen serenamente integrados, y es que Tomás había meditado mucho en el estudio asiduo la filosofía y la teología, como lo demuestran sus escritos. Este enorme bagaje cultural lo había hecho sensible a los múltiples influjos que confluyen en toda obra humana y también a la provisionalidad de la misma. El fin de la carrera intelectual de Tomás de Aquino sigue siendo objeto de múltiples interpretaciones, pero la lectura atenta del texto y del contexto de la *Suma de Teología* sugieren un progreso en la actitud del autor. No solamente cada parte tiene marcada una orientación, sino que en el progreso de elaboración se acentúan aspectos diferentes[158]. Lo cual significa que vivió en un constante proceso de maduración interior, no por el gusto exclusivo de la contemplación, sino para comunicar a los demás sus adquisiciones personales[159].

Las vicisitudes personales que hemos apuntado aluden al esfuerzo realizado por el maestro Tomás en el engrandecimiento de la tradición cristiana y en la solución de los conflictos existentes. Un espíritu nuevo alentaba en él, del que los biógrafos fueron conscientes. «Habiendo sido nombrado bachiller, escribe su biógrafo Tocco, como comenzaba a desvelar lo que, por su taciturnidad había ocultado hasta ese momento, pronto sobrepasó a todos los maestros y suscitó el amor a la ciencia en los alumnos más que los otros profesores, pues tanta ciencia había recibido de Dios. Efectivamente, planteaba en sus lecciones nuevos problemas, encontraba nuevos métodos, empleaba nuevas formas de argumentación, de modo que nadie, oyéndole enseñar cosas nuevas, con pruebas nuevas resolver las dudas, tenía la menor duda de que Dios había dado al mundo una nueva luz. La novedad de esta inspiración hizo que, desde el principio y con plena conciencia, de palabra y por escrito, enseñara nuevas opiniones» [160]. Este texto arroja una luz retrospectiva muy acertada sobre la obra y el significado de la misma.

La tarea teológica de Tomás está enmarcada entre dos líneas de fuerza: la validez de la razón humana, que fundamentalmente está sana en cuanto que es imagen y reflejo de Dios [161] y la aportación imprescindible de la fe entendida como germen de la visión que los bienaventurados tienen de Dios y Dios de sí mismo[162]. Pero el proyecto de Tomás es, ante todo, histórico, abierto y progresivo. No se trata de una tarea gloriosa ni de una intelectua-

[158] La mitigación del intelectualismo es un tema que evoluciona en la misma Suma: R.-A. GALTHIER, *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'éthique à Nicomaque:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 18 (1951) 103; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* I (Gembloux 1947) 552-562, S. RAMÍREZ, *De-hominis beatitudine* III (Madrid 1947) 192.

[159] *Summa Theol.* 2-2 q.188 a.6: «Estas obras (la vida activa) son preferibles a la simple contemplación, ya que es más perfecto iluminar que ver la luz solamente, y comunicar a los demás lo que se ha contemplado, que contemplar sólo».

[160] *Fontes vitae S. Thomae* 81.

[161] *Summa Theol.* 1-2 q.19 a.4 y q.91 a.2: habla del reflejo de la Razón divina (ley eterna) en la razón humana. Como se sabe, la parte moral de la obra tiene esta idea en su prólogo, que está profundamente arraigada en la tradición cristiana.

[162] M. CORBIN, *Le chemin de la théolopie chez Thomas d'Aquin* (Paris 1974).

lización de la fe, sino simplemente de la tarea de un creyente de la Edad Media. «La doctrina de Santo Tomás, advierte Gilson, pudo degenerar en escolástica cada vez que se la desgajó de lo real, cuyo esclarecimiento tiene por único objeto. No es una razón para creer que sea una escolástica, pues el objeto del tomismo no es el tomismo, sino el mundo, el hombre y Dios alcanzados como existentes en su existencia misma»[163].

4. La suerte histórica de la «Suma de Teología»

La *Suma de Teología* se escribió en uno de los momentos clásicos de las tensiones entre cristianismo y cultura no cristiana. En esta mediación, la tarea teológica de Tomás de Aquino no rechazó ninguno de los dos polos, sino que los unió en una visión superior. Pero ello lo llevó también a enfrentarse con las posiciones contrapuestas. No sorprende, pues, que, prácticamente después de la desaparición del maestro dominico, se produzcan las primeras ofensivas a la obra tomista. En realidad, la Suma representaba las exigencias de una clase universitaria preocupada por su fe ante el cúmulo de nuevos conocimientos introducidos en el ambiente, pero ello no significa que fuera el exponente del ambiente eclesiástico en general, ni siquiera del teológico mismo.

En la historia de la teología se caracteriza el último tercio del siglo XIII por el nacimiento de corrientes filosófico-teológicas. La penetración del pensamiento peripatético y la actitud de Tomás ante él lleva a la configuración de orientaciones diversas en el pensamiento cristiano. Las medidas disciplinares aludidas anteriormente también afectan a la obra tomista y se consideran como el efecto de una corriente de orientación agustiniana. Los representantes de este neo-agustinismo denuncian las innovaciones de Tomás como una infidelidad a la tradición de Agustín, aunque en realidad era un cúmulo de doctrinas asimiladas por la civilización cristiana. Ya hemos visto cómo en vida la polémica mantenida por Tomás con los discípulos radicales de Aristóteles no significó el reconocimiento de los maestros de teología. Es conocido, sin embargo, el reconocimiento de la Facultad de Artes por la carta enviada al capítulo general de los predicadores en mayo de 1274 pidiendo el cuerpo del maestro y sus últimas obras[164]. Pero el tema de fondo sobre la actitud frente a la filosofía seguía siendo una cuestión pendiente.

La reacción inmediata más famosa la encabeza Guillermo de la Mare, que publicó el *Correctorium fratris Thomae* entre los años 1277 y 1279[165]. La literatura de estas correcciones está orientada a dirigir al lector de la obra tomista. La corriente franciscana se impone en la decisión del capítulo de Estrasburgo, que sonaba así: «El ministro general impone a los ministros provinciales que no permitan que se difunda la *Suma* del fraile Tomás, a no ser entre lectores notablemente inteligentes, y ello con las declaraciones del hermano Guillermo de la Mare, no puestas marginalmente, sino en los mis-

[163] E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona 1978) 644.

[164] H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I (París 1889) 504; A. A. FRABOSCHI, *El primer reconocimiento oficial de la santidad del Angélico:* Sapientia 30 (1975) 67-73.

[165] F. PELSTER, *Das Ur-Correctorium Whilhems de la Mare. Eine theologische Zensur su Lehres des hl. Thomas:* Gregorianum 28 (1947) 220-235; ID., *Magistri Guilelmi de la Mare, O.F.M., de variis sententiis S. Thomae Aquinatis:* Series scholastica 21 (Münster in W. 1956); R. CREYTENS, *Autour de la littérature des correctoires:* Arch. Fr. Praed. 12 (1942) 313-330.

mos pliegos. Estas declaraciones no sean transcritas entre los seculares»[166]. Esta obra consiste en 117 artículos, de los que 47 son de la *Suma de Teología.* Los puntos sobre los que se corrige al tomismo son: la unidad de la forma sustancial en el ser humano, la materia como principio de individuación, la dependencia del conocimiento intelectual del sensible, posibilidad teórica de una creación eterna, la distinción real entre esencia y existencia, la primacía de la inteligencia sobre la voluntad. Un solo artículo trata de las cuestiones trinitarias. Este repaso de las tesis incriminadas nos hace ver que prácticamente todas son de orden filosófico. Y el fenómeno se extiende también a otros lugares[167].

Los discípulos inmediatos de Tomás no abandonaron el patrimonio heredado, antes bien surge un tipo de literatura que transforma la palabra *correcció*n en *corrupción*[168]. Se puede ver aquí el comienzo de la escuela tomista, que se impone particularmente entre los dominicos. Los capítulos de su Orden habían iniciado la alabanza del maestro en el de Milán de 1278[169] y prácticamente se va imponiendo su enseñanza en los estudios de sus hermanos[170]. El reconocimiento de Tomás hace que se le comience a llamar «venerable hermano y venerable doctor»[171]. La canonización de Tomás de Aquino en 1323 supuso en cierto modo una consagración de sus doctrinas, ya que incluso se subrayaban los aspectos doctrinales[172]. También sus hermanos, además de la defensa, trabajaron en la elaboración de formas metodológicas, para estudiar mejor al maestro. Ya a finales del siglo XIII conocemos la concordancia de doctrinas de las Sentencias con las de la Suma, pero la más conocida de este tipo de obras es de Benito de Assignano.

Las resistencias a Tomás en el siglo XIV se encuentran en su mismo hermano de Orden Durando de saint-Pouçain, pero sobre todo en las concep-

[166] F. VAN ORTROY, Analecta bolandiana 18 (1899) 292; P. GLORIEUX, *Les Correctoires. Essai de mise au point:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 14 (1947) 313-330.

[167] P. GLORIEUX, *Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford 1284-1286:* Rev. Thom. 10 (1927) 259-291; D. A. CALLUS, *La condenación de Sto. Tomas en Oxford:* Revista de filosofía 6 (1947) 377-416.

[168] Esta literatura ha sido atentamente considerada y actualmente conocemos cinco respuestas a las correcciones de Tomás: P. GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes.* I. *Le Correctorium corruptorii «Quare»:* Bibliothéque thomiste 9 (Le Saulchoir-Bélgica 1927); II. *Le Correctorium corruptorii «Sciendum»:* Bibl. thom. 31 (Le Saulchoir 1956); J. P. MÜLLER, *Le Correctorium corruptorii «Quaestiones», Texte anonyme du ms. Merton 267:* Studia Anselmiana 35 (Roma 1954); ID., *Rambert de'Primadizzi de Bologne. Apologeticum veritatis contra Corruptorium:* Studi e testi 108 (Vaticano 1943); ID., *Le Correctorium corruptorii «Circa» de Jean Quidort de Parts:* Studia anselmiana 12-13 (Roma 1941).

[169] J. E. BOLZAN-A. A. FRABOSCHI, *Santo Tomás y los capítulos generales de la orden de los Hermanos Predicadores 1278-1370:* Sapientia 29 (1974) 263-278; A. WALZ, *Ordinationes capitulorum generalium de S. Thomae eiusque cultu et doctrina:* Analec. Ord. Praed. 31 (1923) 168-173.

[170] P. MANDONNET, *Les titres doctoraux de Saint Thomas d'Aquin:* Rev. Thom. 17 (1909) 597-608; ID., *Prémiers travaux de polémique thomiste:* Rev. Se. Phil. Théol. 7 (1913) 46-70 y 245-262; M. GRABMANN, *De Summae D. Thomae Aquinatis studio in ordine Fratrum Praedicatorum jam saeculis XIII et XIV vigente:* Miscellanea Dominicana in memoriam VII anni saecularis ab obitu S. Patris Dominici (Roma 1923) 151-161.

[171] P. MANDONNET, *Les titres...;* M.-D. CHENU, *Maitre Thomas est-il une «autorité». Note sur deux lieux théologiques au XIV^e siècle:* Rev. Thom. 7 (1925) 187-194; C. JELLOUSCHEK, *Quaestio Magistri Joannis de Neapoli O. P.: «Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones ejus», hic primum in lucem edita:* Xenia thomistica 3 (Roma 1925) 73-104. Siguiendo las técnicas medievales, Tomás es considerado como autoridad, en algunos ambientes, ya a principios del siglo XIV.

A. WALZ, *Bulla canonizationis S. Thomae Aquinatis, a Joanne XXII P.M. emanata:* Xenia thomistica 3 (Roma 1925) 173-188; P. MANDONNET, *La canonisation de S. Thomas d'Aquin 1317-1323:* Bibliothèque thomiste 3 (París-Kain 1923) 1-48. Como consecuencia de la canonización, el obispo de París anuló allí la condena, que pesaba sobre Tomás, en el 1325.

dones que parecían desintegrar la unidad adquirida del saber cristiano. La escuela franciscana tiene en Duns Scoto el promotor de una nueva metafísica. Además, en este siglo el aristotelismo radical es reavivado por la escuela de Padua y París, como una auténtica restauración de la filosofía de Averroes. Surgen así productos específicos de escuelas de teología que viven en rivalidad entre sí, de las que la más famosa es el nominalismo. En este ambiente, la Suma se iba imponiendo como texto de enseñanza no solamente entre los dominicos, sino también en algunas universidades alemanas, aunque el texto tradicional continuaba siendo Pedro Lombardo.

En los siglos XIV y XV la escuela tomista comienza a producir sus instrumentos de trabajo, naciendo así una especie de índices alfabéticos. La primera tabla la hizo el dominico parisino Hervé de Cauda a mitad del siglo XIV. El trabajo más conocido y que ha sido una base imprescindible para utilizar los escritos de Tomás de Aquino es la *Tabula aurea* de Pedro de Bérgamo, en el siglo XV [173]. Las ventajas de este método estriban en que permite la comparación de las doctrinas del autor. Generalmente estas tablas expresan un juicio favorable sobre la *Suma de Teología* por relación a otras obras. En el mismo sentido se pueden tener presentes los resúmenes de las ideas fundamentales de los artículos de la Suma en términos cortos y precisos, que dará lugar a poner delante de cada tratado estas tesis [174]. Del siglo xv la obra más importante es de Juan Capréolo: *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis* [175]. Su obra esclarece los pasajes del maestro con textos de las Sentencias y de la Suma.

Estos trabajos y el ambiente humanista del siglo XVI constituyen la base sobre la que se funda un período particularmente fecundo del tomismo. Las universidades es un fenómeno general en toda Europa y allí la teología debía confrontarse con los nuevos aires renacentistas. Además, el estado de la teología había llegado a una situación de matices y sutilezas, como consecuencia del nominalismo, donde se perdía la mente humana. La visión de la *Suma de Teología* en su unidad estaba abierta también a las dimensiones de la naturaleza, lo cual la hacía propicia para entrar de nuevo en diálogo con la cultura del tiempo. El siglo XVI se califica desde el punto de vista tomista por la obra de los comentaristas. Baste recordar los nombres de Tomás de Vio Cayetano, Francisco de Vitoria, Silvestre de Ferrara, Domingo Báñez y tantos otros [176].

Para la historia de la Suma el hecho más importante es que se constituye en el texto básico de la teología. Vitoria la introduce en Salamanca y el mismo curso sigue en otras universidades[177]. Las Sentencias de Pedro Lombardo aún permanecen en otros centros, pero ha llegado ya a su ocaso. Los

[173] P. BERGAMO, *In opera sancti Thomae Aquinatis index seu tabula aurea* (Alba-Roma 1960 ed. fototypica).

[174] X. *De propositione quadam Hunnaei:* Ang. 16 (1939) 59-65: el editor de la Suma de Anversa en el 1575 ya empleó este sistema, que se ha extendido también en nuestro tiempo por obra de las ediciones de Marietti.

[175] J. CAPREOLO, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis:* ed. PABAN-PEGUES (Tours 1900-1908).

[176] A. MlCHELITSCH, *Kommentatoren zur Summa theologiae des Hl. Thomas von Aquin* (Graz-Viena 1924): estadísticamente hay 90 comentaristas de toda la obra; 218 de la primera parte; 108 de la primera parte de la segunda; 89 de la 2-2; 148 de la tercera y 9 del suplemento. Para las ediciones de estos autores, cf. *Suma teológica* (Madrid 1957[2]) 14-16.

[177] R. MARTIN, *L'introduction officielle de la Somme théologique dans l'ancienne université de Louvain;* Rev. Thom. 18 (1910) 230-239; S. SWIEZAWSKI, *Le thomisme à la fin du Moyen Âge:* Studi tomistici 1 (Roma 1974) 225-248; R. HERNÁNDEZ, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria* (Salamanca 1984) 21-29.

problemas planteados en la Edad Media por la implantación de un texto diverso de la Biblia es normal que surjan en los tiempos de la Reforma protestante. Además de la reacción global contra la escolástica tal como se recibía en las escuelas, el proyecto de una teología científica se revela como un proyecto imposible para la fe cristiana[178]. Se proyecta así sobre la *Suma de Teología* un conflicto que no estuvo presente en su elaboración: la oposición a la Biblia. De este modo se corre el riesgo de convertirla en paradigma del enfrentamiento entre teología sistemática y teología histórica, cuando la obra tomista es en la tradición de la historia de la salvación donde se hace comprensible. Pero al mismo tiempo, en tanto en cuanto texto básico de la teología católica, también corre el riesgo de convertirse en la única interpretación de la fe. Es cierto, sin embargo, que los comentaristas del siglo XVI debaten los grandes temas de las relaciones entre la libertad y la gracia, el natural y el sobrenatural, la naturaleza humana y la persona divina de Cristo así como otra serie de temas filosóficos. Esto demuestra la grandeza de la Suma para una determinada situación histórica, pero también sus límites.

La tradición nos ha transmitido que en el concilio de Trento la *Suma de Teología* habría sido colocada junto a la *Biblia.* Con ello se quiere indicar la importancia que tuvieron las doctrinas de Tomás de Aquino en ese concilio[179]. Poco después de terminado el concilio, en 1567, Pío V declaraba a Tomás doctor de la Iglesia poniendo de relieve la importancia de la doctrina tomista para defender la verdad católica[180]. Hay que reconocer que estas equiparaciones con la revelación y la verdad del cristianismo han encumbrado a esta obra sobre cualquier otra, pero semejante triunfo también significa ponerla como punto de mira de incomprensiones y ataques. Por todo ello puede quedar incapacitada para inspirar nuevos espíritus. No obstante, el siglo XVII todavía produce grandes comentaristas de diversas tendencias, como Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, Francisco Suárez[181].

La teología posterior vive cada vez más en conflicto consigo misma, tanto por la multiplicación de las escuelas como por la desintegración de la misma en ramas. El sentido unitario que daba la *doctrina sagrada* como forma global del saber de los antiguos escolásticos se sectorializa. Pero, sobre todo, la teología vive en conflicto con una cultura positiva y científica, reproduciendo una serie de tesis cristalizadas, en las que faltaba el espíritu de asimilación y universalidad expresado por Tomás de Aquino. Así la teología dejaba de ser la ciencia dominante que unía las diversas actividades del intelecto humano. Son conocidos los esfuerzos del italiano Ventura, general de los teatinos, que intentó una sorprendente síntesis entre tradicionalismo, autoritarismo y tomismo. Pero el aprecio a la escolástica de Tomás comienza a abrirse camino en Ñapóles por obra de un descendiente suyo llamado Sanseverino[182].

Se crean así las condiciones, tanto positivas como negativas, para que

[178] Y. CONGAR, *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la sacra doctrina (Révelation, Théologie, Somme théologique):* Mélanges M.-D. CHENU (París 1967) 145-149 y 177.

[179] A. WALZ, *I domenicani al concilio di Trento* (Roma 1960).

[180] J. BERTHIER, *S. Thomas Aquinas «Doctor communis» Ecclesiae* I (Roma 1914); S. RAMÍREZ, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis* (Salamanca 1952): el texto se encuentra también en español en la edición anterior de la Suma.

[181] M. GRABMANN, *La somme* 56-57; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia:* Cienc. Tom. 11 (1915) 388-408 y 12 (1916) 34-48.

[182] J. A. WEISHEIPL, *El renacimiento tomista:* Sapientia 18 (1963) 251-255. A. WALZ, *Il tomismo dal 1800 al 1879:* Ang. 20 (1943) 300-326.

León XIII anime lo que se conoce como un segundo renacimiento tomista. Preocupado por no quedarse en el simple rechazo del pensamiento moderno y animado por la fuerza que el tomismo había demostrado en momentos cruciales, publicó en 1879 la encíclica *Aeterni Patris*[183]. Tomás se convertía en un genuino heredero de la inteligencia cristiana y en guía por excelencia de la teología y de la filosofía. Su patronato sobre universidades, academias y colegios es consecuencia de este impulso al año siguiente, así como la promoción de una nueva edición de sus obras. Los nombres de Tomás Zigliara y Ceferino González son los más destacados en este momento.

Este renacimiento tomista lleva en sí todas las potencialidades de Tomás de Aquino, pero también lo que el tiempo había añadido a la obra original. El rechazo del escolasticismo, iniciado en los albores de la Edad Moderna, y, en general, del espíritu medieval, coloca a la obra de Tomás en una situación difícil, porque aparecía ligada al espíritu apologético contra la modernidad. Además, estos esfuerzos por recuperar el pensamiento cristiano en una dirección choca incluso con otros planteamientos dentro del mismo campo católico. Esta ebullición queda reflejada en los documentos oficiales *Pascendi* y *Humani generis.* Difícilmente se podía pretender hacer un tomismo esencial y obligatorio[184].

Sin embargo, la historia reconoce las virtualidades presentes en el tomismo por el influjo que en la teología del siglo XX han tenido muchos autores que expresamente se han inspirado en él. Este planteamiento está presente en la célebre obra de Chenu y en el excelente impulso que el medievalista Gilson dio a la escolástica en la historia de la filosofía. La historia podrá dilucidar qué resultados a efectos del pensamiento cristiano da una actitud u otra, pero en ningún caso la historia justifica que Tomás se convierta en lo que no fue. La tradición, la autoridad y el orden fueron para él principios dinámicos de su acción, no paralizadores. La naturaleza, el ser, la inteligencia, la persona quedaron revalorizados en su obra e integrados en ella sin que en ningún momento se convirtieran en categorías que obstaculizaran la reflexión.

Esta descripción de la suerte histórica de la *Suma de Teología* nos hace comprender que nos alejamos de ella cuando la convertimos en recurso último contra la modernidad. Y aquí puede estar una de las causas de las críticas al tomismo. Siguiendo la célebre frase del cardenal Ehrle: «el destino de la Suma era el de la conciencia eclesiástica», se coloca a Tomás donde nunca él estuvo y con lo que incluso estuvo enfrentado. El Vaticano II y los últimos papas han vuelto sobre el tema, pero se advierten ya diferencias de matiz[186]. Tomás fue un consumado sumista, un maestro del método y un sistematizador del saber cristiano. Acercarse con él a su obra puede ser motivo de encuentros afortunados, ya que el consejo de sus discípulos: «Divus Thomas sui interpres», sigue siendo válido.

[183] *Tommaso d'Aquino nel I centenario dell'enciclica «Aeterni Patris»: Atti del convegno organizato a Roma (Roma 1979); L'enciclica «Aeterni Patris»:* Studi tomistici 10-11-12 (Vaticano 1981).

[184] M. MANSER, *La esencia del tomismo* (Madrid 1947), que había sido publicada en alemán en 1932; E. HUGÓN, *Les vingt-quatre thèses thomistes* (París 1927[2]).

[185] M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir* (París 1985), que había sido publicada en 1937.

[186] VATICANO II, OT, 16 y GE, 10; PABLO VI, *Lumen Ecclesiae:* AAS 66 (1974) 673-702.

OBRAS DE SANTO TOMAS

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
Summa Theol.	*Summa Theologiae*		
1	Prima Pars	1266-1268	Probada
1-2	Secunda Pars: Prima Secundae	1269-1270	Probada
2-2	Secunda Secundae	1270-1272	Probada
3	Tertia Pars	1272-1273	Probada hasta la c.90
Suppl.	Supplementum		Espuria

LAS RESTANTES OBRAS POR ORDEN CRONOLÓGICO *

Bachiller y maestro en París: 1252-julio 1259

Princ. Hic est	*Principium: Hic est liber. De commendatione et Partitione S. Scripturae*	1252	Probada
In Ier.	*In Ieremiam Prophetam expositio*	1252-1253 (67-68?)	Probada
In Thren.	*In Threnos Ieremiae Prophetae expositio*	1252-1253 (67-68?)	Probada
In Is.	*In Isaiam Prophetam expositio*	1252-1253 (Otros: 56-59)	Probada
De ente et ess.	(Op. XXX) *De ente et essentia*	1252-1256	Probada
De natur. mater.	(Op. XXXII) *De natura materiae et dimensionibus interminatis*	1252-1256	Dudosa
In Sent.	*Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*	1254-1256	Probada
De princ. natur.	(Op. XXXI) *De principits naturae ad fratrem Silvestrum*	1255	Probada
Princ. Rigans Mont.	*Principium: Rigans Montes. De commendatione S. Scripturae*	1256	Probada
Cont. impugn. relig.	(Op. XIX) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*	octubre 1256	Probada
De verit.	Q. D. *De Veritate,* 1-7	1256-1257	Probada
	8-20	1257-1258	Probada
	21-29	1258-1259	Probada

* La cronología de las obras de Sto. Tomás es incierta en gran parte. Aquí seguimos la datación del P. Santiago Ramírez (BAC 29), quien, a su vez, aceptó sin apenas modificaciones la del P. A. Walz. Hemos tenido en cuenta también las correcciones de los editores de la Leonina cuando aducen justificación de la fecha que proponen. Los títulos de las obras son los que ofrece la Edición Leonina —si están ya publicados— y la de Turín. En los opúsculos añadimos el número que llevan en la Edición Piaña, pues con ese número fueron editados frecuentemente. En cuanto a la autenticidad, seguimos la más aceptada en los autores recientes.

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
In Mt.	*In Evangelia S. Matthaei commentaria*	1256-1259	Reportación y de 5,11 a 6,18 y 6,14-19 espuria
In Boet. De Trin.	(Op. LXX) *Expositio super Boethii De Trinitate*	1257-1258	Probada
In De hebdom.	(Op. LXIX) *Expositio super Boethii De Hebdomadibus*	1257-1258	Probada
		Docencia en Italia (Nápoles-Orvieto-Roma-Viterbo): otoño 1259-noviembre 1268	
In 1 Cor.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios expositio* (c. 11 hasta el final)	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 2 Cor.	*Super Alteram Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Gal.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Eph.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Ephesios expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Phil.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philippenses expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Col.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Colossenses expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 1 Thess.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 2 Thess.	*Super Alteram Epistolam S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 1 Tim.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 2 Tim.	*Super Secundam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Tit.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Titum expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Philem.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philemonen expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Hebr.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
Cont. Gentes	*Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei,* I II-IV	1259 1261-1264	Probada
Decret. 1	(Op. XXIII) *In Decretalem Primam expositio ad Archidiaconum Tudertinum*	1259-1268 (Otros: 61-69)	Probada
Decret. 2	(Op. XXIV) *In Decretalem Alteram expositio*	1259-1268 (Otros: 61-69)	Probada
De art. fid.	(Op. V) *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*	1261-1268	Probada

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
Cat. Aur. sup. Mt.	*Catena aurea super quatuor Evangelio:* super Mt.	1261-1264	Probada
» » » *Mc.*	super Mc.	1265	Probada
» » » *Lc.*	super Lc.	1266	Probada
» » » *Io.*	super Io.	1267	Probada
In De div. nom.	*Expositio super Dyonisii De divinis nominibus*	1261 (Otros: 65-67)	Probada
Competid, theol.	(Op. II) *Compendium Theologiae sen Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum.*	1261-1269 (Otros: 65-67, De fide; 72-73, De spe)	Probada
De regim. iudaeor.	(Op. XXI) *De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae*	1261-1272 (Otros: 70)	Probada
Cont. errores graec.	(Op. I) *Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam Maximum*	1261-1264 (¿otoño 63?)	Probada
De rat. fid.	(Op. III) *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*	1261-1264 (Otros: 64-65)	Probada
De angelis	(Op. XV) *De angelis seu de substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*	1261-1269 (Otros: 70-73)	Probada
Resp. sup. mater. vendit.	(Op. LXVII) *De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum*	1262	Probada
Off. de fest. Corp. Christi	(Op. LVII) *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis*	verano 1264	Probada
Piae prec.	*Piae preces*	1264	Dudosa
Resp. de art. 108	(Op. IX) *Responsio ad fratrem Joannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia*	1265-1266	Probada
De regim. princ.	(Op. XX) *De regno seu de regimine principum ad regem Cypri*	1265-1266 (¿71?)	Probada hasta el l.II c.4
Quodl.	*Quaestiones quodlibetales,* VII-XI	adviento y cuaresma 1265-1267 (Otros: 56-59)	Probada
De pot.	Q.D. *De potentia Dei*	1265-1267	Probada
Q. de anima	Q.D. *De anima*	1266-1267 (Otros: 69)	Probada
De spirit. creat.	Q.D. *De spiritualibus creaturis*	1266-1268	Probada
De un. Verbi	Q.D. *De unione Verbi Incarnati*	1266-1269 (¿abril 72?)	Probada
De virtut.	Q.D. *De virtutibus in communi*	1266-1269 (Otros: 69-72)	Probada
De carit.	Q.D. *De caritate*	1266-1269 (Otros: 69-72)	Probada
In De anima	*In Aristotelis Librum De Anima commentarium*	1267-1268 (¿69-70?)	Reportación (I) y Exposición (II-III)

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
		Segunda Regencia en París: enero 1269-Pascua 1272	
In De sensu et sens. In De mem. et reminisc.	*In Aristotelis Libros De Sensu et Sensato, De Memoria et Reminiscentia commentarium*	1268-1270 (¿69-70?)	Probada
De forma absol.	(Op. XXII) *De forma absolutionis sacramentalis ad Magistrum Ordinis*	1269-1272 (¿febrero 69?)	Probada
De perf. vitae spirit.	(Op. XVIII) *De perfectione vitae spiritualis*	1269	Probada
In Metaphys.	*In Metaphysicam Aristotelis commentaria*	1268-1272	Probada
In Physic.	*In octo Libros Physicorum Aristotelis commentaria*	1269	Probada
In Ethic.	*In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum expositio*	1269 (Otros: 71-72)	Probada
De secr.	*De secreto*	mayo 1269	Dudosa
Quodl.	*Quaestiones quodlibetales*, I-VI, XII	adviento y cuaresma 1269-1270; 1270 (Otros: 72-73)	Probada
De malo	Q.D. *De malo*	1269-1271 (Otros: qq.1-15: c.70; q.16: 72)	Probada
In Io.	*In Evangelium S. Ioannis commentarium*	1269-1272	Probada hasta el c.5. El resto, reportación
In Iob	*Expositio super Iob ad litteram*	1269-1272 (Otros: 61-64)	Probada
De virt. card.	Q.D. *De virtutibus cardinalibus*	1269-1272	Probada
De correct. frat.	Q.D. *De correctione fraterna*	1269-1272	Probada
De spe	Q.D. *De spe*	1269-1272	Probada
In Meteorol.	*In Libros Aristotelis Meteorologicorum commentaria*	1269-1272	Probada hasta l.II, lect.10
In Periherm.	*In Aristotelis Libros Peri Hermeneias commentaria*	1269-1272	Probada hasta l.II, lect.14
In Post. Analyt.	*In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum commentaria*	1269-1272	Probada
De sortibus	(Op. XXV) *De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo*	1269-1272 (¿verano 71?)	Probada
De iudic. astror.	(Op. XXVI) *De iudiciis astrorum*	1269-1272	Probada
De operat. occult.	(Op. XXXIV) *De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultra montanum*	1269-1272	Probada
Resp. de art. 36	(Op. XI) *Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum*	1269-1271	Probada
De aeternit. mundi	(Op. XXVII) *De aeternitate mundi contra murmurantes*	primavera 1270	Probada
De unit. intell.	(Op. XVI) *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses*	1270	Probada
Contr. retrahent.	(Op. XVII) *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*	1270 (¿1271?)	Probada
Resp. de art. 43	(Op. X) *Responsio de 43 articulis*	abril 1271	Probada

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
Resp. de art. 6	(Op. XII) *Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum*	1271	Probada
In De causis	*Expositio super Librum De Causis*	1272 (Otros: 69-73)	Probada
		Enseñanza en Napóles: sept. 1272-diciembre 1273	
In Polit.	*In octo Libros Politicorum Aristotelis expositio*	1272 (Otros: 69-72)	Probada hasta l.III lect.6
In De caelo	*In Libros Aristotelis de Caelo et Mundo commentaria*	1272	Probada hasta l.III lect.8
In Rom.	*Super Epistolam S. Pauli ad Romanos expositio*	1272-1273 (Otros: 69-72)	Probada
In 1 Cor.	*Super Primam Epistolam S. Pauli ad Corinthios expositio* (c. 1-10)	1272-1273 (Otros: 69-72)	Probada hasta c.7 lect.2
In Ps.	*In Psalmos Davidis expositio*	1272-1273	Reportación
In De generat, et corrupt.	*In Librum Primum Aristotelis de Generatione et Corruptione commentaria*	1272-1273	Probada hasta 1.I lect.17
De fallaciis	(Op. XXXIX) *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*	1272-1273 (¿44-45?)	Dudosa
Exposit. Pater Noster	(Op. VII) *Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster*	cuaresma 1273	Reportación
De duob. praecept.	(Op. IV) *De duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*	cuaresma 1273	Reportación
Collat. in Credo	(Op. VI) *Collationes de Credo in Deum*	cuaresma 1273	Reportación
Exposit. Ave Maria	(Op. VIII) *Expositio super Salutaíione Angelica, videlicet Ave Maria*	cuaresma 1273	Reportación
De mixt. element.	(Op. XXXIII) *De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli*	1273 (Otros: antes del 69; otros: 70-71)	Probada
De motu cord.	(Op. XXXV) *De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli*	1273 (Otros: 70-71)	Probada
Ep. ad Bernardum	*Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem*	enero (¿feb.?) 1274	Probada
		Tiempo incierto	
De different. verb.	(Op. XIII) *De differentia verbi divini et humani (De Verbo)*	?	Dudosa
Ep. de modo stud.	(Op. LXVIII) *Epistola de modo studendi*	?	Dudosa
De prop. modal.	(Op. XL) *De propositionibus modalibus*	? (¿44-45?)	Dudosa
De quatuor oppos.	(Op. XXXVII) *De quatuor oppositis*	?	Dudosa
De instant.	(Op. XXXVI) *De instantibus*	?	Dudosa
De natur. verb. intellect.	(Op. XIV) *De natura verbi intellectus*	?	Dudosa
De natur. accident.	(Op. XLI) *De natura accidentis*	?	Dudosa
De natur. gener.	(Op. XLII) *De natura generis*	?	Dudosa
De princ. indiv.	(Op. XXIX) *De principio individuatíonis*	?	Dudosa
De demonstr.	(Op. XXXVIII) *De demonstratione*	?	Dudosa

EL PROLOGO A LA SUMA

Por ALBERTO ESCALLADA TIJERO, O.P.

Como corrientemente los de las *Sumas* del s. XIII, también el prólogo de Sto. Tomás es breve. Es, sin embargo, sumamente interesante para «situar» la *Suma,* porque contiene alusiones elocuentes en orden a conocer el ambiente contemporáneo de los tratados teológicos.

El primer párrafo, de los tres que integran este prólogo, está dedicado a determinar quiénes son los destinatarios y cuál el contenido de la obra.

La idea del Santo sobre la dignidad y la función del profesor[1], por una parte, y la preocupación por los alumnos, y sobre todo por los más inexpertos, por otra, le deciden a escribir la *Suma.* Los «incipientes», «párvulos» o «novicios» (este vocablo en el párrafo siguiente) en teología son la preocupación de fondo. A la vista del resultado en tan magna obra cabe preguntarse, como se ha hecho bastantes veces, si no hay en Sto. Tomás una cierta supravaloración de la capacidad discente. La biografía de Guillermo de Tocco y las Actas del proceso de beatificación muestran, en todo caso, que Santo Tomás puso la profundidad de su inteligencia y la riqueza de sus sentimientos al servicio de sus discípulos.

«Lo concerniente a la religión cristiana» *(ea quae ad christianam religionem pertinent):* he aquí el contenido de la *Suma.* De ahí que encontremos en ella los más variados elementos: de Sagrada Escritura, patrísticos, dogmáticos, morales, jurídicos, canónicos, litúrgicos, filosóficos. Todo, en fin, lo que de un modo u otro constituye la religión cristiana.

En el párrafo segundo se recogen, brevemente pero con cierta minuciosidad, los capítulos de dificultades que halla el alumno de este saber en los escritos que tiene a su disposición[2].

Un primer capítulo procedente de la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles. Tanto el plan y la división de la obra como la estructura de las cuestiones y artículos están ordenados a evitar esa multiplicación. El éxito en el resultado puede verificarse al comparar la *Suma* con otros escritos escolásticos[3].

[1] Sobre la importancia de la función profesoral y el quehacer del enseñante en Sto. Tomás, ver *Quodl. 1* q.7 a.14; *De regim. iudaeor.; De verit,* q.11.

[2] En el prólogo de una *Suma Teológica* posterior a la de Sto. Tomás, y en un texto que copia a veces literalmente el del Santo, se declara que las dificultades que se denuncian no sólo son obstáculo para los que comienzan, sino incluso para los iniciados: «attendens enim tam ex multiplicitate praefata quam ex frequenti repetitione eorumdem dictorum inducente plerisque fastidium non solum incipientes sed etiam utcumque provectos in scientia praelibata plurime impediri...» *Summa Theologica,* prol., de GERARDO DE BOLONIA.

[3] Sto. Tomás divide la *Suma* en partes, cuestiones y artículos. La *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre consta de libros, tratados, capítulos y cuestiones. La de Alejandro de Hales, de partes, cuestiones, miembros, artículos y parágrafos. La de S. Alberto Magno, de partes, cuestiones, miembros, artículos y *quaesita.* Por lo demás, Sto. Tomás suprime una gran cantidad de problemas verdaderamente inútiles e irreales. Puede decirse lo mismo de los argumentos de cada artículo.

El segundo capítulo tiene como origen la falta de orden. El *ordo disciplinae* a que el Santo alude es algo más profundo que la simple concatenación de los temas: se trata de la falta de estructuración, de la imposibilidad de organizar científicamente lo abordado por los estudiantes. No se puede dejar de lado que en la base de toda la *sacra doctrina* se encuentra la Biblia, y que ningún intento teológico quiso durante siglos apartarse del contacto inmediato con el texto y con su desarrollo histórico. Ciertas simplificaciones y clasificaciones habían originado símbolos de la fe, catecismos y florilegios. Luego se multiplicarían los procedimientos para lograr la sistematización. Con Abelardo, sobre todo, se abandona el orden histórico y se intenta la ordenación bajo nociones generales y según principios sintéticos. En esta corriente se inserta la *Suma.* Pero tanto si se trata de exponer un libro sagrado como si de algún libro de las *Sentencias,* la *lectio (expositio librorum)* no garantiza en modo alguno el *ordo* evocado y apetecido por Sto. Tomás. Igualmente, el género de las *Quaestiones disputatae,* por el que Sto. Tomás siente gran atracción (la mayoría de las suyas, así como las quodlibetales, son posteriores al prólogo que comentamos), ni es recusado ni se niega el valor que puede tener para teólogos avezados o para examinar en profundidad un problema difícil; pero ninguno de estos dos géneros posibilitaban la sistematización o estructuración de los temas abordados en ellas. Eran, pues, inoperantes desde el punto de vista didáctico. Más adelante veremos hasta qué punto incide la finalidad pedagógica de la *Suma* en la más decisiva determinación de Sto. Tomás sobre la orientación de su obra magna.

El tercero y último grupo de dificultades nace de las repeticiones de temas, lo que da lugar a confusión y a tedio en los estudiantes. Estas «repeticiones» se pueden entender en un doble sentido: en el interior de cada tratado, o en el irse pasando de unos tratados a otros, de unos autores a otros. De la primera forma, como consecuencia de los defectos reseñados anteriormente. De la segunda, porque se recurría, para resolver ciertas dificultades, a las mismas autoridades o a las mismas razones. Las objeciones solían vagar de unos autores a otros, y largos fragmentos de artículos se reproducían literalmente. Aun siendo innegable que Sto. Tomás se sirvió de maestros y escolásticos anteriores a él y que trató los mismos problemas, lo es también que imprimió —sobre todo en la *Suma*— la impronta de su genialidad[4].

El tercer párrafo del prólogo contiene la voluntad de evitar todos los fallos reseñados en el anterior y la intención de exponer lo prometido acerca de la sagrada doctrina con la claridad y brevedad que la materia permita. Esta advertencia se ha interpretado como una reserva respecto a la brevedad, simplicidad y claridad previstas. Ni se va a facilitar lo difícil, ni se va a trivializar lo profundo. De ahí que, junto a la admiración que suscita el gigantesco esfuerzo pedagógico que la *Suma* representa, se ha de recono-

[4] Su biógrafo y alumno, GUILLERMO DE TOCCO, escribe: «Factus autem baccalarius, cum coepisset legendo effundere, quae taciturnitate deliberaverat occultare, tantam ei Deus infudit scientiam, et in labiis eius tanta est divinitus effusa doctrina, ut omnes etiam Magistros videretur excederé, et ex claritate doctrinae Scholares plus ceteris ad amorem scientiae provocare. Erat enim *novas* in sua lectione movens artículos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* adducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere, et *novis* rationibus dubia diffinire, dubitaret, quod eum Deus *novi* luminis radiis illustrasset. Qui statim tam certi coepit esse iudicii, ut non dubitaret *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare. Unde scripsit in baccalaria et in principio sui Magisterii super quatuor libros Sententiarum opus, stylo disertum, intellectu profundum, apertum intelligentia, et *novis* articulis dilatatum» *(Vita Sti. Thomae Aquinatis* c.14).

cer también que no sólo los incipientes, sino también los más provectos, sacarán siempre provecho de ella. La *Suma* pertenece al raro número de libros que cuanto más se trata y profundiza, más se comprende y se aprecia, y más se desea profundizar[5].

[5] «Ex commentario in hunc Prologum ipso facto Introductio historica in totam Summam theologicam fit» (M. GRABMANN, *Commentatio historica in prologum Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis:* Ang. 3 [1926] 146). La austera concisión y el deseo de brevedad que caracteriza el estilo de Sto. Tomás, sobre todo en la *Suma,* parecen exigir en el lector aquella profundización o este comentario.

SUMA DE TEOLOGÍA

DEL ANGÉLICO DOCTOR

SANTO TOMAS DE AQUINO

DE LA ORDEN DE PREDICADORES

PROLOGO

El doctor de la verdad católica tiene por misión no sólo ampliar y profundizar los conocimientos de los iniciados, sino también enseñar y poner las bases a los que son incipientes, según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 3,1-2: *Como a párvulos en Cristo, os he dado por alimento leche para beber, no carne para masticar.* Por esta razón en la presente obra nos hemos propuesto ofrecer todo lo concerniente a la religión cristiana del modo más adecuado posible para que pueda ser asimilado por los que están empezando.

Hemos detectado, en efecto, que los novicios en esta doctrina se encuentran con serias dificultades a la hora de enfrentarse a la comprensión de lo que algunos han escrito hasta hoy. Unas veces, por el número excesivo de inútiles cuestiones, artículos y argumentos. Otras, por el mal método con que se les presenta lo que es clave para su saber, pues, en vez del orden de la disciplina, se sigue simplemente la exposición del libro que se comenta o la disputa a que da pie tal o cual problema concreto. Otras veces, por la confusión y aburrimiento que, en los oyentes, engendran las constantes repeticiones.

Confiando en la ayuda de Dios intentaremos poner remedio a todos esos inconvenientes presentando de forma breve y clara, si el problema a tratar lo permite, todo lo referente a la doctrina sagrada.

PARTE I

SINOPSIS DE LA PARTE I

q.1 INTRODUCCIÓN: Condición y panorama de la teología

PARTE I: ACERCA DE DIOS

A. Esencia de Dios (qq.2-26)
B. Distinción de las Personas (qq. 27-43)
C. Cómo las creaturas proceden de Dios (qq.44-119)

A. ESENCIA DE DIOS

1. Si Dios existe (q.2)
2. Cómo es, o mejor, cómo no es (qq.3-13)
3. Sobre la acción de Dios (qq. 14-25)
4. La bienaventuranza divina (q.26)

q.2 1. *Si Dios existe*

2. Cómo es, o mejor, cómo no es (qq.3-13)
a. Cómo es en sí (qq.3-11)
b. Cómo es en nuestro conocimiento (q.12)
c. Cómo le nombramos (q.13)

a. Cómo es en sí
q.3 Simplicidad de Dios
q.4 Perfección de Dios
q.5 Bondad en general
q.6 Bondad de Dios
q.7 Infinitud de Dios
q.8 Ubicuidad de Dios
q.9 Inmutabilidad de Dios
q.10 Eternidad de Dios
q.11 Unidad de Dios

q.12 b. Cómo es en nuestro conocimiento

q.13 c. Cómo le nombramos

3. *Sobre la acción de Dios* (qq. 14-25)
a. Operación inmanente (qq. 14-24)
b. Operación transeúnte (q.25)

a. Operación inmanente
q.14 La ciencia de Dios
q.15 Las ideas: las cosas en el conocer de Dios
q.16 La verdad, sobre la que versa la ciencia
q.17 La falsedad
q.18 La vida de Dios
q.19 Sobre la voluntad de Dios
a′. De la voluntad absolutamente
a″. De la inteligencia en orden a la voluntad

a′. De la voluntad absolutamente
q.20 Del amor de Dios
q.21 De la justicia y misericordia

a″. De la inteligencia en orden a la voluntad
q.22 De la providencia
q.23 La predestinación
q.24 El libro de la Vida

b. Operación transeúnte
q.25 El poder de Dios

q.26 4. *La bienaventuranza divina*

B. DISTINCIÓN DE LAS PERSONAS

1. Origen o procesión de las Personas (q.27)
2. Relaciones de origen (q.28)
3. Las Personas divinas (qq. 29-43)

q.27 1. *Origen o procesión de las Personas*

q.28 2. *Relaciones de origen*

3. *Las Personas divinas*
   a. En absoluto (qq. 29-38)
   b. Comparativamente (qq. 39-43)

a. En absoluto
   a′. En común
   a″. En particular

a′. En común
q.29 Significado del nombre
q.30 Número de las Personas
q.31 Lo que se sigue de la trinidad
q.32 Sobre el conocimiento de las Personas

a″. En particular
q.33 Persona del Padre
q.34 Persona del Hijo: el Verbo
q.35 La imagen
q.36 Persona del Espíritu Santo
q.37 El amor
q.38 El don

b. Comparativamente
q.39 Con la esencia
q.40 Con las relaciones
q.41 Con los actos nocionales
q.42 En orden a sí mismas.
q.43 En orden a la misión

C. CÓMO LAS CREATURAS PROCEDEN DE DIOS

1. Producción de las creaturas (qq. 44-46)
2. Distinción de las mismas (qq. 47-102)
3. Conservación y gobierno (qq. 103-119)

1. *Producción de las creaturas*
q.44 Primera causa de los seres
q.45 Modo de proceder de la causa primera
q.46 Principio de duración de las cosas

2. *distinción de las mismas*
   a. En común (q.47)
   b. Distinción del bien y del mal (qq. 48-49)
   c. Distinción de la creatura espiritual y de la corporal (qq. 50-102)

q.47 a. En común
b. Distinción del bien y del mal
q.48 Sobre el mal
q.49 Causa del mal
c. Distinción de la creatura espiritual y de la corporal
   c′. La puramente espiritual o ángel (qq. 50-64)
   c″. La puramente corporal (qq. 65-74)
   c‴. El nombre: corporal y espiritual (qq. 75-102)

c'. La puramente espiritual o ángel (qq. 50-64)
— Sobre su sustancia
q.50 De los ángeles en sí mismos
q.51 Respecto a los cuerpos
q.52 Respecto al lugar
q.53 Respecto al movimiento local
— Sobre su inteligencia
q.54 Poder cognoscitivo del ángel
q.55 Medio de conocimiento
q.56 Conocimiento de lo inmaterial
q.57 Conocimiento de lo material
q.58 Modo de conocimiento
— Sobre su voluntad
q.59 De la voluntad en sí misma
q.60 Del acto de la voluntad: el amor
— Sobre su procedencia
q.61 En su ser natural
q.62 En su ser de gracia y de gloria
- Los ángeles malos
q.63 Su mal de culpa
q.64 Su mal de pena

c''. La puramente corporal
q.65 — La obra de la creación
— La obra de la distinción
q.66 La creación en orden a la distinción
La distinción en sí misma
q.67 — Obra del día primero
q.68 — Obra del día segundo
q.69 — Obra del día tercero
— La obra de la ornamentación
De cada día
q.70 — Obra del día cuarto
q.71 — Obra del día quinto
q.72 — Obra del día sexto
q.73 — De lo relativo al día séptimo
q.74 De todos los días en común

c'''. El hombre: corporal y espiritual
De la naturaleza del hombre
— De la esencia del alma
q.75 Del alma en sí misma
q.76 De su unión con el cuerpo
— De sus potencias
q.77 De las potencias en general
De las potencias en especial
q.78 — Previas al intelecto
q.79 — Intelectivas
— Apetitivas
q.80 En común
q.81 La sensualidad
q.82 La voluntad
q.83 El libre arbitrio
— Operaciones del alma
En potencias intelectivas
— Cómo entiende unida al cuerpo
Lo inferior a ella
q.84 Por qué medio
q.85 Modo y orden

q.86 Qué conoce
q.87 A sí misma y lo que tiene
q.88 Lo superior a ella
q.89 — Cómo entiende separada
En potencias apetitivas: Pertenece a la moral, o sea, la II Parte de esta obra.
De la producción del hombre
— Producción del hombre
q.90 En cuanto al alma
q.91 Del cuerpo del primer hombre
q.92 La producción de la mujer
— Del fin de la producción
q.93 Fin del hombre, imagen y semejanza de Dios
— Estado y condición del primer nombre
En cuanto al alma
q.94 — A la inteligencia
— A la voluntad
q.95 Gracia y justicia originales
q.96 Dominio en estado de inocencia
En cuanto al cuerpo
q.97 — Conservación del individuo
— Conservación de la especie
q.98 La generación misma
Condición de la prole
q.99 Respecto al cuerpo
q.100 Respecto a la justicia
q.101 Respecto a la ciencia
q.102 — El lugar del primer hombre que es el Paraíso

3. *Conservación y gobierno*
a. En común (q.103)
b. En especial: Efectos del gobierno (qq. 104-119)
q.103 a. Gobierno de las cosas en común
b. En especial: Efectos del gobierno
b′. Primer efecto: Conservación en el ser (q.104)
b″. Segundo efecto: Cambio en las creaturas (qq. 105-1 19)
q.104 b′. Primer efecto: Conservación en el ser
b″. Segundo efecto: Cambio en las creaturas
q.105 — Movidas por Dios
— Movidas por otra creatura
Cómo mueven los ángeles
— Acción del ángel en el ángel
q.106 Influjo por iluminación
q.107 Influjo por locución
q.108 Ordenación de los ángeles
q.109 Orden en ángeles malos
q.110 — Acción del ángel en lo corpóreo
— Acción del ángel en los hombres
q.111 Cómo mueven naturalmente
q.112 Su envío para servir
q.113 Custodia de ángeles buenos
q.114 Asalto de ángeles malos
q.115 Cómo mueven los cuerpos
q.116 — La fatalidad, atribuida a cuerpos
Cómo mueven los hombres, espíritu y cuerpo
q.117 — Acción del hombre
— Propagación del hombre a partir del hombre
q.118 En cuanto al alma
q.119 En cuanto al cuerpo

FUENTES USADAS POR SANTO TOMAS EN LA PARTE I

En este índice recogemos las referencias usadas por Sto. Tomás de modo explícito y aquellas otras que, gracias al minucioso trabajo de sus editores, sobre todo los de la edición Leonina, han podido ser detectadas como citas implícitas. Se tiene así a mano un elenco casi completo de las auténticas fuentes del pensamiento de Sto. Tomás y de las raíces de su doctrina, que pueden servir para que los historiadores de las doctrinas teológicas y filosóficas reconstruyan la historia de las ideas.

Al hacer referencia a las ediciones de las obras hemos preferido las más divulgadas y corrientes entre los estudiosos. En algunos casos, como en las obras de los Santos Padres, citamos, además de la edición de Migne, otras de gran valor, si bien las referencias concretas sólo se dan a la edición de Migne a través del texto. En las obras de Aristóteles se citan en el texto las referencias a Didot y a Bekker, aunque en esta lista de fuentes sólo aparezca la de Bekker. A continuación de la referencia, va entre, paréntesis la abreviatura con que será citada la obra en este volumen.

En la confección de este índice somos deudores a la edición Leonina y también a las ediciones de Ottaway de Ediciones Paulinas.

ABELARDO, *Introductio ad Theologiam in tres Libros divisa:* ML 178,979-1114 *(Introd. ad Theol.).*

S. AGUSTÍN, *Obras Completas de S. Agustín,* 41 v. (Madrid, BAC).

— *Confessionum Libri tredecim:* ML 32,659-868; BAC 2; CC 27 *(Confess.).*

— *Contra Adversarium Legis et Prophetarum Libri duo:* ML 42,603-666; CC 49 *(Contra Adv. Legis et Proph.).*

— *Contra duas Epistolas Pelagianorum ad Bonifacium Romanae Ecclesiae Episcopum Libri quatuor:* ML 44,549-638; BAC 9 *(Contra duas Epist. Pelag.).*

— *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti Liber unus:* ML 42,173-206 *(Contra Epist. Munich.).*

— *Contra Faustum Manichaeum Libri triginta tres:* ML 42,207-518 *(Contra Faust.).*

— *Contra ludaeos, Paganos et Arianos Sermo de Symbolo:* ML 42,1117-1130 *(Serm. contra ludaeos).*

— *Contra Iulianum Haeresis Pelagianae Defensorem Libri sex:* ML 44,641-874; BAC 35 *(Contra Iulian.).*

— *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum Libri duo:* ML 42,743-814 *(Contra Maximin. Haeret.).*

— *Contra Sermonen Arianorum Liber unus:* ML 42,683-708 *(Contra Serm. Arian.).*

— *De Anima et eius origine Libri quattuor:* ML 44,475-548; BAC 3 *(De An. et eius orig.).*

— *De Civitate Dei contra Paganos Libri duo et viginti:* ML 41,13-804; BAC 16-17; CC 47-48 *(De Civ. Dei).*

— *De Correptione et Gratia ad Valentinum et cum illo Monachos Adrumentinos Liber unus:* ML 44,915-946; BAC 6 *(De Corrept. et Grat.).*

— *De Cura pro Mortuis gerenda ad Paulinum Liber unus:* ML 40,591-610 *(De Cura pro Mort.).*

— *De diversis Quaestionibus LXXXIII Liber unus:* ML 40,11-100; CC 44A *(Octog. trium Quaest.).*

— *De Divinatione Daemonum Liber unus:* ML 40,581-592 *(De Divinat. Daemon.).*

— *De Doctrina Christiana Libri quatuor:* ML 34,15-122; CC 32 *(De Doctr. Christ.).*
— *De Dono Perseverantiae Liber ad Prosperum et Hilarium secundus:* ML 45,993-1034; BAC 6 *(De Dono Persev.).*
— *De Genesi ad Litteram Libri duodecim:* ML 34,245-486; BAC 15 *(De Genesi ad Litt.).*
— *De Genesi contra Manichaeos Libri duo:* ML 34,173-220; BAC 15 *(De Genesi contra Manich.).*
— *De Haeresibus ad Quodvultdeus Liber unus:* ML 42,21-50; CC 46 *(De Haeres.).*
— *De Immortalitate Animae Liber unus:* ML 32,1021-1034 *(De Immort. An.).*
— *De Libero Arbitrio Libri tres:* ML 32,1221-1310; BAC 3 *(De Lib. Arb.).*
— *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum Libri duo:* ML 32,1309-1378; BAC 4 *(De Mor. Eccl. Cathol.).*
— *De Musica Libri sex:* ML 32,1081-1194 *(De Música).*
— *De Natura Boni contra Manichaeos Liber unus:* ML 42,551-572; BAC 3 *(De Nat. Boni).*
— *De Peccatorum meritis et Remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum Libri tres:* ML 44,109-200; BAC 9 *(De Pecc. Remiss. et Bapt. Parv.).*
— *De Praedestinatione Sanctorum Liber ad Prosperum et Hilarium primus:* ML 44,959-992; BAC 6 *(De Praedest. Sanct.).*
— *De Quantitate Animae Liber unus:* ML 32,1035-1080; BAC 3 *(De Quant. An.).*
— *De Sermone Domini in Monte secundum Matthaeum Libri duo:* ML 34,1229-1308; BAC 12; CC 35 *(De Serm. Dota.).*
— *De Trinitate Libri quindecim:* ML 42,819-1098; BAC 5; CC 50-50A *(De Trin.).*
— *De Utilitate Credendi ad Honoratum Liber unus:* ML 42,65-92; BAC 4 *(De Util. Cred.).*
— *De Vera Religione Liber unus:* ML 34,121-172; BAC 4; CC 32 *(De Vera Relig.).*
— *Dialogus Quaestionum sexaginta quinque sub titulo Orosii percontantis et Augustini respondentis:* ML 40,733-752 *(Dial. Quaest. sexag. quinq.).*
— *Enarrationes in Psalmos,* Ps. I-LXXIX: ML 36,68-1028; Ps. LXXX-CL: ML 37,1033-1968; BAC 19-20-21-22; CC 38-39-40 *(Enarr. in Psalm.).*
— *Enchiridion ad Laurentium, sive De Fide, Spe et Caritate Liber unus:* ML 40,23-290; BAC 4; CC 46 *(Enchir.).*
— Epistola III *Nebridio:* ML 33,63-66; BAC 8 (Epist. III *Ad Nebrid.).*
— Epistolae LIV-LV *Ad Inquisitiones Ianuarii:* ML 33,199-223; BAC 8 (Epist. LIV *Ad Inquis. Ianuarii).*
— Epistola LXXXII *Ad Hieronymum:* ML 33,275-292; BAC 8 (Epist. LXXXII *Ad Hieron.).*
— Epistola XCIII *Ad Vincentium:* ML 33,321-347; BAC 8 (Epist. XCIII *Ad Vincent.).*
— Epistola CXVIII *Ad Dioscorum:* ML 33,431-449; BAC 8 (Epist. CXVIII *Ad Diosc.).*
— Epistola CXXXVII *Ad Volusianum:* ML 33,515-525; BAC 1 la (Epist. CXXXVII *Ad Volus.).*
— Epistola CXLVII *De Videndo Deo ad Paulinam:* ML 33,596-622; BAC 11a (Epist. CXLVII *Ad Paulinam).*
— Epistola CLXX *Ad Maximum:* ML 33,748-751; BAC 11a (Epist. CLXX *Ad Max.).*
— *In loannis Evangelium Tractatus centum viginti et quattuor:* ML 35,1379-1976 BAC 13-14; CC 36 *(In loann.).*
— *Retractationum Libri duo:* ML 32,583-656; CC 57 *(Retract.).*
— *Sermones ad Populum,* serm. I-CCCXL: ML 38,23-1484; serm. CCCXLI-CCCXCVI: ML 39,1493-1718; BAC 7-10-23-24-25 *(Seria. ad Popul.).*
— *Soliloquiorum Libri duo:* ML 32,869-904; BAC 1 *(Solil).*
— *Viginti unius Sententiarum sive Quaestionum Liber unus:* ML 40,725-732 *(Viginti unius Sent.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Alquero Claravalense), *De Spiritu et Anima:* ML 40,779-832 *(De Spir. et An.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Ambrosiaster), *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti:* ML 35,2215-2422 *(Quaest. Vet. et Nov. Test.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (S. Fulgencio), *De Fide ad Petrum, sive De Regula Verae Fidei Liber unus:* ML 40,753-780 *(De Fide).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Genadio), *De Ecclesiasticis Dogmatibus Liber unus:* ML 42,1213-1222 *(De Ecclesiast. Dogm.).*

ALANO DE INSULIS, *Theologicae Regulae:* ML 210,621-684 *(Theol. Reg.).*

S. ALBERTO MAGNO, *Opera Omnia,* 38 v. Edición de A. BORGNET (París, Vives 1890-1899) (Citado: BO).

— *S. Alberti Magni, Opera Omnia* (Institutum Alberti Magni Coloniense) (Aschendorf 1951ss) (CO).

— *Priorum Analyticorum Libri duo (Prior. Anal.:* BO 1,459-809).

— *Physicorum Libri octo (Phys.:* BO 3).

— *De Anima Libri tres (De An.:* BO 5,117-420).

— *Metaphysicorum Libri tredecim (Metaph.:* BO 6).

— *Ethicorum Libri decem (Ethic.:* BO 7).

— *Liber de Natura et Origine Animae (De Nat. et Orig. An.:* BO 9,375-434).

— *De Intellectu et Intelligibili (De Intell. et Intelligib.:* BO 9,477-521).

— *Liber de Natura Locorum (De Nat. Locorum:* BO 9,527-582).

— *Liber de Causis et Processu Universitatis (De Causis et Proc. Univ.:* BO 10,361-619).

— *De Animalibus (De Anim.:* BO 11-12).

— *In Evangelium secundum Ioannem luculenta expositio (Enarr. in Ioann.:* BO 24).

— *Commentarii in Sententiarum libros quatuor (In Sent.:* BO 25-30.).

— *Summa Theologiae (Summa Theol.:* BO 31-33).

— *Summa de creaturis (Summa de Creat.:* BO 34,307-761 y 35).

— *De quindecim Problematibus,* edición de P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin* (Louvain 1908) p.29-52 *(De quindecim Problem.:* MD).

ALEJANDRO, *Epistola Alexandri de Anana Haeresi et de Arii Depositione* (Epist. *De Ariana Haeresi:* Mansi 2,641-660).

ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De Intellectu et Intellecto,* edición G. THÉRY, *Autour du décret de 1210. II. Alexandre d'Aphrodise* (Le Saulchoir 1926) p.74-82.

ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica,* 3 v. (Quaracchi 1924-1930) *(Summa Theol.:* QR).

ALFARABI, *Al Farabi's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt von F. DIETERICI* (Leiden 1892) *(Philosophische Abhandlungen:* DI.).

— *De Intellectu et Intellecto,* edición E. GILSON: AHD 4 (1929) 115-126.

ALFREDO ANGLICO, *De Motu Cordis,* edición C. BAEUMKER, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De Motu Cordis* (Münster 1923). Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Band 23, Hefte 1-2 *(De Motu Cordis:* BK).

ALGAZEL, *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation edited by J.-T. Muckle* (Toronto 1933) *(Metaph.:* MK).

S. AMBROSIO, *Obras de S. Ambrosio. Edición bilingüe* (Madrid, BAC).

— *De Fide ad Gratianum Augustum Libri quinque:* ML 16,549-726 *(De Fide).*

— *De Officiis Ministrorum Libri tres:* ML 16,25-194 *(De Off. Ministr.).*

— *De Spiritu Sancto Libri tres ad Gratianum Augustum:* ML 16,731-850 *(De Spir. Sancto).*

— *Expositio Evangelii secundum Lucam Libris decem comprehensa:* ML 15,1607-1944; BAC 1; CC 14; SC 45 bis-52 *(In Luc.).*

— *Hexaëmeron Libri sex:* ML 14,133-288 *(In Hexaëm.).*

PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), *Commentaria in duodecim Epistolas Beati Pauli:* ML 17,47-536 *(In Rom.).*

ANÓNIMO. *De erroribus Philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis,* edición P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin* (Louvain 1908) p. 3-25 *(De error. Philosoph.:* MD).

ANÓNIMO, *Le liber de Causis. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes,* por A. PATIN: Tijdschrift voor Filosofie 28 (1966) 90-203.

ANÓNIMO, *Presbyterorum et Diaconorum Achaiae Epistola de Martyrio Sancti Andreae Apostoli:* MG 2,1217-1248 *(Acta S. Andr.).*

S. ANSELMO, *Obras completas de S. Anselmo. Edición bilingüe, 2* v. (Madrid, BAC).

— *Cur Deus Homo:* ML 158,359-432; BAC 1 *(Cur Deus Homo).*

— *De Divinitatis Essentia Monologium:* ML 158,141-224; BAC 1 *(Monolog).*

— *De Processione Spiritus Sancti contra Graecos Liber:* ML 158,285-326; BAC 2 *(De Process. Spir. Sancti).*

— *Dialogus De Casu Diaboli:* ML 158,325-360 *(De Casu Diab.).*

— *Dialogus De Veritate:* ML 158,467-486; BAC 1 *(De Ver.).*

— *Liber De Conceptu Virginali et Originali Peccato:* ML 158,431-464 *(De Conceptu Virginali).*

— *Proslogium, seu Alloquium de Dei existencia:* ML 158,223-248; BAC 1 *(Proslog.).*

— *Tractatus de Concordia Praescientiae et Praedestinationis nec non Gratiae Dei cum Libero Arbitrio:* ML 158,507-542; BAC 2 *(De Concord. Praesc. cum Lib. Arb.).*

ANTIFONARIO, *Antiphonarium S.O.P. pro Diurnis Horis,* editado bajo permiso R.P.M.S. Gillet (Romae 1933) *(Antiphonarium S.O.P.).*

APULEYO, *Pétrone, Apulée, Aulo-Gelle* (París, Firmin-Didot, 1842).

— *De Deo Socratis Liber,* p.135-147 *(Lib. De Deo Socratis:* DIDOT).

ARISTÓTELES, *Aristoteles Opera Omnia Graece et Latine cum Indice, 5* v., edidit Firmin-Didot (Parisiis 1848-1878) (DIDOT. Cuando se cita esta edición se da sólo el libro, capítulo y número si los hubiere).

— *Aristoteles Graece, 2* v., ex recensione I. Bekkeri (Academia Regia Borussica, Berolini, 1831) (BK añadiendo la página, columna y línea).

— *Categoriae sive Praedicamenta* (BK Ial-15b33) *(Categor.).*

— *De Interpretatione sive Perihermeneias* (BK 16al-24b9) *(Periherm.).*

— *Analyticorum Posteriorum* (BK 71al-100bl7) *(Poster.).*

— *Topicorum* (BK 100al8-164bl9) *(Top.).*

— *Physica Auscultatio* (BK 184a10-267b26) *(Phys.).*

— *De Caelo* (BK 268al-313b23) *(De Caelo).*

— *De Sensu et Sensibili* (BK 436al-449a31) *(De Sensu).*

— *De Sophisticis Elenchis* (BK 164a20-184b9) *(De Soph.).*

— *De Divinitatione per Somnium* (BK 462b12-464b18) *(De Divinat.).*

— *De Re Publica sive Politica* (BK 1252al-1342b34) *(Pol).*

— *Ars Rhetorica* (BK 1354al-1420b4) *(Rhet.).*

— *De Generatione et Corruptione* (BK 314al-338b19) *(De Gener.).*

— *Meteorologicorum* (BK 338a20-390b22) *(Meteor.).*

— *De Anima* (BK 402al-435b25) *(De An.).*

— *De Memoria et Reminiscentia* (BK 449bl-453b7) *(De Men. et Rem.).*

— *De Somno et Vigilia* (BK 453b8-458a33) *(De Somno).*

— *De Longitudine et Brevitate Vitae* (BK 464bl9-467b9) *(De Long. et Brev. Vitae).*

— *Historiae Animalium* (BK 486a5-638b37) *(Hist. Anim.).*

— *De Partibus Animalium* (BK 639al-697b30) *(De Part. Anim.).*

— *De Animalium Motione* (BK 698al-704b3) *(De Anim. Mot.).*

— *De Generatione Animalium* (BK 715al-789b20) *(De Gen. Anim.).*

— *Metaphysica* (BK 980a21-1093b29) *(Metaphys.).*

— *Ethica Nicomachea* (BK 1094al-1181b23) *(Ethic.).*

— *Ethica ad Eudemum* (BK 1214al-1249b25) *(Eth. Eudem.).*

S. ATANASIO, *De Incarnatione Verbi et Contra Arianos (Contra Arianos:* MG 26,983-1028).

PSEUDO-ATANASIO, *Symbolum (Symb. «Quicumque»:* DENZ. 75-76).

AVERROES, *Commentaria in Opera Aristotelis,* 12 v. (Venetiis 1562-1576). Se cita el volumen, página y párrafo. *In Prior. Resol., In Phys., In De Caelo, In De Gener., In De An., In Metaph., De Subst. Orbis, Destruct., De An. Beatitud., Colliget, Epist. De Intellectu.*

AVICEBRÓN, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex arabigo in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino,* edidit C. BAEUMKER (Müster i.W. 1892-1895) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band 1, Hefte 2-4) (Fons Vitae: BK).

AVICENA, *Opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata,* translata per Dominicum Gundissalinum (Venetiis 1508). *De An., Metaph., Suffic., De Anim., De Nat. Anim.*

BARONIO, *Annales Ecclesiastici,* 19 v., edidit Mansi (Lucae 1728-1749) *(Annales).*

S. BASILIO MAGNO, *Homilia duodecima in Principio Proverbiorum:* MG 31,385-424 (Hom. XII *In Princ. Prov.).*

— *Homiliae in Hexaëmeron:* MG 29,3-208; SC 26 bis *(In Hexaëm.).*

— *Homiliae in Psalmos:* MG 29,209-494 *(In Psalm.).*

— *Homilia quintadecima de Fide:* MG 31,463-472 (Hom. XV *De Fide).*

— *Libri quibus Sanctus Basilius Eunomii Apologeticum evertit:* MG 29,497-774; SC 299 y 305 *(Contra Eunom.).*

S. BEDA, *Hexaëmeron, sibe Libri quatuor in Principium Genesis usque ad Nativitatem Isaac et Electionem Ismaëlis:* ML 91,9-190 *(Hexaem.).*

— *In Lucae Evangelium Expositio:* ML 92,301-634 *(In Luc.).*

— *In Matthaei Evangelium Expositio:* ML 92,9-302 *(In Matth.).*

— *In Pentateuchum Commentarii:* ML 91,189-394 *(In Pentat.).*

BEDA (?), *Sententiae sive Axiomata Philosophica ex Aristotele et aliis Praestantibus Collecta, una cum Brevibus quibusdam Explicationibus ac Limitationibus:* ML 90,965-1090 *(Sent.).*

S. BERNARDO, *Obras completas de San Bernardo.* Ed. bilingüe, 9 v. (Madrid, BAC).

— *De Consideratione Libri quinque ad Eugenium tertium:* ML 182,727-808: BAC 2 *(De Consider.).*

— *De Gratia et Libero Arbitrio Tractatus ad Guilelmum Abbatem Sancti Theodorici:* ML 182,1001-1030 *(De Grat. et Lib. Arb.).*

— *Sermones de Diversis:* ML 183,537-748 *(Serm. de Diversis).*

— *Sermones in Cantica Canticorum:* ML 183,785-1198 *(In Cant.).*

BOECIO, *Commentaria in Porphyrium a se translatum:* ML 64,71-158 *(In Porphyrium).*

— *De Arithmetica Libri duo:* ML 63,1079-1168 *(De Arithm.).*

— *De Consolatione Philosophiae Libri quinque:* ML 63,579-862 *(De Consol.).*

— *De Differentiis Topicis Libri quatuor:* ML 64,1173-1216 *(De Differ. Top.).*

— *Euclidis Megarensis Geometriae Libri duo ab An. Manl. Severino Boethio Translati:* ML 63,1307-1364 *(Geometria,* Boethio interprete).

— *In Categorias Aristotelis Libri quatuor:* ML 64,159-294 *(In Cat. Arist.).*

— *In Topica Ciceronis Commentariorum Libri sex:* ML 64,1039-1174 *(In Top. Cicer.).*

— *Liber De Divisione:* ML 64,875-892 *(De Divisione).*

— *Liber de Persona et duabus Naturis contra Eutychen et Nestorium ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae:* ML 64,1337-1354 *(De duabus Nat.).*

— *Quomodo Substantiae, in eo quod sint, ipsae sunt, cum non sint Substantialia Bona. Liber ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae:* ML 64,1311-1314 *(De Hebdom.).*

— *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii:* ML 64,1247-1256 *(De Trin.).*

S. BUENAVENTURA, *Opera Omnia,* 10 v. (Quaracchi 1882-1902) (QR).

— *Obras de San Buenaventura.* Ed. bilingüe, 6 v. (Madrid, BAC).

— *Commentarii in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi (In Sent.:* QR 1-4).

— *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi, de Mysterio SS. Trinitatis, de Perfectione Evangelica (Quaest. Disp. de Scientia Christi:* QR 5,1-198).

— *Itinerarium Mentis in Deum:* BAC 1 *(Itinerarium:* QR 5,293-316).

CALCIDIO, J. H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* (Plato Latinus IV) (Londoni ^{2}1975) *(In Timaeum).*

CÁNDIDO ARIANO, *Liber de Generatione Divina ad Marium Victorinum Rhetorem:* ML 8,1013-1020 *(De Gen. Div.).*

CASIODORO, *De Anima:* ML 70,1279-1308.

— *In Psalterium expositio:* ML 70,25-1056 *(Expos. in Psalt.).*

CICERÓN, *Oeuvres Complètes de Cicerón,* 5 v. (Paris, Firmin-Didot, 1881). (Colection des Auteurs Latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard).

— *Rhetorica ad Herennium:* DD 1,3-84 *(Rhetor. ad Herenn.).*

— *Rhetorica seu De Inventione Oratoria:* DD 1,88-169 *(Rhetor.).*

— *Topica:* DD 1,489-507 *(Top.).*
— *De Tusculanis Quaestionibus:* DD 3,621-670; 4,1-74 *(Tuscul.).*
— *De Natura Deorum:* DD 4,79-169 *(De Nat. Deor.).*
— *De Divinatione:* DD 4,182-252 *(De Divinat.).*
— *De Officiis:* 4,425-516 *(De Off.).*

S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarius in Ioannis Evangelium:* MG 73,9-1056 *(In Ioann.).*

PSEUDO-CLEMENTE ROMANO, *De Actibus, Peregrinationibus et Praedicationibus Sancti Apostolorumque Principis Petri Epitome, qua eiusdem Clementis vita continetur, ad Iacobum, Hierosolymorum Episcopum:* MG 2,469-604 *(De Gestis S. Petri),*

CONCILIO DE CALCEDONIA, *Acta Concilii Chalcedonensis (Conc. Chalced.:* MANSI 6,529-1102; 7,1-873).
Symbolum Apostolorum (MANSI 7,111; DENZ. 301-2).

CONCILIO DE CARTAGO II, *Acta Concilii Carthaginensis contra Pelagianos II (Conc. Carthag. II:* MANSI 4,321-324).

CONCILIO DE EFESO, *Synodus Ephesina (Synodus Ephesina:* MANSI 4,567-1482; 5,1-457; DENZ. 250-268).

CONCILIO DE LETRÁN IV, *Acta Concilii IV Generalis (Conc. Lateranense IV:* MANSI 22,953-1085; DENZ. 800-820).

CONCILIO DE LYON, *Acta Concilii Lugdunensis II Generalis (Conc. Lugdunense:* MANSI 24,37-135; DENZ. 850-861).

CONCILIO NICENO-CONSTANTINOPOLITANO, *Symbolum (Symb. Nicaeno Cpolit.:* MANSI 3,565-566; DENZ. 150).

CONCILIO REMENSE, *Acta Concilii Remensis (Conc. Remense, Professio fidei:* MANSI 21,711-736).

CONCILIO SENONENSE, *Acta Concilii Senonensis (Conc. Senonense:* MANSI 21,559-570; DENZ. 721-739).

CORPUS IURIS CANONICI, *Corpus Iuris Canonici,* ed. secunda, 2 v., post A. L. RICHTERI curas, recensuit et adnotatione instruxit A. FRIEDBERG (Lipsiae, Tauchnitz, 1922) *(Corpus Iur. Can.:* RF).

COSTA-BEN-LUCA, *Liber de Differentia Animae et Spiritus, ex arabigo in latinum translatus a Ioane Hispalensi,* edidit C. S. BARACH in *Excerpta e Libro Alfredi Anglici De Motu Cordis item Costa-Ben-Lucae De Differentia Animae et Spiritus Liber* (Innsbruck 1878) p.1 15-139 *(De Differ. Spir. et An:* BH).

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De Caelesti Hierarchia:* MG 3,119-370 *(De Cael. Hier.).*
— *De Divinis Nominibus:* MG 3,585-996 *(De Div. Nom.).*
— *De Ecclesiastica Hierarchia:* MG 3,369-584 *(De Ecclesiast. Hier.).*
— *De Mystica Theologia ad Timotheum:* MG 3,997-1064 *(De Myst. Theol.).*
— *Epistola VII Polycarpo Antistiti:* MG 3,1077-1082 (Epist. VII *Ad Polyc.).*

DOMINGO GUNDISALVO, *The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus,* edidit J. T. MUCKLE praefatione instruxit E. Gilson (New York-London 1940) (Mediaeval Studies) p. 23-103 *(De An.:* MK).

EADMERO, *Liber de Sancti Anselmi Similitudinibus:* ML 159,605-708 *(De Similit.).*

S. EPIFANIO, *Adversus octoginta Haereses Panarium:* MG 41,173-1200 *(Adv. Haereses).*
— *Epistola ad Ioannem, Episcopum Hierosolymorum:* MG 43,379-392 (Epist. *Ad Ioannem).*

EUSTRATIO Y ANÓNIMOS, *In Ethica Nicomachea Commentaria,* edidit G. HEYLBUT (Berolini 1892) (Commentaria in Aristotelem Graeca edita consilio et auctoritate Academiae Regiae Borussicae, v.20) *(In Eth.:* GG 20).

FELIPE EL CANCILLER, *Summa Quaestionum Theologicarum (Summa de bono),* MS. Tolosae 192, 171 ff. Incipit: *Vadam in agrum et colligam spicas... Explicit liber cancellarii parisiensis: Summa Cancellarii parisiensis (Summa de bono).*

GAUFRIDODE CLARAVAL, *Contra Capitula Gilberti Pictaviensis Episcopi:* ML 185,595-618 *(Contra Cap. Gilberti Pictav.).*

GENADIO, *De Ecclesiasticis Dogmatibus Liber unus:* ML 58,979-1000 *(De Ecclesiast. Dogm.).*

GEYER, B., *Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin:* Philosophisches Jahrbuch 30 (1917) 392-415 (PJ).

GILBERTO PORRETANO, *Commentaria in Librum De Trinitate* (Boëthii): ML 64,1255-1300 *(In De Trin.).*

— *Commentaria in Librum de Praedicatione trium Per sonarum* (Boëthii): ML 64,1302-1310 *(In De Praedicat. trium Pers.).*

— *Liber de sex Principiis:* ML 188,1257-1270 *(De sex Princ.).*

GLOSA, *Glossa Ordinaria cum expositione Lire Litterali et Morali, necnon Additionibus et Relicis,* 6 vols. (Basileae, I. P. de Langedorff et I. F. de Hammelburg, 1506-1508) *(Glossa ordin. - Glossa interl.).*

S. GREGORIO MAGNO, *Obras de S. Gregorio Magno* (Madrid, BAC).

— *Homiliarum in Ezechielem Prophetam Libri duo:* ML 76,786-1072; BAC; CC 142 *(In Ezech.).*

— *Liber Regulae Pastoralis:* ML 77,13-126; BAC *(Reg. Pastor.).*

— *Libri Dialogorum:* ML 77,149-430 *(Dial.).*

— *Moralium Libri,* 1. I-XVI: ML 75,509-1162; 1. XVII-XXXV: ML 76,9-782; CC 143-143A-143B *(Moral.).*

— *Quadraginta Homiliarum in Evangelia Libri duo:* ML 76,1075-1312; BAC *(In Evang.).*

S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio trigesima octava In Theophania sive Natalicia Salvatoris:* MG 36,311-334 (Orat. XXXVIII *In Teoph.).*

S. GREGORIO NYSENO, *De Hominis Opificio:* MG 44,123-256 *(De Hom. Opif.).*

PSEUDO-GREGORIO NYSENO (Nemesio Emeseno), *De Natura Hominis:* MG 40,503-818. *(De Nat. Hom.).*

GUERRICO, *Sermones per annum:* ML 185-11-214 *(Serm. in Assumpt. B.M.V.).*

GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Aurea.* Ms.: París, Biblioteca Nacional, lat. 15.746, 330 f. Incipit: *Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium.* Explicit: *Vivit et regnat per omnia saecula saeculorum amen finito libro sit laus et gloria christo hic liber est qui scripsit sit benedictus (Summa Aurea).*

GUILLERMO DE AUVERNIA (Parisiense) *Opera Omnia* tomis duobus contenta, edidit J. D. Traianum Neapolitanum (Venetiis 1591) *(De Universo.).*

— *Opera Omnia* tomis duobus contenta, Aureliae, ex typographia F. Hotot et Parisiis apud I. Dupuis 1674 *(De Trin.-De An.).*

GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *Introductiones in Logicam,* edidit M. Grabmann: *Literarhistorische Einleitung und Textausgabe* (München 1937) (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abt., Heft 10) *(Introd. in Logicam).*

PSEUDO-HERMES TRISMEGISTO, *Liber XXIV Philosophorum,* edidit C. Baeumker: *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Gescbichte.* Festgabe Hertling (Freiburg i.B. 1913) p.17-40 *(Liber viginti quatuor Philosoph.).*

HERVEO, *Commentaria in Epistolas Divi Pauli:* ML 181,391-1692 *(In I Cor.).*

S. HILARIO, *De Trinitate:* ML 10,25-472 *(De Trin.).*

— *Liber de Synodis, seu de Fide Orientalium:* ML 10,479-546 *(De Synod.).*

— *Tractatus super Psalmos:* ML 9,231-908 *(Tract. in Psalm.).*

HILDEBERTO (¿Simón de Aurea Capra?), *Versus de Excidio Troiae:* ML 171,1447-1453 *(De Excid. Troiae).*

HOMERO, *L'Odyssée,* texte établi et traduit par V. Bérard, 3 v. (París [6]1962) (Collection des Universités de France, édition Budé, «Les Belles-Lettres») *(Odyss.).*

HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis Christianae Fidei:* ML 176,173-618 *(De Sacram.).*

— *De Scripturis et Scriptoribus Sacris Praenotatiunculae:* ML 175,9-28 *(De Scriptur. et Scriptor. Sacris).*

— *De Unione Corporis et Spiritus:* ML 177,285-294 *(De Unione Corp, et Spir.).*

PSEUDO-HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sententiarum septem Tractatibus dictincta:* ML 176,41-174 *(Summa Sent.).*

HUGO MENARDO, *Notae et Observationes in S. Gregorii Magni Librum Sacramentorum:* ML 78,263-582 *(In S. Gregorii Librum Sacramentorum Notae).*

ISAAC ISRAËLI, *Liber de Definicionibus,* edidit J. T. Muckle: AHD 12-13 (1937-1938) 300-340 *(Liber de Defin.).*

S. ISIDORO, *Santos Padres Españoles* II (Madrid, BAC).

De Ordine Creaturarum Liber: ML 83,913-954 *(De Ord. Creat.).*
— *Mysticorum Expositiones Sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum:* ML 83,207-424 *(Quaest. in Vet. Test.).*
— *Etymologiarum Libri viginti:* ML 82,73-728; BAC v.433-434 *(Etymol).*
— *Sententiarum Libri tres:* ML 83,537-738 *(Sent.).*

S. JERÓNIMO, *Cartas de S. Jerónimo, Ed. bilingüe, 2* v. (Madrid, BAC).
— *Adversus Iovinianum Libri duo:* ML 23,221-352 *(Adv. Iovin.).*
— *Commentariorum in Epistolam ad Galatas Libri tres:* ML 26,331-468 *(In Gal.).*
— *Commentariorum in Ieremiam Prophetam Libri sex:* ML 24,706-936; CC 74 *(In Ierem.).*
— *Commentariorum in Zachariam Prophetam ad Exuperium Tolosanum Episcopum Libri duo:* ML 25,1485-1616 *(In Zach.).*
— *Commentarius in Ecclesiasten ad Paulam et Eustochium:* ML 23,1061-1174 *(In Eccle.).*
— *Epistola XV Ad Damasum Papam:* ML 22,355-358; BAC 1 (Epist. XV *Ad Damasum).*
— *Epistola XXI Ad Damasum de duobus Filiis:* ML 22,379-394; BAC 1 (Epist. XXI *Ad Damasum).*
— *Epistola XXII Ad Eustochium Paulae Filium De Custodia Virginitatis:* ML 22,394-425; BAC 1 (Epist. XXII *Ad Eustoch.).*
— *Epistola **LIII** Ad Paulinum De Studio Scripturarum:* ML 22,54-549; BAC 1 (Epist. LIII *Ad Paulinum).*
— *Epistola LXX Ad Magnum Oratorem Urbis Romae:* ML 22,664-668. (Epist. LXX *Ad Magn. Orat.).*
— *Epistola LXXXIV Ad Pammachium et Oceanum:* ML 22,743-752; BAC 2 (Epist. LXXXIV *Ad Pammachium et Oceanum).*
— *Liber unus Commentariorum in Danielem Prophetam:* ML 25,513-610; CC 75-75A *(In Dan.).*
— *Liber unus Commentariorum in Epistolam ad Titum:* ML 26,589-636 *(In Tit.).*
— *Libri duodeviginti Commentariorum in Isaiam Prophetam:* ML 24,17-704 *(In Isaiam).*
— *Libri quatuor Commentariorum in Evangelium Matthaei:* ML 26,15-228; CC 77; SC 242-259 *(In Matth.).*
— *Libri quatordecim Commentariorum in Ezechielem Prophetam:* ML 25,15-512; CC 75-75A *(In Ezech.).*
— *Libri tres Commentariorum in Epistolam ad Ephesios:* ML 26,467-590 *(In Ephes.).*

S. JUAN CRISÓSTOMO, *Obras de S. Juan Crisóstomo. Ed. bilingüe,* 3 v. (Madrid, BAC).
— *Homiliae in Genesim:* hom. I-XLI: MG 57,21-386; hom. XLII-XLVII: MG 54,385-580 *(In Genesim).*
— *Homiliae in Joannem:* MG 59,23-482 *(In Ioann.).*
— *Homiliae in Matthaeum,* hom. I-XLIV: MG 57,13-474; hom. XLV-XC: MG 58,471-794; BAC 1-2 *(In Matth.).*

PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Opus Imperfectum in Matthaeum:* MG 56,611-946 *(Op. Imperf. in Matth.).*

S. JUAN DAMASCENO, *Expositio accurata Fidei Orthodoxae:* MG 94,789-1228 *(De Fide Orth.).*

MACROBIO, *Commentarius ex Cicerone in Somnum Scipionis,* en MACROBE-VARRÓN-POMPONIUS MELA, *Oeuvres Complètes* (París, Firmin-Didot, 1875) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en frangais, publiée sous la direction de M. Nisard) *(In Somnum Scipion.:* DD).

MAIMÓNIDES ó RABBI MOYSES, *Guía de perplejos.* Ed. preparada por David Gonzalo Maeso (Madrid, Editora Nacional, 1984) *(Doct. Perplex.).*

MIGUEL PALEÓLOGO, *Litterae Michäelis Palaeologi Imperatoris Graecorum ad Gregorium Papam X:* MANSI 24,67-73; DENZ. 851-861 *(Ad Gregorium Papam).*

MISAL S.O.P., *Missale S.O.P.* auctoritate apostólica approbatum, editionem iussit Reverendissimus P. M. S. Gillet (Roma, in Hospitio Magistri Generalis, 1933) *(Missale S.O.P.).*

NEMESIO EMESENO (Pseudo-Gregorio Nyseno).

ODÓN RIGALDO, *Excerptum e quaestionibus controversis,* editado por A. DONDAINE, *Un catalogue des dissensions doctrinales entre les Maîtres Parisiens de la fin du XIII^e siècle:*

Recherches de théologie ancienne et médiévale 10 (1938) 378-394 (Text. cit. por DONDAINE).

ORÍGENES, *Commentaria in Evangelium Ioannis:* MG 14,21-830; SC 120-157-222-290 *(In Ioann.).*

— *Commmentaria in Evangelium secundum Matthaeum:* MG 13,829-1600 *(In Matth.),*

— *Commentarii in Epistolam ad Romanos:* MG 14,837-1292 *(In Rom.).*

— *Ex Origenis Commentariis in Ezechielem, De Prima Visione Ezechielis:* MG. 13,665-768 *(In Ezech. De Prima Vis.).*

— *Homiliae in Genesin interprete Rufino:* MG 12,145-262; SC 7 *(In Genesin).*

— *Homiliae in Ieremiam:* MG 13,255-544; SC 232-238 *(In Ierem.).*

— *Homiliae in Librum Iesu Nave:* MG 12,825-918 *(In Lib. Iesu Nave).*

— *Homiliae in Numeros:* MG 12,585-806; SC 29 *(In Num.).*

— *Peri Archon Libri quatuor* Interprete Rufino Aquileiensi Presbytero: MG 11,115-414; SC 252-253-268-269-312 *(Peri Archon).*

PEDRO COMESTOR, *Historia Scholastica:* ML 198,1053-1722 *(Hist. Scholast.).*

PEDRO LOMBARDO, *Collectanea in omnes Divi Pauli Epistolas: Rom., I Cor.:* ML 191,1297-1696; aliae: ML 192,9-520 *(Glossa Lombardi).*

— *Libri IV Sententiarum, 2* v., editi studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1916) *(Sent.).*

PEDRO PICTAVIENSE, *Sententiarum Libri quinque:* ML 211,783-1280 *(Sent.).*

PLATÓN, *Timaeus ex Platonis Dialogo translatus et in eundem Commentarius a* CHALCIDIO edidit Mullach (Parisiis 1862) (Fragmenta Philosophorum graecorum, editore Firmin-Didot, v.2, p.147-258) *(Timaeus,* CHALCIDIO interprete: DD).

— *Meno,* interprete HENRICO ARISTIPPO, edidit V. Kordeuter recognovit et praefatione instruxit C. LABOWSKI (Londini, The Warburg Institute, 1941) (Corpus Platonicum Medii Aevi v.1) *(Meno,* HENRICO ARISTIPPO interprete: KO).

— *Platonis Opera,* ex recensione R.B. Hirschigii graece et latine, 2 vols. (Parisiis, A. Firmin Didot 1856) *(Phaedo-Thaeet.-Sophist.-Philebus Alcib. I.-Parmen-Phaedr.-Res Publica-Leges).*

PLOTINO, *Ennéades,* texte établi et traduit par E. Bréhier, 6 vols. (París 1924-1938) (Collection des Universités de France, édition Budé, «Les Belles-Lettres»). *(Ennead.:* BU).

PREPOSITINO, *Summa,* Ms. Troyes, Biblioteca Pública 237. Incipit: *Qui producit ventos. Dominus ille magnus qui imperat ventis.* Explicit: *Infirmantes sepe solo timore recipiunt (Summa).*

PROCLO, *Institutio Theologica,* edidit F. Dubner: *Plotini Enneades* (Parisiis, Firmin-Didot, 1855) p.LI-CXVII *(Instit. Theol.:* DD).

PRÓSPERO AQUITANO, *Expositio Psalmorum a centesimo usque ad CE:* ML 51,277-426 *(In Psalm.).*

PTOLOMEO, *Liber Ptolomei quattuor tractuum (Quadripartitum) cum Centiloquio eiusdem Ptholomei et commento Haly* (Venetiis 1484) *(Centiloquium - Quadripartitum).*

— *Opera quae exstant omnia,* cura et studio J. L. HEIBERG et aliorum (Lipsiae, B.C. Teubneri, 1898-1907), v.l: *Syntaxis Mathematica,* edidit J. L. Heiberg *(Syntaxis Mathematica* (Almagestum): HB).

RABANO MAURO, *Commentariorum in Exodum Libri quatuor:* ML 108,9-246 *(In Exod.).*

— *Enarrationum in Epistolas Beati Pauli Libri triginta* (viginti novem): Ad Rom: ML 111,1273-1616; aliae: ML 112,9-834 *(Enarr. in Epist. S. Pauli).*

RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate Libri sex:* ML 196,887-992 *(De Trin.).*

— *Quomodo Spiritus Sanctus est Amor Patris et Filii:* ML 196,1011-1012 *(De Spiritu Sancto).*

ROBERTO DE GROSSETESTE, *An unedited text of Robert Grosseteste on the Subject-matter of Theology,* edit. por G. B. PHELAN: Revue Néo-scolastique de Philosophie 36 (Mélanges de Wulf, février 1934) 172-179.

— *Die Philosophische Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln,* edidit L. BAUR (Münster i. O. 1912) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band IX) *(De Luce:* BR-De *Intelligentiis: BR-De Lib. Arb: BR).*

ROBERTO KILWARDBY, *De Natura Theologiae,* edidit F. STEGMÜLLER (Münster 1935)

(Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, Series scolastica, XVII) *(De Nat. Theol.).*

RUFINO, *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio,* edit. A. ENGELBRECHT (Vindobonae 1919) (Corpus script. eccles. lat., t.46) *(Prol. in Orat. Greg. Naz.:* CSEL).

RUPERTO, *De Trinitate et Operibus Eius Libri XLII:* ML 167,199-1828 *(De Trin.).*

SACRAMENTARIO, *The Gregarian Sacramentary under Charles the Great,* ed. by WILSON (London 1915) (Henry Bradshaw Society, Edition of rare Liturgical Texts, XLIX) (WI).

SÉNECA, *Lettres à Lucilius.* Texte établi par F. PRECHACH et traduit par H. NOBLOT (París 1958-1965), 5 v. (Collection des Universités de France, éditions Budé, «Les Belles Lettres») *(Ad Lucilium:* BU).

SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia Ecclesiastica:* MG 67,29-842 *(Hist. Ecclesiast.).*

SYNODICON ADVERSUS TRAGOEDIAM IRENAEI: MANSI 5,731-1022 *(Synodicon:* MANSI).

TEMISTIO, *In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis,* edidit R. HEINZE (Berolini 1899) (Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, v.V, pars III) *(In De An.:* CG).

TEODORETO DE CIRO, *Incipit Epistola, ut aiunt, Theodoreti Episcopi ad Ioannem Antiochiae:* MANSI 5,876-878 (epist. *Ad Ioannem Antioch,:* MANSI). Cf. MG 83,1483-1486. (Epist. CLXXI *Ad Ioannem Antioch.:* MG).

— *Graecarum Affectionum Curatio:* MG 83,783-1152 *(Graec. Affect. Curatio:* MG).

TEODOTO DE ANCIRA, *Homiliae:* MG 77,1349-1432 *(Hora.).*

VARRÓN, *De Lingua Latina ad Ciceronem,* en MACROBE-VARRÓN-POMPONIUS MÉLA, *Oeuvres Complètes* (Paris, Firmin-Didot, 1875) (Collection des Auteurs latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. NISARD) *(De Lingua Lat.:* DD).

WITELO, *Liber de Intelligentiis,* edidit C. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph Naturforsher des XII. Jhd.* (Münster 1908) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittealters, Band III, Heft 2, p.1-71) *(Liber de Intelligentiis:* BK).

CONDICIÓN Y PANORAMA DE LA TEOLOGÍA

Introducción a la cuestión 1

Por ALBERTO ESCALLADA TIJERO, O.P.

Es propio del estadio de desarrollo maduro de cualquier realidad capaz de ella, la reflexión sobre sí misma. Atribuida por Sto. Tomás tal madurez al discurso sobre Dios, pues es sabiduría, comenzará su *Summa Theologiae* con una cuestión en la que se hace una reflexión sobre ese saber. Este es el contenido de la cuestión primera de la *Suma.*

Teología: El vocablo

Aun ignorando si Sto. Tomás puso título alguno a su obra, los manuscritos más antiguos del siglo XIII, así como referencias biográficas y bibliográficas, la denominan *Summa Theologiae, Summa de Theologia,* y más raramente *Summa super totam theologiam, Summa totius Theologiae,* o *Summa* sin más. En cualquier caso, exceptuado el último, la palabra «teología» entra en el título. Sin embargo, Sto. Tomás emplea muy raras veces «teología»: cuatro en toda esta cuestión primera. Y con razón, dado lo poco preciso de su significado. Lo había tenido mitológico en la antigüedad griega; filosófico desde Aristóteles (a.1 ad 3); y civil, para designar el culto oficial[1]. En tiempo algo más próximo a Sto. Tomás, las expresiones utilizadas eran *doctrina christiana, sacra Scriptura, sacra pagina (divina pagina), sacra eruditio.* En el sentido que la refiere a un determinado campo de conocimiento, la palabra *theologia* se va asentando a lo largo de los siglos xm y siguientes, en virtud de su presencia entre las disciplinas de las universidades.

¿Qué designa, entonces, exactamente la *sacra doctrina* de Sto. Tomás en esta cuestión? Es, en su tiempo, un concepto muy indeterminado[2], con una gran equivocidad técnica. Sto. Tomás comprende bajo esa expresión la enseñanza cristiana en toda su amplitud *(quae ad christianam religionem pertinent):* la revelación y cuanto de ella procede, tal como es manejada en la Iglesia, sin excluir la función científica de su enseñanza. La identificaríamos con lo que nosotros llamamos la tradición. «Doctrina» pone el énfasis en el aspecto de transmisión del saber a otro: ante todo, en el acto mismo por el que se transmite; después en el contenido de lo transmitido. *Sacra doctrina* es, pues, algo mucho más amplio que lo que entendemos hoy estrictamente por teología. Es la enseñanza cristiana relativa a la salvación, que procede de la revelación y que abarca la Sagrada Escritura (a la cual se circunscribe exclusivamente en algún artículo de esta cuestión, como veremos), la predicación, catcquesis, apología, etc. Presupone, en cualquier caso, un conocimiento suprarracional.

La doctrina sagrada es ciencia

El artículo segundo de esta cuestión es decisivo, por lo mismo que contiene no sólo la cualidad central de la *sacra doctrina,* sino también lo que de-

[1] Conocidos estos significados por Sto. Tomás, bajo la expresión *theologia naturalis,* usada por Varrón.

[2] Cf. M. D. CHENU, L,a *Théologie comme science au XIII^e siècle* (París 1957) p.79.

termina una opción singular en la teología de Sto. Tomás. Cuando el Santo aborda el tema de la teología como ciencia, hacía unos treinta años que venía preocupando a los maestros de París y de Oxford[3]. Trataremos de ver aquí, *a)* cómo se gesta el problema, *b)* cuál es exactamente su planteamiento cuando Sto. Tomás accede a él, *c)* qué hay de original en su respuesta, y *d)* de qué recurso se sirve para su opción.

a) *Cómo se gesta el problema*

En el tiempo que prepara la escolástica, el quehacer primordial en torno al dato revelado, que es el centro irrenunciable de la tarea del teólogo, lo constituían las diversas fases de la glosa sobre la *sacra pagina.* O sea, la lectura del texto sagrado *(littera),* la fijación del sentido del mismo *(sensus),* el concluir la inteligencia de la doctrina *(sententia).* Todo ello en una dependencia absorbente del texto y en absoluta reverencia al mismo. De ahí que, de los saberes impartidos a la sazón, interesaban al teólogo todos y sólo aquellos que incidían en su trabajo sobre el texto de la Sagrada Escritura (gramática, retórica y dialéctica): todo y solo lo que pudiera servir para interpretarlo. Por eso, aunque ya se conoce algo de Aristóteles, su peso no va más allá de las palabras y las formas conceptuales: nada que influya en la concepción de la naturaleza de las cosas. El bagaje habitual, por tanto, lo constituyen las *Categorías* del Estagirita, la *Isagoge* de Porfirio, la *Dialéctica* del pseudo-Agustín y los *Tópicos* de Cicerón.

A partir del segundo tercio del siglo XII se introduce en Occidente la segunda parte del *Organon* aristotélico: *Analíticos, Tópicos* y *Elencos, y* con ella un nuevo enfoque de los métodos de pensamiento. Con la traducción, en Toledo, de Aristóteles y sus comentaristas árabes, naturalistas y médicos ponen de manifiesto la llegada del naturalismo aristotélico, en ocasiones «enfrentado» a los dialécticos. Más adelante será el Aristóteles metafísico, psicólogo y moralista el que hace irrupción, y no ya sólo el lógico. Como consecuencia, las instituciones y programas universitarios acusan la llegada del Filósofo: adquiere autonomía la Facultad de Artes, y se incluyen las obras de Aristóteles en la lista de textos que se leen oficialmente en ella. El saber que se va introduciendo acerca de la naturaleza y la ciencia del hombre determina un cierto desplazamiento en el campo del trabajo teológico. A la «inteligencia de la fe» van accediendo aportaciones que ya no son sólo técnicas nuevas para el examen de textos, sino realidades: un mundo de objetos con indiscutible consistencia metafísica y con evidente repercusión humana. Un mundo nuevo. Consiguientemente, al teólogo ya no le basta con ahondar en el sentido de las palabras del libro sagrado, ni glosar la verdad enseñada. Se va pasando del simple uso de la dialéctica en la interpretación textual, a reconocer el derecho de la razón a instalarse dentro del dato revelado, pero tal como ella es, con su bagaje de ideas, procediendo según sus leyes.

Surgirán, por tanto, a propósito del texto mismo, preguntas *(quaestiones),* problemas especulativos no directamente emanados de la simple lectura

[3] Cuando lo hace en la *Suma,* él mismo hacía más de trece años que lo tratara en *In Sent.* 1 prol. q.1 a.3 q.ª2 (hacia 1253). También lo acomete en *In Boet. de Trin.* q.2 a.3 (hacia 1257), y en *Cont. Gent.* 1,1-9 (hacia 1259). De éstas, la exposición más minuciosa es la del comentario a Boecio, con siete objeciones; tres en las Sentencias. El pensamiento de Sto. Tomás es esencialmente el mismo a lo largo de esos años, si bien se va haciendo cada vez más ordenado y nítido.

creyente de la Biblia. Preguntas que se multiplican incesantemente al afrontar la *sacra pagina* desde la curiosidad suscitada por los nuevos datos con que cuenta la razón humana, su nueva concepción del hombre, del mundo, de la vida. Esta técnica de las *quaestiones* será en un primer momento espontánea y directa; pasará después a ser sistemática y metódica: hasta tal punto que se convierte en cuestión lo incuestionable. De ser una pregunta real al principio, pasará a ser un artificio metódico aplicado a los contenidos ideológicos menos susceptibles de duda.

Con estos cambios, el antiguo concepto de *sententia* cambia también. Había sido, hemos dicho, un enunciado que recogía la inteligencia profunda de la doctrina de un texto. Ahora ya no será la interpretación, por profunda que sea, de un texto, sino la solución personal del maestro: una conclusión científica basada en razones[4]. A partir del 1200, por eso, para el profesor de teología habrá dos tareas: se seguirá comentando la Escritura, ciertamente, pero habrá también otro trabajo más personal y brillante, o sea, la cuestión disputada con colegas y alumnos. Se mantendrá la fórmula *philosophia ancilla theologiae,* pero cada vez será más necesario discriminar las funciones de la razón teológica.

Así las cosas, hacia el 1240 el concepto de ciencia en sentido aristotélico será una referencia obligada para la primera de las cuestiones que abren los cursos de teología: *Utrum sacra theologia sit scientia.*

b) *Planteamiento cuando Sto. Tomás lo aborda*

Por el camino que, a grandes rasgos, hemos descrito se llega, en un determinado momento, a comprender que la *sacra doctrina,* además de los recursos literarios usados para la lectura de la Biblia, deberá incorporar la instancia a la razón. En efecto; será necesario ante todo en la función de defender los objetos de la fe contra la incredulidad. De hecho, además, el ejercicio dialéctico de las *quaestiones* se habrá llegado a hacer habitual en las facultades de teología.

Por otra parte, sin embargo, la *sacra doctrina* sigue siendo, al menos en principio, una exégesis que utiliza los recursos de la retórica: disciplina, en suma, adaptada a la inteligencia de una palabra, la palabra de Dios; empeñada en captar el contenido de una narración, una exhortación, una imagen, un ejemplo, etc. Camino, por tanto, completamente distinto del usado por la ciencia a base de definiciones, razonamientos y argumentaciones.

Cuando Sto. Tomás encara en la *Suma* la cientificidad de la *sacra doctrina* ya se han pronunciado sobre el tema, en diversos sentidos, algunos maestros importantes. Veamos algunos de los pasos dados. Se ha reconocido el derecho a argumentar en teología[5]. Se ha llegado a plantear si la teología es

[4] «Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis, non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tune oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret et vacuum abscedet». *Quodl. 4* q.9 a.18.

[5] Parece ser el primero en hacerlo Guillermo de Auxerre, antes de 1220 *(Summa Aurea,* prol.), con estas tres finalidades: confirmación de la fe para el creyente; defensa de la fe contra los herejes; promoción de los ignorantes a la fe. Sin embargo, «argumento» aquí aún no tiene el significado rigurosamente aristotélico. Aportación importantísima del de Auxerre será la analogía que establece entre artículos de la fe y principios evidentes de una ciencia. Para la teología, los principios son los artículos de la fe.

ciencia[6], si bien se ha concluido que es más bien una sabiduría afectiva y piadosa: no se construye según los procedimientos de la ciencia *(deffinitivus, divisivus, collectivus),* sino según los de la narración histórica, al modo de la Sagrada Escritura *(narrativus, historicus, parabolicus, exemplificativus, exhortativus, orativus, praeceptivus...).* Se le ha llegado a dar el título de ciencia, aunque con reservas: será ciencia «por inspiración divina» *(per divinam inspirationem),* «por invención humana» *(per humanam inventionem),* o «según la piedad» *(secundum pietatem).* Incluso se ha afirmado el carácter científico de la teología en sentido aristotélico[7]. En cuanto a la postura de Sto. Tomás, aunque ya adoptada desde antes, no debemos olvidar la presión que en él ejerce la intención pedagógica de la *Suma.* Quiere hacer una obra en la que toda la materia de la *sacra doctrina* sea expuesta de tal manera que aparezcan los encadenamientos lógicos y, por consiguiente, explicativos: que el *ordo disciplinae* corresponda lo más posible al *ordo rerum,* como veíamos en el Prólogo. El concepto aristotélico de ciencia, con su pretensión de encontrar el «porqué» de las cosas, se le brinda como un ideal. La determinación científica, pues, de Sto. Tomás se suma a su intención pedagógica; más aún, diríamos que resulta pedagógica su suprema obra precisamente por su estructuración científica.

c) *Qué hay de original en la respuesta de Sto. Tomás*

Dentro de la noética aristotélica, una característica es imprescindible para que pueda haber ciencia: que se dé un proceso de lo conocido a lo desconocido; que se proceda desde la evidencia de los principios, a través de la demostración, hasta las conclusiones. *Scientia procedit ex principiis per se notis*[8]. La gran dificultad, por consiguiente, para atribuir a la *sacra doctrina* el carácter científico salta a la vista. La ciencia procede a partir de una evidencia y como dueña absoluta del dato inicial, mientras la *sacra doctrina,* en cambio, procede a partir de lo desconocido, la inevidencia de los datos de fe y en absoluta dependencia y obediencia a los mismos. La ciencia tiene por objeto lo universal, la Escritura trata siempre de cosas singulares.

[6] Es el título de la primera cuestión de ALEJANDRO DE HALES (hacia el 1231). Su respuesta es que no; es sabiduría: «Theologia igitur, quae perficit animam secundum affectionem movendo ad bonum per principia timoris et amoris proprie et principaliter est sapientia». *Summa Theologica,* tract. intr. q.1 c.1. Pero para Alejandro, «theologia» equivale a Sagrada Escritura. Análogamente en Odón Rigaldo (hacia 1240); Guillermo de Melitona (hacia 1254); el cisterciense Guido de Elemosina (hacia 1256); S. ALBERTO MAGNO (hacia 1245): «Proprie dicetur sapientia, quae sibi causa sciendi est, et cuius finís est intra, et non quaeritur propter aliud, sed aliae quaeruntur propter eam: et hoc modo sola divina scientia est sapientia et praecipue quae est secundum pietatem (...). Sapientia autem stricte dicitur a sapore illius quod simpliciter est sapidum et illud non est nisi res divinae et ideo sapientia est tantum divinorum». *Sent.* 3 d.35 a.2 ad 1; Ricardo Fishacre (hacia 1245); ROBERTO DE KILWARDBY (hacia 1248): «Est scientia ut sapientia intendens amorem veri boni et cultum Dei, id est pietatem, quae consistit in fide, spe et caritate (...); ad ipsam pertinet non ratiocinatio, quae satisfacit soli aspectui, sed praeceptio, exhortado, oratio et huiusmodi». *De natura theologiae* c.3.

[7] S. BUENAVENTURA (hacia 1250): «Quaedam (scientia) autem est, quae consistit in intellectu inclinato ab affectu; et haec fundata super principia fidei quae quidem sunt articuli, et nihilorninus acquisita; et haec est scientia sacrae scripturae, quam nullus habere potest nisi saltem habeat fidem informem». *Sent.* 3 d.35 q.2. Buenaventura hace derivar el proceder racional de Ricardo de S. Víctor y, a través de éste, de S. Anselmo. A quienes objetan que el método escriturístico es simbólico y narrativo, y, por tanto, no racional, responde que en la Escritura se trata del *credibile ut credibile* y en teología del *credibile ut intelligibile.* Apelará a la técnica de la subalternación para explicar la cientificidad de la teología. Pero lo resuelve en un conocimiento afectivo.

[8] *In Boet. de Trin.* q.2 a.2 obj.5.

A partir de la apelación a los artículos de la fe como principios de la sagrada doctrina, a los que nos hemos referido en nota hace poco[9], se hacen intentos dé aproximación a la ciencia. Pero, no obstante, persisten dudas importantes. Si la fe divina se sitúa en un plano racional, ¿no se destruye como tal fe? La luz de la fe, ¿no se desvirtuará entre procedimientos racionales? ¿Cómo pasar del ámbito divino, de donde la fe procede, al trabajo científico?

Este es el punto exacto de encuentro con la respuesta de Sto. Tomás, con lo crucial de su opción y con lo original de su razonamiento. Para Sto. Tomás, la teología es ciencia en el sentido aristotélico de la palabra (a.2). Puesto que conocemos ciertas cosas dentro de otra que es nuestra razón, hay un conocimiento que nos hace saber por qué y cómo ciertas proposiciones son verdaderas. Y esto es la ciencia. El acudir a la subalternación de las ciencias permite reconocer a la teología como tal, en dependencia de una ciencia superior que es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Dios tiene un conocimiento perfecto de las cosas porque las ve en sus causas y en su único principio primero que es él mismo: en una mirada única, instantánea, intuitiva. En nosotros, en cambio, el conocimiento es discursivo, demostrativo, mediante razonamiento[10]. La última barrera no superada por los anteriores a Sto. Tomás era la de la ciencia como perfección de la inteligencia humana. Para todos ellos, como hemos dicho, la teología era, sobre todo, algo afectivo, ordenado a la caridad. Sto. Tomás afirmará la teología como ciencia prioritariamente especulativa (a.4). He aquí la concepción peculiar de Sto. Tomás. Si bien analógicamente, o sea, en virtud de que aun perteneciendo a órdenes completamente distintos, tenemos en común —Dios y nosotros— la existencia, lo que se nos ha comunicado en la revelación ha de ser para nosotros de alguna manera inteligible. Será sólo concebible por analogía, pero si se nos ha revelado, la realidad misma de Dios ha de ser en cierto modo «pensable». Aunque de Dios se nos manifieste más lo que no es que lo que es (a.9 ad 3), la adhesión de la fe supone una cierta inteligencia de lo revelado; y la teología, igualmente, supone la aptitud para alcanzar analógicamente a Dios. Más aún: la teología es, ella misma, un reflejo de la ciencia de Dios (a.3 ad 2). Sigue a la ciencia divina tal como ésta es en Dios, y se esfuerza por incorporarla, por reconstruirla, por plegarse a ella según lo que de ella nos ha sido comunicado en la revelación y lo que de ella nos es accesible a través de la razón.

El que ha recibido la Palabra de Dios por revelación piensa que se puede atrever a hablar de esa palabra y de su autor; piensa que puede hacer teología, y que debe seguir la lógica de su propio pensamiento. No puede negar que su fe busca entender *(fides quaerens intellectum),* según la fórmula de S. Anselmo, desde el mismo momento en que se entra en contacto con la Sagrada Escritura. ¿Qué significa lo que se lee? ¿En qué tipo de lenguaje está escrito? ¿Cómo traducirlo al tiempo y circunstancias nuestros? Pero la marcha de la inteligencia es imparable: después vendrán exigencias críticas; contraste con otras parcelas del pensamiento; aplicación de procedimientos analógicos; elaboración de definiciones, divisiones y argumentaciones. Es bajo el influjo de la fe y por un afán de más claridad inherente a la misma, como la teología crece y se desarrolla. Pero esa fe ni desconfía de la razón humana, ni se opone a ella. He aquí cuatro grandes hitos: *a)* Inteligibilidad del ser, *b)* aptitud de la inteligencia humana para captar la realidad, *c)* cono-

[9] Ver final de n.5.
[10] *In Post. Analyt.* 1.1. lect. 2.4 y 41; *In Boet. de Trin,* q.2 a.2; 1 q.85 a.5.

cimiento del ser por parte de Dios (ciencia de Dios), y *d)* naturaleza de la fe como germen de la visión y participación sobrenatural del conocimiento que Dios tiene de sí mismo y que los bienaventurados tienen de Dios. Cuatro grandes presupuestos de Sto. Tomás; y, a partir de ellos, la osadía de pretender, ordenando e interpretando los datos de la fe, descubrir cómo están esos datos relacionados entre sí, de qué forma se enraizan en el conocimiento que Dios mismo tiene de ellos, e incluso participar el conocimiento que Dios tiene de sí. Ese conocimiento o ciencia de Dios acerca de las cosas es explicativo, porque el orden de explicación responde al orden de las cosas y sigue el orden de las causalidades. No respecto al orden físico, que no es el comunicado por la fe, sino respecto a la ciencia de las cosas que intervienen en el orden de la salvación. Fuera de estas grandes líneas, el proyecto de Sto. Tomás es ininteligible. Enmarcado en ellas, resulta grandioso.

d) *Recurso de Sto. Tomás para su opción*

Ya hemos aludido al modo como resuelve Sto. Tomás la dificultad de proceder desde principios evidentes, que no existen en teología, y sí, en su lugar, oscuros artículos de fe. Había afirmado ya que lo peculiar de la ciencia está en que, a partir de cosas conocidas, se lleguen a conocer las ignoradas, es decir, el proceso aristotélico de demostración. Lo que en el conocer de Dios y de los bienaventurados es sumamente cognoscible, ¿cómo puede serlo para nosotros? La respuesta será que por la fe se da una participación en ese conocimiento, por asimilación a la ciencia divina. Por la fe se llega a la posesión de los principios, y de ellos se procede a las conclusiones. Es decir: los artículos de la fe son a modo de principios, y lo que de ellos se deduce son a modo de conclusiones. El reparo inmediato es cómo pueden llamarse principios los artículos de la fe, siendo lo propio de aquéllos la evidencia, y éstos esencialmente oscuros. La respuesta, ya en el cuerpo del a.2 de esta q.1, la halla Sto. Tomás aduciendo el caso no raro de las ciencias que parten de principios no evidentes para ellas mismas, pero sí para aquellas otras ciencias de donde tales principios son tomados. Se trata de la teoría, aristotélica también, de la subalternación. La teología sólo es ciencia en tanto que subalternada a la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Y puesto que Dios en sí mismo es el sujeto de la teología (a.7) y de la ciencia subalternante, ha de concluirse que en este caso no hay subalternación más que en los principios, y, por consiguiente, apenas existe autonomía, y la dependencia respecto a la ciencia de Dios es muy grande.

La teología y el saber de Dios

La subalternación establece la íntima relación que acabamos de ver entre teología y ciencia de Dios. Los principios de la teología, inevidentes en sí mismos y a los que llamamos artículos de fe, son principios conocidos en el ámbito científico al que pertenecen, o sea, en la ciencia de Dios y de los bienaventurados. La fe, por eso mismo, tiene una función vicaria («hace las veces») del saber de Dios; ella es la que, mientras vivimos en el mundo, asegura la continuidad entre la ciencia de Dios y la teología.

Sto. Tomás cita en varias ocasiones una definición de artículo de fe que evidencia la tensión entre el dato que el enunciado de fe proporciona y la realidad sobre la que versa: *perceptio veritatis tendens in ipsam* [11]. Entre el co-

[11] La atribuye Sto. Tomás a S. Isidoro en *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 q.ª1 obj.4; 2-2 q.1 a.6 sed cont. Es, probablemente, de Guillermo de Auxerre, *Summa Aurea* 1.3 tr.3 c.2 q.1.

nocimiento que Dios tiene de sí mismo y de las cosas, por una parte, y nosotros por otra, se «interpone» una comunicación de ese conocimiento: es la fe. Pero es una comunicación ínfima, imperfecta y parcial, adecuada a nuestra condición de viadores. La relación más estrecha, a este respecto, no debe establecerse entre teología y fe, como frecuentemente se hace por parte de introductores a la *Suma,* sino entre teología y saber de Dios. La actividad teológica podría definirse también como esa «percepción de la verdad divina que tiende hacia ella». Sto. Tomás es muy sensible a la condición itinerante del hombre y a las limitaciones subsiguientes a esta situación, si se mira el despliegue y la plenitud propias de la bienaventuranza final [12]. La expresión técnica de esta tensión escatológica está precisamente patente en la condición científica de la teología, mediante la perífrasis de la subalternación.

Algunas de las consecuencias de esta relación entre teología y ciencia de Dios serían las siguientes:

1. La más inmediata es que la dependencia en que la teología está respecto de la fe es rigurosamente técnica. No se relacionan, por consiguiente, como si la fe fuese algo sobreañadido, más o menos aleatorio, optativo o variable con el talante personal del teólogo. Según Sto. Tomás, entre la ciencia de Dios y la fe se da continuidad, garantizada por la fe, que es exigencia por parte de la teología para entrar en posesión de sus propios principios. Por lo mismo que es ciencia es por lo que la teología es religiosa y fiducial.

2. La fe es, por tanto, imprescindible para la teología. Sin ella, repitámoslo, no alcanza esta ciencia sus propios principios. Es en la subalternación de la teología a la ciencia de Dios donde se confirma la «exigencia mística que rehusa considerar como verdadero conocimiento religioso una dialéctica racional que se apoya en una adhesión no creyente a los artículos de la fe» [13].

3. La adhesión, en teología, a la verdad divina es en razón de ella misma, pero se hace según el modo racional: pasando discursivamente de los principios a las conclusiones. Es decir, aun insistiendo en la gran importancia de la fe, es también cierto que el mero asentimiento de la misma no es teología. Es imprescindible el concurso de la razón natural. El método propio de la teología según Sto. Tomás será método racional, pues sin la razón es imposible conducir la inteligencia al conocimiento científico de la verdad enseñada por la fe. «Teología» significa intervención de la razón; como consecuencia de la cual el creyente asiente a una verdad no sólo en virtud de la revelación divina, sino por razón del nexo inteligible descubierto entre esa verdad de fe y otras verdades, ya sean de fe o naturales. Esa búsqueda de la inteligencia de la fe es la que, como ya hemos dicho, por casi todos los antecesores de Sto. Tomás era situada en un entorno de experiencia afectiva. Para Sto. Tomás, el esfuerzo racional satisfará, ante todo, el deseo de conocer. O sea, es, ante todo, esfuerzo especulativo.

4. También es consecuencia de lo dicho la existencia de una *dependencia esencial* de la teología respecto de la ciencia de Dios y de los bienaventurados; y la existencia de una *dependencia accidental,* por razón de nuestro estado de itinerantes, respecto de la fe. La oscuridad y cuanto con ella se relaciona

[12] Por eso son frecuentes las descripciones de la fe desde esta perspectiva: «Praelibatio futurae visionis». *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.1 ad 4. Ver *De verit.* q.14 a.2 sol. y ad 9; *Compend. theol.* cc.1 y 2; *In Boet. de Trin.* proëm.; q.2 a.2; 2-2, q.2 a.3; q.4 a.1; 1-2 q.62 aa.1 y 3. Sumamente interesante, sobre la tensión al reino escatológico, 1-2 q.103 a.3.

[13] M. D. CHENU, *¿Es ciencia la teología?* (Andorra 1959) p.107.

(inquietud, búsqueda, etc.), inciden en la teología por la razón accidental de nuestro ser de viadores, por la imperfección de la fe: no por la teología misma.

5. Lo magnífico del modo de solución de Sto. Tomás al problema de la cientificidad de la teología reside precisamente en que tal solución resuelve como desde dentro las dificultades provenientes del estatuto racional que se le pretende dar. Porque es ciencia del modo que lo es, o sea, subalternada a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, es por lo que es tan profundamente mística y contemplativa. La fidelidad al concepto aristotélico de ciencia, para la teología, no sólo no pone en peligro su dependencia de la fe ni mucho menos la destruye, sino que, por el contrario, la aproxima al máximo a ella y la abre a la posibilidad de la contemplación.

El sujeto de la teología

El «sujeto» de una ciencia viene a significar aquello de lo que se trata en esa ciencia. Es la realidad cuyas propiedades se demuestran o a la que se atribuyen las acciones que se enuncian en el objeto o conclusiones de esa ciencia. Para Sto. Tomás, el sujeto de la teología es Dios precisamente en cuanto Dios *(sub ratione deitatis).* Como es obvio, Sto. Tomás, como sus contemporáneos, ve el panorama de la teología con amplitud tal, que apenas hay nada que esté ausente de él. Insistirá, sin embargo, en que todo será tratado por la teología en orden a la divinidad, entendida ésta, por lo demás, no como el principio y fin de todo, asequible a la metafísica, sino como el Dios vivo que se conoce y se revela a sí mismo. Sto. Tomás es consciente de la novedad y originalidad de su respuesta sobre el sujeto de la teología; pero es la única posible en coherencia con la opción por la teología como ciencia. Es, además, consecuencia de ella. Breve, pero cuidadosamente, sin citarlos expresamente, pero recogiendo sus opiniones, alude a predecesores suyos que habían hecho sujeto de la teología, expresado bajo fórmulas diversas, el desenvolvimiento histórico de la salvación.

Este puesto central de Dios y la visión de todo bajo esta perspectiva de divinidad son fundamentales al leer la *Suma.* Sólo así se pueden entender el plan teológico al que esta obra responde y el enfoque de muchos problemas por ella abordados, que de otro modo parecerían contemplados desde vertiente puramente filosófica.

Contenido de la cuestión primera de la Suma

Una tarea que nunca será ociosa, antes, al contrario, sumamente formativa para el lector de Sto. Tomás —y sobre todo para el lector de la *Suma*— es la de razonar por qué se trata *lo que* se trata, y descubrir el porqué del *lugar donde* y el *orden en que* lo trata. Nada de esto es fortuito o casual, y en ninguna obra menos que en la *Suma,* cuya redacción está presidida por la seria intención pedagógica que hemos visto a Sto. Tomás declarar en el Prólogo. Es en verdad certero el escueto y supremo elogio de Tomás de Vio Cayetano cuando dice que Sto. Tomás «habla siempre formalmente» *(semper loquitur formaliter).* Quiere decir: emplea las palabras en sentido propio y preciso, sitúa los temas en el lugar debido, analiza los problemas con profundidad y claridad, construye los argumentos con sobriedad y nitidez. Coinciden en la misma idea, por lo que al orden se refiere, Martin Grabmann cuando dice que «en la *Suma Teológica* cada parte, cada tratado, cada

cuestión, cada artículo y cada parte del artículo están realmente en el lugar que conviene»[14], y, más lapidariamente, Jerónimo Vielmus al afirmar: «todo está en su sitio»[15].

¿De qué va a hablar el Santo en esta primera cuestión? Entiende, en un titánico esfuerzo de síntesis, que esa consideración reflexiva sobre toda la enseñanza cristiana ha de comenzar investigando acerca de la condición y de la extensión de la *sacra doctrina (qualis sit et ad quae se extendat).* El pronombre «misma» *(de «ipsa» sacra doctrina)* subraya el aspecto reduplicativo o formal: se habla de la *sacra doctrina* en cuanto tal *(secundum quod ipsa).* Y la investigación de esas dos cosas se despliega en las diez preguntas de los artículos que integran la primera cuestión. ¿Cómo justificar el contenido y el orden de los mismos? Volver sobre esta pregunta, insistamos en ello, nunca es en Sto. Tomás una cuestión baladí.

Comparando el contenido del *qualis sit* (es decir, cualidades o propiedades que manifiesten la naturaleza o condición de la *sacra doctrina)* con el del *ad quae se extendat* (o sea, qué abarca), se comprende fácilmente el carácter especificativo o formal del primero respecto del segundo, más inerte o material. Pues bien; el modo como Sto. Tomás procede al pormenorizar las preguntas suscitadas tiene en cuenta esa diferencia. Tanto, que ella determina la diversa dirección del movimiento en el interior de las pesquisas propuestas. En efecto. La *necesidad* (a.1) es el rasgo de la *sacra doctrina* relativo a su *existencia.* Mientras que sus propiedades *esenciales* son las analizadas a continuación: unas absolutas (aa.2-4), otras por comparación con otros saberes (aa.5-6). Hasta aquí la primera parte.

Por lo que al panorama de la *sacra doctrina* se refiere, Sto. Tomás va desde su objeto material o sujeto (a.7), hasta los puntos de vista que integra: ya sea argumentando (a.8) o acogiendo los diversos ropajes y sentidos de la Sagrada Escritura (aa.9-10). He aquí, en sencillo esquema, lo dicho:

SOBRE LA SAGRADA DOCTRINA

	Respecto a la existencia: es necesaria (a.1)		
Natur. o condición (qualis sit)	Respecto a la esencia (cualidades). .	absolutas	es ciencia (a.2) es átoma (a.3) es esp. y prác. (a.4)
		relativas	sup. a otr. (a.5) sabiduría (a.6)
	Materialmente: su sujeto: Dios (a.7)		
Qué abarca (ad quae se extendat)		en cuanto ciencia: argumenta (a.8)	
	Formalmente	en cuanto basada en la Sagrada Escritura	expresión: metaf. y símb.: (a.9) conceptualmente: sentidos (a.10)

[14] «Es steht in der theologischen Summa wirklich jeder Teil, jedes Traktat, jede quaestio und jeder Artikel und jeder Bestandteil des Artikels am passenden Ort». *Einführung in die Summa des hl. Thomas von Aquin* (Friburgo 1928) p.84.

[15] «Omnia suis locis collocantur». *De D. Thomae Aquinatis doctrina et scriptis* (Viena 1763) p.144.

BIBLIOGRAFÍA

BONNEFOY, J. F., *La nature de la théologie selon St. Thomas d'Aquin* (Brujas 1939).
BROWN, M., *Il metodo della Teologia:* Sap. 7 (1954) 5-16.
CONGAR, Y. M., *La fe y la teología* (Barcelona ^{3}1981).
— *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la* sacra doctrina *(Révélation, Théologie, Somme Théologique):* Bibliothéque Thomiste t.37 (1967) 135-187.
CHENU, M. D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas* (Montréal-Paris 1950).
— *La théologie comme science au XIII^{e} siècle* (París 1957).
— *¿Es ciencia la teología?* (Andorra 1959).
GAGNEBET, R., *La nature de la théologie spéculative:* Rev. Thom. 44 (1938) 1-39, 213-255, 645-674.
— *Dieu, sujet de la théologie, selon St. Thomas d'Aquin:* Anal. Greg. (Roma 1954) 40-55.
MUÑIZ, F., *De diversis muneribus S. Theologiae secundum doctrinan D. Thomae:* Ang. 24 (1947) 93-123.
PATFOORT, A., *Saint Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie* (París 1983).
— *«Sacra Doctrina». Théologie et unité de la I pars:* Ang. 62 (1985) 306-319.

CUESTIÓN 1

¿Qué es y qué comprende la doctrina sagrada?

Para encuadrar debidamente el plan que nos hemos trazado, es imprescindible que, antes de nada, averigüemos qué es y qué comprende la doctrina sagrada. Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Es o no es necesaria?—2. ¿Es o no es ciencia?—3. ¿Es una o múltiple?—4. ¿Es especulativa o práctica?—5. ¿Es o no es comparable a otras ciencias?—6. ¿Es o no es sabiduría?—7. ¿Cuál es su sujeto?—8. ¿Es o no es argumentativa?—9. ¿Debe o no debe utilizar expresiones metafóricas o simbólicas?—10. ¿Puede o no puede exponer textos de la Sagrada Escritura en varios sentidos?

ARTICULO 1

¿Es o no necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina?[a]

2-2 q.2 a.3 y 4; *In Sent.* 3, Pról., a.1; op.70 *de Trin.* q.1 a.1; *De verit.* q.14 a.10; *Cont. Gentes* 1,4,5.

Objeciones por las que parece que no es necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina:

1. Dice Eclo 3,22: *No pretendas alcatifar lo que no puedes.* Así, pues, el hombre no debe pretender asimilar lo que excede su capacidad de entender. Puesto que lo que entra dentro de su capacidad de entender es suficientemente tratado por las materias filosóficas, parece del todo superfluo que, además de estas materias, haya otra doctrina.

2. Aún más. No hay doctrina si no trata del ser, pues sólo se puede conocer lo verdadero, que es lo mismo que decir ser. Pero las materias filosóficas abarcan el estudio de todos los seres, incluido Dios. De ahí que, tal como nos consta por el Filósofo en VI *Metaphys.*[1], una parte de la filosofía sea llamada *Teología*[b]. Así, pues, no fue[2] necesario que, además de las materias filosóficas, hubiera otra doctrina.

En cambio está lo que dice 2 Tim 3,16: *Toda escritura, divinamente inspirada, sirve para enseñar, argüir, corregir, formar para la justicia.* Ahora bien, la Escritura divinamente inspirada no entra dentro del campo de las materias filosóficas, ya que éstas son el resultado de la razón humana solamente. De donde se sigue que tiene sentido que, además de las materias filosóficas, haya otra ciencia divinamente inspirada.

Solución. *Hay que decir:* Para la salvación humana fue necesario[c] que, además de las materias filosóficas, cuyo campo

1. ARISTÓTELES, *Metaphys.* c.1. n.7 (BK 1026 a 19): S. Th. lect.6 n.1166. 2. El texto crítico ha fijado el verbo en perfecto *(fuit)* no en presente *(est).* Por regla general las traducciones mantienen el *est.* No obstante aquí traducimos el *fuit* porque, junto a la fuerza que da a la objeción, resalta la autoridad concedida a Aristóteles. *(N. del T.)*

---

a. La necesidad es la propiedad existencial (: relativa a la existencia) de la *sacra doctrina.* En este primer artículo *sacra doctrina* equivale a conjunto de verdades adquiridas por revelación. Conviene completar la doctrina de este artículo leyendo *Cont. Gent.* 1, 3 a 5.

b. En esta segunda objeción y en la respuesta a la misma se emplea «theologia» en el sentido filosófico que tenía en Aristóteles, llamada también metafísica: «quae alio nomine methaphysica dicitur». *In Boet. de Trin.* q.5 a.4.

c. ¿De qué tipo de necesidad se trata? El modo de responder Sto. Tomás a la cuestión propuesta nos orienta. «Para la salvación humana»: o sea, en la hipótesis de un determinado fin. No es, pues, necesidad absoluta o según las causas intrínsecas. Ahora bien, la respuesta de Santo Tomás es doble: la necesidad es total *(ad esse)* respecto a la doctrina que excede la razón humana; es sólo conveniencia *(ad melius esse)* respecto a verdades que, si bien asequibles a la capaci-

analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina. Y esto es así porque Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón. Dice Is 64,4: *¡Dios! Nadie ha visto lo que tienes preparado para los que te aman. Sólo Tú.*

El fin tiene que ser conocido por el hombre para que hacia El pueda dirigir su pensar y su obrar. Por eso fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana.

Más aún. Lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa la revelación divina, ya que, con sola la razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y con resultados plagados de errores. Y, sin embargo, del exacto conocimiento de la verdad de Dios depende la total salvación del hombre, pues en Dios está la salvación.

Así, pues, para que la salvación llegara a los hombres de forma más fácil y segura, fue necesario que los hombres fueran instruidos, acerca de lo divino, por revelación divina. Por todo ello se deduce la necesidad de que, además de las materias filosóficas, resultado de la razón, hubiera una doctrina sagrada, resultado de la revelación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre no debe analizar con sus solas fuerzas naturales lo que excede su comprensión; sin embargo, esto que le excede ha sido revelado por Dios para ser aceptado por la fe. De ahí que el texto aquel continúe diciendo (v.25): *Te han sido mostradas muchas cosas que están por encima del hombre.* En estas cosas se centra la doctrina sagrada.

2. A la segunda hay que decir: A diversos modos de conocer, diversas ciencias. Por ejemplo, tanto el astrólogo como el físico pueden concluir que la tierra es redonda. Pero mientras el astrólogo lo deduce por algo abstracto, la matemática, el físico lo hace por algo concreto, la materia. De ahí que nada impida que unas mismas cosas entren dentro del campo de las materias filosóficas siendo conocidas por la simple razón natural, y, al mismo tiempo, dentro del campo de otra ciencia cuyo modo de conocer es por la luz de la revelación divina[d]. De donde se deduce que la teología que estudia la doctrina sagrada, por su género es distinta de la teología que figura como parte de la filosofía.

ARTICULO 2

La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia?[e]

2-2 q.1 ad 5 ad 2; *In Sent.* 1, Pról., a.3 q.ª.2; *De verit.* 14 a.9 ad 3; *In Boet. De Trin.* q.2 a.2; *In Post. Analyt.* 1 lect. 25.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es ciencia: 1. Toda ciencia deduce sus conclusiones partiendo de principios evidentes. Pero la doctrina sagrada las deduce partiendo de los artículos de fe que no son evidentes, ya que no son admitidos por todos. Ya dice 2 Tes 3,2: *No todos tienen fe.* Así, pues, la doctrina sagrada no es ciencia.

2. Más aún. La ciencia no trata lo individual. La doctrina sagrada, por su parte, sí lo hace cuando nos relata hechos concretos de Abraham, Isaac, Jacob y otros. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es ciencia[f].

dad humana, pueden serlo difícilmente por diversas razones. La delimitación de la capacidad humana no dejará de ser cuestión sumamente problemática. Las dificultades enumeradas se entienden copulativamente, es decir, se suman.

d. La diversidad de «luz» bajo la que idénticas cosas son cognoscibles da lugar a saberes distintos. El metafísico estudia a Dios como causa eficiente primera y como fin último de todo: pero bajo la luz natural de la razón y en tanto que ser. El teólogo, en cambio, estudia a Dios bajo la luz de la revelación y en tanto que Dios.

e. El problema es si puede llamarse o no ciencia a la teología en sentido aristotélico: es decir, como conocimiento cierto por las causas universales y necesarias, y a partir de unos principios evidentes *(principia per se nota).* ¿Es atribuible a la *sacra doctrina* el proceso por el que a partir de ciertas verdades que se suponen conocidas (principios) se va hacia otras verdades (conclusiones) que se pueden decir del sujeto de ese saber?

f. Notar que Sto. Tomás toma las dificultades de lo más cuestionable, habida cuenta del concepto aristotélico de ciencia: la teología carece de principios evidentes, y trata de realidades singulares.

En cambio está lo que dice Agustín en el XIV *De Trinitate*[3]: *A esta ciencia pertenece solamente aquello con lo que se fecunda, alimenta, defiende y robustece la fe que salva.* Esto corresponde sólo a la doctrina sagrada, no a ninguna otra ciencia. Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia.

Solución. *Hay que decir:* La doctrina sagrada es ciencia. Hay dos tipos de ciencias. 1) *Unas,* como la aritmética, la geometría y similares, que deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz del entendimiento natural. 2) *Otras,* por su parte, deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes, por la luz cíe una ciencia superior. Así, la perspectiva, que parte de los principios que le proporciona la geometría; o la música, que parte de los que le proporciona la aritmética. En este último sentido se dice que la doctrina sagrada es ciencia, puesto que saca sus conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los Santos. Así, pues, de la misma forma que la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los principios que por revelación le proporciona Dios[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los principios de una ciencia cualquiera o son evidentes o quedan reducidos a los que le proporciona una ciencia superior. Estos últimos son los principios propios de la doctrina sagrada tal como se ha dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Los hechos concretos que aparecen en la doctrina sagrada no son tratados como objetivo principal, sino como ejemplo a imitar; asi ocurre en la moral. O también para declarar la autoridad de aquellos nombres por los que se nos ha transmitido la revelación divina que es el fundamento de la Escritura o Doctrina[h] Sagrada.

3. S. AGUSTÍN, c.7: ML 42, 1037.

g. El cuerpo del artículo se desarrolla en torno -al tema de la evidencia de los principios; y la dificultad que presentan los principios de esta ciencia, que son los artículos de la fe, se resuelve apelando a la teoría aristotélica de la subalternación.

h. Recoge Sto. Tomás el enunciado aristotélico, y dicho común entre los escolásticos, *de singularibus non est scientia,* que se dice de la ciencia propiamente tal o especulativa, no de la práctica, como deja indicado la respuesta al referirse a ejemplos de conducta moral. El contenido, sin embargo, de tal dicho habla de singularidad cuando, en realidad, la exigencia ineludible para que haya ciencia es más bien la necesidad. Lo importante en la demostración científica, característica de la teoría aristotélica, es que a partir de ciertas verdades que se suponen conocidas, o sea, de los principios, se vaya en un proceso deductivo necesario al conocimiento de otras verdades, que serán las conclusiones. La necesidad es, pues, un aspecto esencial del proceso. Es decir, la inteligibilidad lo que postula es alejamiento de lo contingente y proximidad a lo necesario. Como suele ser cierto que no se dan propiedades o atributos que convengan necesariamente al individuo en cuanto tal, suele ser válido el axioma. Pero siempre que, del modo que sea, fuere compatible la singularidad con la necesidad, podría darse ciencia, incluso de realidades singulares.

La teología, ciencia de la fe y que procede de la fe, sigue e imita el conocimiento de Dios. Pero Dios se conoce a sí mismo, y él es su único objeto esencial de conocimiento. Todo lo demás es sólo objeto secundario, y lo es en la medida que se relaciona con Dios. Los artículos de la fe que se refieren a las criaturas, y, en ellos, las circunstancias históricas, no son objeto de fe más que en cuanto con ellos se añade algo a Dios *(secundum quod eis aliquid veritatis primae adiungitur: De verit.* q.14 a.8 ad 1). Pero entonces esos personajes o hechos, en sí mismos contingentes, tienen algo de eterno, de necesario, y algo de verdad inamovible, en la medida que le afecta la decisión y el conocimiento de Dios. Ante los hechos de la Historia Sagrada, Santo Tomás, aun partiendo de términos inspirados en la epistemología aristotélica, no se sitúa como Aristóteles. Para él lo temporal y singular, como tal, del objeto de fe, es accidental a la fe misma. Los hechos interesan por su relación a la verdad Primera *(temporalia quae in fide proponuntur non pertinent ad obiectum fidei nisi in ordine ad aliquid aeternum, quod est ventas prima: 2-2* q.4 a.6 ad 1; cf. q.1 a.1 y a.6 ad 1; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.4 q.ª2 ad 1; d.24 q.1 a.1 q.ª1 ad 1; q.ª2 ad 4; *De verit.* q.14 a.8 ad 2).

ARTICULO 3

La doctrina sagrada en cuanto ciencia, ¿es una o múltiple?

In Sent. 1, Pról. a.2.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es una única ciencia: 1. Dice el Filósofo en I *Poster.*[4] *Es una la ciencia cuando su sujeto es de un solo género.* Como quiera que la doctrina sagrada trata del Creador y de lo creado, que no son del mismo género, hay que decir que la doctrina sagrada no es una única ciencia.

2. Más aún. En la doctrina sagrada se trata de los ángeles, de seres corpóreos y del comportamiento de los hombres. Todo esto es tratado en diversas ciencias filosóficas. Así, pues, la doctrina sagrada no es una única ciencia [i].

En cambio está la Sagrada Escritura que habla de ella como de una única ciencia, pues dice Sab 10,10: *Le concedió la ciencia de los santos.*

Solución. *Hay que decir:* La doctrina sagrada es una única ciencia. La unidad de la facultad o del hábito la da el objeto, pero no bajo el aspecto material, sino formal [j]. Por ejemplo, el hombre, el asno y la piedra pueden ser considerados bajo el aspecto formal del color, que es el objeto de la vista. Si tenemos presente, como ya hemos dicho (a.2), que la Sagrada Escritura considera algunas cosas en cuanto reveladas por Dios, todo lo que puede ser revelado por Dios cae bajo el aspecto formal del objeto [k] de tal

4. ARISTÓTELES, c.28 n.1 (BK 87 a 38): S. Th. lect.41 n.7.

---

i. El problema de la unidad esencial o específica de la teología surge pacíficamente para Sto. Tomás ante la variedad del panorama abarcado por la *sacra doctrina.* No hay situación enmarañada o encrespada de opiniones sobre la que dictaminar. Más que luz «retrospectiva» difunde aquí Sto. Tomás una iluminación «prospectiva». De forma rotunda se pronuncia por la unidad de la teología, que después de él será tan cuestionada en virtud de la gran fragmentación sufrida.

j. Unos cuantos conceptos son imprescindibles para captar el alcance de esta respuesta de Sto. Tomás. Son los de «objeto», «hábito», «potencia», «formal».

Objeto: lo que está ahí *(ob-iacet).* Lo que es alcanzado por el acto humano de una determinada potencia, facultad o hábito. El especifica (: determina la especie o caracteriza en sí misma) esa potencia, la tendencia que de ella procede y el acto que le es propio. Es frecuente la distinción entre objeto material y objeto formal. En el lenguaje de Sto. Tomás, objeto material es el campo amplio e indeterminado a que se extiende la actividad precitada. Objeto formal es el aspecto o formalidad particular considerados en el objeto material. Dentro del objeto formal aún cabe distinguir entre objeto terminativo (en cuanto cosa —*ut est res*— u objeto formal *quod)* que *es lo* alcanzado del objeto material, y objeto motivo (en cuanto escible o cognoscible —*ut est scibile* u objeto formal *quo)* que *es aquello por lo que* es alcanzado o asequible el objeto material. En el ejemplo aducido en este artículo por Sto. Tomás, el asno o la piedra serían para la vista el objeto material, el color objeto formal terminativo, y la luz objeto formal motivo.

Formal. El aspecto formal de un ser es consiguiente a su «forma». Esta traduce la μορφή griega, que no tiene nada que ver con el aspecto exterior, como significaría en su acepción corriente, sino que es el principio determinante o constitutivo de todo lo que es. Concepto correlativo al de «materia», que es indeterminación, potencialidad. Las cosas son lo que son por su «forma», que es principio intrínseco constitutivo y operativo. Lo «formal» deriva de la determinación esencial de un ser.

Hábito es una disposición estable a actuar —de manera pronta, fácil y grata— bien o mal (según sea bueno o malo el hábito). Se engendra y se desarrolla por los actos y su repetición. Si es operativo, es una disposición de las facultades a actuar respecto a determinados objetos. La ciencia es un hábito operativo.

Potencia, el texto, significa potencia activa, es decir, el principio próximo de la acción. Así son potencias las facultades del alma.

k. Comunican en razón formal de *objeto uno* todas las cosas que son revelables divinamente *(omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia:* en sol. y ad 2), o que son cognoscibles por medio de la luz divina *(divino lumine cognoscibilia:* a.4). La precisión de Sto. Tomás, en este artículo y en el siguiente, hablando de revelabilidad y de cognoscibilidad como objeto formal *quo,* y no de lo revelado o conocido, es interesante. «Revelado» añade sobre «revelable» el hecho existencial de la manifestación de Dios. Pero «revelable» no sólo indicaría la posibilidad de ser revelado, sino también la necesidad, para ser conocido de esa manera. Es decir, que la escibilidad o cog-

ciencia. Es así como queda comprendido dentro de la doctrina sagrada como una única ciencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La doctrina sagrada no se ocupa por igual de Dios y de las criaturas; sino que se ocupa de Dios como objetivo principal, y de las criaturas en cuanto referidas a El como su principio y su fin. Esto no impide que sea una única ciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que las facultades o hábitos se diversifiquen al considerar sus distintos objetos y que, al mismo tiempo, esos objetos sean considerados por una facultad o hábito superior; puesto que una facultad o hábito superior lo considera todo bajo un aspecto formal mucho más universal. Ejemplo: El sentido común tiene por objeto lo sensible, y lo sensible es también el objeto de la vista o del oído. De ahí que el sentido común, en cuanto facultad, abarque los objetos propios de los cinco sentidos. De modo parecido, lo que cae dentro del campo de las diversas ciencias filosóficas, esto mismo puede considerarlo bajo un solo aspecto, el de poder ser revelado por Dios, la doctrina sagrada como una única ciencia. Es así que la doctrina sagrada es como una imagen de la ciencia divina que es una, simple y lo abarca todo [l].

ARTICULO 4

La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia práctica? [m]

2-2 q.8 a.3; q.9 a.3; *In Sent.* 1, Pról., a.3 q.[a]1.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada es ciencia práctica:

noscibilidad de lo de hecho revelado sea únicamente mediante la luz divina *(divino lumine).* Efectivamente: ya en el a.1 habia afirmado que nada impide que las disciplinas filosóficas traten de algunas cosas conocidas también por revelación, en cuanto cognoscibles por la luz natural de la razón *(secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis).* Y en aquel a. 1, como sabemos, la escibilidad suprarracional (por revelación) demostraba la necesidad de ese medio de conocimiento. Insistamos: «revelabilia» es no sólo lo que puede ser revelado, como «visibilia» es lo que puede ser visto, sino también lo que tiene que ser revelado para que pueda ser conocido. Se diría que esta precisión de Sto. Tomás vendría a resolver por anticipado la objeción del nominalista Pedro Aureolo *(Sent.* prol. q.3 a.3), reportada por Cayetano al comentar este lugar. Decía Aureolo: «Si Dios revelase simultáneamente la filosofía y la geometría, aun siendo idéntica la luz que las hiciera cognoscibles, no por eso serían una sola ciencia». Efectivamente, la geometría y la filosofía pudiendo ser reveladas no son «revelabilia» porque *no tienen que* serlo; es decir, su cognoscibilidad no supera la luz de la razón. El *revelatum,* comentará Cayetano, puede entenderse como causado eficientemente: y esto na da unidad a la ciencia (todo podría ser, así, revelado); o puede entenderse como razón o modo de conocer el objeto. Y así sí da unidad. Sto. Tomás *habla formalmente* cuando a esto lo llama, no *revelata,* sino *divinitus revelabilia.*

l. No es raro en Sto. Tomás, dentro de la sobriedad del estilo de la *Suma,* que se produzcan afirmaciones asombrosas con la más absoluta sencillez. Concluyendo este ad 2, ve Sto. Tomás la *sacra doctrina* como el trasunto en el hombre de lo que es la ciencia divina *(: quaedam impressio divinae scientiae).* Fórmula admirable. Si, según el dicho escolástico «lo que está disperso en las cosas inferiores está unido en las superiores», llegados a lo que es la realidad suprema no sólo aparecerá todo unido, sino reducido a unidad; y no una unidad de composición, sino unidad simple. La sagrada doctrina, por tanto, lleva la marca de la ciencia divina.

m. La pregunta de este artículo es: si la *sacra doctrina* es ciencia especulativa o práctica, pues la redacción auténtica de Sto. Tomás es la que se encuentra en el planteamiento de la cuestión, al inicio de cada una de ellas, como es sabido. ¿Cuál es el sentido de esta duda? Para verlo convendrá precisar qué significan para Sto. Tomás esas palabras. Se llama práctico lo que se ordena a hacer algo, lo que se dirige a la acción; especulativo lo que se ordena al conocimiento, lo que se dirige a saber. La inteligencia humana en cuanto tal conoce por conocer: es su propio fin, su obra específica. Pero puede también conocer para dirigir algo que no sea su propia operación: es decir, puede producir *(finis non est cognitio sed opus: In Sent.* 3 d.35 q.1 a.3 sol.2). Pero aun en este segundo caso se trata de conocimiento intelectual; no serían necesarias dos facultades, sino una con dos funciones. La ciencia práctica trata especulativamente de cosas prácticas. La inteligencia, que de suyo es especulativa, «se hace» práctica por extensión.

Los principios con que se opera en uno y otro caso son diversos. Así, los principios especulativos son resolutivos (analíticos), porque la verdad de lo que se concluye se resuelve en tales principios; los principios prácticos son compositivos (sintéticos), porque contemplan la verdad conocida en cuanto «actuable», es decir, tienden a hacer la síntesis de lo conocido con la existencia. Así se entiende por qué lo práctico mira las cosas en cuanto a su existencia singular (contingente), mientras que lo especulativo mira todo en cuanto universal (necesario) (ver *n.h).*

1. Tal como dice el Filósofo en II *Metaphys.*[5], *el fin de la práctica es la acción.* Y la doctrina sagrada se encamina a la acción según Sant 1,22: *Sed vivientes de la palabra y no sólo oyentes.* Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia práctica.

2. Más aún. La doctrina sagrada se divide en ley antigua y ley nueva. Pero la ley es estudiada por la moral, que es una ciencia práctica. Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia práctica.

En cambio, toda ciencia práctica trata de lo que puede ser hecho por el hombre. Así la Moral, los actos humanos; la Arquitectura, los edificios. La doctrina sagrada, por su parte, tiene por objeto principal a Dios, cuya obra mayor es eí hombre. Por ío tanto, *no* es ciencia práctica, sino sobre todo especulativa.

Solución. *Hay que decir:* La doctrina sagrada, tal como quedó indicado (a.3), siendo una abarca todo lo que concierne a las ciencias filosóficas por el aspecto formal bajo el que lo considera, esto es, en cuanto puede ser conocido por la luz divina. De ahí que, aun cuando las ciencias filosóficas unas sean especulativas y otras prácticas, sin embargo, la doctrina sagrada las abarca todas de la misma forma que Dios se conoce a sí mismo y su obrar con la misma ciencia. Por otra parte, estamos ante una ciencia más especulativa que práctica porque trata principalmente más de lo divino que de lo humano; pues cuando trata de lo humano lo hace en cuanto que el hombre, por su obrar, se encamina al perfecto conocimiento de Dios, puesto que en ese conocer consiste la felicidad eterna[n].

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 5

La doctrina sagrada, ¿es o no es superior a las otras ciencias?

1-2 q.66 a.5 ad 3; *In Sent.* J, Pról, a.1; *Cont. Gentes* 2,4.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es superior a las otras ciencias:

1. La certeza es algo propio de la superioridad de una ciencia. Pero las otras ciencias parecen más ciertas que la doctrina sagrada, pues mientras los principios de aquéllas no pueden ser puestos en duda, los de ésta, que son los artículos de fe, sí admiten la duda. Así, pues, las otras ciencias parecen más ciertas que la doctrina sagrada.

2. Más aún. Las ciencias de lo inferior toman sus principios de lo superior, como la música los toma de la aritméti-

5. ARISTÓTELES, Iα c.1 n.4 (BK 993b21): S. Th. lect.2 n.2.

n. Sto. Tomás retoma la división de Aristóteles, según la cual los hábitos prácticos del hombre son la prudencia y el arte, y los especulativos la ciencia, la sabiduría y el hábito de los principios. La función práctica, decíamos, es la misma inteligencia ordenándose a un fin que no es su propia operación; por eso siempre será algo secundario para ella, y que supone la función primordial especulativa. Como indicábamos en la Introducción a la cuestión, aquí Santo Tomás rompe con toda la tradición al asignar a la teología, como primaria, la función especulativa. Hasta él todos los teólogos agustinianos coincidían en rechazar un fin puramente especulativo al saber teológico, y venían a converger en una teología afectiva (ver Intr. a q.1, nn. 6 y 7). La naturaleza de una ciencia debe ser determinada en función de su fin, y el fin último de esta doctrina es la contemplación de la verdad primera en la patria; así sí que es principalmente especulativa *(In Sent.* 1 prol. q.1 a.3 q.ª3 sol.1), había expresado ya Sto. Tomás. Esto es lo que descartaban sus antecesores y contemporáneos, para quienes el pensamiento debería ser medio para la acción. Según él, por el contrario, la acción no es el fin pretendido "por esta ciencia, sino la contemplación. Es la postura más coherente con la opción hecha, en la que la inteligibilidad de la creación tiene la primacía, como hemos dicho en otro lugar.

El ser a un mismo tiempo especulativa y práctica no hace más limitada la pertenencia de la *sacra doctrina* a uno u otro de esos dos órdenes. Por el contrario, si lo supremo en el orden especulativo es la metafísica, y lo supremo en el orden práctico es la ética, la *sacra doctrina* puede decirse más especulativa que la metafísica y más práctica que la ética. Más aún: la teología llega en lo especulativo a la contemplación, que es el modo más alto y más puro de especulación; y llega en lo práctico al amor, que es lo máximo en la acción. Es, por tanto, más contemplativa que especulativa y más afectiva que práctica (cf. *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.2 q.ª3; 2-2 q.4 aa.2.3.5).

ca. Pero la doctrina sagrada toma algo de las ciencias filosóficas. Así dice Jerónimo en su *Carta al Gran Orador de la ciudad de Roma,* que los doctores antiguos *inundaron tanto sus libros de teorías y frases de los filósofos, que no se sabe qué admirar más, si su erudición de lo profano o su conocimiento de la Escritura*[6]. Por lo tanto, la doctrina sagrada es inferior a las otras ciencias.

En cambio está la afirmación de que las otras ciencias son llamadas siervas de la doctrina sagrada en Prov 9,3: *La Sabiduría ha enviado a sus siervos a gritar desde lo alto de la colina.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que esta ciencia con respecto a algo es especulativa, y con respecto a algo es práctica, está por encima de todas las demás ciencias tanto especulativas como prácticas. De entre las ciencias especulativas se dice que una es superior a otra según la certeza que contiene, o según la dignidad de la materia que trata. En ambos aspectos, la doctrina sagrada está por encima de las otras ciencias especulativas. Con respecto a la certeza de las ciencias especulativas, fundada en la razón natural, que puede equivocarse, contrapone la certeza que se funda en la luz de la ciencia divina, que no puede fallar. Con respecto a la dignidad de la materia, porque la doctrina sagrada trata principalmente de algo que por su sublimidad sobrepasa la razón humana. Las otras ciencias sólo consideran lo que está sometido a la razón.

De entre las ciencias prácticas es más digna la que se orienta a un fin más alto, como lo civil a lo militar, puesto que el bien del ejército tiene por fin el bien del pueblo. El fin de la doctrina sagrada como ciencia práctica es la felicidad eterna que es el fin al que se orientan todos los objetivos de las ciencias prácticas.

Queda patente, bajo cualquier aspecto, que la doctrina sagrada es superior a las otras ciencias [ñ].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que lo que por su naturaleza es cierto, a nosotros, por la debilidad de nuestro entendimiento, no nos lo parezca tanto, pues nuestro entendimiento, como dice el Filósofo en II *Metaphys.*[7], *ante la evidencia de la naturaleza hace lo que la lechuza ante los rayos del sol.* De ahí que la duda que en algunos se da con respecto a los artículos de fe no tiene su origen en la incertidumbre del contenido, sino en la debilidad del entendimiento humano. No obstante, lo poco que se puede saber de las cosas sublimes es preferible a lo mucho y cierto que podemos saber de las cosas inferiores, tal como se dice en XI *De animalibus*[8].

2. A la segunda hay que decir: Esta ciencia puede tomar algo de las disciplinas filosóficas, y no por necesidad, sino para explicar mejor lo que esta ciencia trata. Pues no toma sus principios de otras ciencias, sino directamente de Dios por revelación. Y aun cuando tome algo de las otras ciencias, no lo hace porque sean superiores, sino que las utiliza como inferiores y serviles, como la arquitectura tiene proveedores, o como lo civil tiene lo militar. La ciencia sagrada lo hace no por defecto o incapacidad, sino por la fragilidad de nuestro entendimiento, pues, a partir de lo que conoce por la razón natural (de la que proceden las otras ciencias) es conducido, como llevado de la mano, hasta lo que supera la razón humana y que se trata en la ciencia sagrada.

6. S. JERÓNIMO, *Epist.* 70: ML 22,668. 7. ARISTÓTELES, Iα c.1 n.2 (BK 993b9): S. Th. lect.1 n.282. 8. ARISTÓTELES, l.1 c.5 (BK 644b31).

ñ. Está supuesto en esta respuesta, aunque no se explicite ni se desarrolle, el modo de intervenir la razón en la tarea teológica. Lo hace como causa principal, pero subordinada a la fe. Es precisamente el modo de tomar parte la inteligencia humana en esas otras ciencias «inferiores» a la teología lo que las hace más ciertas: no en sí mismas, como precisa Sto. Tomás, sino por la debilidad de nuestro entendimiento (ad 1).

ARTICULO 6

La doctrina sagrada, ¿es o no es sabiduría? [o]

2-2 q.45 a.3; *In Sent.* 1, Prol., a.3 q.ª 1.3; *Cont. Gentes 2* 4.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es sabiduría:

1. La doctrina que no tiene principios propios, sino que los toma de fuera, no puede ser llamada sabiduría, pues *al sabio le corresponde dirigir, no ser dirigido* (I *Metaphys.*[9]). Pero, tal como hemos visto (a.2), la doctrina sagrada toma los principios de fuera. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es sabiduría.

2. Más aún. A la sabiduría le corresponde probar los principios de otras ciencias; de ahí que en el VI *Ethic.*[10] se la llame *cabeza de las ciencias.* Pero la doctrina sagrada no prueba los principios de las otras ciencias. Por lo tanto no es sabiduría.

3. Todavía más. La doctrina sagrada se adquiere por el estudio; en cambio, la sabiduría es infusa, de ahí que se encuentre entre los siete dones del Espíritu Santo, como queda claro en Is 11,2. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es sabiduría.

En cambio está lo que dice Dt 4,6, al principio de la ley: *Esta es nuestra sabiduría y nuestro modo de entender entre los pueblos.*

Solución. *Hay que decir:* Esta doctrina es, entre todas las sabidurías humanas, sabiduría en grado sumo, y no sólo en un sentido especial, sino único y total. Le corresponde al sabio dirigir y juzgar; y su juicio lo hace teniendo como punto de referencia la causa más alta de todo lo inferior. Así, en todo tipo de cosas, se llama sabio a aquel que tiene presente la causa más alta de cada cosa concreta. Por ejemplo, el trabajador que prepara los planos de un edificio es llamado sabio y arquitecto respecto a los trabajadores que labran la madera o pulen la piedra. En este sentido dice 1 Cor 3,10: *Como sabio arquitecto puso los cimientos.* Y en la vida humana, el sabio es llamado prudente por orientar el obrar humano a su debido fin. De ahí que diga Prov 10,23: *La sabiduría en el hombre es la prudencia.* Así, pues, aquel que tenga como punto de referencia la causa suprema de todo el universo, que es Dios, será llamado sabio en grado sumo; de ahí que la sabiduría sea definida como *conocimiento de lo divino,* según refiere Agustín en XII *De Trin.* [p][11] Lo más genuino de la doctrina sagrada es referirse a Dios como causa suprema, y no sólo por lo que de El se puede conocer a través de lo creado (y que en este sentido ya lo conocieron los filósofos, tal como dice

9. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 982a18): S. Th. lect.2 n.42. 10. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1141a20): S. Th. lect.6 n.1184. 11. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* c.14: ML 42,1009.

---

o. Esta era la afirmación tradicional, acerca de la sagrada doctrina, de la que nadie discrepaba. Desde S. Agustín, afirmando el carácter de sabiduría y negando el de ciencia para la teología, la cuestión a lo largo de la escolástica no había ofrecido ninguna duda.

p. La sabiduría es el supremo de los hábitos intelectuales o cognoscitivos. Es decir, la ciencia en su más alto grado; por consiguiente, la que demuestra por sus más altas causas o por los principios. Ciencia suprema en todos los órdenes, juzga los principios de todas las ciencias: los ordena, explica y defiende *(In Metaphys.* 1 lect.1 n.35; lect.2 n.36; lect.3 n.56; *In Ethic.* 4 lect.5 n.1181; *In Boet. de Trin.* q.5 a.1; *In Sent.* 1 prol. q.un. a.3 sol.1; 2-2, q.9 a.2). Por otra parte, «sabiduría» evocaba un conocimiento «sabroso», lo que cuadraba admirablemente a la *sacra doctrina.* Pero lo que se había planteado tradicionalmente como dilema (o es ciencia o es sabiduría) lo resuelve Sto. Tomás observando que la sabiduría no se opone a la ciencia, sino que le añade algo *(In Boet. de Trin.* q.2 a.2 ob.1 y sol.1). Es conocimiento por las causas (ciencia), y por la causa más elevada (sabiduría).

Para Sto. Tomás, en realidad, por lo mismo que es ciencia subalternada a la ciencia de Dios, la teología es una, especulativa y práctica, superior a todas las demás ciencias, y sabiduría. Y esto más que la metafísica, por cuanto ésta alcanza a Dios indirectamente *(quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile),* y la teología lo hace directamente *(quantum ad id quod notum est sibi de seipso).* La revelación es, en realidad, una derivación de la luz con que Dios se conoce a sí mismo, como hemos visto anteriormente.

Rom 1,19: *Lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista);* sino también por lo que sólo El puede saber de sí mismo y que comunica a los demás por revelación. De donde se deduce que la doctrina sagrada es sabiduría en grado sumo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La doctrina sagrada no toma sus principios de ninguna otra ciencia humana, sino de la ciencia divina, la cual, como sabiduría en grado sumo, regula todo nuestro entender.

2. *A la segunda hay que decir:* Los principios de las otras ciencias o son evidentes y no necesitan ser demostrados; o lo son en alguna otra ciencia y son demostrados por un proceso mental natural. El conocimiento propio que se tiene en la ciencia sagrada lo da la revelación, no la razón natural. De ahí que no le corresponda probar los principios de las otras ciencias, sino sólo juzgarlos. Así, condena por falso[q] todo lo que en las otras ciencias resulta incompatible con su verdad. Dice 2 Cor 10,4ss: *Derribamos las falacias y todo torreón que se jerga contra el conocimiento de Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Al sabio le corresponde juzgar. Como hay dos modos de juzgar, la sabiduría debe ser entendida de dos modos también. Uno de los modos es si el que juzga tiene tendencia a algo. Por ejemplo, el virtuoso juzgará rectamente todo lo que se refiera a lo virtuoso, pues él tiende a ello. De ahi lo que se dice en X *Ethic.*[12]: *El virtuoso es la regla y medida de los actos humanos.* Otro modo de juzgar es juzgar por conocimiento. Así, por ejemplo, el especialista en moral podrá juzgar los actos de tal o cual virtud aunque él no la tenga. Pues bien, a la hora de juzgar las cosas divinas, el primer modo indicado es el que corresponde a la sabiduría que figura entre los dones del Espíritu Santo, siguiendo aquello de 1 Cor 2,15: *El hombre espiritual todo lo juzga,* etc.; y Dionisio dice en el c.2 del *De Divinis Nominibus*[13]: *Hieroteo es hombre docto no sólo porque aprende lo divino, sino porque también lo vive.* El segundo modo de juzgar pertenece a la doctrina sagrada en cuanto adquirida por el estudio; si bien toma los principios que dimanan de la revelación[r].

ARTICULO 7

¿Es o no es *Dios el sujeto de esta ciencia?*[s]

In Sent. 1, Prol. a.4; *In Boet. De Trin,* q.5 a.4.

Objeciones por las que parece que Dios no es el sujeto de esta ciencia:

1. Según el Filósofo en I *Poster.*[14],

12. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 1176 a 17): S. Th. Lect.8. 13. DIONISIO, *De Divinis Nominibus* § 9: MG 3,648. 14. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 71 a 13): S. Th. lect.2 n.2-7.

q. En cuanto a las funciones que son propias de la sabiduría, Sto. Tomás hice las acotaciones que son necesarias en el caso presente. La teología no demuestra los principios de otras ciencias, pero condena como falso lo que fuera incompatible con la verdad teológica. Convendrá, una vez más, tener en cuenta que la inteligencia del teólogo en su trabajo está intrínseca y constantemente iluminada y medida por la fe. Cuando rebasase la teología el ámbito sobre el que la revelación se produce, aquella condenación podría también incidir en terrenos que no son de su competencia.

r. En esta respuesta Sto. Tomás establece la distinción que interesa para resolver la objeción que se ha propuesto: porque la teología implica diversos niveles de inteligibilidad y diversos modos de acceso a sus conclusiones, es legítimo proponer la distinción. Pero ella no supone separación. La frase conclusiva de este ad 3 *(licet eius principia ex revelatione habeantur)* advierte de la necesidad de una continua recomposición de la unidad teológica, volviendo constantemente a sus principios *(In Boet. de Trin.* q.6 a.1). No se encuentra en Sto. Tomás nada que autorice a fundar en él la ruptura de los devotos del siglo XV, disociando la teología espiritual de la teología especulativa. El quehacer teológico no es un proyecto meramente humano, ni tiene nada que ver con una tarea filosófica «aplicada» a unos datos aceptados como postulados. «El teólogo no es un filósofo que trabaje sobre una creencia, sino un creyente» (Congar). Las conclusiones teológicas están siempre «pegadas» *(propinquissimae)* a sus principios, que son, como sabemos, los artículos de la fe (ver lugar citado de *ln Boet. de Trin.).*

s. Comienza aquí, como dijimos, la segunda sección de,esta q.1. Trata Sto. Tomás de responder qué abarca la *sacra doctrina.*

Considerada objetivamente la ciencia, aparecen tres cosas en la demostración, según Aris-

toda ciencia necesita suponer del sujeto *qué es.* Pero la doctrina sagrada como ciencia no supone de Dios *qué es,* ya que dice el Damasceno [15]: *Es imposible decir de Dios qué es.* Por lo tanto, Dios no es el sujeto de esta ciencia.

2. Más aún. Todo lo que trata una ciencia está comprehendido en su sujeto. Pero en la Sagrada Escritura se trata de muchas cosas además de Dios, como son las criaturas y los actos humanos. Por lo tanto, Dios no es el sujeto de esta ciencia.

En cambio es sujeto de una ciencia aquello en torno a lo cual gira todo el quehacer de tal ciencia. La ciencia sagrada gira en torno a Dios, tanto que se la llama *Teología,* que es casi como decir *Tratado sobre Dios.* Por lo tanto, Dios es el sujeto de esta ciencia.

Solución. *Hay que decir:* Dios es el sujeto de esta ciencia. La relación que hay entre una ciencia y su sujeto es la misma que hay entre una facultad o hábito y su objeto. El objeto propio de una facultad o hábito lo constituye el aspecto bajo el cual lo considera todo tal facultad o hábito. Así, el hombre y la piedra son considerados por la vista bajo el aspecto del color, de ahí que el color sea el objeto propio de la vista. Todo lo que trata la doctrina sagrada lo hace teniendo como punto de mira a Dios. Bien porque se trata de Dios mismo, bien porque se trata de algo referido a El como principio y como fin. De donde se sigue que Dios es verdaderamente el sujeto de esta ciencia. Esto mismo queda patente por los principios de esta ciencia, que son los artículos de fe, y que proviene de Dios. El sujeto de los principios es el mismo que de toda la ciencia, pues toda la ciencia virtualmente está contenida en los principios. Es verdad que ha habido quienes, considerando lo que se trata en esta ciencia y no el aspecto bajo el que se trata, le han asignado a la doctrina sagrada otro sujeto. Por ejemplo, los hechos y los signos, o la obra de la reparación, o el Cristo total, esto es, la cabeza y los miembros[t]. Cierto que en esta ciencia se trata de todo esto, pero siempre en cuanto referido a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando no podamos decir de Dios *qué es,* en esta doctrina sagrada tomamos sus efectos, de naturaleza o de gracia, como sustituto de la definición para poder analizar lo que en esta doctrina se dice de Dios. Esto mismo hacen algunas ciencias filosóficas, que, por el efecto, demuestran

15. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa* l.1 c.4: MG 94,797.

---

tóteles: «lo que» se demuestra, que es la conclusión; aquello «a partir de lo cual» se demuestra, que son los axiomas o principios; aquello «de lo que» se hace la demostración, o «a lo que» lo demostrado afecta, que es el sujeto: realidad a la que se trata de atribuir unos predicados. Relacionando estas nociones diríamos que sujeto de una ciencia es aquella realidad a la que se refiere lo expresado en las conclusiones bajo la luz de los principios. Es para la ciencia el sujeto, dice Sto. Tomás, lo que es el objeto a la potencia o hábito. Es decir, la materia acerca de la que versan las conclusiones: la realidad que se pretende conocer, describiendo sus propiedades, lo que cada saber hará desde un punto de vista peculiar.

El sujeto de la teología es Dios. Y todo cuanto ella abarca lo contempla bajo la razón de deidad. No del dios de la filosofía, sino del de la revelación cristiana; no del que es principio y fin de todas las cosas, sino del que se ha mostrado a los hombres, y tal como él se conoce a sí mismo.

t. Santo Tomás recoge, en este artículo, la situación histórica del problema en su tiempo, sumamente agitada y controvertida, como se ve. S. Agustín, Pedro Lombardo, Hugo de S. Víctor, Roberto de Melún, Roberto de Grosseteste, Roberto de Kilbardby y Odón Rigaldo, sin ser expresamente citados, son los autores aludidos en sus opiniones respecto al sujeto de la teología. Podrían alinearse con ellos Anselmo de Laón, Roberto Pulleyn, Pedro de Poitiers, Prepositino de Cremona...: todos aquellos, en una palabra, que optan por el *ordo temporis* como preferible al *ordo cognitionis* según la clara expresión de Hugo de S. Víctor *(Didasc.* 6, 6: ML 176,505). Una vez decidido Sto. Tomás a dar la primacía al más profundo principio de inteligibilidad de la *sacra doctrina* en virtud de su estatuto científico subordinado al saber de Dios, y decidido a defender la inteligibilidad del contenido de la revelación desde Dios mismo, no tiene inconveniente en abandonar el desarrollo histórico o cualquier sistematización basada en él. Como hemos visto al comentar el Prólogo a la *Suma,* estos intentos hacían imposible el *ordo disciplinae* buscado por Sto. Tomás.

algo de la causa, habiendo tomado el efecto como sustituto de la definición de causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo lo que se trata en la doctrina sagrada está comprehendido en Dios; no como partes o especies o accidentes suyos, sino en cuanto, de algún modo, referido a El mismo.

ARTICULO 8

La doctrina sagrada, ¿es o no es argumentativa? [u]

2-2 q.1 a.5 ad 2.3; *In Sent.* 1 Prol. a.5; *In Boet. De Trin,* q.2 a.3; *Cont. Gentes* 1 2.9; *Quodl.* 4 q.9 a.3.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es argumentativa:

1. Dice Ambrosio en el l.I del *De Fide Catholica*[16]: *Donde se busque la fe, quita los argumentos.* Pero en esta doctrina lo que se busca principalmente es la fe, como dice Jn 20,31: *Estas cosas han sido escritas para que creáis.* Por lo tanto, la doctrina sagrada no es argumentativa.

2. Más aún. Si es argumentativa, su argumento radica en la autoridad o en la razón. Si argumenta desde la autoridad, no sería propio de su dignidad, pues el argumento desde la autoridad es el más débil de los argumentos según Boecio. Si argumenta desde la razón, no sería propio de su fin, pues dice Gregorio[17]: *La fe no tiene ningún mérito allí donde la razón humana aporta la evidencia.* Por tanto, la doctrina sagrada no es argumentativa.

En cambio está lo que dice del obispo la carta a Tito 1,9: *Debe ser adicto a la doctrina auténtica; así será capaz de predicar una enseñanza sana y de rebatir a los adversarios* [v].

Solución. *Hay que decir:* Así como las otras ciencias no argumentan para probar sus principios, sino que, partiendo de tales principios, argumentan para demostrar otras cosas que hay en ellas, de la misma forma la doctrina sagrada no argumenta para probar sus principios, los artículos de fe, sino que, a partir de ellos, argumenta para probar otra cosa. Por ejemplo, el Apóstol en 1 Cor 15,12ss, partiendo de la resurrección de Cristo, argumenta para probar la resurrección de la humanidad. Sin embargo, hay que tener presente que, dentro de las ciencias filosóficas, las inferiores ni prueban sus principios ni discuten contra quien los niega, sino que dejan que esto lo hagan las superiores. La metafísica, que es la suprema de las ciencias filosóficas, discute contra quien niega sus principios siempre que éste esté de acuerdo en algo; pues si el interlocutor lo niega todo, a la metafísica no le es posible discutir con él, aunque sí puede resolver sus problemas. Como quiera que la Sagrada Escritura no tiene por encima como superior otra ciencia, discute con quien niega sus principios. Si éste está de acuerdo en algo de los principios que se tienen por revelación, entonces argumenta. Así, con la autoridad de la Sagrada Escritura discutimos contra los herejes; y con un artículo de fe lo hacemos contra quien niega otro. Si, por otra parte, el interlocutor lo niega todo, ya no hay posibilidad de hacerle ver con

16. S. AMBROSIO, *De Fide Catholica* l.1 c.13: ML 16,570. 17. S. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* 1.2 hom.26: ML 76,1197.

u. Sto. Tomás contempla, a partir de este artículo, el panorama de la *sacra doctrina* en su específico quehacer científico. Ve la teología situada entre sus principios por una parte (es decir, los datos de la Sagrada Escritura), y los destinatarios de la argumentación por otra. Consecuente con la dirección del movimiento de esta sección, y yendo siempre de lo menos a lo más formal, como dijimos, procederá desde la argumentación (a.8) hasta los principios. Dentro de éstos, desde lo relativo a la expresión (a.9) hasta lo que se refiere al concepto (a. 10). Aquel «a qué se extiende la doctrina sagrada» del proyecto de Sto. Tomás incluye el campo que comprende la materia teológica y el modo de abarcarla. Puede, por eso, entenderse como la pregunta por el método teológico.

v. El tema de la argumentación en teología nace con Guillermo de Auxerre, glosando Hebreos 2. El concepto «argumento», que se encuentra tanto en el vocabulario de la ciencia como en el de S. Pablo, hace de bisagra donde se ensamblan el proceso de fe y el proceso racional o científico. En un primer momento, sin embargo, no planteó mayor problema su utilización, por lo mismo que ni desbordaba el ámbito de los datos revelados ni comprometía la pureza de la fe: no había inconveniente en incorporarlo a los procedimientos textuales. Hemos visto sumariamente el proceso en la introducción a la q.1.

razones los artículos de fe, aunque sí se pueden resolver los problemas que plantee contra la fe, si es que lo hace. Pues la fe se fundamenta en la verdad infalible, y lo que es contrario a la verdad no es demostrable; de donde se sigue que los razonamientos que se presentan contra la fe no son demostraciones inapelables, sino argumentos rebatibles [x].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando los argumentos de razón no sean capaces de poder probar lo que es de fe, sin embargo, la doctrina sagrada, partiendo de los artículos de fe, puede deducir otras verdades de fe, como se ha dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Argumentar por autoridad es lo más genuino de la doctrina sagrada, puesto que, como quiera que los principios de esta doctrina han sido establecidos por revelación, es necesario creer en la autoridad que dimana de aquellos a quienes les ha sido hecha la revelación. Esto no anula la dignidad de la doctrina sagrada, pues el argumento por autoridad fundada en la razón humana es muy débil; mientras que el argumento por autoridad fundada en la revelación divina, es muy sólido [y]. Sin embargo, la doctrina sagrada hace uso también de la razón humana; y no para probar cosas de fe, eso sería suprimir el mérito de la fe, sino para demostrar algunas otras cosas que se tratan en la doctrina sagrada. Como quiera que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural esté al servicio de la fe, de la misma forma que la tendencia natural de la voluntad se somete a la caridad [z]. De ahí lo que dice el Apóstol en 2 Cor 10,5: *Cogemos prisionero todo pensamiento humano sometiéndolo a Cristo.* De ahí que la doctrina sagrada use también la autoridad de aquellos filósofos en aquello que, por esfuerzo natural, pudieran conocer de la verdad. Así, Pablo, en Hech 17,28, trae a colación lo dicho por Arato: *Como lo dicen incluso algunos de vuestros poetas: Somos estirpe de Dios.* No obstante, no hay que olvidar que la doctrina sagrada usa estas autoridades como argumentos que no le son propios, y por tanto, sólo como probables. Las autoridades que dimanan de la Escritura canónica, son argumentos usados como propios e imprescindibles. Las autoridades que dimanan de otros doctores de la Iglesia son argumentos usados como si fueran propios, pero como probables. Nuestra fe se fundamenta en la revelación hecha a los Profetas y a los Apóstoles, los cuales escribieron los libros canónicos; no en la revelación hipotéticamente hecha a otros doctores [a']. Por eso dice Agustín en su

x. La opción clara de Sto. Tomás al decidirse por la atribución, en riguroso sentido aristotélico, del carácter científico a la teología, significa arrostrar el riesgo de dar a la argumentación un sentido netamente racional. Ilustrada por la fe, ciertamente, pero la razón permanece como razón. Y en modo alguno es mera transigencia superficial como se daba entre los que admitían un valor introductorio a las ciencias humanas. Por el contrario, es plena confianza en la razón que entra de lleno en la elaboración de la *sacra doctrina.* De esta manera el teólogo llega hasta la deducción rigurosamente tal, que es la operación característica de la ciencia aristotélica. Según Sto. Tomás «se deduce» *(In Sent.* prol. q.1 a.3 q.ª3 sol.2 ad 3), «se silogiza» *(In Sent.* 3 d.23 q.2 a.1 ad 4), «se concluye» *(De verit.* q.14 a.9 ad 3), y «se argumenta» (en este artículo 8, corp. y ad 1).

y. En esta matizada respuesta, en la que se subraya la diferencia entre el argumento de autoridad y el argumento de razón, se diseñan, con originalidad, las líneas esenciales de lo que será posteriormente el tratado de los lugares teológicos.

z. Conocer la verdad y manifestarla no es en Sto. Tomás, como lo era en los doctores agustinianos, meditar la palabra para motivar la piedad u ordenar la actividad del pensamiento a algo exterior a él, sino que es aceptar la propia finalidad del acto de pensamiento, que tiende por su esencia a realizar la perfección de la inteligencia *(In Boet. de Trin.* q.2. a.1). La vocación sobrenatural no cambia en nada este hecho, porque la gracia no destruye la naturaleza, según se dice aquí (la misma idea en *In Sent.* 3 d.24 a.3 q.ª3 sol.1; *In Boet. de Trin.* q.2 a.3).

a'. Sto. Tomás procede poniendo en práctica lo que en el texto presente expone. En esta cuestión primera de la *Suma,* además de unas 7 referencias implícitas a opiniones ajenas (ver *n.t),* hay 53 citas, de las que 26 son de la Sagrada Escritura. De las 27 restantes, 12 son literales y 15 no literales. Son citados: 9 veces Aristóteles, 7 S. Agustín, 4 el Pseudo-Dionisio y 2 S. Gregorio Magno. Citados una vez aparecen S. Jerónimo, Hugo de S. Víctor, S. Ambrosio y Boecio. Óptimo muestrario de citas, se diría que paradigmático, para juzgar brevemente el uso de las autoridades por Sto. Tomás, en teología.

carta a Jerónimo [18]: *Sólo en los libros de la Escritura llamados canónicos he depositado el honor de aceptar y creer sin reservas que su autor no se equivocó al escribirlos. Los demás libros, por muy grande que sea la santidad y la doctrina que en ellos puedo encontrar, no por eso los acepto por verdaderos sin más, a pesar de que sus autores vivieron y escribieron [b'] como santos y sabios.*

ARTICULO 9

La Sagrada Escritura, ¿debe o no debe utilizar metáforas?

In Sent. 1, Prol. a.5; d.34 q.3 a.1.2; *In Boet. De Trin.* q.2 a.4.

Objeciones por las que parece que la Sagrada Escritura no debe utilizar metáforas:

1. No parece que le incumba a la doctrina sagrada, la suprema entre las ciencias, como ha quedado establecido (a.5) hacer uso de lo que es propio de las doctrinas de más baja categoría. Manejar comparaciones e imágenes es lo peculiar de la Poética, la de menor categoría entre todas las doctrinas. Por lo tanto, a la ciencia sagrada no le compete usar metáforas.

2. Más aún. La doctrina sagrada parece destinada a desvelar la verdad; de ahí que se haya prometido una recompensa a quien lo haga, tal como dice Eccli 24,31: *Quienes me den a conocer tendrán la vida eterna.* Pero con las metáforas la verdad queda tapada. Por lo tanto, no le corresponde a la doctrina sagrada presentar lo divino con metáforas tomadas de las cosas corporales.

3. Todavía más. Algunas criaturas, cuanto más sublimes son, tanto más se acercan a la semejanza divina. Si, pues, algo de las criaturas se aplica a Dios, tal aplicación deberá hacerse partiendo de algo de las criaturas más sublimes, no de otras. Sin embargo, esto se encuentra a menudo en la Escritura.

En cambio está lo que dice Os 12,10: *Me he prodigado en dejarme ver; y en manos de los profetas he sido comparado.* Transmitir algo por comparación es metafórico. Luego la doctrina sagrada puede usar metáforas.

Solución. *Hay que decir:* Es conve-

18. S. JERÓNIMO, *Epist.* 82: ML 33,277.

Ante todo la Sagrada Escritura. Para el Santo, como para toda la Edad Media y para la época patrística el centro de su preocupación teológica es la Biblia. Aquí la autoridad es Dios mismo, y las citas de la Sagrada Escritura, expresión de la verdad divina. Cuantitativamente, sin duda, ellas ocuparán el primer lugar con enorme diferencia sobre cualquier otra autoridad. La valoración cualitativa de la exégesis de Sto. Tomás puede sintéticamente expresarse así: /. va siempre tras el contenido doctrinal de los textos; *2.* padece las deficiencias históricas y filológicas comunes a todos los medievales; *3.* supera notablemente a sus contemporáneos en el espíritu de la misma (cf. C. SPICQ, *Thomas d'Aquin (exégète):* DTC 15a, 693-738).

Todos los invocados, además de la Sagrada Escritura, estarían comprendidos en alguno de estos tres grupos: 1. *auctoritates* (autoridades), 2. *magistri* (maestros), 3. *quidam* (algunos). Las «autoridades» son fuente de dichos auténticos y su valor es indiscutible: se ha de aceptar. Son fundamentales los Padres (sancti), sobre todo S. Agustín, y los filósofos, sobre todo Aristóteles. Los «maestros», los dotados de misión canónica para enseñar, producen «sentencias», «definiciones», «glosas»; de valor discutible. Los citados bajo la denominación «algunos» (ex.gr. a.7 resp. párrafo segundo) son generalmente maestros contemporáneos a Sto. Tomás (cf. M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas,* Paris 1950, p.109ss).

b'. El pensamiento de Sto. Tomás en este lugar de la *Suma* debe ser completado con lo expuesto en otros lugares *(In Boet. de Trin.* q.6 a.1 sol.3). Según el Santo, el proceso puesto en juego en las ciencias naturales, las matemáticas y la ciencia divina (metafísica y teología), es diverso. En las ciencias naturales el proceso es racional, en las matemáticas es disciplinar, y en la ciencia divina es intelectual. De la comparación entre el proceso racional y el intelectual importa destacar una llamada vía de resolución *(via resolutionis),* en virtud de la cual el proceso discursivo de la teología, tiende a simplificarse en la inteligencia. Iniciada en la fe, esa vía se difunde en argumentaciones tan amplias como sean precisas; pero para volver continuamente a la fe, y en último término a la inteligencia divina *(intellectus divinus),* donde se simplifican de nuevo todas las elaboraciones. A esa inteligencia se refieren todos los frutos de la razón «como los puntos de un círculo al centro», según palabras de Sto. Tomás, tomadas de Boecio *(se habet ratio ad intellectum sicut (...) circulus ad centrum).*

niente que la Sagrada Escritura transmita lo divino y espiritual a través de imágenes tomadas de lo material. Pues Dios acude a todos a través del modo que les es propio. Es propio de lo humano que llegue a lo inteligible por lo sensible, puesto que nuestro conocer empieza por los sentidos. De ahí que fuera conveniente que lo espiritual se nos transmitiera en la Sagrada Escritura a través de lo material. Esto es lo que nos dice Dionisio en el c.1 de *Ierarch. Cel.*[19]: *Es imposible que la luz divina nos ilumine si no nos llega atenuada por variados velos sagrados.* También convenía que la Sagrada Escritura, dirigida a todos según aquello de la carta a los Rom 1,14: *Me debo a los sabios y a los ignorantes,* presentase lo espiritual bajo imágenes tomadas de lo material, a fin de poder ser captado por los más simples, los cuales, por sus propias fuerzas, son incapaces de entender lo que es posible ser comprendido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El poeta usa metáforas para ofrecer una imagen, pues la imagen por naturaleza agrada al hombre. Sin embargo, la doctrina sagrada las usa porque el hombre las necesita y le son útiles, como hemos dicho (sol.) [c'].

2. *A la segunda hay que decir:* La luz de la revelación divina no desaparece por las figuras sensibles con las que se rodea, como dice Dionisio; sino que permanece siendo lo que es. De tal manera que no deja que las mentes a las que se hace la revelación se queden en las imágenes, sino que las eleva para entender lo que es posible ser comprendido. De este modo, aquellos a quienes se les revela algo, pueden enseñarlo también a otros. Por eso, lo que en algún lugar de la Escritura se transmite simbólicamente, en otros se hace explícitamente. La misma sombra en que aparece la revelación por las imágenes es útil tanto para que los estudiosos investiguen más como para que queden sin sentido las risas de los incrédulos, de quienes dice Mt 7,6: *No déis lo santo a los perros.*

3. *A la tercera hay que decir:* Tal como escribe Dionisio en el c.2 de *Hierarch. Cel.*[20]: Es preferible que lo divino se transmita en la Escritura bajo el ropaje simbólico de cuerpos viles que de cuerpos nobles. Y esto por tres razones. 1) *La primera,* porque de este modo se aleja al hombre del error, pues queda patente que lo simbólico no se dice de lo divino como propiedad, cosa que podría pensarse si lo simbólico se tomara de cuerpos nobles; y esto lo pensaría todavía más quien no conociera más que cuerpos nobles. 2) *La segunda,* porque este modo de conocer es el más adecuado para hablar de Dios en esta vida; pues nos es más claro lo que El no es que lo que es. Por eso, las imágenes tomadas de lo menos parecido a El nos llevan a considerarlo por encima de lo que nosotros podemos pensar y decir. 3) *La tercera,* porque, así, lo divino queda tapado para ojos indignos [d'].

ARTICULO 10

El texto de la Sagrada Escritura, ¿tiene o no tiene varios sentidos?

In Sent. 1, Pról. a.5; 4 d.21 q.1 a.2, q.ª 1 ad 3; *In Gal.* 4 lect. 7; *Quodl.* 7 q.6 a.1.2.3.; 3 q.14 a.1; De *Pot.* q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que el texto de la Sagrada Escritura no tiene varios sentidos. Estos son: el histórico o literal, el alegórico, el tropológico o moral, el anagógico.

19. C.1 § 2: MG 3,121. 20. C.1 § 2: MG 3,136.

c'. Como se ve en este artículo y en el siguiente, puesto que la investigación relaciona la teología con sus principios, *sacra doctrina* viene a coincidir exactamente con Sagrada Escritura (ver *n.u).*

d'. Esta respuesta presenta dos notables aspectos que merecen ser destacados. El primero nos advierte del riesgo de error que pueden representar las imágenes o semejanzas de Dios más nobles. El segundo nos demuestra que, aunque defendido con calor por Sto. Tomás el estatuto científico de la teología en sentido aristotélico, y pese a la primacía pretendida para la inteligibilidad del ser a todo lo largo de su escala de realización, no pierde Sto. Tomás el sentido del límite en las posibilidades de nuestro conocimiento. Aun siendo la teología un sello de la ciencia divina (a.3 ad 2), en esta vida, de Dios conocemos lo que no es mejor que Jo que es. La experiencia de los místicos algo corrobora de estas afirmaciones, cuando dicen que la contemplación negativa es superior a la contemplación afirmativa.

1. La multiplicidad de sentidos en un texto engendra confusión y desengaño, y quita fuerza al argumento. De ahí que la argumentación no parta de proposiciones de varios sentidos so pena de ofrecer meros sofismas. La Sagrada Escritura debe ser capaz de mostrar la verdad sin ningún tipo de sofisma. Por lo tanto, un mismo texto de la Escritura no puede tener varios sentidos.

2. Más aún. Dice Agustín en el libro *De utilitate credendi*[21]: *La Escritura llamada Viejo Testamento se nos transmite de cuatro formas: histórica, filológica, analógica y alegórica.* Estas cuatro formas parecen completamente distintas de los cuatro sentidos citados. Por lo tanto no parece conveniente que un mismo texto de la Escritura se explique según esos cuatro sentidos.

3. Todavía más. Amén de los cuatro sentidos citados, hay otro, el parabólico.

En cambio está lo que dice Gregorio en el XX *Moralium*[22]: *Por su modo de hablar, la Sagrada Escritura está por encima de todas las ciencias, pues con un mismo texto relata un hecho y revela un misterio* [e'].

Solución. *Hay que decir:* El autor de la Sagrada Escritura es Dios. Y Dios puede no sólo adecuar la palabra a su significado, cosa que, por lo demás, puede hacer el hombre, sino también adecuar el mismo contenido. Así, de la misma forma que en todas las ciencias los términos expresan algo, lo propio de la ciencia sagrada es que el contenido de lo expresado por los términos a su vez significa algo. Así, pues, el primer significado de un término corresponde al primer sentido citado, el histórico o literal. Y el contenido de lo expresado por un término, a su vez, significa algo. Este último significado corresponde al sentido espiritual, que supone el literal y en él se fundamenta. Este sentido espiritual se divide en tres. Como dice el Apóstol en la carta a los Hebr 7,19, la Antigua Ley es figura de la Nueva; y esta misma Nueva Ley es figura de la futura gloria, como dice Dionisio en *Ecclesiastica Hierarchia*[23]. También en la Nueva Ley todo lo que ha tenido lugar en la cabeza es signo de lo que nosotros debemos hacer. Así, pues, lo que en la Antigua Ley figura la Nueva, corresponde al *sentido alegórico;* lo que ha tenido lugar en Cristo o que va referido a Cristo, y que es signo de lo que nosotros debemos hacer, corresponde al *sentido moral;* lo que es figura de la eterna gloria, corresponde al *sentido anagógico.*

El sentido que se propone el autor es el literal. Como quiera que el autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual tiene exacto conocimiento de todo al mismo tiempo, no hay inconveniente en que el sentido literal de un texto de la Escritura tenga varios sentidos[f'], como dice Agustín en el XII *Confess.*[24]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diversidad de sentidos no engendra ningún equívoco o

21. S. AGUSTÍN, c.3: ML 42,68. 22. S. GREGORIO MAGNO, c.1: ML 76,135 23. C.5 § 2: MG 3,501. 24. C.31: ML 32,844.

---

e'. Se pregunta Sto. Tomás por los diversos sentidos de la Sagrada Escritura. Es, en este tema, deudor y óptimo testigo de la situación que esta cuestión presenta en su tiempo. Es decir, acepta la existencia de cuatro sentidos, uno literal y tres espirituales. Interesa destacar la puntualización de Sto. Tomás sobre el sentido parabólico: es una forma de expresión (a.9) del sentido literal, y a él se reduce (ad 3).

f'. Estas palabras finales del cuerpo del artículo han supuesto siempre una dificultad, al no dejar claro si resumen lo dicho antecedentemente o si emiten una nueva idea. Es decir, si se trata de los tres sentidos espirituales que se fundan sobre el literal, o si se afirma la posibilidad de varios sentidos literales. Acudiendo a otra obra de Sto. Tomás *(De pot.* q.4 a.1) parece que se puede decir que la idea del Santo es no excluir como posibles otros sentidos literales, que pueden ser adaptados *(sensus qui in se veritatem continent, et possunt salva circumstantia litterae, Scripturae aptari).* Estos sentidos adaptados merecen ser considerados como sentidos literales de la Escritura, a cuya dignidad se acomoda esta posibilidad.

Importa hacer notar el rigor, en esta materia, de Sto. Tomás, para quien el sentido literal es el primero y fundamental. Se ha podido decir, por eso, que representa un paso importante hacia la exégesis moderna. Efectivamente, el sentido literal es: *a.* fundamento de los demás; *b.* el único válido para argumentar; *c.* aquel en el que se expresa lo necesario para la fe, aun cuando en otros lugares aparezca en sentido espiritual.

cualquier otro tipo de ambigüedad. Pues, como ha quedado dicho (sol.), estos sentidos no se multiplican porque un mismo término tenga muchos significados, sino porque el contenido de lo significado por los términos puede significar otra cosa. En este sentido, nada en la Escritura se presta a confusión, puesto que todos los sentidos parten de uno, el literal. Sólo del sentido literal puede partir el argumento, no del alegórico, tal como dice Agustín en su carta a Vicente el Donatista [25]. Sin embargo, no por eso se echa a perder algo de la Sagrada Escritura, puesto que si en el sentido espiritual hay algún contenido necesario de fe, la Sagrada Escritura en algún otro lugar lo transmite explícitamente en sentido literal.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquellas tres formas de transmisión histórica, etiológica y analógica pertenecen al mismo y único sentido literal. La *forma histórica*, tal como dice el mismo Agustín [26], relata algo sin más; la *forma etiológica* indica la causa de algo, por ejemplo cuando el Señor indicó por qué Moisés permitió a los judíos poder repudiar a sus mujeres: por la dureza de su corazón (Mt 19,8); la *forma analógica* explica cómo dentro de la Escritura la verdad de un texto no contradice la verdad de otro. La forma alegórica, de las cuatro señaladas, es la única que cae dentro de los tres sentidos espirituales. También Hugo de San Víctor incluye el sentido anagógico en el alegórico; y así, en el libro tercero de sus *Sentencias* [27], mantiene sólo tres sentidos: el histórico, el alegórico y el tropológico.

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido parabólico está contenido en el literal. Pues los términos significan algo propio y algo figurado. El sentido literal no se detiene en la figura misma, sino en lo figurado. Por ejemplo, cuando la Escritura habla del *brazo de Dios*, el sentido literal no está diciendo que Dios tenga el brazo en cuanto elemento corporal, sino en cuanto fuerza para obrar, que es lo que el brazo significa. Queda claro que lo falso no puede fundamentarse en el sentido literal de la Sagrada Escritura.

25. S. AGUSTÍN, *Epist.* 93 c.8: ML 33,334. 26. S. AGUSTÍN, *De utilitate credendi* c.3: ML 42,68. 27. HUGO DE S. VÍCTOR, *De Sacramentis* l.1 p.1 c.4: ML 176,184.

LA NATURALEZA DIVINA

Introducción a las cuestiones 2 a 26

Por SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ, O.P.

VISIÓN GLOBAL DE LA SUMA.—El prólogo comienza proponiendo el plan general de la *Suma.* Dice que va a dividir su estudio en tres partes: Dios, los actos humanos y Cristo. Este orden, aparentemente sencillo, resulta complejo —a juzgar por los estudios dé los especialistas[1]— si más allá de los enunciados se quiere descubrir la trama interna, el ritmo profundo, el centro de interés que mueve al autor. ¿Qué pautas ha seguido el Angélico al establecer el análisis tripartido de la Teología?

«DE DEO UNO» y «DE DEO TRINO».—Indica a continuación que el estudio del primer punto —es decir, Dios— será, a su vez, dividido en tres partes. De ellas, dos se refieren a Dios *en sí mismo* (qq.2-43); la última, a Dios *como principio* de la creación (qq.44-119). La consideración de Dios en sí mismo se subdivide en dos: lo que atañe a la naturaleza divina (qq.2-26) y lo que corresponde a la distinción de Personas (qq.27-43).

Hoy se da una tendencia generalizada a unificar lo que, durante tiempo, han sido dos tratados clásicos: *De Deo UNO* y *De Deo TRINO.* También algunos autores anteriores a Santo Tomás —Pedro Lombardo, por ejemplo— comenzaban su exposición teológica hablando de *La Trinidad.* Lo mismo algunos contemporáneos, como San Buenaventura. Santo Tomás, en cambio, igual que Alejandro de Hales y San Juan Damasceno, adopta la separación entre el estudio de Dios UNO y de Dios TRINIDAD. En el prólogo general a la Suma señala, entre los motivos que le mueven a escribirla, la carencia de sistematización que encuentra en otros autores, lo que fácilmente conduce al hastío y desorientación del alumno. Y es curioso que una de las cosas que corrige para evitarlo es precisamente la no distinción de ambos estudios. Su objetivo es pedagógico.

Ahora bien, sería un error pensar que divide el tema de Dios en dos tratados como si se dieran dos objetos distintos. Lo que hace es contemplar el mismo y único objeto de estudio desde dos ángulos de visión diferentes. No se plantea dos conceptos de Dios —de los cuales uno sería filosófico y otro teológico—, sino un análisis del único *Dios-de-la-fe,* si bien enfocado a través de dos lentes. Porque el Dios en quien se cree —que es Padre, Hijo y Espíritu— es también creador y providente y todopoderoso. Al bucear en su misterio, la razón descubre cierto número de verdades que, siendo propuestas por la fe, resultan, a la vez, asequibles filosóficamente.

No hay, pues, un tratado filosófico. Se trata de estudiar el misterio de Dios que, guiados por la fe, sabemos ser Uno-y-Trino. Al conocimiento de la unidad divina, el creyente puede llegar también rastreando las huellas y vestigios del Creador. Pero alcanzar la tri-personalidad divina es algo que trasciende por completo la capacidad natural de la mente. Siendo así, el orden lógico aconseja comenzar por el estudio de Dios-uno, donde concurren revelación y razón, para remontarse luego a la contemplación del misterio

[1] No entro en esta problemática, cuya competencia es más bien de la Introducción General.

escondido, ante el cual la razón enmudece. Así, pues, la enseñanza de *Dios-uno* viene a ser como un preámbulo al de *Dios-trino* (1 q.2 a.2 ad 1; cf. 1 q.39 a.7) y en la estructura mental del Santo no es una Teodicea, sino una función sapiencial de la Teología (1 q.l a.6)[2].

VISIÓN TRINITARIA. — El *De Deo Uno* tomista nada tiene que ver con una Teodicea. Las qq.2-26 presuponen la fe y se dejan conducir de ella. Su visión es netamente trinitaria. Cuando pregunta por la existencia de Dios o por sus atributos, se interroga por el Dios de Abraham y de Moisés y de Jesucristo. Su «Dios» es el de la Historia de la salvación: Aquel de quien nada se hubiera llegado a saber si, previa y gratuitamente, no se hubiera autocomunicado (1 q.l a.6). Cuando usa la filosofía no lo hace como un filósofo, sino como alguien que, creyendo, tiene derecho también a razonar.

a. Es cierto que objetiviza la teología en ciencia y considera legítimo descubrir el *porqué* de las cosas. No le parece suficiente el argumento de autoridad. La lucha entre dialécticos y antidialécticos de los siglos XI y XII había desembocado en una teología —en gran parte cosificada en las *Sentencias* de Pedro Lombardo— desconfiada y hostil al uso de la razón en la explicación del dato revelado. Los abusos de Abelardo y de Gil Porretano contribuyeron a aumentar los recelos. La Teología se presentaba, o bien como recopilación de autoridades patrísticas, o bien en una línea afectivo-mística derivada de San Bernardo y prolongada en Ricardo y Hugo de San Víctor. Tomás busca conscientemente las razones íntimas de las cosas. Naturalmente insatisfecho, indaga las esencias. En este sentido, defenderá que la teología es ciencia y ciencia especulativa (1 q.1 aa.2-4). Nunca pretende *probar* el misterio, pero sí clarificarlo, hacerlo comprensible, penetrar al máximo en su hondura. La perfección del pensamiento —dirá— radica no sólo en conocer que *esto es así,* sino en descubrir *por qué es así* o en *qué sentido es así (Quodl* 4 a.18; *Summa Theol.* 1 q.1 a.2; q.12 a.8 ad 4; q.107 a.2).

b. Ahora bien, esta dimensión especulativa ni está en oposición ni minusvalora el marco salvífico. Su punto de partida es siempre la revelación, nunca la razón. Su hacer teológico está determinado por una extrema fidelidad al dato revelado. También él hace teología siguiendo el curso de la historia de la salvación. Todas las mañanas comenta la Escritura. Se conservan de él comentarios a muchos de sus libros. Sin discutir su valor para la crítica moderna, ahí están como testigos elocuentes del gran sentido histórico-salvífico que en ellos exhala el espíritu de S. T. teólogo. La sobriedad de citas bíblicas de la Suma debe ser comprendida a la luz de estos y otros lugares paralelos. Para el tema de Dios que nos ocupa, el libro IV del *Contra Gentes* cc.17ss es un buen ejemplo. En estas páginas aparece más el investigador que está a la tarea que el profesor que expone a los alumnos el resultado de su búsqueda.

En la *Suma,* en cambio, aparece el profesor que sintetiza. Pero ya desde el principio justifica el estudio de la ciencia sagrada para que la salvación de los hombres pueda alcanzarse de una forma convincente y segura (1 q.1 a.1) y afirma que, aun siendo ciencia, lo es de un modo imperfecto precisamente porque depende de la fe, que no es un principio evidente (1 q.1 a.2). Y porque es un estudio salvífico se ordena a la práctica (1 q.1 a.4). Sabe también

[2] F. MUÑIZ, *De diversis muneribus. S. Theologiae secundum doctrinara divi Thomae:* Angelicum 24 (1947) 93-133; G. M. CAMPS, *Bases de una metodología teológica* (Montserrat 1954) p.113-148; A. DONDEINE, *Pensée métapbysique et foi en Dieu:* Atti Congres. Internaz. I (Roma-Napoli 1975) p.137-148; S. FUSTER, *Planteamiento del problema «de Dios» en la Escolástica y en la nueva teología:* EscVed III (1973) 581-617.

que la bondad divina no puede ser entendida si no es bajo el prisma trinitario (2-2 q.2 a.9 ad 3). La Trinidad es centro y clave de la realización del hombre (2-2 q.2 a.5). Trinidad y Encarnación son como las dos columnas vertebrales sobre las que reposa la totalidad de la fe y en donde ésta encuentra su verdadero sentido redentor (2-2 q.1 a.8). Insiste en que la manifestación del misterio trinitario fue necesaria para la salvación de la humanidad (1 q.32 a.1 ad 3); que siempre resulta esencial creer en él si uno quiere ser salvo (2-2 q.2 a.8); y que pretender demostrarlo es hacer ridicula la religión y fomentar el ateísmo (1 q.32 a.1). Ya en su juventud había escrito que el conocimiento del Dios-trinitario es «fruto y fin de toda la vida cristiana» *(In Sent.*1 d.2 q.1 expos.text.).

Por lo demás, el Angélico piensa que ni la filosofía ni la teología especulativa son caminos decisivos en el acceso del hombre a Dios. Más allá de la filosofía y de la teología está la experiencia de Dios, el conocimiento «por connaturalidad» (1 q.43 a.5 ad 2). Iniciada en una donación gratuita del Padre, y bajo su influjo, tiene lugar mediante los actos de conocimiento y amor del hombre creyente (1 q.43 a.3).

c. Se comprenderá mejor al Santo si se tiene presente su concepción de la teología como «sabiduría». Por ser un estudio que busca a Dios partiendo de Dios mismo, contempla el panorama desde la cúspide más alta y es capaz, por lo mismo de abarcar una doble vertiente: por una parte, puede ver los supremos principios de la fe o dato revelado *(función sapiencial* propiamente dicha) y, por otra, puede descender con la mirada a la llanura de unas conclusiones *(función científica).*

En *su función científica* (que es también *sapiencial),* el teólogo busca desentrañar todo el contenido virtual del dato revelado, que presupone y del que parte. Su objetivo no es determinar lo que hay que creer; antes, partiendo de lo que se cree, indagar lo implícitamente incluido en la historia de la salvación. Se sirve para ello de la razón como instrumento, como «medio» del silogismo cuya «mayor» es revelada.

En su *función sapiencial* propiamente dicha, el teólogo discurre en torno de los principios revelados. No para probarlos (los acepta por fe), sí para justificar por qué los cree, para clarificarlos y para defenderlos. Siendo, pues, un creyente, razona su fe. En las qq.2-26, S. T. ejerce una de las funciones sapienciales: partiendo de la fe, mira de establecer los preámbulos de la misma.

LOCALIZACIÓN DEL TRATADO «DE DEO» (uno-y-trino) EN EL CONJUNTO DE LA OBRA DE SANTO TOMÁS.—El Santo redactó este tratado por los años 1266-67, integrando en él mucho de lo escrito en obras anteriores. Se está lejos, sin embargo, de una mera repetición: representa más bien una profunda reelaboración del propio pensamiento, como una síntesis en la que se supera a sí mismo[3].

1. *Scriptum super IV libros Sententiarum.*—Contiene las lecciones impartidas en París entre 1253 y 1259, según la Comisión leonina. El mismo

[3] S. RAMÍREZ, *Introducción General:* Suma Teológica I (Madrid 1947) p.183-212; *Introducción a Tomás de Aquino* (Madrid 1975) p.123-142; M. GRABMANN, *Commentatio hist. in prologum Summae Theol. S. Thomae:* Angelicum 3 (1926) 151; P.MANDONNET,*Des écrits authentiques de S. Th. d'Aquin* (Friburgo ^{2}1910) p.60-83; G. MANSER, *La esencia del tomismo* (Madrid ^{2}1953) p.41; B. DE RUBEIS, *De gestis et scriptis ac doctrina S. Th. Aquinatis...:* Opera omnia, ed. Leonina I (Roma 1882) p.CXV-CXCIX; WALZ-NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin* (Lovaina-Paris 1962); A. DONDEINE, *Thomas von Aquin:* Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg) p.122-123; AUDET, *Approches historiques de la Summa Theologiae* (París 1962).

S. T. rehízo más tarde (1261-1264) gran parte del primer libro. No hay distinción entre «Dios uno» y «Dios trino». Las cuestiones se entremezclan. Se hallan los temas fundamentales de la Suma, pero sin el orden y precisión de ésta[4].

2. *Expositio super Boetium de Trinitate* (1257-1258).—La obra —que permanece incompleta— consta de un prólogo y dos lecciones, con un total de 20 artículos, de los cuales apenas dos hacen referencia directa al misterio trinitario. Bastantes se interrogan sobre el problema del conocimiento de Dios, sin más[5].

3. *De Veritate y De Potentia.*— Ambas se incluyen dentro del grupo de «cuestiones disputadas». De las 29 cuestiones agrupadas en el *De Veritate* (1256-1259), una trata de la voluntad de Dios (cf. *Suma* 1 q.19) y otra del Verbo divino (cf. *Suma* 1 q.34). En el *De Potentia* (1265-1267) se mezclan también las cuestiones referentes a la simplicidad de Dios o a la Trinidad de personas. Ambas obras representan un notable avance sobre los escritos anteriores. La Suma es el fruto granado de una larga maduración (cf. nota a 1 q.34). Por otra parte, mientras que en la Suma trata de las procesiones de origen en primer lugar —como fundamento ontológico de las relaciones personales—, en el *De Potentia* se ocupa de ellas en último término. Ambas perspectivas se complementan. Mientras que en la Suma aparece el Maestro que sintetiza el logro de su esfuerzo, en el *De Pot.* se manifiesta el investigador que está en búsqueda[6].

4. *Contra Gentiles* (1259-1267).—Se ve ya una cierta separación referente a los problemas que atañen a la unidad de esencia o a la trinidad de personas. Organizada en cuatro libros, el primero versa sobre «Dios: su existencia y su naturaleza»; el segundo trata de «la creación y las criaturas»; el tercero habla de «Dios, fin último y gobernador supremo»; el cuarto se dedica a los «Misterios divinos y postrimerías», donde 25 capítulos se consagran al misterio trinitario[7].

5. *Compendium Theologiae* (1265-1267?).—Concertada en torno a las tres virtudes cardinales, la obra queda interrumpida apenas iniciado el tema de la esperanza; y de los 255 capítulos que contiene, 245 se dedican a la fe. Se

[4] M. GRABMANN, *Die Werke des hl Thomas von Aquin* (Münster 1931) p.269; A. MOTTE, *La date extrême du commentaire de S. Th. sur les Sentences:* Bullthom I (1931-33) 49-61; A. HAYEN, *S. Thomas a-t-il édité deux fois son commentaire sur le livre des Sentences?:* RechThéol anc.méd. (1937) 229-235; P. MANDONNET, l.c., p.63; B. DE RUBEIS, l.c., p.CLXIII-CLXXIV.

[5] P. MANDONNET, l.c., p.31; *Cronologie summaire de la vie et des écrits de Saint Thomas:* RSPT IX (1920) 150; J. BONNEFOY, *La Théologie comme science et l'explication de la foi selon Saint Thomas:* EphTheol Lov XIV (1937) 421; M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris 1954) p.237-239; La *date du commentaire de S. Th. sur le De Trinitate de Boèce:* Les scienc. phil. et théol. II (1941-42) 432-434; M. CALCATERRA, *Introductio in Boetium De Trinitate:* S. Thomae Aquinatis Opuscula Theologica (Torino-Roma 1954) p.296-297.

[6] G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino* (Madrid 1964) p.80; P. MANDONNET, *Des écrits...* p.129-132; *Chronologie des questions disputées de S. Th. d'Aquin:* RevThom 23 (1928) 266-287; P. GLORIEUX, *Les Questions disputées de S. Th. et leur suite chronologie:* RechThéol. anc. méd. (1932) 5-33; *Quaestiones disputatae De Veritate, Introductio: Opera omnia,* ed. Leonina XXII, p.V-XVI.

[7] M. GRABMANN, *Historia de la teología católica* (Madrid 1940); J. M. DE GARGANTA, *Introducción General:* Suma contra los Gentiles (Madrid ^{2}1967) p.3-34; H. LAURENT, *Autour de la «Summa contra Gentiles». Simple mise au point:* Angelicum 8 (1931) 244-245; *Summa C. Gentiles. Praefatio,* ed. Leonina XIII (Roma 1918) p.V-LVII; M. BOUYGUES, *Le plan du «Contra Gentiles» de S. Th.:* ArchivPhilos 3-(1930) 183-210; G. M. MANSER, l.c., p.38; B. DE RUBEIS, l.c., CLXXI.

ve una clara distinción entre los dos tratados, que titula «de la unidad de la esencia divina» (ce.3-36) y «sobre la Trinidad de Personas» (ce.37-67)[8].

DIVISIÓN DEL APARTADO «Dios EN sí MISMO» (qq.2-26)[9].—Nos parece un esquema perfectamente lógico. Comienza por la pregunta más elemental: ¿Existe Dios? *(an sit).*

A. **la existencia de Dios** (an sit) = q.2.

Pero cuando se sabe de algo o de alguien que existe, se siente la lógica curiosidad de saber *qué es* o *quién es.* De ahí el segundo apartado:

B. **la esencia divina** *(quid sit;* mejor, *quid non sit)* = qq.3-13.
Quién es Dios puede considerárselo bien desde una visión absoluta y objetiva, en sí mismo; o bien desde una perspectiva relativa y subjetiva, respecto a nosotros.

1) *en si misma* = qq.3-11.
Partiendo de las realidades sensibles, se llega a saber de Dios más *¿o que no es* que *lo que es,* ya que tanto la *via affirmationis* (atribuirle las perfecciones de las criaturas) como la *vía negationis* (excluirle las imperfecciones) son siempre caminos deficientes. Siguiendo esta última, lo que más resalta en los seres creados es la *composición* o complejidad de su mecanismo, de ahí que se empiece por el análisis de:

a. *la simplicidad divina* = q.3.
Y, como quiera que entre nosotros, cuanto más perfecta es una cosa más compleja y complicada resulta, se continúa por

b. *la perfección divina* = qq.4-6.
Y, puesto que perfección y bondad se equivalen, de ahí
— de la perfección de Dios = q.4,
— del bien en general = q.5,
— de la bondad divina = q.6.
Ahora bien, Dios es perfecto en sumo grado, de modo *infinito,* y lo es no sólo en su ser, sino también en su obrar, ya que actúa en todo y en todos *(ubicuidad).* Por lo mismo es *inmutable* y *eterno.* Es comprensible que un ser de tal categoría sea *uno* y *único.* De ahí:

c. *la infinidad divina* — qq.7-8.
— en su ser = q.7,
— en su obrar — q.8.

d. *la inmutabilidad de Dios* = qq.9-10:
— en sí misma = q.9,
— en su corolario = q.10.

e. *la unidad de Dios* = q.11.

Visto quién es Dios en sí mismo, se pasa a ver quién es con referencia a nosotros: ¿Se puede conocer a Dios? ¿Se puede hablar de Dios?

2) *respecto a nosotros* = qq.12-13.
a. de la manera cómo conocemos a Dios = q.12.
b. de como podemos, hablar de Dios, = q.13,.

Visto el *ser* de Dios se pasa al *obrar.* Y como quiera que hay dos

[8] R. GUINDON, *A propos de la chronologie du «Compendium Theologiae» de S. Th. d'Aquin:* Rev Univ Ottawa 26 (1956) 193-214; TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología,* ed. preparada por Saranyana-Restrepo (Madrid 1980) p.16.

[9] Cf. S. SUERMONDT, *Tabulae schematicae* (Roma 1943) p.23-24; *Suma Teológica* I (Madrid 1947) p.4; *Summa Theologiae* (Taurini-Roma 1950) p.XXI; *Somme Théologique* I (París 1984) p.160.

clases de actos, unos *inmanentes* (cuyo término permanece en el interior del sujeto) y otros *transeúntes* (producen un efecto exterior), de ahí la primera gran subdivisión.

C. **el obrar Divino** = qq. 14-25.

1) *obrar inmanente* (entender y querer) = qq.14-24.
Las operaciones inmanentes se reducen a dos: entender y querer; el segundo sigue necesariamente al primero. De ahí:
a. *lo que atañe al entendimiento* = qq.14-18:
— la ciencia divina = q.14,
— las ideas = q.15,
— la verdad = q.16,
— la falsedad = q.17,
— la vida de Dios = q.18.
b. *lo que se refiere a la voluntad* = qq.19-21:
— la providencia general = q.22,
— la providencia particular, o predestinación = q.23,
— el libro de la vida = q.24.

2) *obrar transeúnte* — q.25.
¿Qué puede y qué no puede Dios más allá de sí mismo?
— *sobre el poder divino* = q.25.

Llegados a este punto, como conclusión de todo el tratado y, en cierta manera, como visión global retrospectiva, habla de:

D. **la bienaventuranza divina** = q.26.

RASGOS CARACTERÍSTICOS. — A través de todo el tratado «de Dios» no pueden perderse de vista ciertas constantes o líneas de fuerza que caracterizan el quehacer teológico de Santo Tomás. Creo poderlas resumir en las siguientes:

1. *La Palabra como fermento vivificador.*—Ni siquiera las qq.2-26 —menos todavía las qq.27-43— son una metafísica de la fe. Aunque el uso de la razón sea continuo, lo que le da vida y actúa como «fermento vivificador» es siempre la Palabra de Dios. Es cierto que las citas son breves y sobrias; pero la Suma hay que insertarla en el conjunto de la obra tomista.

2. *Referencia constante al Dios vivo.* — Aunque parta de la historia de la salvación, el objeto propio del teólogo no es esta misma historia —cosa que hará el exegeta, por ejemplo— sino el *Dios vivo*, que se va manifestando a través de los acontecimientos históricos. Es Dios en su realidad más íntima. ¿Quién es, o cómo es el Dios que se ha ido revelando?

3. *Razones de conveniencia.* — Es decir: la inteligibilidad que busca Santo Tomás teólogo no es la necesidad lógica que caracteriza a la ciencia aristotélica, sino la percepción de la *conveniencia* del misterio. El sabe que la historia de la salvación depende de un «designio libérrimo» de Dios. No se pueden aducir razones necesarias, pero sí se puede estimar la conveniencia, la armonía; valorar por qué lo ha querido así.

4. *Principio de causalidad.* — Hay, sin embargo, un cúmulo de verdades que, aun siendo aceptadas por fe, pueden ser adquisición racional, y ello en virtud del principio de causalidad. Parece evidente que las perfecciones que se hallan en las criaturas han de realizarse con mayor plenitud en el Creador, que les ha dado el ser.

5. *Lenguaje analógico.* — Se puede, pues, conocer a Dios y hablar de El, por mucho que el lenguaje humano sea deficiente y Dios esté «más allá» de toda categoría terrena. A pesar de las limitaciones, se da un contenido real. Ello se basa, por una parte, en que es posible atribuir a Dios de una forma

más plena y eminente las perfecciones que se verifican en las criaturas; y, por otra, en que cuando Dios revela misterios escondidos, habla al hombre con palabras humanas (cf. q.13). En la historia de la salvación, Dios se abaja para que el hombre le entienda[10].

BIBLIOGRAFÍA

Sobre el *De Deo Uno* de Santo Tomás se han hecho muchos estudios parciales, pero pocos como visión de conjunto, al menos en esta segunda mitad del siglo XX. Por ello mismo, hemos preferido indicar la bibliografía adecuada a través de la Introducción o en las notas correspondientes. Nos limitamos ahora a indicar algunas obras, de fácil acceso para el lector, que pueden ayudarle a tener una perspectiva global del tratado tomista.

GARRIGOU-LAGRANGE,R., *Dieu, son Existence et sa Nature* (París [11]1950).
LAFONT, G., *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás* (Madrid 1964).
MANSER, G., *La esencia del tomismo* (Madrid [2]1953).
MUÑIZ, F., *Introducciones y notas a p.I qq.2-26:* Suma Teológica II (Madrid 1947) p.24-1055.
NICOLÁS, J. H., *Le Dieu Unique. Introduction et notes p.I qq.2-26:* Somme Théologique t.I (París 1984) p.I67-347.
PAISSAC, H., *Dieu est:* Initiation catholique t.II (París 1957) p.33-142.
ROYO MARÍN., A. *Dios y su obra* (Madrid 1963).
SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología* (Salamanca 1968).
SERTILLANGES, A.D., *Santo Tomás de Aquino* t.I (Buenos Aires 1945) p.177-288.
VARIOS, *Dio e l'economia della salvezza:* Atti Congres. Internazionale t.III (Roma-Napoli 1976).

CUESTIÓN 2

Sobre la existencia de Dios

Así, pues, como quiera que el objetivo principal de esta doctrina sagrada es llevar al conocimiento de Dios, y no sólo como ser, sino también como principio y fin de las cosas, especialmente de las criaturas racionales según ha quedado demostrado (q.1 a.7), en nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual, como hombre, es el camino en nuestra marcha hacia Dios.

La reflexión sobre Dios abarcará tres partes. En la primera trataremos lo que es propio de la esencia divina; en la segunda, lo que pertenece a la distinción de personas; en la tercera, lo que se refiere a las criaturas en cuanto que proceden de El.

Con respecto a la esencia divina, sin duda habrá que tratar lo siguiente: primero, la existencia de Dios; segundo, cómo es, o mejor, cómo no es; tercero, de su obrar, o sea, su ciencia, su voluntad, su poder.

Lo primero plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. ¿Es o no es evidente Dios por sí mismo?—2. ¿Es o no es demostrable?—3. ¿Existe o no existe Dios?

[10] La introducción al prólogo de la cuestión 27 debería leerse como continuación de la presente.

ARTICULO 1

Dios, ¿es o no es evidente por sí mismo?

q.3 a.4 ad 2; *In Sent.* l.1 d.3 q.1 a.2; *De verit.* q.10 a.12; *De pot.* q.7 a.2 ad 11; *Cont. Gentes* 1 11.12; *In Metaphys.* 4 lect. 5; *In Post. Analyt.* 1 lect. 43.

Objeciones por las que parece que Dios es evidente por sí mismo:

1. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas cuyo conocimiento nos es connatural, por ejemplo, los primeros principios. Pero, como dice el Damasceno al inicio de su libro[1], *el conocimiento de que Dios existe está impreso en todos por naturaleza.* Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.

2. Más aún. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas que, al decir su nombre, inmediatamente son identificadas. Esto, el Filosofo en I *Poster.*[2] lo atribuye a los primeros principios de demostración. Por ejemplo, una vez sabido lo que es todo y lo que es parte, inmediatamente se sabe que el todo es mayor que su parte. Por eso, una vez comprendido lo que significa este nombre, *Dios,* inmediatamente se concluye que Dios existe. Si con este nombre se da a entender lo más inmenso que se puede comprender, más inmenso es lo que se da en la realidad y en el entendimiento que lo que se da sólo en el entendimiento. Como quiera que comprendido lo que significa este nombre, *Dios,* inmediatamente está en el entendimiento, habrá que concluir que también está en la realidad. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo [a].

3. Todavía más. Que existe la verdad es evidente por sí mismo, puesto que quien niega que la verdad existe está diciendo que la verdad existe; pues si la verdad no existe, es verdadero que la verdad no existe. Pero para que algo sea verdadero, es necesario que exista la verdad. Dios es la misma verdad. Jn 14,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* Por lo tanto, que Dios existe es evidente por sí mismo.

En cambio, nadie puede pensar lo contrario de lo que es evidente por sí mismo, tal como consta en el Filósofo, IV *Metaphys.*[3] y I *Poster.*[4] cuando trata los primeros principios de la demostración. Sin embargo, pensar lo contrario de que Dios existe, sí puede hacerse, según aquello del Sal 52,1: *Dice el necio en su interior: Dios no existe.* Por lo tanto, que Dios existe no es evidente por sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* La evidencia de algo puede ser de dos modos. Uno, en sí misma y no para nosotros; otro, en sí misma y para nosotros. Así, una proposición es evidente por sí misma cuando el predicado está incluido en el concepto del sujeto, como *el hombre es animal,* ya que el predicado *animal* está incluido en el concepto de hombre. De este modo, si todos conocieran en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición sería evidente para todos. Esto es lo que sucede con los primeros principios de la demostración, pues sus términos como ser-no ser, todo-parte, y otros parecidos, son tan comunes que nadie los ignora.

Por el contrario, si algunos no conocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición será evidente en sí misma, pero no lo será para los que desconocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto de la proposición. Así ocurre, como dice Boecio[5], que hay conceptos del espíritu comunes para todos y evidentes por sí mismos que sólo comprenden los sabios, por ejemplo, *lo incorpóreo no ocupa lugar.*

Por consiguiente, digo: La proposición *Dios existe,* en cuanto tal, es evidente por sí misma, ya que en Dios sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser, como veremos (q.3 a.4). Pero, puesto que no sabemos en qué

1. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa* l.1 c.1: MG 94,789. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 72b18): S. Th. lect.7 n.58. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 1005b11): S. Th. lect.6 n.59. 4. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 76b23): S. Th. lect.19 n.2.

a. He ahí el famoso «argumento ontológico» propuesto por San Anselmo en el *Proslogio* cc.2-3: ML 158, 227-228; BAC (Madrid 1952) p.367-369 y en *Contra Gaunilonem:* ML 158,247-260. Más tarde lo expondrán también Descartes († 1650) y Leibniz († 1716). Santo Tomás le achaca un paso indebido del orden ideal al real.

consiste Dios, para nosotros no es evidente[b], sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, por los efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce[c] lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe; como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene. De hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en la riqueza; otros, lo colocan en el placer; otros, en cualquier otra cosa.

2. *A la segunda hay que decir:* Es probable que quien oiga la palabra *Dios* no entienda que con ella se expresa lo más inmenso que se pueda pensar, pues de hecho algunos creyeron que Dios era cuerpo. No obstante, aun suponiendo que alguien entienda el significado de lo que con la palabra *Dios* se dice, sin embargo no se sigue que entienda que lo que significa este nombre se dé en la realidad, sino tan sólo en la comprehensión del entendimiento. Tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo mayor que lo que puede pensarse. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la verdad en general existe, es evidente por si mismo; pero que exista la verdad absoluta, esto no es evidente para nosotros.

ARTICULO 2

La existencia de Dios, ¿es o no es demostrable?

1-2 q.74 a.10 ad 3; *In Sent.* l.3 d.24 q.1 a.2 q.ª 2; *In Boet. De Trin.* q.1 lect.2; *Cont. Gentes* 1,12; *De Pot.* q.7 a.3.

Objeciones por las que parece que Dios no es demostrable:

1. La existencia de Dios es artículo de fe. Pero los contenidos de fe no son demostrables, puesto que la demostración convierte algo en evidente, en cambio la fe trata lo no evidente, como dice el Apóstol en Heb 2,1. Por lo tanto, la existencia de Dios no es demostrable.

2. Más aún. La base de la demostración está en *lo que es.* Pero de Dios no podemos saber *qué es,* sino sólo *qué no es,* como dice el Damasceno[6]. Por lo tanto, no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Todavía más. Si se demostrase la existencia de Dios, no sería más que a partir de sus efectos. Pero sus efectos no son proporcionales a El, en cuanto que los efectos son finitos y El es infinito; y lo finito no es proporcional a lo infinito. Como quiera, pues, que la causa no puede demostrarse a partir de los efectos que no le son proporcionales, parece que la existencia de Dios no puede ser demostrada.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado.* Pero esto no sería posible a no ser que por lo creado pudiera ser demostrada la existencia de Dios, ya que lo primero que hay que saber de una cosa es si existe.

5. ML 64,1311. 6. S. JUAN DAMASCENO, l.1 c.4: MG 94,800.

b. La respuesta es paradójica. En el plano ontológico, los efectos son posteriores a la causa y dependen de ella; en el orden del conocimiento sucede al revés: sólo partiendo de los efectos se asciende a la causa. Esto explica que, siendo la existencia de Dios evidente con evidencia ontológica (pues la existencia se contiene en su esencia) no lo sea noéticamente.

c. Es doctrina corriente en tiempos de Santo Tomás afirmar que la existencia de Dios es algo evidente, en el sentido de «naturalmente espontáneo». Siquiera en la confusión, todo hombre acepta que Dios existe. Es como una vaga idea esculpida en el corazón. En realidad, todo hombre le está buscando desde el momento que persigue su felicidad; y hay, muy arraigado en la interioridad, un deseo innato de dicha (cf. 1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8).

Solución. *Hay que decir:* Toda demostración es doble. Una, por la causa, que es absolutamente previa a cualquier cosa. Se la llama: *a causa de.* Otra, por el efecto, que es lo primero con lo que nos encontramos; pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocer la causa. Se la llama: *porque.* Por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes): porque, como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aun cuando en si misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí es demostrable por los efectos con que nos encontramos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La existencia de Dios y otras verdades que de El pueden ser conocidas por la sola razón natural, tal como dice Rom 1,19, no son artículos de fe, sino preámbulos a tales artículos. Pues la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible. Sin embargo, nada impide que lo que en sí mismo es demostrable y comprensible, sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario usar el efecto como definición de la causa para probar la existencia de la causa. Esto es así sobre todo por lo que respecta a Dios. Porque para probar que algo existe, es necesario tomar como base *lo que significa* el nombre, no *lo que es;* ya que la pregunta *qué es* presupone otra: *si existe.* Los nombres dados a Dios se fundamentan en los efectos, como probaremos más adelante (q.13 a.1). De ahí que, demostrado por el efecto la existencia de Dios, podamos tornar como base lo que significa este nombre *Dios*[d].

3. *A la tercera hay que decir:* Por efectos no proporcionales a la causa no se puede tener un conocimiento exacto de la causa. Sin embargo, por cualquier efecto puede ser demostrada claramente que la causa existe, como se dijo (sol.). Así, por efectos divinos puede ser demostrada la existencia de Dios, aun cuando por los efectos no podamos llegar a tener un conocimiento exacto de cómo es El en sí mismo.

ARTICULO 3

¿Existe o no existe Dios?[e]

q.11, a.3; q.19 a.4; q.44 a.1; q.47 a.3 ad 1; q.65 a.1; q.103 a.1 ad 3; *In Sent.* l.1 d.3; 1.2 d.1 q.1 a.1; d.25 q.1 a.1; d.28 q.1 a.3 ad 2; *De Verit.* q.2 a.3; q.5 a.2; *Cont. Gentes* 1, 13 15.16.42; 2, 15.24; 3, 1.22.64; *Compend. Theol.* c.3; *De Pot.* q.2 a.3 ad 5; q.3 a.5; a.6; a.5; q.5 a.3; *In Physic.* 2 lect. 12 a.1; 7 lect. 9; *In Io* Prol. 3-6; *In Metaphys.* 12 lect.5.

Objeciones por las que parece que Dios no existe:

1. Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre *Dios* al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe.

2. Más aún. Lo que encuentra su razón de ser en pocos principios, no se busca en muchos. Parece que todo lo que existe en el mundo, y supuesto que Dios no existe, encuentra su razón de ser en otros principios; pues lo que es natural encuentra su principio en la naturaleza; lo que es intencionado lo encuentra en la razón y voluntad humanas. Así, pues, no hay necesidad alguna de acudir a la existencia de Dios.

En cambio está lo que se dice en *Éxodo* 3,14 de la persona de Dios: *Yo existo.*

Solución. *Hay que decir:* La existencia de Dios puede ser probada de cinco ma-

d. Cf. R. POIRSON, *Réflexions sur les six premières questions de la «Somme tbéologique», particulièrement* 1 q.2 a.2 ad 2: RvScRel 36 (1962) 185-195.

e. El teólogo empieza por *creer* que existe Dios. No necesita pruebas que se lo certifiquen. Si acude a la filosofía no es para probar lo que ya cree, sino para justificar racionalmente la fe.

Santo Tomás acepta el valor *metafísico* de unas «vías» para llegar a descubrir la realidad de un Primer-Ser trascendente, Motor, Causa, Ejemplar y Fin del mundo. Sin embargo, la afirmación vivencial de la divinidad no es para él un problema racional, sino un misterio de gracia. «Dios mora como en una especie de tinieblas impenetrables» *(In Sent.* 1 d.13 a.1 sol.4) y,

ñeras distintas [f]. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en, cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: El fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mue-

aunque partiendo de las cosas visibles se puede alcanzar algún conocimiento de El —porque es causa y causa eminente— la verdad es que cuanto más se progresa en su descubrimiento más consciente se es de su lejanía *(In Boet. de Trin,* proem. q.1 a.2). En una ocasión escribe: «Y esto es lo máximo y más perfecto de nuestro conocimiento en la tierra: unirse a Dios como al gran Desconocido» *(Cont. Cent.* 3,49). Tanto que pretender demostrar al Dios-trinitario es fomentar el ateísmo y ridiculizar la religión (1 q.32 a.1). Dios es Aquél de quien nada se hubiera llegado a saber si no se hubiera El mismo auto-comunicado en una donación previa y gratuita (1 q.1 a.6).

Analizadas desde una óptica puramente filosófica, las *vías* son argumentos *metafísicos* que lógicamente convergen en un Primer-Ser. Supuesto el principio de causalidad, tienen ciertamente un valor probativo (1 q.44 a.l). Sin embargo:

a) de su argumentación racional, el Angélico no concluye taxativamente «luego Dios existe», sino: «y a esto llamamos Dios». Es decir, como creyente, identifica la conclusión filosófica («luego hay un Primer Ser») con lo que la Revelación manifiesta acerca del Dios salvador. Lo cual ya no es un paso filosófico, sino de fe. Su argumentación termina en los preámbulos de la fe *(In Boet. de Trin.* q.2 a.3).

b) se trata cíe un análisís filosófico sólo accesible «a pocos, después de mucho tiempo y con mezcla de errores» (1 q.1 a.1). Unas vías metafísicas pueden convencer a una mente «metafísica», pero difícilmente conmoverán al hombre existencial, en su realidad física, amasijo de pasiones y sentimientos, incapacitado normalmente de captar la verdad de una forma objetiva (1-2 q.9 a.2).

c) en resumen, lo que pretende es justificar, desde un prisma racional, al Dios que se revela, en quien ya cree y de quien sabe se ha presentado a Moisés como *El que es.* Es iluminador, a este respecto, comprobar cómo se apoya en Ex.3,14 en el *sed contra* del artículo y cómo, más adelante, le dedica un artículo completo (1 q.13 a.11). Se trata, pues, de una teología del Éxodo.

F. LAFONT, o.c. 31; E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe* (Salamanca 1973) p.122; S. FUSTER, *Planteamiento del problema de Dios en la Escolástica y en la Nueva Teología:* Esc Ved 3 (1973) 596; *Planteamiento del problema de Dios y ateísmo contemporáneo:* Atti Congr. Internaz. (Napoli-Roma 1976) III 293-298; M. GELABERT, *Experiencia humana y comunicación de la fe* (Madrid 1983) p.91; E. GOSSMANN, *Fe y conocimiento de Dios en la edad media* (Madrid 1975) p.94-97; A. MOTTE, *Théodicée et théologie chez S. Th.:* RvScPhTh 26 (1938) 5-26.

f. La estructura de las vías es firme. Se distinguen por sus puntos de partida, que son cinco visiones distintas del mundo, pero todas ellas tienen idéntico desarrollo, a saber: punto de partida, constatación de un *hecho de experiencia;* primer grado, este hecho ha sido necesariamente *causado;* segundo grado, en una subordinación esencial de causas, es preciso llegar a una *primera;* término, luego se da una primera causa. Y a eso llamamos Dios. Luego Dios existe. «Toda interpretación que rompa este marco está evidentemente fuera de la ruta señalada por el Angélico Doctor y, por consiguiente, fuera de su pensamiento» (F. MUÑIZ, *Introducción a la q.2:* Suma Teológica (Madrid 1947) I p.114). «Son una obra maestra de argumentación precisa, trabada y clara. Aunque utiliza precedentes, entre ellos incluso Moisés Maimónides, al lado de Aristóteles y San Agustín, sin embargo la construcción del pensamiento está concebida de un modo enteramente personal. La expresión ceñida, contundente, y el resumen límpido son justamente clásicos» (M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino* (Barcelona 1930 p.88).—Pueden verse también A. MOTTE, *A propos des cinq voies:* RvScPhTh 27 (1938) 577-582; A. GONZÁLEZ ALVÁREZ, *Teología natural* (Madrid 1949) p.239-315; R. GARRIGOU LAGRANGE, *Dieu, son Existence et sa Nature* (París [11]1950) p.226-342; PÍO XII, *Las pruebas de la existencia de Dios a la luz de la ciencia moderna:* Ecclesia 542 (1951) 5-8; H. PAISSAC, *Iniciación teológica* (Barcelona 1957) I p.345-350; E. GlLSON, *Le Thomisme* (Paris 1942) p.58.78.81; etc.

va a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

2) La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

3) La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

4) La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en II *Metaphys.*[7] Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género —así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro[8]—, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios.

5) La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por

7. ARISTÓTELES, Iα c.1 n.5 (BK 993b30): S. Th. lect.2 n.298. 8. ARISTÓTELES, Iα c.1 n.5 (BK 993b25): S. Th. lect. n.298.

el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Escribe Agustín en el *Enchirtdio*[9]: *Dios, por ser el bien sumo, de ninguna manera permitiría que hubiera algún tipo de mal en sus obras, a no ser que, por ser omnipotente y bueno, del mal sacara un bien.* Esto pertenece a la infinita bondad de Dios, que puede permitir el mal para sacar de él un bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Como la naturaleza obra por un determinado fin a partir de la dirección de alguien superior, es necesario que las obras de la naturaleza también se reduzcan a Dios como a su primera causa. De la misma manera también, lo hecho a propósito es necesario reducirlo a alguna causa superior que no sea la razón y voluntad humanas; puesto que éstas son mudables y perfectibles. Es preciso que todo lo sometido a cambio y posibilidad sea reducido a algún primer principio inmutable y absolutamente necesario, tal como ha sido demostrado (sol.).

CUESTIÓN 3

Sobre la simplicidad de Dios

Cuando de algo se sabe que existe, falta por averiguar *cómo es* para que se puede llegar a saber *qué es.* Como quiera que de Dios no podemos saber *qué es* sino qué no es[a], al tratar de Dios no podemos centrarnos en cómo es, sino, mejor, en cómo no es. Por lo tanto, lo primero a tratar será cómo no es; lo segundo, cómo es conocido por nosotros; lo tercero, cómo llamarle.

El *cómo no es* Dios puede demostrarse no aplicándole todo lo que es incompatible con El: la composición, el movimiento y cosas parecidas. Primero investigaremos su simplicidad, para lo cual no se le aplica la composición. Y puesto que en las cosas corporales lo simple es imperfecto y divisible, en segundo lugar investigaremos su perfección[b]. En tercer lugar, su infinitud. En cuarto lugar, su inmutabilidad. En quinto lugar, su unidad.

9. C.2: ML 40,236.

a. Las cuestiones 3-26 corresponden a lo que en la Escolástica solía denominarse «Naturaleza y Atributos de Dios». Sólo que al situarlo en el tratado «De-Deo-Uno» como independiente del «De-Deo-trino», sin apenas diferenciarlo de la Teodicea, era más bien una visión filosófica que teológica. Hoy suele descartarse la terminología anterior y se prefiere hablar de «formas de actuación» del Dios que se revela (cf. K. RAHNER, *Theos en el Nuevo Testamento:* Escritos Teología t.I [Madrid 1967] p.129; M. LOHRER, *Propiedades y formas de actuación de Dios:* Mysterium Salutis II/1 [Madrid 1969] p.258). Tampoco Santo Tomás usa el término «atributos»; él los llama «títulos» o «condiciones» (cf. *Cont. Gent.* 1,14). Se trata, como ya hemos venido diciendo, de una función sapiencial de la teología y se presenta como un desdoblamiento y aplicación de las cinco vías. En éstas se halla como en germen toda la «teodicea» tomista. El Angélico continúa así una larga tradición, desde Agustín, pasando por el Pseudo-Dionisio, Boecio y Juan Damasceno, hasta escolásticos casi contemporáneos como Guillermo de Auxerre y Alejandro de Hales. Tomás adopta una línea intermedia entre una visión antropomórfica de Dios y una concepción que hace de Dios algo inaccesible, entre un Dios lejano (1 q.8 a.3) y un Dios mundano (1 q.3 a.8).

b. Las tres primeras cuestiones: simplicidad-perfección-bondad son fundamentales para captar a Santo Tomás. De forma precisa y sistemática explota en ellas toda la virtualidad de las cinco vías. Partiendo de que Dios es *acto puro,* es decir, ser en plenitud, ser sin mezcla de no-ser, sin negatividad o deficiencia alguna, como quien devana una madeja va deduciendo los restantes «títulos». Por ser simple, Dios será distinto de todas las criaturas. Por ser perfecto, abarcará las perfecciones de todas ellas. Por ser la bondad, será la fuente y el origen de todo bien. «A nuestro juicio, no tiene equivalente en la tradición escolástica y proporciona una visión profundamente teológica de Dios. En Alejandro de Hales, a quien sigue San Alberto Magno, el tríptico fundamental parece ser Unidad-Verdad-Bondad» (G. LAFONT, o.c., 37).

Lo primero plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Es o no es cuerpo Dios?—2. ¿Hay o no hay en El composición a partir de la materia y la forma?—3. ¿Hay o no hay en El composición de esencia-naturaleza y de sujeto?—4. ¿Hay o no hay en El composición derivada de su esencia y existencia?—5. ¿Hay o no hay en El composición de género y diferencia?—6. ¿Hay o no hay en El composición de sujeto y accidente?—7. ¿Es de algún modo compuesto o absolutamente simple?—8. ¿Forma o no forma compuesto con otras cosas?

ARTICULO 1

Dios, ¿es o no es cuerpo?

Cont. Gentes 1,20; 2,3; *Compend, theol.* 6; *In Metaphys.* 12 lect.8.

Objeciones por las que parece que Dios es cuerpo:

1. Cuerpo es lo que tiene tres dimensiones. Pero la Sagrada Escritura atribuye a Dios tres dimensiones pues dice Job 2,8: *Es más alto que el cielo, ¿qué harás? Es más profundo que el infierno, ¿cómo lo conocerás? Su medida tiene la longitud de la tierra y la latitud del mar.* Por lo tanto, Dios es cuerpo.

2. Más aún. Todo lo que tiene figura es cuerpo, pues la figura es una cualidad con respecto a la cantidad. Dios parece que tiene figura siguiendo lo escrito en Gen 1,26: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra.* La figura también es llamada imagen según aquello de Hebr 1,3: *esplendor de gloria y figura de su sustancia,* esto es, imagen. Por lo tanto, Dios es cuerpo.

3. Todavía más. Todo lo que tiene partes corpóreas es cuerpo. La Sagrada Escritura atribuye a Dios partes corpóreas. Se dice en el libro de Job 40,4: *Si tienes brazo como Dios;* y en el Sal 33,16: *Los ojos de Dios miran a los justos;* y en el 117,16: *La derecha de Dios hizo proezas.* Por lo tanto, Dios es cuerpo.

4. Aún más. Los cuerpos ocupan lugar. Y en la Escritura hay cosas que ocupan lugar y que se atribuyen a Dios. Pues dice Is 6,1: *Vi al Señor sentado;* y en 3,13: *El Señor está de pie para juagar.* Por lo tanto, Dios es cuerpo.

5. Por último. Nada puede ser punto de partida o de llegada de un movimiento si no es cuerpo o algo corporal. Pero en la Escritura se dice que Dios es el punto de llegada según el Sal 33,6: *Llegad a El y seréis iluminados;* y punto de partida según Jer 17,13: *Quienes se alejan de Ti verán escritos sus nombres en la tierra.* Por lo tanto, Dios es cuerpo.

En cambio está lo que dice Jn 4,24: *Dios es Espíritu.*

Solución. *Hay que decir:* En absoluto Dios es cuerpo. Y esto puede demostrarse de tres modos. 1) Porque ningún cuerpo mueve a otro si, a su vez, no es movido, como se puede comprobar examinando cada caso. Ha quedado demostrado (q.2 a.3) que Dios es el primer motor no movido. De donde se concluye que Dios no es cuerpo. 2) Es necesario que el primero exista en acto y no en potencia. Pues, aun cuando en un mismo ser que pasa de la potencia al acto, la potencia es cronológicamente anterior al acto, bajo ningún concepto el acto es anterior a la potencia; puesto que lo que está en potencia no pasa al acto sino por un ser en acto. Ha quedado demostrado (q.2 a.3) que Dios es el primer ser. Por lo tanto, es imposible que en Dios algo esté en potencia. No obstante, todo cuerpo está en potencia por cuanto todo lo que es continuo en cuanto tal es divisible indefinidamente. Luego es imposible que Dios sea cuerpo. 3) Como ha quedado demostrado (q.2 a.3), Dios es el más noble entre todos los seres. Es imposible que algún cuerpo sea el más noble entre todos los seres. Puesto que el cuerpo o es vivo o no lo es, evidentemente un cuerpo vivo es más noble que un cuerpo no vivo. No obstante, un cuerpo vivo no vive en cuanto cuerpo, porque, de ser así, todo cuerpo sería viviente. Es necesario que viva por otro, como, por ejemplo, nuestro cuerpo vive por nuestra alma. Aquello por lo que vive un cuerpo es más digno que el cuerpo. Por lo tanto, es imposible que Dios sea cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se ha dicho

(q.1 a.9), la Sagrada Escritura nos transmite lo espiritual y divino bajo imágenes corporales. De ahí que, cuando atribuye a Dios una triple dimensión lo hace designándole una cantidad virtual por su semejanza a la cantidad corpórea. De este modo, por la profundidad se designa la facultad que tiene de conocer lo oculto; por la altura, la fuerza de su poder sobre todo; por la longitud, la duración de su existir; por la latitud, su amor a todo. O, como dice Dionisio en el c.9 *De Div. Nom.* [1], por la profundidad de Dios hay que entender lo inalcanzable de su esencia; por la longitud, el despliegue de su fuerza que todo lo penetra; por la latitud, su presencia en todas las cosas por cuanto todas las cosas existen bajo su protección.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que el hombre es imagen de Dios no en cuanto cuerpo, sino en cuanto que el hombre supera a los otros animales. De ahí que el Gen 1,26, después de decir: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanya,* añade: *para que domine sobre los peces del mar,* etc. El hombre supera a todos los animales por su razón y entendimiento. De ahí que por su razón y entendimiento, que no son corpóreos, el hombre está hecho a imagen de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* En la Escritura los miembros del cuerpo se atribuyen a Dios por cuanto sus funciones tienen cierta semejanza con las acciones divinas. Así como la función del ojo es ver, al hablar del ojo de Dios se está designando la facultad que tiene para verlo todo intelectualmente sin necesidad de los sentidos. Lo mismo puede decirse de otros miembros.

4. *A la cuarta hay que decir:* Todo lo que ocupa lugar no se atribuye a Dios más que por cierta semejanza. Así, se dice que está sentado por su inmutabilidad y autoridad; y que está de pie por su poder para someter cuanto se le oponga.

5. *A la quinta hay que decir:* A Dios no se accede por pasos corporales, estando como está en todas partes, sino por la mente y el corazón. Del mismo modo se aleja uno de El. Es así como el acercarse y alejarse, bajo la semejanza del movimiento local, designan el afecto espiritual.

ARTICULO 2

En Dios, ¿hay o no hay composición de forma y de materia?[c]

In Sent. 1, d.35 a.1; *Compend. Theol.* c.28; *Cont. Gentes* 1,17.

Objeciones por las que parece que en Dios hay composición de forma y de materia:

1. Todo lo que tiene alma está compuesto de materia y forma; puesto que el alma es la forma del cuerpo. Pero la Escritura atribuye existencia de alma en Dios, cuando en Heb 10,38 introduce a propósito de la persona del Hijo: *Mijusto vive de la fe, pero si se aparta de mí no tendrá la complacencia de mi alma.* Por lo tanto, Dios está compuesto de materia y forma.

2. Más aún. La ira, la alegría, etc., son pasiones propias de un ser compuesto, tal como se dice en I *De Anima*[2]. Pero en la Escritura a Dios se le atribuyen estas cosas, pues dice el Sal 105,40: *El Señor, airado, volcó su ira contra su pueblo.* Por lo tanto, Dios está compuesto de materia y forma.

3. Todavía más. La materia es el principio de individuación. Pero Dios aparece como ser individual, pues su ser no se aplica a muchos. Luego está compuesto de materia y forma.

1. § 5: MG 3,913. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 403a3): S. Th. lect.2 n.22.

c. Materia prima y forma sustancial son elementos constitutivos de todo ser corpóreo, de acuerdo a la metafísica aristotélica. Dos sustancias incompletas que no pueden subsistir por separado. Unidas forman el ser. La materia es el primer substráete, indeterminado, imperfectísimo y en el máximo grado de potencialidad (1 q.4 a.1). La forma es aquello por lo que la materia se determina en su especie y alcanza su perfección como ser (1 q.76 a.4). Según esto, todo cuerpo, y solamente el cuerpo, es un compuesto de materia y forma. Ahora bien, algunos autores, p.ej. Ibn Gebirol (Avicebron) ca.1058, habían llegado a defender que incluso los ángeles tenían tal composición (1 q.50 a.2). De ahí que se interrogue si Dios, a pesar de no ser cuerpo (a.1) es un compuesto (cf. nota al a.5, obj.2).

La figura de Avicebron resultó enigmática para los escolásticos, que a veces le creyeron filósofo árabe, a veces cristiano. Sólo más tarde se identificó su origen judío (I. HUSIK, *A history of medioeval jewish philosophy,* New York 1958).

En cambio, todo compuesto de materia y forma es cuerpo. La cantidad es una dimensión propia de la materia. Pero Dios no es cuerpo, como quedó demostrado (a.l). Por lo tanto, Dios no está compuesto de materia y forma.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que Dios sea materia. 1) *Primero,* porque la materia es lo que está en potencia. Pero se ha demostrado (a.l) que Dios es puro acto sin ningún tipo de potencialidad. De ahí que sea imposible que Dios sea un compuesto de materia y forma. 2) *Segundo,* porque todo compuesto de materia y forma es perfecto y bueno por su forma; de ahí que sea bueno por participación, por cuanto la materia participa de la forma. Pero lo que es bueno y óptimo, Dios, no es bueno por participación, puesto que lo bueno por esencia es anterior a lo bueno por participación. De ahí que sea imposible que Dios sea un compuesto de materia y forma. 3) *Tercero,* porque todo el que actúa, lo hace por su forma. La relación de un ser con su obrar está determinada por su relación con la forma. Pero el ser que es el primero y que obra por su propia naturaleza, también será el primero como forma y por su propia naturaleza. Como quiera que Dios es el primer agente, por cuanto es la primera causa eficiente, tal como se demostró (q.2 a.3), se concluye que es también por esencia su forma y no un compuesto de materia y forma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Atribuir alma a Dios se hace por semejanza con el acto. Porque al querer algo nosotros, lo queremos por nuestra alma; de ahí que se diga que algo complace el alma de Dios porque es conforme a su voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Atribuir la ira y cosas parecidas a Dios se hace por su semejanza con el efecto. Porque propio de la ira es castigar; de ahí que su castigo sea llamado metafóricamente ira.

3. *A la tercera hay que decir:* Las formas que se dan en la materia, se individualizan por la materia que, por ser primer sujeto y fundamento, no puede ser de otro. La forma, por su parte, en cuanto tal, a no ser que algo lo impida, sí puede darse en otros muchos. Pero aquella forma que no se individualiza por la materia, sino que se fundamenta en sí misma, se individualiza a sí misma no pudiéndose dar en otro. Esta es la forma propia de Dios. De donde no se concluye que tenga materia.

ARTICULO 3

Dios, ¿es o no es lo mismo que su esencia o naturaleza?

q.50 a.2 ad 3; q.54 a.3 ad 2; *In Sent.* 1 d.34 q.1 a.1; *Compend. Theol.* 10; *Cont. Gentes* 1 21; *Quodl. 2* q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que Dios no es lo mismo que su esencia o naturaleza:

1. Nada está en sí mismo. Pero la esencia o naturaleza de Dios, la deidad, se dice que está en Dios. Por lo tanto, parece que Dios no es lo mismo que su esencia o naturaleza.

2. Más aún. El efecto se parece a su causa; porque el que obra hace lo semejante a sí mismo. Pero en las cosas creadas no es lo mismo el supuesto que su naturaleza; pues no es lo mismo el hombre que su humanidad. Por lo tanto, tampoco Dios es lo mismo que su deidad.

En cambio[3]**,** de Dios se dice que es vida y no sólo que es viviente, como queda claro en Jn 14,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* De este modo, lo que es la vida para el viviente, es la deidad para Dios. Por lo tanto, Dios es la misma deidad.

Solución. *Hay que decir:* Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza. Para entender esto hay que saber que en las cosas compuestas de materia y forma es necesario que se distingan la esencia o naturaleza y el supuesto. Porque la esencia o naturaleza comprehende todo lo que entra en la definición de la especie. Así, *humanidad* comprehende en sí misma lo que entra en la definición de hombre. Pues, decir *este hombre es hombre,* significa decir *humanidad,* esto es, aquello por lo que el hombre es hombre. Pero la materia individual, con todos los accidentes

3. En el texto original, y dentro de la estructura del artículo, el *sed contra* figura aquí sólo diciendo *contra.* Ver nota 36 a la cuestión 58. *(N. del T.)*

propios de su individuación, no entra en la definición de la especie; pues en la definición de hombre no entran esta carne o estos huesos, o esta blancura o esta negritud, etc. De donde se sigue que esa carne y esos huesos y otros accidentes que determinan una materia, no entran en la definición de humanidad. Y, sin embargo, sí entran en lo que es el hombre; de ahí que lo que es el hombre incluye algo que no incluye la humanidad. Por eso no es totalmente idéntico hombre y humanidad, sino que por humanidad hay que entender lo formal del hombre, pues los principios que la definen son el aspecto formal con relación a la materia que individualiza.

Así, pues, en aquellas cosas que no están compuestas de materia y forma, en las cuales la individuación no se da por la materia propia, esto es, por esta materia determinada, sino que se individualizan por su misma forma, es necesario que la misma forma sea su principio subsistente. De ahí que en ellas no haya diferencia entre supuesto y naturaleza. De este modo, como Dios no es compuesto de materia y forma, como quedó demostrado (a.2), es necesario que Dios sea su deidad, su vida y cualquier otra cosa que en este sentido se diga de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No podemos hablar de las cosas simples sino como lo hacemos de las compuestas, que son la base de nuestro conocimiento. Así, al habla de Dios, hacemos uso de nombres concretos para dar a entender su subsistencia, pues para nosotros no subsisten más que los compuestos; o hacemos uso de nombres abstractos para dar a entender su simplicidad. Por eso, cuando se dice que la deidad, o la vida, o algo parecido están en Dios, tal distinción se encuentra en nuestro modo de entender y no se debe a que haya una distinción real.

2. *A la segunda hay que decir:* Los efectos de Dios son imitación suya, no perfecta, sino limitada. Esto es así porque lo que es uno y simple no puede ser representado más que en formas múltiples; al ser múltiples, son compuestas; y por ser compuestas no es lo mismo en ellas el supuesto que la naturaleza.

ARTICULO 4

En Dios, ¿es o no es lo mismo su esencia y existencia?

De ente et ess. c.5; *In Sent.* 1 d.8 q.4 a.1.2; d.24 q.l a.l; *In De hebdom.* lect.2; *Cont. Gentes* 1 22; 2 52; *De Pot.* q.7 a.2; *De spir. creat.* a.l; *Quodl. 2* q.2 a.l.

Objeciones por las que parece que en Dios no es lo mismo esencia y existencia:

1. De ser así, nada se añadiría al ser divino. Como quiera que el ser al que no se le añade nada no es más que el ser en abstracto aplicable a todo, se sigue que Dios es el ser en abstracto aplicable a todo. Pero esto es falso, según aquello de Sab 14,21: *A leños y piedras les impusieron aquel Nombre sublime.* Por lo tanto, la existencia de Dios no es lo mismo que su esencia.

2. Más aún. De Dios podemos saber *si existe,* como se dijo (q.2 a.2). Pero no *qué es.* Por lo tanto, no es lo mismo la existencia de Dios que su esencia o naturaleza, es decir, *lo que es.*

En cambio está lo que dice Hilario en VII *De Trin.*[4] *El Ser* en Dios *no es un accidente, sino la verdad subsistente.* Lo que subsiste en Dios es su mismo ser.

Solución. *Hay que decir:* Dios no es sólo su .esencia, como quedó demostrado (a.3), sino también su existencia. Lo cual se puede .demostrar de muchas maneras. 1) Porque todo lo que se da en un ser y no pertenece a su esencia, tiene que ser causado, bien por los principios de su esencia, como ocurre con los accidentes de la especie. Ejemplo: El poder reír es propio del hombre y brota de los principios de su esencia. O bien por algo externo. Ejemplo: El calor del agua está causado por el fuego. Si, pues, en un ser su existencia es distinta a su esencia, es necesario que la existencia de dicho ser esté causada por algo externo a él o por los principios propios de su esencia. No obstante, es imposible que los propios principios de la esencia de un ser causen su existencia, porque todo ser creado no es causa de su propio existir; por eso, siendo distintas en él esencia y existencia, la existencia tiene que ser causada por otro. Nada de todo esto se puede aplicar a Dios, pues sostenemos que Dios es la primera causa eficiente.

4. S. HILARIO, *De Trinitate* l.7: ML 10,208.

Por lo tanto, es imposible que en Dios una cosa sea su existencia y otra su esencia.

2) Existir es la forma o naturaleza en acto. De hecho, la bondad o la humanidad no estarían en acto si no tuvieran lo que nosotros entendemos por *existir.* Es necesario, pues, que entre la existencia y esencia en un ser veamos la misma relación que hay entre la potencia y el acto. Como quiera que en Dios nada es potencial, como quedó demostrado (a.1), se deduce que en El no hay distinción entre su esencia y su existencia. Así, pues, su esencia es su existencia.

3) Así como lo que tiene fuego y no es fuego es fuego por participación, de la misma forma lo que tiene existencia y no es existencia, es ser por participación. Por su parte, Dios es su esencia, como quedó demostrado (a.3). Si, en cambio, no fuera su propia existencia, sería ser por participación, no por esencia. Tampoco sería el primer ser; y sostener esto es absurdo. Por lo tanto, Dios es su propio existir y no sólo su esencial

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Algo a lo que no se añade nada* es una expresión que puede entenderse de dos maneras. *Una,* cuando por naturaleza no se admite algo. Ejemplo: Propio del animal irracional es que no tenga razón. *Otra,* cuando no se añade nada a algo porque por naturaleza no hay por qué hacerlo. Ejemplo: El animal en general no tiene razón porque no es de su naturaleza tenerla, como tampoco no tenerla. El *primer* sentido expresado, ser sin adición, corresponde al ser divino; el *segundo,* al ser en general.

2. *A la segunda hay que decir: Ser* puede tener dos sentidos. *Uno,* con el significado de existir; *otro,* con el significado de unión en una proposición, esto es, cuando el entendimiento une el predicado con el sujeto. Con la primera acepción de *ser* no podemos conocer el ser de Dios, tampoco su esencia. Pero con la *segunda* acepción sí, pues sabemos que la proposición que hacemos de Dios al decir *Dios existe,* es verdadera. Esto lo sabemos por sus efectos, como quedó dicho (q.2 a.2).

ARTICULO 5

Dios, ¿pertenece o no pertenece a algún género?

De ente et ess. c.6; *In Sent.* l.1 d.8 q.4 a.2; d.19 q.4 a.2; *Compend. Theol.* c.12.13.14; *Cont. Gentes* 1 24.25; *De pot.* q.7 a.3.

Objeciones por las que parece que Dios pertenece a algún género:

1. Sustancia es el ser que subsiste por sí mismo. Esto corresponde sobre todo a Dios. Por lo tanto, Dios pertenece al género de la sustancia.

2. Más aún. Cada cosa se mide por algo de su género. Así, las distancias por la longitud; las cantidades por el número. Pero Dios es la medida de todas las sustancias, como demuestra el Comentarista [5e] en X *Metaphys.*[6] Por lo tanto, Dios pertenece al género de la sustancia.

5. La palabra latina *Commentator,* en español tiene doble equivalencia: *comentador,* y entonces indica aquella persona que comenta, conversa sobre algo, pudiendo incluso fabular. Y *Comentarista,* indicando aquella persona que analiza científicamente algo y pone sus resultados por escrito. Consecuentemente, y por tratarse de esta segunda equivalencia, hay que traducir *Comentarista. (N. del T.)* 6. AVERROES, *Comm. 7* (VIII, 257A).

---

d. Los comentaristas han interpretado diversamente a S. T. acerca de su pensamiento sobre la *esencia metafísica* de Dios. Pero su idea parece sencilla. «Su esencia es existir», dice aquí. «Su ser mismo es su esencia», decía ya en *In Sent.* 1 d.8 q.1 a.1. «La existencia es la actualidad de todos los actos, es la perfección de todas las perfecciones» *(De Pot.* q.7 a.2 ad 9). De ahí que Yahveh, *el que es,* sea su verdadero nombre (1 q.13 a.11). Anda lejos de concebir a Dios como un ser abstracto y universal, al estilo panteísta neoplatónico. Lo piensa como un *ser en plenitud,* en el culmen de toda posible perfección, cuya esencia se identifica con su propia existencia. Su ser es existir. Por lo mismo, será un ser personal, o mejor, tri-personal (cf. 1 qq.29ss). Por contraposición, enseñará en repetidas ocasiones que en todo ser creado hay una disociación entre esencia y existencia. Cf. 1 q.4 a.1 ad 3; q.13 a.11; q.44 a.1; q.50 a.2 ad 3; q.54 a.3. Esta doctrina es fundamental en el pensamiento tomista y eje de todo su tratado sobre Dios.

e. Se refiere a Averroes (Ibn Rushd), filósofo árabe, nacido en Córdoba en 1126 y fallecido en Marruecos en 1198. Tomás conocia sus célebres comentarios a Aristóteles. Para conocer su pensamiento cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La filosofía árabe* (Madrid 1963) p.251-356; J. FERRATER

En cambio, según nuestro entender, el género es anterior a su contenido. Pero ni en la realidad ni en el entender algo es anterior a Dios. Por lo tanto, Dios no pertenece a género alguno.

Solución. *Hay que decir:* Se pertenece a un género de dos maneras. 1) *Una,* propia y directamente, como las especies de un género. 2) *Otra,* por reducción, como los principios y las privaciones. Por ejemplo, el punto y la cantidad se reducen al género de la cantidad como a su principio; o la ceguera, y toda privación también, que se reduce al género del hábito. De ninguna de estas dos maneras pertenece Dios a un género.

Hay tres razones que demuestran que Dios no puede ser especie de género alguno. 1) *La primera,* porque la especie consta de género y diferencia. La relación que hay entre aquello de lo que se toma la diferencia que constituye la especie y aquello de lo que se toma el género es siempre la misma a la que se da entre el acto y la potencia. Así, al llamar al hombre *animal racional, animal* se toma, por concreción, de la naturaleza sensitiva, puesto que por tener naturaleza sensitiva se le llama a algo animal. *Nacional* se toma de la naturaleza intelectiva, puesto que por tener razón se le llama a algo racional. Lo intelectivo se compara a lo sensitivo como el acto a la potencia. Algo parecido sucede claramente con otras cosas. Como quiera que en Dios no hay potencia que añadir al acto, es imposible que pertenezca tanto a un género como a una especie. 2) *La segunda,* porque siendo Dios su propia esencia, como quedó demostrado (a.4), si perteneciera a algún género, necesariamente el género sería *ser,* ya que género significa esencia de una cosa, pues está en *aquello por lo que algo es lo que es.* El Filósofo en III *Metaphys.*[7] demuestra que el ser no puede tener género alguno, pues todo género tiene diferencias que no pertenecen a su esencia, ya que no puede haber diferencia que no sea ser, porque el *no ser* no puede ser diferencia. Se deduce de ahí que Dios no pertenece a ningún género. 3) *La tercera,* porque todas las cosas que pertenecen a un género, tienen en común la esencia de dicho género, que es lo que se dice de *aquello por lo que algo es lo que es.* En cambio, se diferencian en el ser, pues no es lo mismo el ser del hombre que el ser del caballo, ni el ser de este hombre, ni el ser de aquel hombre. Así, es necesario que en las cosas de un mismo género se distinga el ser de aquello *por lo que es lo que es,* es decir, la esencia. Como quedó demostrado (a.4), en Dios no hay diferencia. De donde se sigue claramente que Dios no pertenece a ningún género ni a especie alguna. Con todo esto queda patente que no tiene género ni diferencia; tampoco definición ni demostración a no ser por los efectos, porque la definición contiene género y diferencia; y la definición es la base de la demostración. Que Dios como principio no pertenece a género alguno por reducción, queda claro por el hecho de que todo principio que se reduce a un género no va más allá de dicho género; como el punto no es más que principio de la cantidad continua, y la unidad lo es de la alterna. Dios es principio de todo ser como se demostrará (q.44 a.1). De ahí que no pertenezca a ningún género como principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La palabra *sustancia* no significa solamente lo que subsiste por sí mismo, pues lo que es ser en cuanto tal no es género, como se demostró (sol.). Sino que significa la esencia a la que corresponde ser así, esto es, ser por sí misma. Sin embargo, el ser no es su misma esencia. De este modo queda

7. ARISTÓTELES, 2 c.3 n.8 (BK 998b22): S. Th. lect.8 n.432.

MORA, *Dice, de Filosofía* (Barcelona [5]1965) p. 162-164; G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* II (Madrid 1960) p.575-670.

Cuando por todas partes en la Edad Media no se veían sino peligros en las nuevas corrientes filosóficas provenientes de los judíos y árabes, Santo Tomás adoptó una actitud de apertura. Lejos de ponerse a la defensiva, quiso conocerlas a fondo asumiendo de ellas lo que juzgaba positivo. Era la postura de la naciente Orden de Predicadores y Tomás la heredó directamente de San Alberto. Cf. S. GÓMEZ NOGALES, *Filosofía musulmana y humanismo integral en S. T.:* Miscell Comill 47-48 (1967) 299-364 donde se hallará abundante bibliografía; C. VANSTEENKISTE, *Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso:* Angelicum 37 (1960) 336-401.

claro que Dios no pertenece al género de la sustancia.

2. A la segunda hay que decir: Se habla de medida proporcionada. Pero es necesario que tal medida sea homogénea a lo que se mide. No obstante, Dios no es la medida proporcionada de algo y, sin embargo, se dice que es la medida de todo, ya que cuanto más cerca se está de El tanto mayor plenitud se tiene.

ARTICULO 6

En Dios, ¿hay o no hay algo accidental?

In Sent. 1.1 d.8 q.4 a.3; *Cont. Gentes* 1 23; *Compend. Theol.* c.23; *De Pot.* q.7 a.4.

Objeciones por las que parece que en Dios hay algunos accidentes:

1. La sustancia *no es accidente de nada,* como se dice en I *Physic.*[8] Pues lo que en un ser es accidente, no puede ser sustancia en otro; como se prueba que el calor no es la forma sustancial del fuego porque en otros es accidente. Pero la sabiduría, la virtud, y similares, que en nosotros son accidentes, se atribuyen a Dios. Por lo tanto, en Dios son también accidentes.

2. Más aún. En todo tipo de géneros hay un primero. Y muchos son los géneros de accidentes. Si los primeros no están en Dios, habrá muchos primeros fuera de El. Esto es incongruente.

En cambio, todo accidente está en el sujeto. Pero Dios no puede ser sujeto porque, como dice Boecio en el *De Trin.*[9], *la forma simple no puede ser sujeto.* Por lo tanto, no puede haber algo accidental en Dios.

Solución. *Hay que decir:* Después de lo establecido, queda claro que en Dios no puede haber algo accidental. 1) *Primero,* porque la relación entre sujeto y accidente es la misma que hay entre potencia y acto; pues el sujeto en cuanto accidente de algún modo está en acto. No obstante, estar en potencia es absolutamente inaplicable a Dios, como queda claro por todo lo dicho (q.3 a.1). 2) *Segundo,* porque Dios es su propio ser; y, como dice Boecio en *De hebdomad.*[10]: *aun cuando lo que es admite tener algo añadido, sin embargo, el mismo ser no lo admite;* Como, por ejemplo, lo que es caliente puede tener como añadido algo no caliente, como lo blanco; pero el calor en sí mismo no admite más que el calor. 3) *Tercero,* porque todo lo que es por naturaleza es anterior a lo que es por accidente. Como quiera que Dios es absolutamente el primer ser (q.2 a.3), en El no puede haber nada por accidente. Ni siquiera *los accidentes per se* pueden darse en El, como el reír es en el hombre accidente *per se.* Porque este tipo de accidentes son causados por el sujeto, pero en Dios nada puede ser causado, ya que El es la causa primera. De donde se concluye que en Dios no hay nada accidental.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud y la sabiduría no se aplican a Dios y a nosotros unívocamente, como se demostrará más adelante (q.13 a.5). Por lo que no se sigue que sean accidentes en Dios como lo son en nosotros.

2. *A la segunda hay que decir:* La sustancia es anterior a los accidentes; los principios de los accidentes quedan reducidos a los de la sustancia, que les son anteriores. Aunque Dios no es lo primero en el género de la sustancia, sino lo primero por encima de todo género *f* y con respecto a todo ser.

ARTICULO 7

Dios, ¿es o no es absolutamente simple?

In Sent. l.1 d.8 q.4 a.1; *Cont. Gentes* 1 16.18; *Compend. Theol.* c.9; *De Pot.* q.7 a.1; *De Causis* lect.21.

Objeciones por las que parece que Dios no es absolutamente simple:

8. ARISTÓTELES, c.3 n.6 (BK 186b4): S. Th. lect.6. 9. C.2: ML 64,1250. 10. ML 64,1311.

f. Tras esta respuesta subyace la concepción aristotélica de que el ser se realiza primera y absolutamente en la sustancia; secundaria y relativamente, en los accidentes. No se da, pues, como pretende la objeción, un primero en cada género de accidentes, sino que la sustancia es lo primero con respecto a todos ellos. S. T. desplaza el pensamiento de Aristóteles a un nivel trascendente: Dios es lo *primero absoluto.* Está incluido más allá de la categoría de sustancia.

1. Todo lo que proviene de Dios, le imita. Del primer ser provienen todos los seres; del primer bien, todos los bienes. Pero de todo lo que proviene de Dios, nada es simple. Por lo tanto, Dios no es absolutamente simple.

2. Más aún. Todo lo mejor hay que atribuirlo a Dios. Pero para nosotros lo compuesto es mejor que lo simple, como los cuerpos compuestos son más perfectos que sus elementos y los elementos más que sus partes. Por lo tanto, no puede decirse que Dios sea completamente simple.

En cambio está lo que dice Agustín en el VI *De Trin.*[11]: *Dios es verdadera y absolutamente simple.*

Solución. *Hay que decir:* Dios es absolutamente simple, lo cual puede demostrarse de muchas maneras. 1) *La primera,* por todo lo dicho anteriormente (q.3). Como quiera que en Dios no hay composición ni partes de cantidad porque no es cuerpo; ni hay composición de forma y de materia, ni de naturaleza y supuesto, ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente, queda claro que Dios no es compuesto de ningún tipo, sino completamente simple. 2) *La segunda,* porque todo compuesto es posterior a sus componentes y dependiente de ellos. En cambio, Dios es el primer ser, como quedó demostrado (q.2 a.3). 3) *La tercera,* porque todo compuesto tiene causa, pues donde hay diversidad no se puede formar un todo si no es por una causa que lo unifica. En cambio, Dios no tiene causa, ya que es la primera causa eficiente, como quedó demostrado (q.2 a.3). 4) *La cuarta,* porque en todo compuesto es necesario que haya potencia y acto, que en Dios no existe; porque una parte es acto con respecto a otra, o, al menos, todas las partes están como en potencia respecto del todo. 5) *La quinta,* porque todo compuesto es algo que no puede aplicarse a cada una de sus partes. Esto resulta evidente en todos los seres de partes distintas; pues ninguna parte del hombre es hombre, o una parte del pie es pie. En cambio, en todos los seres de partes semejantes, puede decirse del todo lo que se dice de la parte, como es aire la parte del aire, o es agua la parte del agua. Sin embargo puede decirse algo del todo que no es aplicable a una de las partes. Pues si el todo de agua mide metro y medio[12], lo dicho del todo no es aplicable a su parte. Así, pues, en todo compuesto hay algo que no es el mismo. Aunque esto puede decirse de lo que tiene forma, es decir, que tenga algo que no es el mismo (así en lo blanco hay algo que no pertenece a lo que se dice blanco), sin embargo, en la forma nada le es extraño. Como quiera que Dios es la misma forma, o mejor, el mismo ser, no puede ser compuesto en absoluto. Esto mismo lo expresa Hilario en el VII *De Trinit.*[13] al decir: *Dios, que es la fuerza, no contiene lo débil; El, que es la luz, no admite la tiniebla.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que proviene de Dios imita a Dios como lo causado a la primera causa. Además, propio de lo causado es que de algún modo sea compuesto; porque, al menos, su existencia es distinta de *aquello por lo que es,* como quedará demostrado (q.50 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Para nosotros, los compuestos son mejores que los simples, porque la bondad perfecta de lo creado no se encuentra en uno solo, sino entre muchos. Pero la perfección de la bondad divina se encuentra en uno simple, como quedará demostrado (q.4 a.2 ad 1).

ARTICULO 8

Dios, ¿entra o no entra en la composición de los demás seres?

In Sent. 3 d.8 q.1 a.2; *De Verit.* q.21 a.4; *Cont. Gentes* 1 17.26.27; 3 51; *Compend. Theol.* c.17.

Objeciones por las que parece que Dios entra en la composición de los demás seres:

1. Dice Dionisio en el c.4 de *Cael. Hier.*[14]: *La deidad, que está sobre el ser, es ser de todos.* Pero el ser de todos entra en

11. C.6: ML 42,928. 12. El texto original utiliza la palabra *bicubita* cuya traducción sería: *dos codos cúbicos.* Dentro de las medidas, si bien no en uso, existe el *codo de ribera cúbico* y el *codo geométrico cúbico.* Aun cuando la medida de uno y otro varíe, y no sea fácil fijar a cual se refiere el texto, la equivalencia que damos es la más cercana. *(N. del T.)* 13. L.7: ML 10,223. 14. § 1: MG 3, 177.

la composición de cada uno. Por lo tanto, Dios entra en la composición de los demás seres.

2. Más aún. Dios es forma, pues como dice Agustín en el libro *De verbis Domini* [15]: *La Palabra de Dios* (que es Dios) *es una cierta forma no formada.* Pero la forma es parte del compuesto. Por lo tanto, Dios es parte de algún compuesto.

3. Todavía más. Son idénticas aquellas cosas que existen y de ningún modo se diferencian. Dios y la materia prima existen y de ningún modo se diferencian. Luego son enteramente idénticas. Pero la materia prima entra en la composición de las cosas. Luego también Dios. Prueba de la proposición media: Las cosas que se diferencian, se diferencian por tener cosas diferentes, por eso necesitan ser compuestos; es así que Dios y la materia prima son absolutamente simples, luego de ningún modo se diferencian.

En cambio está lo que dice Dionisio en el 2 c. *De div. Nom.*[16]: *En Dios no hay tacto ni tiene nada en común con lo que se puede mezclar.* También dice en el libro *De Causis* [17]: *La causa primera gobierna todas las cosas sin mezclarse con ellas.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre lo que estamos tratando ha habido tres errores. 1) Unos propusieron que Dios fuese el alma del mundo como nos cuenta Agustín en el l.VII *De Civitate* Dei [18]. A estos pertenecen también los que sostenían que Dios era el alma del primer cielo. 2) Otros, por su parte, dijeron que Dios era el principio formal de todo. Se atribuye esta opinión a los almarianos. 3) El tercer error fue de David de Dinant, el cual, torpemente, propuso que Dios fuese la materia prima. Pues bien, todo esto es manifiestamente falso, ya que ni es posible que Dios entre de algún modo en composición de algo, ni como principio formal ni como principio material. En *primer lugar* porque, ya lo dijimos (q.2 a.3), Dios es la primera causa eficiente. Y la causa eficiente no tiene con respecto a la forma del efecto el mismo número, sino sólo la misma especie. Ejemplo: El ser humano engendra un ser humano. La materia, por su parte, no tiene con respecto a la causa eficiente ni el mismo número, ni la misma especie pues aquella está en potencia, ésta en acto. *Segundo,* como quiera que Dios es la primera causa eficiente, le corresponde ser, en cuanto tal, el primer agente. Lo que entra en composición con algo no es, en cuanto tal, el primer agente, sino que lo es el compuesto. Ejemplo: La mano no hace algo, sino que lo hace el hombre con la mano; o el fuego, que calienta por el calor. Se sigue de ahí que Dios no puede ser parte de algo compuesto. *Tercero,* porque ninguna parte del compuesto puede ser en absoluto lo primero en los seres; tampoco lo puede ser la materia y la forma, que son las primeras partes de los compuestos. Pues la materia está en potencia, y la potencia, como quedó demostrado (q.3 a.1) es siempre posterior al acto. La forma que es parte del compuesto es forma participada; de este modo, así como el que participa de algo es posterior al que lo tiene por esencia, así también sucede al mismo participado. Ejemplo: El fuego en lo que arde es posterior al fuego en sí mismo. Como quedó demostrado ya (q.2 a.3), Dios es absolutamente el primer ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La deidad es *ser* de todo efectiva y ejemplarmente, no por esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La Palabra es la forma ejemplar, no la forma que es parte del compuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas simples no se diferencian de otras simples con otras diferencias. Esto es algo propio de los compuestos. Ejemplo: El hombre se diferencia del caballo por las diferencias existentes entre racional e irracional. A su vez, estas diferencias no se diferencian entre sí por otras diferencias. Por eso no es correcto decir que se *diferencian,* sino que son *diversas.* Como dice el Filósofo en X *Metaphys.*[19], *diverso* significa diferencia absoluta; *diferente* significa diferencia en algo. De este modo, y ciñéndonos a las palabras, Dios y la materia prima *no se diferencian,* sino que *son diversos en cuanto tales.* Por consiguiente, no se sigue que sean lo mismo.

15. S. AGUSTÍN, *Serm. ad Popul.* 117 c.2: ML 28,662, 16. § 5: MG 3,643; S. Th. lect.3. 17. § 19: BA 181,7: S. Th. lect.19. 18. C.6: ML 41,199. 19. ARISTÓTELES, IX c.3 n.6 (BK 1054b24).

CUESTIÓN 4

Sobre la perfección de Dios

Después de haber tratado lo referente a la simplicidad divina, ahora hay que adentrarse en el estudio de la perfección del mismo Dios. Y puesto que algo en cuanto que es perfecto es llamado bueno, primero hay que tratar la perfección divina; segundo, su bondad.

Lo primero plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. Dios, ¿es o no es perfecto?—2. Dios, ¿es o no es tan absolutamente perfecto que posee las perfecciones de todos?—3. ¿Pueden o no pueden las criaturas ser llamadas semejantes a Dios?

ARTICULO 1

Dios, ¿es o no es perfecto?

De Verit. q.2 a.3 ad 13; *Cont. Gentes* 1 28; *Compend. Theol.* c.20.

Objeciones por las que parece que a Dios no le corresponde ser perfecto:

1. Perfecto es sinónimo de totalmente hecho. Pero ser hecho no es propio de Dios. Por lo tanto, tampoco ser perfecto.

2. Más aún. Dios es el primer principio de las cosas. Pero los principios de las cosas parecen ser imperfectos, como la semilla que es principio de las plantas y de los animales. Por lo tanto, Dios es imperfecto.

3. Todavía más. Quedó demostrado (q.3 a.4) que la esencia de Dios es su mismo ser. Pero el mismo ser parece que es muy imperfecto, ya que es muy común y está sometido a múltiples adiciones. Por lo tanto, Dios es imperfecto.

En cambio está lo que se dice en Mt 5,48: *Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre del cielo.*

Solución. *Hay que decir:* Tal como nos cuenta el Filósofo en XII *Metaphys.*[1], algunos filósofos antiguos, como los Pitagóricos y Espeusipo[a], no atribuyeron al primer principio lo óptimo y lo más perfecto. El porqué de esto radica en que los filósofos antiguos tan sólo tenian presente el principio material; y el principio material es el más imperfecto. Como quiera que la materia en cuanto tal está en potencia, es necesario que el primer principio esté en potencia en grado sumo; y así también sea en grado sumo imperfecto. En cambio, Dios es tenido como primer principio, pero no material, sino como causa eficiente[b]; y por eso es necesario que sea perfecto en grado sumo. Pues así como la materia en cuanto tal está en potencia, del mismo modo el agente en cuanto tal está en acto. De ahí que el primer principio activo precisa en grado sumo estar en acto; y consecuentemente también en grado sumo ser perfecto. Pues se dice que algo es perfecto en cuanto que está en acto. Se llama perfecto a lo que, de cuanto requiere su perfección, nada le falta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Expresamos* lo subli-

1. ARISTÓTELES, c.7 n.9 (BK 1072b30): S. Th. lect. 2. S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 5, c.36: ML 75, 715.

a. Sobrino de Platón, al que sucedió en la dirección de la Academia del 347 al 338 en que murió. Cf. *Speusippos:* Real-Encyclopedie II/VI (Stuttgart 1929) 1636-1668; *Speusippo:* Enciclopedia Filosófica IV (Venecia-Roma 1958) 870-871.

b. Decir que Dios es «simple» podría hacer pensar que es poca cosa, no-ser, nada. Se trata de todo lo contrario: es simple porque es perfecto: sin mezclas, sin adherencias, sin añadido alguno. Es el ser en plenitud de ser. Ser. Hay que seguir leyendo al Santo en la perspectiva del *acto puro* y de la *causalidad eficiente universal.* Dios no es nada de este mundo —es el «totalmente Otro»— pero tiene en sí, como unificadas, las perfecciones de todos los seres, porque todas tienen en El su origen y fuente.

me de Dios *balbuciendo* como podemos; *porque lo que no es hecho, propiamente no puede decirse perfecto*[2]. Pero como quiera que en las cosas que se hacen se dice que algo es perfecto cuando pasa de la potencia al acto, se hizo uso del término *perfecto* para significar todo aquello que no tiene deficiencia al estar en acto, tanto si ya ha sido hecho como si no.

2. *A la segunda hay que decir:* El principio material, que para nosotros es imperfecto, no puede ser en absoluto el primero, sino que está precedido de otro imperfecto. Ejemplo: La semilla, aun cuando sea el principio del animal nacido de semen, sin embargo, anterior a ella está el animal o la planta de la que se sacó. Pues se precisa que antes de lo que está en potencia, algo esté en acto; ya que un ser en potencia no pasa a ser en acto si no es por otro ser en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. De hecho no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino en especial como lo recibido al recipiente. Pues cuando digo *ser* del hombre, o del caballo, o de otra cosa, este mismo ser es considerado como formal y recibido, no como algo al que le compete ser.

ARTICULO 2

En Dios, ¿están o no están las perfecciones de todas las cosas?

De ente et ess. c.6; *In Sent* 1, d.2 a.23: *Cont. Gentes* 1 28.31.40; *De Div. Nom.* c.5 lect. 1.2.

Objeciones por las que parece que en Dios no están las perfecciones de todas las cosas:

1. Como quedó demostrado (q.3 a.7), Dios es simple. Pero las perfecciones de las cosas son muchas y diversas. Por lo tanto, en Dios no están las perfecciones de todas las cosas.

2. Más aún. Cosas opuestas no se dan en uno mismo. Pero las perfecciones de las cosas son opuestas; cada una de las especies está determinada por sus diferencias específicas; y las diferencias en las que se divide un género formando las especies, son opuestas. Como quiera que en uno mismo no pueden darse a un tiempo cosas opuestas, parece que todas las perfecciones de las cosas no están en Dios

3. Todavía más. El viviente es más perfecto que el que está; y el sabio lo es más que el viviente, pues vivir es más perfecto que estar, y saber lo es más que vivir. Pero la esencia de Dios es su mismo estar. Por lo tanto, no posee la perfección de la vida y la sabiduría y otras perfecciones similares.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[3]: *En uno solo* (Dios) *se contiene todo.*

Solución. *Hay que decir:* En Dios están las perfecciones de todas las cosas. Y se dice que es absolutamente perfecto porque no le falta ninguna grandeza que se encuentra en cualquier género, como dice el comentarista en V *Metaphys.*[4] Y esto puede ser considerado desde dos puntos de vista.

1) *El primero,* teniendo presente que todo lo que de una perfección está en el efecto, también tiene que estarlo en la causa efectiva; o, si el agente es unívoco, por razón de su misma naturaleza. Así, el ser humano engendra otro ser humano. O, de modo más sobresaliente, si el agente es equívoco. Así, en el sol está la semejanza de todo aquello que es engendrado por la fuerza del sol. Resulta evidente que el efecto preexiste virtualmente en la causa agente; preexistir virtualmente en la causa agente no es preexistir de un modo más imperfecto, sino, al contrario, más perfecto. Sin embargo, preexistir en la potencia de la causa material es una forma más imperfecta de preexistir, ya que la materia, en cuanto tal, es imperfecta; en cambio, el agente, en cuanto tal, es perfecto. Así, pues,

3. § 9: MG 3,825. 4. AVERROES, *Comm.* 21 (VIII, 131c).

c. Esta será más tarde una de las objeciones de Leibniz (t 1716): la idea de un ser perfecto que reúna en sí todas las perfecciones es contradictoria.

como quiera que Dios es la primera causa efectiva de las cosas, es necesario que las cosas preexistan en Dios de un modo más sobresaliente. Idéntica razón expresa Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[5], al decir de Dios: *No es esto, ni aquello, sino todo como causa de todo.*

2) *El segundo,* deducible de lo que se demostró (q.3 a.4), porque Dios es el mismo ser que subsiste por sí mismo, por lo cual es necesario que contenga toda la perfección del ser. Pues resulta evidente que, si algo caliente no tiene toda la perfección del calor, esto es así porque no participa del calor perfectamente; pero si el calor fuera subsistente por sí mismo, nada le faltaría de la perfección del ser. Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle nada de la perfección del ser. Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser; pues son perfectos en tanto en cuanto tienen de algún modo ser. De ahí se sigue que ninguna perfección de las cosas le falta a Dios. Idéntica razón expresa Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[6] al decir de Dios: *No existe de un modo cualquiera, sino absolutamente; concentrando en sí mismo todo el ser de forma ilimitada e invariable.* Y después añade: porque *el mismo es el ser en lo que subsiste* [7d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Escribe Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[8]: Así como el sol *concentra en sí mismo uniformemente las múltiples y variadas sustancias y cualidades del mundo sensible siendo uno y sin dejar de brillar, con mayor motivo es necesario que todas las cosas preexistan en unión natural en la causa de todas.* Así, las cosas que son diversas y opuestas en sí mismas, preexisten en Dios como uno sin destruir la simplicidad divina.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

3. *A la tercera hay que decir:* En el mismo capítulo[9], Dionisio dice que, aun cuando por las distinciones del entendimiento se puede estimar que el ser sea más perfecto que la vida, y la sabiduría más perfecta que la misma vida, sin embargo, el viviente es más perfecto que el simple ser, pues el viviente también es ser; y el sabio es ser y viviente. Así, pues, aunque el ser no incluye en sí al viviente y al sabio, puesto que no es necesario que lo que participa el ser lo participe en todos sus grados; sin embargo, el mismo Dios abarca la vida y la sabiduría, porque ninguna de las perfecciones del ser le puede faltar a quien es el ser subsistente por sí mismo.

ARTICULO 3

¿Puede o no puede alguna criatura ser semejante a Dios?

q.6 a.4; q.13 a.2; *In Sent.* 1 d.48 q.1 a.1; 2 d.16 q.1 a.1 ad 3; *De Verit.* q.2 a.11, q.3 a.1 ad 9; q.23 a.7 ad 9; *Cont. Gentes* 129; *De Pot.* q.7 a.7; *De div. nom.* c.9 lect. 3.

Objeciones por las que parece que ninguna criatura puede ser semejante a Dios.

1. Se dice en el Sal 85,8: *No hay, Señor, en los dioses semejante a Ti.* Pero, de entre todas las criaturas, las más sublimes son llamadas, por participación, *dioses.* Por lo tanto, mucho menos las otras criaturas pueden ser llamadas semejantes a Dios.

2. Más aún. La semejanza es una cierta comparación. Pero no hay comparación entre cosas de distinto género; luego tampoco hay semejanza. Ejemplo: No decimos que lo dulce sea semejante a lo blanco. Pero ninguna criatura es del mismo género de Dios, puesto que Dios no tiene género, como quedó demostrado (q.3 a.5). Por lo tanto, ninguna criatura es semejante a Dios.

3. Todavía más. Son llamadas semejantes aquellas cosas que coinciden en la forma. Pero nada coincide con Dios en la forma, puesto que ninguna esencia es su misma existencia, sólo la de Dios.

5. § 8: MG 3,824. 6. § 4: MG 3,817. 7. Ib. 8. § 8: MG 3,824. 9. § 3: MG 3,817.

d. En el fondo de toda pluralidad subyace la unidad. La noción de múltiple no reducible a lo uno resulta impensable, algo asi como el mal absoluto sin nada de bien, o el error total sin algo de verdad. La multiplicad sólo puede partir de lo *uno,* que permanece en el corazón de cada cosa, como diferenciado en cada cual, pero en el fondo idéntica. Ahora bien, la unidad a la que en definitiva se reduce toda pluralidad es el *ser,* puesto que todo es ser.

Por lo tanto, ninguna criatura puede ser semejante a Dios.

4. Por último. Entre cosas semejantes la semejanza es mutua, pues entre semejantes hay semejanza. Así, pues, si alguna criatura es semejante a Dios, Dios sería semejante a alguna criatura. Lo cual va contra lo que dice Is 40,18: *¿A quién hicisteis semejante a Dios?*

En cambio está lo que dice Gén 1,26: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra.* Y 1 Jn 3,2: *Cuando aparezca, seremos semejantes a El.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la semejanza responde a la correspondencia o comunicación en la forma, al haber muchos modos de comunicación en la forma, la semejanza será múltiple. 1) Son llamadas semejantes aquellas cosas que se comunican en la misma forma por la misma razón y en el mismo modo. Y éstas no sólo son semejantes, sino iguales en su semejanza. Ejemplo: Dos cosas blancas son semejantes en la blancura. Esta es la semejanza más perfecta.

2) Son llamadas semejantes también aquellas cosas que se comunican en la misma forma, por la misma razón, pero no en el mismo modo, sino más o menos. Ejemplo: Lo menos blanco es semejante a lo más blanco. Esta es una semejanza imperfecta.

3) En tercer lugar, son llamadas semejantes aquellas cosas que se comunican en la misma forma, pero no por la misma razón. Esto resulta evidente en los agentes no unívocos. Pues, como quiera que todo agente hace algo semejante a sí mismo en cuanto agente, y todo lo hace según su forma, es necesario que en el efecto haya alguna semejanza de la forma del agente. Así, pues, si el agente pertenece a la misma especie de su efecto, habrá semejanza de forma entre el que hace y lo hecho por la misma razón de la especie. Ejemplo: El ser humano engendra un ser humano. En cambio, si el agente no pertenece a la misma especie, habrá semejanza, pero no por la misma razón de la especie. Ejemplo: Las cosas que son generadas por la fuerza del sol, tienen alguna semejanza con el sol, pero no porque reciban la forma del sol por la semejanza en la especie, sino por la semejanza en el género.

Así, pues, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán todavía una semejanza más remota con la forma del agente. Sin embargo no participarán de la semejanza de la forma del agente por razón de la misma especie o del mismo género, sino por una cierta analogía, como el mismo ser es común a todos. De este modo, todas las cosas, que proceden de Dios, se asemejan a El en cuanto seres como al principio primero y aboluto de todo ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* escribe Dionisio en el c.9 *De Div. Nom.*[10] a propósito de la Sagrada Escritura cuando dice que algo no es semejante a Dios: *No se opone a la semejanza con El. Pues una misma cosa es semejante y desemejante a Dios. Semejante en cuanto que le imita en la medida en que puede imitarse lo que no es totalmente imitable; desemejante en cuanto que se distinguen de su propia causa.* Y esto no sólo por intensidad o disminución, como lo menos blanco y lo más blanco; sino porque no hay correspondencia ni en la especie ni en el género.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no es comparable a las criaturas como se comparan las cosas de género distinto, sino como algo que no pertenece a ningún género y que es principio de todos los géneros.

3. *A la tercera hay que decir:* No se dice que la criatura sea semejante a Dios por su correspondencia en la misma forma por razón del género o de la especie; sino sólo por analogía, es decir, en cuanto que Dios es el ser por esencia, y todos los demás lo son por participación.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando de algún modo se concede que la criatura sea semejante a Dios, sin embargo, de ningún modo puede admitirse que Dios sea semejante a la criatura; pues, como dice Dionisio en el c.9 *De Div. Nom.*[11]: *Entre ¿as cosas que son de un mismo orden hay semejanza mutua, pero no como entre la causa y lo causado;* pues decimos que la imagen es semejante al hombre, no al revés. Así es como puede decirse de algún modo que la criatura es semejante a Dios; no, sin embargo, que Dios sea semejante a la criatura.

10. § 7: MG 3,916. 11. § 6: MG 3,913.

CUESTIÓN 5

Sobre el bien en general

A continuación hay que tratar del bien. Primero, del bien en general; segundo, de la bondad de Dios. Lo primero plantea y exige respuestas a seis problemas:

1. El bien y el ser, ¿son o no son en realidad lo mismo?—2. Supuesto que se diferencian sólo con distinción de razón, en el orden del entendimiento, ¿cuál es primero, el bien o el ser?—3. Supuesto que primero sea el ser, ¿es o no es bueno todo ser?—4. ¿A qué causa se reduce la razón de bien?—5. ¿Consiste o no consiste la razón de bien en modo, especie y orden?—6. División del bien en honesto, útil y deleitable.

ARTICULO 1

El bien y el ser, ¿se distinguen o no se distinguen realmente?

In Sent. 1 d.1; d.8, q.1 a.3; d.19 q.5 a.1 ad 3; *De Verit.* q.1 a.1; q.21 a.1; *De Pot.* q.9 a.7 ad 6.

Objeciones por las que parece que el bien se distingue realmente del ser:

1. Dice Boecio en el libro *De hebdom.*[1]: *Observo que en las cosas aquello por lo que son buenas y aquello por lo que existen, no es lo mismo.* Por lo tanto, el bien y el ser se deferencian realmente.

2. Más aún. Nada está informado por sí mismo. Pero el bien es entendido como forma del ser, tal como se lee en el comentario al libro *De Causis*[2]. Por lo tanto, el bien se distingue realmente del ser.

3. Todavía más. El bien está sometido al más y al menos. No así el ser. Por lo tanto, el bien se distingue realmente del ser.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Doctrina Christiana*[3]: *En la medida que existimos somos buenos.*

Solución. *Hay que decir:* El bien y el ser realmente son lo mismo. Sólo se diferencian con distinción de razón. Esto se demuestra de la siguiente manera. La razón de bien consiste en que algo sea apetecible[a]. El Filósofo dice en el I *Ethic.*[4] que el bien es *lo que todos apetecen.* Es evidente que lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección. Como quiera que algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ser; pues ser es la actualidad de toda cosa, como se desprende de lo dicho anteriormente (q.3 a.4; q.4 a.1 ad 3). Así resulta evidente que el bien y el ser son realmente lo mismo; pero del bien se puede decir que es apetecible, cosa que no se dice del ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el bien y el ser en realidad sean lo mismo, sin embargo se diferencian conceptualmente, pues no se dice en el mismo sentido *ser en abstracto* y *bien en absoluto.* Pues se llama ser propiamente a algo que está en acto; y el acto propiamente tiene relación con la potencia. Por eso, propiamente se dice de algo que es ser en cuanto que primariamente se distingue de lo que sólo está en potencia. Y es ser

1. ML 64,1312: S. Th. lect.3. 2. § 19 (BA 181). 3. L.1 c.32: ML 34,32. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1094a3): S. Th. lect.1 n.9-11.

---

a. Santo Tomás define el bien a veces en razón de su *apetibilidad,* como aquí ahora —e.d. por ese algo misterioso que hace que una cosa sea deseable, apetecible— a veces en razón de su *perfección,* como en el ad 1, según que se fije en su vertiente sicológica o en su plano ontológico. En todo caso deja siempre aclarado que si es desiderable lo es en razón de ser perfecto. Es un modo de decir que en toda bondad se da un misterio de relación e intercomunicación entre dos seres: uno que, por ser objetivamente perfecto, atrae hacia sí (es apetecible); otro que, porque busca su perfección, tiende hacia él. En definitiva, bueno es aquel ser que, por ser perfecto, es capaz de atraer, contagiar, comunicarse.

sustancial de todas las cosas, y por su ser sustancial llamamos a una cosa plenamente ser. Si por el acto se le añaden cosas, a algo se le llama ser *de algún modo.* Ejemplo: Ser blanco significa ser de algún modo, pues el ser blanco no se extrae de la simple potencia, sino que proviene de algo ya existente en acto. Pero el bien se dice por razón de lo perfecto, que es apetecible; y, consecuentemente, por razón de lo completo. De ahí que lo que es completamente perfecto sea llamado puro bien. En cambio, lo que no tiene toda la perfección que debe tener, aun cuando por estar en acto tenga alguna perfección, no es llamado completamente perfecto o puro bien, sino *de algún modo.* Luego, si por el primer ser, que es sustancial, se dice de algo ser en sentido absoluto y bueno de algún modo, es decir, en cuanto que es ser; así también, por el último acto, se dice de algo que es ser de algún modo y bueno en sentido absoluto. De ahí que, lo dicho por Boecio[5]: *en las cosas aquello por lo que son buenas y aquello por lo que existen no es lo mismo,* haya que referirlo al ser bueno y al ser en absoluto, pues por el primer acto algo es ser absolutamente, y por el último es bueno absolutamente. Y, sin embargo, atendiendo al primer acto, es de algún modo bien; y, atendiendo al último acto, es de algún modo ser.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien es informante cuando se toma el bien en absoluto, según el último acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Del mismo modo que hay que considerar el bien sometido al más y al menos, según lo que se le pueda añadir; por ejemplo, la ciencia o la virtud.

ARTICULO 2

El bien, ¿es o no es conceptualmente anterior al ser? [b]

In Sent. 1 d.8 q.1 a.3; *De Verit.* q.21 a.2 ad 5; a.3; *De Malo* q.1 a.2; *Cont. Gentes* 3 20.

Objeciones por las que parece que, conceptualmente, el bien es anterior al ser:

1. El orden de los nombres, se establece según el orden significado por los nombres. Pero Dionisio, en el c.3 *De Div. Nom.*[6], entre otros nombres de Dios pone antes el bien que el ser. Por lo tanto, conceptualmente el bien es anterior al ser.

2. Más aún. Conceptualmente es anterior lo que es aplicable a muchos. Pero el bien se aplica a más cosas que el ser; porque, como dice Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[7]: *El bien es aplicable a lo existente y a lo no existente; el ser, en cambio, sólo a lo existente.* Por lo tanto, conceptualmente el bien es anterior al ser.

3. Todavía más. Conceptualmente es anterior lo que es universal. Pero parece que el bien es más universal que el ser, porque el bien es apetecible; y para algunos resulta apetecible incluso el no ser, según aquello que de Judas dice Mt 26,24: *Para él habría sido un bien no haber nacido.* Por lo tanto, conceptualmente el bien es anterior al ser.

4. Por último. No sólo el ser es apetecible, sino también la vida y la sabiduría, y muchas cosas parecidas. Así parece que el ser es apetecible de un modo particular, y el bien de un modo universal. Por lo tanto, conceptualmente y de forma absoluta, el bien es anterior al ser.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Causis*[8]: *El ser es la primera de las cosas creadas.*

5. BOECIO, *De Hebdom.:* ML 64,1312: S. Th. lect.3. 6. § 1: MG 3,680: S. Th. lect.l. 7. § 1: MG 3,816: S. Th. lect.1. 8. § 4 (BA 166,19): S. Th. lect.4.

b. Según Platón la idea de Bien sobresale entre todas por su perfección. También Plotino considera que la primera hipóstasis es el Uno-Bien. Santo Tomás analiza aquí su doctrina. Opina que en el orden intelectual el *Ser* es anterior al *Bien,* ya que «lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el ser» (cuerpo), aunque en cierto sentido los platónicos tienen razón ya que «en el orden de la causalidad el Bien es anterior al Ser» (ad 1). El bien es lo primero que alguien se propone, aunque lo último que se consigue. Es, pues, lo primero en razón de causa final (ad 1). Presupone, sin embargo, la causalidad eficiente y la formal (cf. a.4).

Solución. *Hay que decir:* Conceptualmente el ser es anterior al bien. Pues lo significado por el nombre es lo que el entendimiento capta de una cosa y lo expresa por la palabra; luego conceptualmente aquello es anterior porque primero entra en la concepción del entendimiento. Lo primero que entra en la concepción del entendimiento es el ser, porque algo es cognoscible en cuanto que está en acto, como se dice en el IX *Metaphys.*[9] Por eso el ser es el objeto propio del entendimiento y así es lo primero inteligible, como el sonido es lo primero audible. Así, pues, conceptualmente el ser es anterior al bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio determina los nombres divinos en cuanto los refiere a Dios según el criterio de la causa. Pues, como dice él mismo[10], damos nombres a Dios a partir de las criaturas, como a la causa a partir de los efectos. Al bien, y por razón de lo apetecible, se le aplica el criterio de la causa final, que es la primera de todas, pues ningún agente actúa si no es por el fin; y por el agente la materia se orienta a la forma. Por eso se dice que el fin es *la causa de las causas.* Así, causando, el bien es anterior al ser, como el fin lo es a la forma. Por este motivo, entre todos los nombres cuyo significado va referido a la causalidad divina, antes que el ser se pone el bien. Y también porque los Platónicos, que no distinguían la materia de la privación", decían que la materia no era ser[12], y así la participación del bien era más aplicable a muchos que la participación del ser. Pues la materia prima comparte el bien puesto que lo apetece (y nada apetece lo que no es su semejante); y no comparte el ser puesto que la consideraban no ser. Por eso dice Dionisio que *el bien es aplicable a lo no existente*[13].

2. *A la segunda hay que decir:* Está dada ya. Aunque puede decirse también: El bien es aplicable a lo existente y a lo no existente, no como predicado, sino como causalidad; si por lo existente entendemos no lo absolutamente inexistente, sino lo que está en potencia y no en acto, porque el bien tiene razón de fin en el que descansa no sólo lo que está en acto, sino que es aquello a lo que se inclina lo que no está en acto, sino sólo en potencia. Al ser, por su parte, no se le aplica más que el sentido de causa formal, inherente o ejemplar, y esta causalidad no es aplicable más que a lo que está en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* El no ser en cuanto tal no es apetecible, sino sólo accidentalmente. Ejemplo: La desaparición de algún mal es apetecible porque el mal desaparece al no existir. Y la desaparición de un mal no es apetecible si no es en cuanto que por el mal se priva de algo. Así, pues, aquello que en cuanto tal es apetecible, es el ser. El no ser, en cambio, sólo lo es accidentalmente. Y esto debido a que el hombre apetece un determinado ser del que no soporta verse privado. Así también y accidentalmente, se llama bien al no ser.

4. *A la cuarta hay que decir:* La vida, la ciencia y similares son apetecibles en cuanto que están en acto; por tanto, en todos se apetece algún ser. Así, nada es apetecible sino el ser. Y, consecuentemente, nada es bueno sino el ser.

ARTICULO 3

¿Es o no es bueno todo ser?

In Sent. 1 d.8 q.1 a.3; *De Verit.* q.8 a.4 ad 5; q.21 a.2.3; *ln De Hebdom.* iect.3; *Cont. Gentes* 2 41; 3 20.

Objeciones por las que parece que no todo ser es bueno:

1. El bien añade algo al ser, como quedó demostrado (a.1). Lo que se añade al ser le quita universalidad: así la sustancia, la cantidad, la cualidad. Por lo tanto, el bien quita universalidad al ser. Así, pues, no todo ser es bueno.

2. Más aún. Ningún mal es bien. Dice Is 5,20: *¡Ay de vosotros que llamáis mal al bien y bien al mal!* Pero algún ser es llamado mal. Por lo tanto, no todo ser es bueno.

3. Todavía más. El bien tiene razón de apetecible. Pero la materia prima sólo

9. ARISTÓTELES, 8 c.9 n.6 (BK 1051a31). 10. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.1 § 7: MG 3,596. 11. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.9 n.1 (BK 192a2). 12. Ib. cf. ALBERTO MAGNO, *Phys.* 1,3 c.16 (BOIII,856). 13. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.4 § 1: MG 3,816: S. Th. lect.3.

tiene razón de apetecible. Luego la materia prima no tiene razón de bien. Así, pues, no todo ser es bueno.

4. Por último. El Filósofo en III *Metaphys.*[14] dice que en las matemáticas no hay bien. Pero las matemáticas son en cierto modo seres. De no serlo, no serían ciencia. Por lo tanto, no todo ser es bueno.

En cambio, todo ser que no es Dios es criatura de Dios. Pero como dice 1 Tim 4,4: *Toda criatura de Dios es buena.* Y Dios es el sumo bien. Luego todo ser es bueno.

Solución. *Hay que decir:* Todo ser, en cuanto ser, es bueno. Pues todo ser, en cuanto ser, está en acto, y de algún modo es perfecto porque todo acto es alguna perfección. Lo perfecto tiene razón de apetecible y de bien, como quedó demostrado (q.5 a.1). Consecuentemente, todo ser, en cuanto tal, es bueno[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sustancia, la cantidad, la cualidad, y lo que en ellas se contiene, quitan universalidad al ser adaptándolo a una naturaleza determinada. Pero el bien no añade algo al ser, sino tan sólo la razón de apetecible y de perfección, lo cual le corresponde al ser en cualquiera de sus estados. Consecuentemente, el bien no quita universalidad al ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Ningún ser en cuanto ser es malo, sino en cuanto que está privado de algo. Ejemplo: Se llama malo al hombre que está privado de virtud; o se llama malo al ojo que está privado de la capacidad de visión.

3. *A la tercera hay que decir:* La materia prima, como quiera que no es ser más que en potencia, así también no es bien más que en potencia. Aunque, según los Platónicos, puede decirse que la materia prima es no-ser porque le falta algo de lo que está privado de por sí, sin embargo, participa algo del bien, esto es, por su ordenación y aptitud para el bien. Por eso no es apetecible, sino que tiende a apetecer.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las matemáticas no existen como realidades independientes, pues, de ser así, tendrían en ellas mismas algún fin que sería su mismo existir. Las matemáticas son independientes según el entendimiento, pues son abstraídas del movimiento y de la materia; de este modo también son abstraídas de la razón de fin, que tiene sentido de motor. No hay inconveniente, pues, para que en algún ser en el orden del entendimiento no esté el bien o la razón de bien. Ya se ha dicho (q.5 a.2) que, conceptualmente, el ser es anterior al bien.

ARTICULO 4

¿Tiene o no tiene el bien razón de causa final?[d]

In Sent. 1 d.34 q.2 a.u. ad 4; *De Verit,* q.21 a.1.2; *Cont. Gentes* 1 40; *In De Div. Nom.* c.1 lect.3; *In Phys.* lect.5.

Objeciones por las que parece que el bien no tiene razón de causa final, sino más bien de las otras:

1. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[15]: *Se canta al bien por bello.* Pero lo

14. ARISTÓTELES, 2 c.2 n.2 (BK 996b1): S. Th. lect.4 n.375. 15. § 7: MG 3,701.

c. Queda así afirmada la bondad radical de todo ser. No hay nada ni nadie que sea totalmente malo. Ni nada o nadie tan malo que en el fondo no sea bueno. No hay mal sin bien. El mal necesita siempre un bien como soporte. Afirmación directamente contraria al dualismo maniqueo. Y un principio de optimismo.

d. Artículo clave de la cuestión. El concepto de bien implica un análisis de la causalidad. Y la respuesta es precisa: «El bien tiene razón de causa final, pero presupone la razón de causa eficiente y de causa formal». Tiene razón de causa final porque su influjo es de atracción, no de empuje. Presupone la causalidad eficiente porque, atrayendo, mueve al agente a ponerse en camino hacia la consecución de lo que se apetece. Presupone la causa formal porque, una vez conseguido, el agente se posesiona de tal forma del bien que llega a identificarse con él. De esta manera, el bien implica un triple dinamismo: *atracción* o apetibilidad, ser deseado (c. final); *dirección hacia,* camino hacia (c. eficiente); *identificación* o posesión (c. formal). De estos tres, lo que primero y principalmente se llama bien es la razón de «ser apetecible» (a.1) y, por tanto, en la línea de una causalidad final. Subrayar esto equivale a decir que el bien (fin) determina la *acción* y explica la *transformación* o adquisición de una nueva forma.

bello tiene razón de causa formal. Por lo tanto, el bien tiene razón de causa formal.

2. Más aun. El bien tiende a expandirse, por lo que se deduce de Dionisio cuando dice[16]: *El bien es aquello en lo que todo es y subsiste.* Pero la tendencia a expandirse tiene razón de causa eficiente. Por lo tanto, el bien tiene razón de causa eficiente.

3. Más todavía. Dice Agustín en I *De Doctr. Christ.*[17]: *Porque Dios es bueno, existimos.* Pero nosotros venimos de Dios como de la causa eficiente. Por lo tanto, el bien tiene razón de causa eficiente.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el II *Physic.*[18]: *Aquello por lo que algo existe es como su fin y su bien.* Por lo tanto, el bien tiene razón de causa final.

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que el bien es lo que todos apetecen, y esto tiene razón de fin, resulta evidente que el bien tiene razón de fin. Sin embargo, la razón de fin presupone la razón de causa eficiente y de causa formal. Pues observamos que lo primero que se da en el causante es lo último que se da en lo causado. Ejemplo: El fuego calienta los cuerpos antes de infundirles la forma de fuego; sin embargo, el calor se deriva de la forma sustancial del fuego. Así, pues, en la causalidad encontramos *primero* el fin y el bien que impulsan la causa eficiente; *segundo,* la acción que impulsa la consecución de la forma; *tercero,* la llegada de la forma. Por su parte, en lo causado hay que invertir el orden. *Primero,* la forma por la que es ser; *segundo,* la fuerza efectiva por la que se convierte en ser perfecto (como dice el Filósofo en IV *Meteor.*[19], nada hay perfecto si no puede hacer algo semejante a sí mismo); *tercero,* la razón de bien por la que en el ser se fundamenta la perfección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma. Por eso *se canta al bien por bello.* Pero difieren en la razón. Pues el bien va referido al apetito, ya que es bien lo que todos apetecen. Y así, tiene razón de bien, pues el apetito es como una tendencia a algo. Lo bello, por su parte, va referido al entendimiento, ya que se llama bello a lo que agrada a la vista. De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí, ya que el sentido, como facultad cognoscitiva, es un cierto entendimiento. Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien tiende a expandirse del mismo modo que el fin a impulsar [e].

3. *A la tercera hay que decir:* Todo lo que tiene voluntad se dice que es bueno en cuanto tiene buena voluntad; pues por la voluntad disponemos de todo lo que hay en nosotros. Por eso no se llama hombre bueno al inteligente, sino al que tiene buena voluntad. Por su parte, la voluntad va referida al bien como a su fin y objeto propio. Así, al decir *porque Dios es bueno existimos*[20], hay que referirlo a la causa final.

ARTICULO 5

El concepto de bien, ¿consiste o no consiste en el modo, la especie y el orden?

1-2 q.85 a.4; *De Verit.* q.21 a.6.

Objeciones por las que parece que el concepto de bien no consiste en el modo, la especie y el orden:

16. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.4 § 4: MG 3,700. 17. C.32: ML 34,32. 18. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 195a23): S. Th. lect.5 n.11. 19. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 380a12): S. Th. lect.9 n.347. 20. S. AGUSTÍN, *De Doct. Christ.* 1 c.32: ML 34,32.

e. Santo Tomás asume repetidas veces el principio neo-platónico de que «el bien es de suyo difusivo». Aquí aclara que, si lo es, lo es por ser causa final (cf. 1-2 q.1 a.4 ad 1). La diferencia entre la c. eficiente y la final está en que aquélla mueve *empujando* (físicamente) y ésta mueve *atrayendo* (moralmente). Esto último es lo que pasa con el bien. Una persona buena no necesita imponerse: testifica por si misma, atrae y contagia, se expande y multiplica, no a fuerza de palabras sino por la fuerza de su propia bondad. Cf. no obstante la nota a 1 q.19 a.2.

1. Como se ha dicho (a.1), el bien y el ser difieren conceptualmente. Pero parece que el modo, la especie y el orden pertenecen al concepto de ser, porque, como dice Sab 2,21: *todo lo dispusiste en su número, peso y medida;* y estas tres cosas se reducen al modo, la especie y el orden. Dice Agustín en IV *Super Gen. ad litteram* [21]: *La medida establece el modo de todo; el número le proporciona la especie, y el peso le transmite reposo y estabilidad.* Por lo tanto, el concepto de bien no consiste en el modo, la especie y el orden.

2. Más aún. El modo, la especie y el orden son ciertos bienes. Si el concepto de bien consiste en el modo, la especie y el orden, el modo tendría modo, especie y orden; lo mismo sucedería con la especie y el orden. Consecuentemente, entraríamos en un proceso indefinido.

3. Todavía más. El mal es privación de modo, especie y orden. Pero el mal no aniquila totalmente el bien. Por lo tanto, el concepto de bien no consiste en el modo, especie y orden.

4. Aún más. Aquello en que consiste el bien no puede ser llamado malo. Pero se dice mal modo, mala especie, mal orden. Por lo tanto, el concepto de bien no consiste en modo, especie y orden.

5. Por último. El modo, la especie y el orden son causados por el peso, el número y la medida, tal como nos consta por la autoridad de Agustín en lo dicho [22]. No obstante, no todos los bienes tienen peso, medida y número, pues dice Ambrosio en *Hexaemeron* [23]: *La naturaleza de la luz ha sido creada sin número, sin peso, sin medida.* Por lo tanto, el concepto de bien no consiste en modo, especie y orden.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Natura Boni* [24]: *El modo, la especie y el orden, estos tres, se encuentran en las cosas hechas por Dios como bienes generales. Así, donde están los tres grandes, grandes son los bienes; donde pequeños, pequeños bienes. Donde ni grandes ni pequeños, ningún bien.* Esto no sería así si en ellos no consistiera el concepto de bien. Por lo tanto, el concepto de bien consiste en modo, especie y orden.

Solución. *Hay que decir:* Algo es bien en cuanto es perfecto, por esto es apetecible como se dijo (a.1 ad 3). Y se dice perfecto a aquello que en lo correspondiente a su perfección no le falta nada. Como quiera que todo es lo que es por su forma, hay cosas que presuponen la forma, y otras que se siguen de ella. Así, para que algo sea perfecto y bueno requiere tener, además de la forma, lo que ésta presupone y lo que de ella se sigue. La forma presupone la adaptación de los principios tanto materiales como eficientes. A esto le llamamos *modo;* por eso se dice [25] que la *medida establece el modo.* Y la misma forma es llamada *especie,* porque por la forma algo queda constituido en especie. Por esto se dice que *el número proporciona la especie.* Porque las definiciones determinantes de la especie son como los números, según dice el Filósofo en VII *Metaphys.* [26] porque, así como la suma o la resta de una unidad hace variar la especie del número, así también, si se añade o se quita una diferencia, varía la definición. De la forma se deriva la tendencia al fin, a la acción y a otras cosas, porque lo que está en acto obra y tiende a lo que le resulta beneficioso respecto a la forma. Esto es lo que corresponde *al peso y al orden.* De ahí que el concepto de bien, atendiendo a la perfección, consista también en el modo, la especie y el orden.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El modo, la especie y el orden no acompañan al ser sino en cuanto que es perfecto. Por eso es bueno.

2. *A la segunda hay que decir:* El modo, la especie y el orden son llamados buenos y seres de la misma manera. No porque sean como subsistentes, sino porque por ellos otros son seres y buenos. Por eso no es necesario que tengan otras cosas por las que son buenos. Pues no se les llama buenas porque formalmente sean buenas por otras cosas, sino porque otras cosas son formalmente buenas por ellas. Ejemplo: La blancura es llamada *ser* no porque lo sea por algo, sino porque hay cosas que por ella adquieren su accidentalidad: el blanco.

3. *A la tercera hay que decir:* Cada

21. C.3:ML 34,299. 22. Ib. 23. 1 c.9: ML 14,154. 24. C.3: ML 42,553. 25. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad Litt.* 4 c.3: ML 34,299. 26. 7 c.3 n.8 (BK 1043b34): S. Th. lect.3 n.1722-172.

manera de ser tiene su forma; por eso, todo ser tiene su modo, especie y orden. Así, el hombre, en cuanto hombre, tiene modo, especie y orden. Igualmente lo tiene por cuanto es blanco, sabio, virtuoso o cualquier otra cosa. En cambio, el mal priva de algún ser, como la ceguera priva de la vista; pero no por eso aniquila del todo el modo, la especie y el orden, sino sólo el modo, la especie y el orden que le corresponde al ser de la vista.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro *De Natura Boni* [27]: *Todo modo, en cuanto modo, es bueno* (lo mismo puede decirse de la especie y del orden); *pero el mal modo, la mala especie y el mal orden o se llaman así porque no alcanzan el grado que deberían tener, o porque se aplican a cosas a las que no se los puede aplicar. Y así se llaman malos porque son extraños o ajenos.*

5. *A la quinta hay que decir:* Que la naturaleza de la luz no tenga número, peso ni medida, no se dice en sentido absoluto, sino por comparación a lo corporal, porque la fuerza de la luz llega a todo lo corporal en cuanto es cualidad activa del primer cuerpo que puede alterar, esto es, del firmamento.

ARTICULO 6

¿Es o no es *adecuado dividir el bien en honesto, útil y deleitable?* [f]

2-2 q.145 a.3; *In Sent.* 2 d.21 q.1 a.3; *In Ethic.* 1 lect.5; 8 lect. 2.3.

Objeciones por las que parece que no es adecuado dividir el bien en honesto, útil y deleitable:

1. Como dice el Filósofo en I *Ethic.*[28], el bien se encuentra en los diez predicamentos. Pero lo honesto, útil y deleitable puede ser encontrado en uno sólo. Por lo tanto, no es adecuado dividir el bien en éstos.

2. Más aún. Toda división se hace por opuestos. Pero estos tres no parecen ser opuestos, pues lo honesto es deleitable y nada deshonesto es útil (sin embargo, debería serlo, si la división se hiciera por opuestos para que se opusiera lo honesto a lo útil). Esto mismo dijo Tulio en el libro *De officiis* [29]. Por lo tanto, tal división no es adecuada.

3. Todavía más. Donde hay uno porque hay otro, sólo hay uno. Pero lo útil no es bueno a no ser porque también es deleitable y honesto. Por lo tanto, lo útil no debe dividirse por opuesto a lo deleitable y honesto.

En cambio está el hecho que Ambrosio en el libro *De officiis* [30] utiliza esta división de bien.

Solución. *Hay que decir:* Parece que esta división propiamente es la del bien humano. Sin embargo, si se considera la razón de bien de forma más elevada y universal, encontramos que esta división propiamente corresponde al bien en cuanto bien. Pues el bien es algo en cuanto es apetecible y es fin de la tendencia del apetito. El fin de la tendencia del apetito puede ser considerado en su comparación al movimiento del cuerpo físico. El movimiento del cuerpo físico termina definitivamente en lo último; y en su marcha a lo último, también termina de alguna manera en los puntos intermedios, y éstos son llamados *términos* en cuanto que en ellos termina una parte del movimiento. El último término tiene que ser entendido bajo dos aspectos: 1) *Uno,* como aquello a lo que uno se dirige, como puede ser un lugar a una forma; 2) *otro,* como reposo en aquello. Así, lo que es apetecido como medio para conseguir el fin último de la ten-

27. C.22: ML 42,558. 28. C.6 n.2 (BK 1096a19): S. Th. lect.6 n.79. 29. CICERÓN, *De Officiis,* l.2 c.3 (DD 4,463). 30. L.1 c.9: ML 16,35.

f. Se ofrece aquí una división que alcanza gran importancia a la hora de valorar la moralidad de los actos humanos. Si se considera el bien en su condición de *ser,* se divide en diez predicamentos, como todas las cosas; pero si se atiende formalmente a su cualidad de *bien,* se divide en *honesto, útil y deleitable* (ad 1). No es una división unívoca, sino proporcionalmente análoga, de suerte que el contenido del bien se predica primera y principalmente del *honesto* (ad 3). *Honesto* no hay que entenderlo como la condición de ser conforme a las reglas morales (cf. 1-2 q.18), e.d. como contrapuesto a *des-honesto* (cf. ad 2). *Honesto* se dice aquí del bien que «se desea por sí mismo y por ello es meta y límite último del movimiento apetitivo» (cuerpo).

dencia del apetito, se llama *útil;* y lo que es apetecido como fin último de la tendencia del apetito, se llama *honesto,* porque se llama honesto a aquello que es apetecido por lo que es. Aquello en lo que termina la tendencia del apetito, es decir, la consecución de lo buscado, es el *deleite.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien en cuanto es uno con el ser se encuentra en los diez predicamentos. Pero, atendiendo a su concepto propio, le corresponde esta división.

2. *A la segunda hay que decir:* Esta división no se hace por realidades opuestas, sino por conceptos opuestos. Sin embargo se llama deleitable a lo que no tiene más razón de ser apetecido que el placer, aunque a veces sea perjudicial y deshonesto. Se llama útil a lo que no tiene por qué ser apetecido, pero que conduce a otra cosa, por ejemplo una medicina amarga. Se llama honesto a lo que en sí mismo contiene el porqué del deseo.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien no se divide en estos tres de forma unívoca, sino análoga con proporcionalidad. Pues primero se dice de lo honesto; segundo, de lo deleitable; tercero, de lo útil.

CUESTIÓN 6

Sobre la bondad de Dios [a]

A continuación hay que tratar lo referente a la bondad de Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. A Dios, ¿le corresponde o no le corresponde ser bueno?—2. Dios, ¿es o no es el sumo bien?—3. ¿Es o no es el único bueno por esencia?—4. ¿Son o no son buenas, por la bondad divina, todas las cosas?

ARTICULO 1

A Dios, ¿le corresponde o no le corresponde ser bueno?

Cont. Gentes 1 37; *In De Div. Nom.* c.4 lect.1; *In Metaphys.* l.12 lect.7.

Objeciones por las que parece que a Dios no le corresponde ser bueno:

1. La razón de bien consiste en el modo, la especie y el orden. Sin embargo, estas cosas no parece que correspondan a Dios ya que es inmenso y no está ordenado a algo. Por lo tanto, ser bueno no le corresponde a Dios.

2. Más aún. Es bueno lo que todos apetecen. Pero no todos apetecen a Dios, ya que no todos le conocen; y no se apetece más que lo conocido. Por lo tanto, ser bueno no le corresponde a Dios.

En cambio está lo que se dice en Jer 3,25: *El Señor es bueno para los que esperan en El; para toda alma que le busca.*

Solución. *Hay que decir:* Ser bueno le corresponde señaladamente a Dios. Pues algo es bueno en cuanto es apetecible.

a. Se habla aquí de la *bondad ontológica.* La que corresponde al ser, no al obrar. Algo así como se dice que el fruto es bueno cuando está maduro. O que un edificio es bueno cuando está acabado. Las cosas son buenas en la medida que alcanzan su propia realización. Decir «Dios es bueno» equivale a decir: «es verdaderamente perfecto». Como una obra espléndida porque está bien hecha. Esta *bondad del ser* fundamentará la *bondad del obrar* de que se ocupará más adelante: amor de benevolencia (q.20), justicia-misericordia (q.21). Como de ordinario, su punto de arranque es la Palabra de Dios, aunque sea parco en las citas. Sabe que cuando Moisés pide ver a Yahveh, éste le responde: «Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad» (Ex 33,19); ha recitado con el salmista «¡Qué glorioso es tu nombre en toda la tierra!» (Sal 8,2). En *Cont. Cent* 1,38 cita expresamente la respuesta de Jesús «¡Uno solo es el Bueno!» (Mt 19,17). Al intentar dar una explicación racional acude, como otras veces, a la causalidad eficiente (2.ª vía). Toda la bondad dispersa en las criaturas ha de hallarse en Dios concentrada y unificada, como en su fuente y origen (1 q.4 a.1).

Cada uno apetece su perfección [b]. En el efecto la perfección y la forma tienen cierta semejanza con el agente, ya que el que obra hace algo semejante a él. Por eso, el agente es apetecible y tiene razón de bien, pues lo que de él se apetece es la participación de su semejanza. Como quiera que Dios es la primera causa efectiva de todo, resulta evidente que la razón de bien y de apetecible le corresponde. De ahí que Dionisio atribuya al bien a Dios como primera causa eficiente, diciendo que Dios es llamado bueno *como aquello en lo que todo subsiste* [1].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tener modo, especie y orden pertenece a la razón del bien causado. Pero en Dios el bien está como en la causa [c]; de ahí que a El le corresponda establecer en los demás el modo, la especie y el orden. Así, estos tres están en Dios como su causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Todos, en cuanto apetecen sus propias perfecciones, apetecen al mismo Dios por cuanto las perfecciones de todas las cosas son determinadas perfecciones del ser divino, como quedó demostrado por lo dicho (q.4 a.3). Así, quienes apetecen a Dios, más le conocen en sí mismo. Esto pertenece a las criaturas racionales. Otros, en cambio, conocen destellos de su bondad, lo cual también pertenece al conocimiento sensitivo. Otros, por su parte, tienen apetito natural sin conocimiento, aun cuando estén orientados a sus propios fines por una inteligencia superior.

ARTICULO 2

Dios, ¿es o no es el sumo bien?

In Sent. 2 d.1 q.2 a.2 ad 4; *Cont. Gentes* 1 41.

Objeciones por las que parece que Dios no es el sumo bien:

1. El sumo bien añade algo al bien; cosa que, por otra parte, hace todo bien. Pero todo lo que tiene añadidos es compuesto. Luego el sumo bien es compuesto. Pero Dios es absolutamente simple, como quedó demostrado (q.3 a.7). Por lo tanto, Dios no es el sumo bien.

2. Más aún. Como dice el Filósofo [2], *el bien es lo que todos apetecen.* Pero no hay nada que sea apetecido por todos más que Dios solo, fin de todo. Luego nada es bueno sino sólo Dios. Esto parece deducirse también de lo que se dice en Mt 19,17: *Nadie es bueno sino sólo Dios.* Pero sumo se dice por comparación con otros, como sumamente caliente se dice por comparación con todo lo caliente. Por lo tanto, Dios no puede ser llamado sumo bien.

3. Todavía más. Lo sumo conlleva comparación. Pero lo que no es de un género no es comparable. Ejemplo: No es correcto decir que la dulzura es mayor o menor que una línea. Así, pues, como quiera que Dios no es del mismo género que los otros bienes, como resulta evidente por lo dicho (q.3 a.5; q.4 a.3 ad 3), parece que Dios no pueda ser llamado sumo bien por comparación con los otros bienes.

En cambio está lo que dice Agustín en I *De Trin.* [3]: La trinidad de las divinas

1. DIONISIO, *De Div. Nom.* § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.1 n.1 (BK 1094a3): S. Th. lect.1 n.9-11. 3. C.2: ML 42,822.

---

b. Todo lo que existe tiene ansia de ser más. Busca afanosamente su plena realización. Tiene hambre y sed de perfección. Pues bien, sólo en Dios puede saciarse tal inquietud. «Dios es bueno» quiere decir: es la plenitud. Es lo que, consciente o inconscientemente, apetecen todos. Es «lo más deseable». Ninguna oscuridad, ninguna mancha. Simplemente esto: SER. Todos le buscan y anhelan, aun sin querer, aun sin saberlo. Ahora bien, si es la bondad universal —lo que todos apetecen— lo es precisamente porque hace existir todas las cosas. Es «la primera causa eficiente de todo» (cuerpo). En cada ser hay una huella de su paso, que se traduce como en un grito natural del mismo. Todo confluye hacia El: es «bueno». Ver lo dicho en la nota a 1 q.5 a.1. *Perfección* y *apetibilidad* se entrecruzan. Es apetecible porque es perfecto. Es perfecto porque concentra en sí las perfecciones todas. Las concentra precisamente porque las ha creado.

c. «El bien está en Dios como en su causa» es algo más que afirmar: «Dios es causa de la bondad» o «Dios no es malo». Significa: «Lo que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios y ciertamente de modo más elevado» (cf. 1 q.13 a.2).

personas *es el sumo bien comprendido por almas muy purificadas.*

Solución. *Hay que decir:* Dios es absolutamente el sumo bien, y no sólo en algún género o en algún orden de cosas. Así, pues, y como ya se ha dicho (a.1), se atribuye a Dios el bien en cuanto todas las perfecciones deseadas dimanan de él como primera causa. No es que dimanen de El como de un agente unívoco, como quedó demostrado (q.4 a.3), sino como de un agente que no se corresponde con los efectos ni por razón de la especie ni por razón del género. La semejanza del efecto se encuentra en la causa unívoca uniformemente; en cambio, en la causa equívoca se encuentra de forma más sublime, como el calor se encuentra de forma más sublime en el sol que en el fuego. Así, pues, como quiera que el bien está en Dios como la primera causa no unívoca, es necesario que el bien esté en El de modo más sublime. Y por esto se le llama sumo bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El sumo bien no añade al bien ninguna realidad absoluta, sino tan sólo una relación. Pero cuando se establece una relación entre Dios y las criaturas, es real en la criatura, no en Dios. En Dios la realidad de razón como lo cognoscible tiene relación con la ciencia, no porque vaya referido a la ciencia, sino porque la ciencia está referida a lo cognoscible. Así, no es necesario que en el sumo bien haya composición. Tan sólo sucede que los demás son deficientes comparados con El.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice: *el bien es lo que todos apetecen* no se da a entender que todos los seres apetecen cada uno de los bienes, sino que cuanto se apetece tiene razón de bien. Cuando se dice: *nadie es bueno sino sólo Dios,* se da a entender el bien por esencia, como veremos (a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas que no son del mismo género, sino que pertenecen a géneros distintos, no son comparables entre sí. Se niega que Dios esté en el mismo género que los otros bienes, pero no porque pertenezca a algún otro género, sino porque está fuera del género y al mismo tiempo es principio de todo género. Así, es comparado con otros por exceso. Y éste es el tipo de comparación que le corresponde al sumo bien.

ARTICULO 3

Ser bueno por esencia, ¿es o no es propio de Dios?

De Verit. q.21 a.1 ad 1; a.5; *Cont. Gentes* 1 38; 3 20; 70 *De hebdom.* lect. 3.4; *In De Div. Nom.* c.4 lect.1; c.13 lect.1; *Compend. Theol.* c.109.

Objeciones por las que parece que ser bueno por esencia no es propio de Dios:

1. Como quedó establecido anteriormente (q.5 a.1), de la misma forma que ser y unidad se identifican, así sucede con el bien. Pero como todo ser es uno por esencia, según demuestra el Filósofo en IV *Metaphys.*[4], todo es bueno por esencia.

2. Más aún. Si el bien es lo que todos apetecen, como quiera que el mismo ser es deseado por todos, este ser es su propio bien. Pero como cualquier cosa es ser por esencia, cualquier cosa es buena por esencia.

3. Todavía más. Todo es bueno por su propia bondad. Si algo no fuese bueno por esencia, necesariamente su bondad no sería su esencia. Aquella bondad que es ser, necesariamente tiene que ser buena. Si fuese buena por una bondad externa a ella, habría que analizar esta otra bondad. Así emprenderíamos un proceso infinito o llegaríamos a una bondad que no necesita de otra para ser buena. De ser así, basta quedarse con lo primero que hemos dicho. Así, pues, toda bondad es buena por esencia.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De hebdomad.*[5]: *Todo lo que proviene de Dios es bueno por participación.* Por lo tanto, no por esencia.

Solución. *Hay que decir:* Sólo Dios es bueno por esencia. Se dice que algo es bueno en cuanto que es, perfecto. Y la perfección de algo puede ser contemplada desde tres puntos de vista. *Primero,* la perfección como constitutiva del ser de algo. *Segundo,* la perfección a la que se le añade algo indispensable para un obrar

4. C.2 n.5 (BK 1003b32): S. Th. lect.2 n.548-553. 5. ML 64,1313: S. Th. lect.3.4.

perfecto. *Tercero,* la perfección a la que tiende algo como a su fin. Ejemplo: En el fuego la primera perfección sería el ser que tiene por su forma sustancial; la segunda perfección sería su calidad, como ligereza, sequedad y similares; la tercera perfección la tiene en cuanto está detenido en un lugar. Sin embargo, esta triple perfección no es propia, por esencia, de ningún ser creado. Sólo le corresponde a Dios, pues sólo en El su esencia es su mismo ser. Pero lo que de los otros se dice accidentalmente, como ser poderoso o sabio, de El se dice esencialmente, como quedó establecido (q.3 a.6). Y El no está ordenado a algo como a su fin, sino que El es el último fin de todas las cosas. De donde se concluye que sólo Dios tiene por esencia todo tipo de perfección. Así, El es el único bueno por esencial

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La unidad no implica la perfección, sino sólo la indivisión, cosa propia de todo ser por esencia. Por eso las esencias de las cosas simples son indivisas tanto en acto como en potencia; las esencias de los compuestos son indivisas sólo en acto. Así, es necesario que cualquier cosa sea una por su esencia, pero no buena, como quedó demostrado (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Cualquier cosa por tener ser es buena; sin embargo, en las cosas creadas su ser no es su esencia. De ahí que no pueda deducirse que lo creado sea bueno por esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La bondad de lo creado no es su esencia, sino algo añadido; bien sea su ser, o alguna perfección, o su ordenación al fin. Sin embargo, esta misma bondad añadida se dice tanto que es buena como que es ser. Y la llamamos ser no porque tal bondad sea algo, sino porque ella misma es algo por otro. Así es como se la llama buena, porque ella es algo bueno, no porque ella misma tenga alguna bondad por la que es buena.

ARTICULO 4

Todas las cosas, ¿son o no son buenas por bondad divina? [e]

In Sent. 1 d.19 q.5 a.2 ad 3; *De Verit.* q.21 a.4; *Cont. Gentes* 1 40.

Objeciones por las que parece que todas las cosas son buenas por bondad divina:

1. Dice Agustín en el VIII *De Trin.*[6]: *Este y aquel bien. Elimina el éste y el aquél, y, si puedes, contempla el mismo bien. Así verás a Dios, no bueno por algún bien, sino bien de todo lo bueno.* Pero cada cosa es bien de su propio bien. Por lo tanto, cada cosa es buena con el mismo bien que lo es Dios.

2. Más aún. Boecio, en el libro *De hebdomad.*[7] dice que todas las cosas son buenas en cuanto ordenadas a Dios, y esto por razón de la bondad divina. Por lo tanto, todas las cosas son buenas por la bondad divina.

En cambio está el hecho que todas las cosas son buenas en cuanto que exis-

6. C.3: ML 42,949. 7. ML 64,1313: S. Th. lect.3.4.

d. La bondad de Dios trasciende la de cualquier criatura y aun la de todas ellas juntas. Los seres son más o menos buenos. Dios *es la bondad.* No puede medirse con nada de acá abajo. Supera las pobres miopías humanas. En El todo es uno, simple (1 q.3 a.4). Si se pudiera pensar en Alguien que fuera solamente bondad, y nada más que bondad, la *bondad subsistente,* éste sería Dios. Nada de la tierra se le parece. Por esto Dios es el misterioso, «el Gran Desconocido» (III *Cont. Cent.* 49). En este abismo insondable de bondad, S.T. llegará a ver la razón de la creación (a.4) e intuirá la conveniencia de una donación trinitaria (1 q.37 a.2 ad 3).

e. Sólo Dios es la bondad. De El, como de su fuente, dimana la bondad de las cosas creadas. Y esto en un triple sentido: en cuanto que es el modelo o ejemplar a quien imitan *(c. ejemplar);* en cuanto que El mismo la ha comunicado o creado *(c. eficiente);* en cuanto que, como bondad participada y deficiente, anhela naturalmente la plenitud de la bondad absoluta *(c. final).* En cambio, no puede decirse que Dios sea *causa formal,* es decir, constitutiva e intrínseca. Ello equivaldría a adoptar una línea panteísta, inaceptable bajo un prisma de fe. Sólo podría afirmarse en un sentido lejano, «por la semejanza de la bondad de Dios inherente a cada una» (cuerpo). Precisamente porque todas las cosas participan analógicamente de la bondad divina, «hay una bondad común a todos los seres y hay también múltiples bondades» (cuerpo).

ten. Pero no se dice que todas sean seres por el ser divino, sino por su propio ser. Por lo tanto, no todas las cosas son buenas por bondad divina, sino por su propia bondad.

Solución. *Hay que decir:* Nada impide que los seres que tienen relación, reciban su denominación por algo externo a ellos; así, se dice localizado por el lugar o medido por la medida. Pero por lo que respecta a los términos absolutos, ha habido diversas opiniones. Así, Platón[8] estableció las especies separadas de todas las cosas; de este modo los individuos son llamados tales en cuanto son participaciones de las especies separadas. Ejemplo: Sócrates es llamado hombre en cuanto es especie separada de hombre. Además, así como mantenía la idea separada, por ejemplo, de hombre, y lo llamaba *hombre por sí,* o de caballo, llamándolo *caballo por sí,* del mismo modo mantenía la idea separada de ser y lo llamaba *ser por sí;* y de uno, llamándolo *uno por sí.* Y por eso, cada una de sus participaciones es llamada ser o uno. Y aquello que es ser por sí y uno por sí, él lo denominaba sumo bien. Como quiera que el bien se identifica con el ser y con el uno, decía que el bien por sí era Dios, siendo todas las demás cosas buenas por participación.

Aun cuando esta opinión pueda parecer sin fundamento, ya que no puede sostenerse que las especies separadas de las cosas naturales subsistan por sí mismas, como demuestra Aristóteles abundantemente[9], sin embargo, es absolutamente cierto que, tal como dijimos (q.2 a.3) y en eso se concuerda con Aristóteles[10], lo primero es aquello que es ser y bueno por esencia; y nosotros le llamamos Dios. De este primero, que es ser y bueno por esencia, todas las cosas pueden recibir su denominación tanto de seres como de buenas, pues, como dijimos (q.4 a.3) participan de él si bien lejana y deficientemente, con una cierta semejanza. Así, cada cosa puede ser llamada buena por bondad divina como principio primero, ejemplar, efectivo y final de toda bondad. Sin embargo, todo puede ser llamado bueno por la semejanza con la bondad divina que lleva inherente, que es formalmente su bondad, y por la que se le llama así. De este modo, hay una sola bondad de todo y, a un tiempo, muchas bondades.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 7

Sobre la infinitud de Dios

Después de haber tratado lo referente a la perfección divina, ahora hay que adentrarse en el estudio de su infinitud y de su presencia en las cosas. Pues se le atribuye a Dios el estar en todas partes y en todas las cosas en cuanto que es inabarcable e infinito.

La cuestión referente a la infinitud de Dios plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Dios, ¿es o no es infinito?—2. Además de El mismo, ¿hay o no hay algo infinito por esencia?—3. ¿Puede o no puede algo ser infinito por grandeza?—4. ¿Puede o no puede estar lo infinito en las cosas por multiplicación?

8. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.6 n.2 (BK 986b7): S. Th. lect.10 n.151. S. AGUSTÍN, *Octoginta Trium Quaest.* q.46: ML 40,30. 9. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.9 n.1 (BK 990a33): S. Th. 1 lect.15; 3 c.6 (BK 1002a12): S. Th. 3 lect.14; 7 c.14.15 (BK 1039a24): S. Th. 7, lect.14.15; *Ethic.* 1 c.6 (BK 1096a11): S. Th. lect.6. 10. *Metaphys.* lα c.1 n.5 (BK 993b24). Cf. Supra q.2 a.3.

ARTICULO 1

Dios, ¿es o no es infinito?

q.50, a.2 ad 4; q.86 a.2 ad 1; 3 q.10 a.3 ad 1; *In Sent.* 1 d.43 q.1 a.1; *De Verit*, q.2 a.2 ad 5; q.29 a.3; *Cont. Gentes* 1 43; 3 54; *De Pot.* q.1 a.2; *Compend. Theol.* 15.18.20; *Quodl.* 10 q.2 a.1 ad 2; *De spirit. mal.* a.1 ad 2; *Quodl.* 3, q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que Dios no es infinito:

1. Todo lo infinito es imperfecto porque tiene razón de parte y de materia, como se dice en III *Physic.*[1] Pero Dios es perfectísimo. Por lo tanto, no es infinito.

2. Más aún. Según el Filósofo en I *Physic.*[2], finito e infinito convergen en la cantidad. Pero Dios no es cantidad ya que no es cuerpo, como quedó demostrado (q.3 a.1). Por lo tanto, no le corresponde ser infinito.

3. Todavía más. Lo que está aquí porque no está allí, por razón del lugar es finito. Lo que es esto porque no es lo otro, es finito por razón de la sustancia. Pero Dios es esto y no lo otro, pues no es ni piedra ni madero. Por lo tanto, Dios no es infinito por razón de la sustancia.

En cambio está lo que dice el Damasceno[3]: *Dios es infinito, eterno, inabarcable.*

Solución. *Hay que decir:* Todos los antiguos filósofos [a] atribuyeron lo infinito al primer principio, como se dice en III *Physic.*[4]; esto es razonable si se considera que del primer principio emanan innumerables cosas. Pero, por equivocarse en la naturaleza del primer principio, es lógico que también se equivocaran acerca de su infinitud. Porque al atribuir materia al primer principio, consecuentemente atribuyeron al primer principio la infinitud material. Por eso decían que un cuerpo infinito era el primer principio de las cosas[5].

Hay que tener presente que se llama infinito a aquello que no tiene limitación. En cierto modo la materia está delimitada por la forma, y la forma por la materia. Por una parte, la materia está delimitada por la forma, porque antes de recibir una sola forma que la determinara está en potencia para poder recibir muchas. Por su parte, la forma está delimitada por la materia porque, en cuanto forma, puede adaptarse a muchas cosas; pero al ser recibida en la materia se convierte en la forma concreta de esta materia determinada. La materia se perfecciona por la forma que la delimita; por eso la infinitud material que se le atribuye es imperfecta, pues acaba siendo casi una materia sin forma. La forma, en cambio, no sólo no se perfecciona por la materia, sino que ésta, la materia, delimita más bien su amplitud. Así, la infinitud de una forma no determinada por la materia contiene razón de lo perfecto. Lo sumamente formal de todo es el mismo ser, como quedó demostrado (q.4 a.1 ad 3). Como quiera que el ser divino no es un ser contenido en algo, sino que subsiste en sí mismo, como también quedó demostrado (q.3 a.4), resulta evidente que el mismo Dios es infinito y perfecto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

2. *A la segunda hay que decir:* El límite de la cantidad es como la misma forma; prueba de ello es que la figura, que consiste en la delimitación de la cantidad, viene a ser como la forma a la cantidad. Así, la infinitud que le corresponde a la cantidad es una infinitud de tipo material. Como quedó dicho (sol.), tal infinitud no es atribuible a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Puesto que el ser de Dios subsiste en sí mismo y no está contenido en otro, por lo cual es llamado infinito, se distingue de todos los demás y éstos deben ser excluidos de él. Es como una blancura que subsistiera en sí misma; por eso mismo no existiría en ningún otro y se distinguiría de cualquier otra blancura en un sujeto.

1. ARISTÓTELES, c.6 n.11 (BK 207a27): S. Th. lect.11 n.4.6.7. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 185b2): S. Th. lect.3 n.2. 3. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1, c.4: MG 94,800. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 203a1): S. Th. lect.6 n.5. 5. Cf. los filósofos citados en ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.3 n.2 (BK 983b6).

a. Los presocráticos de la escuela jónica, como Tales de Mileto (624-548 a.C), Anaximandro (610-547 a.C.), Anaxímenes (588-524 a.C.) y Heráclito (h.500 a.C.) a quienes Tomás conocía seguramente a través de Aristóteles.

ARTICULO 2

Además de Dios, ¿puede o no puede alguna cosa ser infinita por esencia?

q.50 a.2 ad.4; *In Sent.* 1 d.43 q.1 a.2; *De Verit.* q.20 a.4 ad 1; q.29 a.3; *Quodl.* 9 q.1; 10 q.2, a.1; 12 q.2. *In Metaphys.* 11 lect.10.

Objeciones por las que parece que, además de Dios, puede haber alguna cosa infinita por esencia:

1. En cualquier cosa hay proporción entre esencia y capacidad. Así, pues, si la esencia de Dios es infinita, es necesario que también lo sea su capacidad. Luego puede producir un efecto infinito, puesto que la capacidad se mide por el efecto.

2. Más aún. Todo lo que tiene capacidad infinita, tiene esencia infinita. Pero el entendimiento creado tiene capacidad infinita, puesto que puede aprehender lo universal, que comprende todo lo particular. Luego toda sustancia intelectual creada es infinita.

3. Todavía más. Como quedó demostrado (q.3 a.8), la materia prima es distinta de Dios. Pero la materia prima es infinita. Luego, además de Dios, algo puede ser infinito.

En cambio está el hecho que lo infinito no tiene su principio en otro, como se dice en III *Physic.*[6] No obstante, todo lo que no es Dios tiene en Dios su primer principio. Luego menos Dios nada puede ser infinito.

Solución. *Hay que decir:* Además de Dios, algo puede ser infinito en cierto modo, pero no absolutamente. Pues si hablamos de lo infinito por lo que corresponde a la materia, es evidente que todo lo que está en acto tiene alguna forma; y así, su materia está determinada por la forma. Pero porque la materia en cuanto que está bajo una forma sustancial permanece en potencia orientada a muchas formas accidentales, lo que es absolutamente infinito puede ser infinito en cierto modo. Ejemplo: La madera es finita por su forma, sin embargo, en cierto modo es infinita porque está en potencia orientada a muchas imágenes.

Si, por otra parte, hablamos de lo infinito por lo que respecta a la forma, resulta evidente que aquellas cosas cuyas formas están en la materia, son absolutamente finitas y de ningún modo infinitas. Pero si algunas formas creadas no están contenidas en la materia, sino que subsisten en sí mismas, como, por ejemplo, algunos piensan de los ángeles, tales formas serían en cierto modo infinitas, pues no estarían delimitadas ni reducidas por materia alguna. Pero, porque la forma creada así subsistente tiene ser y no su propio ser, resulta necesario que su mismo ser esté contenido y delimitado en una determinada materia. De ahí que no pueda ser absolutamente infinita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entre lo creado es contradictorio que la esencia de una cosa sea su mismo ser, puesto que el ser subsistente no es creado; de ahí que también sea contradictorio que sea absolutamente infinito y sin embargo no puede hacer algo no creado (esto sería mantener de forma simultánea realidades contradictorias); por consiguiente, no puede hacer algo absolutamente infinito.

2. *A la segunda hay que decir:* El hecho de que el entendimiento tenga capacidad para comprehender en cierto modo lo infinito, se debe a que el entendimiento es una forma no sometida a la materia, o bien totalmente separada de ella, como las sustancias de los ángeles; o bien, al menos, por ser una capacidad intelectual que, sin ser un acto de algún órgano concreto, está unida al cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* La materia prima por sí misma no existe en la naturaleza de las cosas, pues no es ser en acto, sólo en potencia; de ahí que sea más algo concreado que creado. Sin embargo, aun cuando sea considerada en cuanto potencia, la materia prima no es absolutamente infinita, sino sólo en cierto modo, porque su potencia no comprende más que las formas naturales.

ARTICULO 3

¿Puede o no puede algo ser infinito en acto por razón de magnitud?

Quodl. 9 q.1; *In Phys.* 1 lect.9; 3 lect. 7.8.9.10.13; *Quodl.* 12 q.2; *In Metaphys.* 11 lect.10.

Objeciones por las que parece que algo puede ser infinito en acto por razón de magnitud:

6. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 203b7): S. Th. lect.6 n.10.

1. En las ciencias matemáticas no hay falsedad porque, como se dice en II *Physic.*[7]: *La abstracción no admite falsedad.* Pero las ciencias matemáticas utilizan lo infinito como magnitud, pues el geómetra en sus demostraciones dice: *Tal línea es infinita.* Luego no es imposible que algo sea infinito por razón de magnitud.

2. Más aún. No es imposible que algo no tenga lo que no va contra su razón de ser. Pero ser infinito no va contra la razón de ser de magnitud, ya que finito e infinito parecen ser de modo especial determinaciones[8] de la cantidad. Luego no es imposible que alguna magnitud sea infinita.

3. Todavía más. La magnitud es divisible hasta el infinito. Así, en III *Physic.*[9], lo continuo es definido como *lo que es divisible hasta el infinito.* Pero los contrarios son tales respecto a lo mismo. Así, como quiera que a la división se opone la suma, a la disminución el aumento, parece que la magnitud pueda crecer hasta el infinito. Luego es posible que exista una magnitud infinita.

4. Aún más. Como se dice en IV *Physic.*[10], el movimiento y el tiempo tienen la cantidad y la continuidad que toman de la magnitud sobre la que pasa el movimiento. Pero no va contra la razón de ser del tiempo y del movimiento que sean infinitos, puesto que cualquier punto indivisible que se señala en el tiempo y en el movimiento circular, es principio y fin. Luego no irá contra la razón de ser de magnitud que sea infinita.

En cambio, todo cuerpo tiene superficie. Pero todo cuerpo que tiene superficie es finito, porque la superficie es el límite del cuerpo finito. Luego todo cuerpo es finito. Algo parecido puede decirse de la superficie y de la línea. Por consiguiente, nada es infinito por razón de magnitud.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa es ser infinito por su esencia y otra por razón de su magnitud. Pues puede darse de hecho que algo sea infinito por razón de magnitud, como el fuego o el aire, y sin embargo, no ser infinito por su esencia, porque su esencia puede estar determinada en una especie por la forma o en un individuo por la materia. De este modo, partiendo de lo establecido (a.2), porque ninguna criatura es infinita por su esencia, hace falta averiguar si algo creado es infinito por razón de magnitud. Así, pues, hay que tener presente que el cuerpo, que es una magnitud completa, puede ser considerado de dos maneras: Matemáticamente, y así se considera el cuerpo sólo como cantidad; o naturalmente, y así se le considera como poseedor de materia y de forma. Que cualquier cuerpo natural no pueda ser infinito en acto es evidente, pues todo cuerpo natural tiene una determinada forma sustancial. Como quiera que a la forma sustancial le corresponden accidentes, es necesario que a una determinada forma sustancial le correspondan unos determinados accidentes. Entre ellos, la cantidad. De donde se sigue que todo cuerpo natural tiene, en grado mayor o menor, una determinada cantidad. Esto mismo es aplicable al movimiento. Porque todo cuerpo natural tiene un determinado movimiento natural. No obstante, un cuerpo infinito no puede tener ningún movimiento natural. Ni rectilíneo, pues nada se mueve naturalmente con movimiento rectilíneo más que cuando está fuera de su sitio, cosa que no puede suceder en el cuerpo infinito, pues ocuparía todos los lugares, y así cualquier lugar sería indistintamente su sitio. Algo parecido puede decirse también del movimiento circular. Porque en el movimiento circular se requiere que una parte del cuerpo se traslade a un sitio anteriormente ocupado por otra parte. Esto no podría suceder nunca en un cuerpo circular infinito; porque dos líneas que parten de un centro, cuanto más se prolongan, más se alejan entre sí, de modo que, si el cuerpo fuese infinito, infinita sería también la distancia entre ellas, y así una nunca podría llegar al lugar de la otra.

Lo mismo cabe decir también del cuerpo matemático. Porque si imagina-

7. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 193b35): S. Th. lect.3 n.5. 8. El original latino es: *passiones.* Dicha palabra en cuanto tal sólo es aplicable al texto haciendo uso de una equivalencia. Consideramos que *determinaciones* traduce el sentido dado por el autor. *(N. del T.)* 9. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 200b20): S. Th. lect.1 n.3. 10. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 219a12): S. Th. lect.17 n.6.7.8.

mos un cuerpo matemático existente en acto, es preciso que nos lo imaginemos bajo una forma determinada, porque nada está en acto si no es por su forma. Como quiera que la forma de la cantidad en cuanto tal es la figura, será necesario que tenga una determinada forma. Y esto ya será finito, pues la figura es lo comprendido dentro de un límite o de unos límites.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El geómetra no supone que una línea es infinita en acto, sino que toma una línea finita en acto, de la cual puede quitar cuanto sea necesario. A esta línea la llama infinita.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo infinito no va contra la razón de ser de la magnitud en general, pero sin embargo sí va contra la razón de ser de cualquiera de sus especies. Por ejemplo, contra la razón de ser de la magnitud bicúbita o tricúbita, circular o triangular, y similares. No es posible que se dé en el género lo que no se da en la especie. De ahí que no sea posible la existencia de una magnitud infinita cuando no lo es ninguna de sus especies.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos dicho (a.1 ad 2), lo infinito que corresponde a la cantidad se toma de parte de la materia. Por la división del todo se accede a la materia, pues las partes son tales en razón de la materia; por la suma se accede al todo que es tal en razón de la forma. Así, no se encuentra lo infinito en la suma de la magnitud, sino sólo en su división.

4. *A la cuarta hay que decir:* El movimiento y el tiempo no son considerados como un todo en acto sino de forma sucesiva; de ahí que tengan potencia mezclada con el acto. Pero la magnitud está toda en acto, y así, lo infinito que corresponde a la cantidad y que se toma de parte de la materia, es incompatible con la totalidad de la magnitud, pero no con la totalidad del tiempo y del movimiento, pues estar en potencia es algo propio de la materia.

ARTICULO 4

¿Puede o no puede lo infinito estar en las cosas por multitud?

q.2 a.3 1.ª via; q.46 a.2 ad 7; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.5 ad 17.18.19; *De Verit.* q.2 ad 10; *Cont. Gentes 2* 38; *Quodl.* 9 q.1; *In Metaphys,* 11 lect.10; *In Phys.* 3 lect.12; *Quodl.* 12 q.2; *De Aeternit. Mundi* 17.

Objeciones por las que parece que es posible que haya una multitud infinita en acto:

1. No es imposible que lo que está en potencia pase a acto. Pero el número puede multiplicarse hasta el infinito. Luego no es imposible que haya una multitud infinita en acto.

2. Más aún. Es posible que, de cualquier especie, algún individuo esté en acto. Pero las especies de las figuras son infinitas. Luego es posible que haya infinitas figuras en acto.

3. Todavía más. Las cosas que no se oponen entre sí, tampoco se anulan mutuamente. Pero, establecida una multitud de cosas, pueden establecerse otras muchas que no se les opongan; luego no es imposible que otras puedan darse simultáneamente con las primeras, y otras con aquéllas, y así hasta el infinito. Luego es posible que haya infinitas cosas en acto.

En cambio está lo que se dice en Sab 2,21: *Todo lo dispusiste con su número, su peso, su medida.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema hubo una doble opinión. Pues algunos, como Avicena [b] y Algazel [11c], dijeron que era imposible que existiera una multitud infinita por esencia en acto; pero que no era imposible que existiera una multitud infinita por accidente. Se dice que una multitud es infi-

11. Referencias tomadas de AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp. 1 (9,20A.F; 9,18M). Para AVICENA, cf. *Metaphys.* 6 c.2; 8 c.1. Para ALGAZEL, cf. *Philosoph.* 1, 1, c.11.

b. Avicena (Ibn-Sina) nació en el 980 y falleció en 1037, después de una vida entregada a la filosofía y a la medicina. Cf. J. FERRATER MORA, l.c., 165-167; M. CRUZ HERNÁNDEZ, l.c., 69-112. Santo Tomás lo cita 426 veces a lo largo de su obra: C. VANSTEENKISTE, *Avicenna citaten bij S. Thomas:* Tds. v. Philos. 15 (1953) 457-507.

c. Algazel (al-Ghazzali), nacido en 1058, enseñó en Bagdad, falleció en 1111. Cf. J. FERRATER MORA, l.c. 72-73; M. CRUZ HERNÁNDEZ, l.c., 113-140. Cf. nota a I q.3 a.5 obj.2.

nita por esencia cuando para algo se requiera que la multitud sea infinita. Esto es imposible que se dé; porque, de ser así, algo dependería de realidades infinitas, no llegando nunca a su completa realización, *ya* que no puede agotarse lo infinito. Se dice que una multitud es infinita por accidente cuando para algo no se requiera la infinitud de la multitud, pero de hecho se da. Esto puede demostrarse con lo que hace el carpintero, el cual, para llevar a cabo su obra, requiere por sí una multitud de cosas, como el arte en su espíritu, las manos que trabajan, el martillo. Si estas cosas se multiplicaran hasta el infinito, la obra artesanal nunca quedaría concluida, porque dependería de infinitas causas. En cambio, el número de martillos que pueda utilizar, supuesto el caso de que se rompan uno tras otro, forma una multitud accidental, ya que sólo accidentalmente trabaja con muchos martillos, resultando indiferente que utilice uno o dos o muchos o infinitos si trabajase un tiempo infinito. Esta es la razón por la que establecieron como posible que existiera en acto una multitud infinita por accidente. Pero esto es imposible. Porque a toda multitud le corresponde estar en alguna especie de multitud. Las especies de la multitud se reducen a las especies de los números. No obstante, ninguna especie numérica es infinita, pues todo número es una multitud medida por la unidad. De ahí que resulte imposible que se dé una multitud en acto tanto por esencia como por accidente.

Asimismo, la multitud existente en la naturaleza de las cosas es creada; y todo lo creado está comprehendido de algún modo en la intención del creador, pues un agente no obra en vano. De ahí que resulte necesario que todo lo creado esté comprehendido en un determinado número. Luego es imposible que haya una multitud infinita en acto, incluso por accidente.

Sin embargo, sí es posible que haya una multitud infinita en potencia. Porque el aumento de la multitud se consigue por la división de la magnitud, ya que cuanto más se divide algo, tanto mayor es la pluralidad numérica. Por lo tanto, así como lo infinito se encuentra potencialmente en la división continua, pues accede a la materia, como quedó demostrado (a.3 ad 3), así también lo infinito se encuentra potencialmente en el aumento de la multitud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que está en potencia pasa a estar en acto según su modo de ser. Ejemplo: el día no pasa a estar en acto en un solo momento, sino poco a poco. De la misma forma lo infinito de la multitud no pasa a estar en acto en un solo momento, sino poco a poco, pues tras una multitud cualquiera puede añadirse otra, y así hasta el infinito.

2. *A la segunda hay que decir:* Las especies de las figuras tienen infinidad numérica. Son especies de las figuras el triángulo, el cuadrilátero y otros. Por lo tanto, así como la multitud infinita numérica no pasa a estar en acto en un solo momento, así tampoco la multitud de las figuras.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando establecido algo puede establecerse algo más que no se le oponga, sin embargo, establecer cosas infinitas se opone a cualquier especie de multitud. Por lo tanto, no es posible que haya una multitud infinita en acto.

CUESTIÓN 8

Sobre la presencia de Dios en las cosas [a]

Porque parece cierto que al infinito le corresponde estar en todas partes y en todos los seres, hay que tratar si esto también le corresponde o no le

a. Trascendencia supone un «más allá» del punto de referencia: más allá del mundo, del pensamiento, del lenguaje. *Inmanencia* equivale a inherente, intrínseco, «estar en». Parece difícil compaginar ambas cosas en un mismo ser. De hecho, se han venido dando a través de la historia dos corrientes antagónicas. Una ha subrayado de tal forma la inmanencia que ha llegado a negar la distinción de Dios con respecto al mundo, haciéndolo su propio devenir, o su «for-

corresponde a Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Dios, ¿está o no está en todas las cosas?—2. Dios, ¿está o no está en todas partes?—3. Dios, ¿está o no está en todas partes por esencia, potencia y presencia?—4. ¿Es o no es propio de Dios estar en todas partes?

ARTICULO 1

Dios, ¿está o no está en todas las cosas?

In Sent. 1 d.37 q.1 a.1: 2 d.1 q.1 a.4; *Cont. Gentes* 3 67.

Objeciones por Las que parece que Dios no está en todas las cosas:

1. Lo que está sobre todo no está en todo. Pero Dios está sobre todo, siguiendo aquello del Sal 112,4: *Excelso es el Señor sobre todos los pueblos.* Luego Dios no está en todas las cosas.

2. Más aún. Lo que está en algo, está contenido. Pero Dios no está contenido por las cosas, sino que, más bien, Dios contiene lo creado. Luego Dios no está en las cosas sino, más bien, las cosas están en El. De ahí que Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[1] diga que *todas las cosas están en El más que El en parte alguna.*

3. Todavía más. Cuanto más poderoso es un agente, tanto más lejos llega su eficacia. Pero Dios es el más poderoso agente. Luego su acción puede llegar hasta las cosas más distantes de El; no siendo necesario que esté en todas las cosas.

4. Por último. También los demonios son realidades creadas. Pero Dios no está en los demonios, ya que, como se dice en 2 Cor 6,14, *no hay comunión posible entre la luz y las tinieblas.* Luego Dios no está en todas las cosas.

En cambio, allí donde algo actúa, allí está presente. Pero Dios actúa en todos, según aquello de Is 26,12: *Señor, Tú lo has hecho todo en nosotros.* Luego Dios está en todas las cosas.

Solución. *Hay que decir: Dios* está en todas las cosas, no dividiendo su esencia, o por accidente, sino como el agente está presente en lo que hace. Es imprescindible que el agente esté en contacto con lo que hace directamente y lo llene con su poder. En el VII *Physic.*[2] se prueba que el motor y lo movido van juntos. Como quiera que Dios es por esencia el mismo ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego. Este efecto lo causa Dios en las cosas no sólo cuando empiezan a existir, sino a lo largo de su existir, como la luz que el sol provoca en el aire se mantiene mientras el aire está iluminado. Así, pues, cuanto más existe una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios según el modo propio de ser. Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad, como quedó demostrado (q.4 a.1 ad 3). Por todo lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente.

1. Q.20: ML 40,15. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 243a4): S. Th. lect.3.4.

---

ma sustancial», o su «alma». Es la línea panteísta, desde la de los eléatas y neoplatónicos hasta ciertas filosofías modernas (I q.3 a.8). Otra ha marcado de tal manera la trascendencia que ha llegado a pintar un Dios lejano y ajeno a las vicisitudes del mundo y a las angustias del hombre (I q.8 a.3). Es la versión de los teístas.

La respuesta del Santo es equidistante de ambos extremos. Dios es distinto del mundo (a.1 ad 3), pero existe en el universo (a.1) y está en todas las cosas porque todo está sometido a su poder *(potencia),* porque todo está patente y como desnudo a sus ojos *(presencia)* y porque actúa en todos como causa de su ser *(esencia)* (a.3). Trascendencia e inmanencia no se oponen en Dios porque siendo distinto es íntimo a la vez (a.1 ad 1). Precisamente porque es simple (q.3) y perfecto (q.4) no es «circunscriptible», de ahí que pueda estar en todas partes (q.7 prol.; q.8 prol.). Esta cuestión alcanzará simas de profundidad y cumbres de brillantez al hablar de la *inhabitación* de la tripersonalidad divina en el alma creyente (1 q.43 a.3). Cf. G. MUZIO, *Immanenza del divino e trascendenza di Dio secondo S. Tommaso* (Roma 1962).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios está sobre todo por la excelencia de su naturaleza; sin embargo, está en todas las cosas como causa de su ser, como se dijo anteriormente (sol.).

2. A la segunda hay que decir: Puede decirse que lo corporal está en algo como en su continente; sin embargo, lo espiritual contiene aquello en lo que está, como el alma contiene el cuerpo. De ahí que Dios esté en todas las cosas como el que contiene la realidad. Sin embargo, por cierta semejanza con lo corporal, se dice que todas las cosas están en Dios en cuanto están contenidas por El.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay acción de ningún agente, sea cual sea su fuerza, que llegue a algo distante sin mediación. Y esto corresponde a la absoluta fuerza de Dios, que obra directamente en todos. De ahí que nada esté distante de El, pues nada hay que no tenga en sí a Dios. Sin embargo, se dice que las cosas están distantes de Dios por la desemejanza entre naturaleza y gracia, pues El está sobre todo por la excelencia de su naturaleza.

4. *A la cuarta hay que decir:* En los demonios hay que distinguir entre su naturaleza, que proviene de Dios, y su culpa, que no proviene de El. Así, no es admisible en absoluto sostener que Dios esté en los demonios, sino sólo añadiendo: *en cuanto son determinadas cosas.* Por otra parte, en las cosas cuya naturaleza no está deformada, se puede sostener absolutamente que Dios está presente.

ARTICULO 2

Dios, ¿está o no está en todas partes?

q.16 a.7 ad 2; q.52 a.2; *In Sent.* 1 d.37 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 3 68; *Quodl.* 11 q.1.

Objeciones por las que parece que Dios no está en todas partes:

1. Estar en todas partes significa estar en cualquier lugar. Pero estar en cualquier lugar no es propio de Dios, pues no le corresponde tener lugar, ya que, como dice Boecio en el libro *de Hebdomad.*[3], lo incorporal no tiene lugar. Luego Dios no está en todas partes.

2. Más aún. La relación existente entre tiempo y sucesión es proporcional a la existente entre lugar y permanencia. Pero la unidad indivisible de la acción o del motor no puede darse en tiempos distintos. Consecuentemente, la unidad indivisible de lo permanente puede darse en todos los lugares. El ser divino no es sucesivo, sino permanente. Luego Dios no está en muchos lugares. Así, pues, no está en todas partes.

3. Todavía más. El ser que está totalmente en algún lugar no puede tener parte fuera de él. Pero Dios, si está en algún lugar, está totalmente en él, pues no tiene partes. Luego nada de El está fuera de aquel lugar. Consecuentemente, Dios no está en todas partes.

En cambio está lo que dice Jer 23,24: *Yo lleno el cielo y la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que el lugar es una cosa determinada, estar en algún lugar puede entenderse de dos maneras: O como están las demás cosas, es decir, como algo está del modo que sea en otras cosas, así los accidentes del lugar están en un lugar; o como algo que está según el modo propio de un lugar, así los seres colocados están en un lugar. En cierta manera, de ambos modos está Dios presente en todo lugar, que es lo mismo que estar en todas partes. El primer modo, porque así como está en todas las cosas dándoles ser, virtud y acción, así también está en todo lugar dándole virtud locativa. Así, las cosas colocadas están en un lugar llenándolo; y Dios lo llena todo. Pero no como el cuerpo; pues se dice que el cuerpo llena un lugar en cuanto que no lo puede ocupar otro cuerpo. En cambio, el que Dios esté en algún lugar, no impide que otros estén allí. Precisamente El llena todos los lugares, porque da ser a todas las cosas colocadas que son las que llenan todos los lugares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo incorporal no está en un lugar por dimensión de volumen, sino por acción de poder.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo indivisible hay que entenderlo de dos maneras. 1) Lo indivisible como límite de la cantidad continua, como el punto en lo

3. ML 64,1311.

permanente y el momento en lo sucesivo. Lo indivisible en lo permanente o tener un sitio determinado, no puede estar en muchas partes del lugar, o en muchos lugares. Igualmente, lo indivisible de la acción o del movimiento no puede estar en muchas partes del tiempo porque tiene un determinado orden en el movimiento o en la acción. 2) Otra manera de entender lo indivisible es lo indivisible como aquello que está fuera de todo género de lo continuo. Así, las sustancias incorporales, como Dios, el ángel, el alma, se dice que son indivisibles. Este tipo de indivisible no se aplica a la cantidad continua como si formase parte de ella, sino en cuanto actúa en ella con su poder operativo. De ahí que, como quiera que su poder puede llegar a uno o a muchos, a lo pequeño o a lo grande, por tal motivo puede estar en uno o en muchos lugares, en un lugar pequeño o grande.

3. *A la tercera hay que decir:* Algo es todo respecto a las partes. La parte puede entenderse de dos maneras. A saber: Parte de la esencia, como la forma y la materia son llamadas partes de un compuesto, o el género y la diferencia partes de una especie, y también parte de la cantidad. Aquel todo que está en un lugar con toda su cantidad no puede estar fuera de aquel lugar, porque toda cantidad colocada coincide exactamente con la cantidad del lugar; pues no puede haber un todo cuantitativo sin un todo locativo. En cambio, la totalidad de la esencia no se mide por la totalidad del lugar. De ahí que sea necesario que aquello que está con toda su esencia en un lugar no pueda estar de ningún modo fuera. Esto también se da en las formas accidentales que tienen una cantidad accidental. Ejemplo: Lo blanco, tomado en el sentido de toda la esencia de la blancura, se encuentra en todas las partes de una superficie blanca porque en cada uno de ellas tiene toda su perfección específica. Si, en cambio, se atiende a la cantidad accidental que posee, es evidente que no está en cada una de las partes de una superficie. En las sustancias incorporales no hay totalidad ni esencial ni accidentalmente, a no ser atendiendo sólo a la perfecta razón de ser de su esencia. Así como el alma está en cualquier parte del cuerpo, así Dios está totalmente en todos y cada uno.

ARTICULO 3

Dios, ¿está o no está en todas partes por esencia, presencia y potencia?

3 q.6 a.1 ad 1; *In Sent.* 1 d.37 q.1 a.2; 3 d.2; q.1 a.1 q.ª 2 ad 1.

Objeciones por las que parece que se designa incorrectamente la presencia de Dios en las cosas cuando se dice[4] que está por esencia, presencia y potencia:

1. Estar por esencia en algo es ser esencial a aquello. Dios no está por esencia en las cosas, pues no es esencia de cosa alguna. Luego no debe decirse que Dios está en todas las cosas por esencia, presencia y potencia.

2. Más aún. Estar presente en alguna cosa significa no dejarla. Que Dios esté por esencia en alguna cosa significa no dejarla. Luego es lo mismo estar Dios en las cosas por esencia que por presencia. Por lo cual resulta superfluo decir que Dios está en las cosas por esencia, presencia y potencia.

3. Todavía más. Como quiera que Dios es principio de todas las cosas por potencia, así también lo es por ciencia y voluntad. Pero no se dice que Dios esté en las cosas por ciencia y voluntad. Luego tampoco lo está por potencia.

4. Aún más. Como la gracia es una cierta perfección que se añade a la sustancia, asi también se le añaden otras muchas perfecciones. Si se dice que Dios está de un modo especial presente en algunas cosas por gracia, también habrá un modo especial de estar Dios en las cosas para cualquier otra perfección.

En cambio está lo que dice Gregorio en el comentario al *Cant. Cantic.*[5]: *Dios está en las cosas de un modo general por presencia, potencia y sustancia; y de un modo especial se dice que está en algunos por gracia.*

Solución. *Hay que decir:* Dios está en las cosas de un modo doble. 1) *Uno,* como causa agente; y así se dice que está en todas las cosas creadas por él.

4. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1 d.37 c.1: QR 1,229. 5. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 2 c.12: ML 75,565. Cf. *Glossa ord.* a *Cant.* c.5 n.17 (3.364A). PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1 d.37 c.1: QR 1,230.

2) *Otro*, como está en el agente el objeto de la acción. Esto es propio de las operaciones del alma como lo conocido está en el que conoce, y lo deseado en el que desea. De este segundo modo está Dios especialmente en las criaturas racionales, que le conocen y le aman actual o habitualmente. Como quiera que la criatura racional tiene esto por gracia, como veremos (q.43 a.3), se dice que está en los santos por gracia.

Lo referente a cómo está en las demás criaturas se puede entender considerando lo que sucede en las demás cosas humanas. Se dice que el rey está en potencia en todo su reino, aunque no esté presente físicamente en todas partes. Se dice que alguien está por presencia en todo lo que cae bajo su mirada. Así se dice que alguien está en casa y, sin embargo, sustancialmente no está en todas y cada una de las partes de la casa. Por sustancia o esencia se dice de aquel que está presente en un lugar ocupado por su totalidad física.

Hubo algunos, los maniqueos en concreto[6], que enseñaban que, así como las realidades espirituales e incorporales eran tales por potestad divina, las realidades visibles y corporales lo eran por potestad de su principio contrario*. Contra ellos hay que decir que Dios está en todos por su poder. Hubo otros que, aun cuando confesaron que todo está sujeto al poder de Dios, sin embargo, negaban que la Providencia divina se ocupara de las cosas de este mundo siguiendo lo que se dice en Job 22,14: *Se pasea por la bóveda del firmamento y se desentiende de lo nuestro.* Contra éstos hubo que decir que está en todas partes.

Además hubo quienes, aun cuando admitieron la providencia de Dios sobre todo, sostenían que no todo había sido creado por Dios de forma directa, sino que El creó de forma directa las primeras criaturas, y éstas crearon otras. Contra esos hay que decir que está en todas partes por esencia.

Así, pues, hay que decir que está en todos por potencia en cuanto que todo está sometido a su poder; que está por presencia en todos en cuanto que todo queda al descubierto ante El; que está en todos por esencia en cuanto que está presente en todos como razón de ser, como se dijo (a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios está presente en todos por esencia, pero no la esencia de las cosas, como si El fuera de la esencia de las cosas, sino por su esencia, porque su sustancia está presente en todos como razón de ser, como ya se dijo (a.l).

2. *A la segunda hay que decir:* Algo puede estar en presencia de alguien por estar al alcance de la mirada, y, sin embargo, sustancialmente estar distante como ya se dijo (sol.). Así, es preciso establecer dos modos de estar: uno por esencia; otro, por presencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Al concepto de ciencia y de voluntad pertenece el que lo conocido esté en el que conoce, y lo querido en el que lo quiere. Por eso, y atendiendo a la ciencia y a la voluntad, lo creado está más en Dios que Dios en lo creado. En cambio, propio del poder es que sea principio de actuar en otro, de ahí que todo agente esté orientado, por su poder operativo, a algo externo a él. Es así como se puede decir que alguien está por potencia en otro.

4. *A la cuarta hay que decir:* Ninguna perfección añadida a la sustancia hace que Dios esté en alguien como algo conocido y amado. Sólo la gracia. Así, sólo la gracia hace que Dios esté de un modo especial en las cosas. Sin embargo, hay otro modo especial de estar Dios en el hombre: por unión. Pero esto ya lo trataremos (3 q.2).

ARTICULO 4

¿Es o no es propio de Dios estar en todas partes?

q.52 a.2; q.112 a.1; *In Sent.* 1 d.37 q.2 a.2; q.3 a.2; *Cont. Gentes* 4 17; *In De Div. Nom.* c.3 lect.1; *Quodl.* 11 a.1.

Objeciones por las que parece que estar en todas partes no es propio de Dios:

6. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 46: ML 42,35.

b. Cf. S. EPIFANIO (h.315-403), *Adversus haereses*, haer.66 cc.2.6: MG 42,32.40.

1. Según el Filósofo[7], lo universal está en todas partes permanentemente. También la materia prima, por estar en todos los cuerpos, está en todas partes. Pero Dios no es nada de todo eso, como quedó demostrado (q.3 a.5,8). Luego no es propio de Dios estar en todas partes.

2. Más aún. El número está en lo numerado. Pero el universo entero está constituido en el número, como consta en Sab 11,21. Luego hay algún número que está en todo el universo; y, por tanto, en todas partes.

3. Todavía más. Como se dice en I *Caeli et Mundi* [8], el universo entero es como un todo corpóreo perfecto. Pero el universo entero está en todas partes, porque fuera de él no hay lugar. Luego no sólo Dios está en todas partes.

4. Aún más. Si algún cuerpo fuera infinito, no habría lugar fuera de él. Luego estaría en todas partes. Así, no parece que sea propio de Dios estar en todas partes.

5. Y también. Dice Agustín en VI *De Trin.*[9]: *El alma está toda en el cuerpo, y toda en cada una de sus partes.* Por tanto, si no hubiera en el mundo más que un único animal, su alma estaría en todas partes. Y así, no parece que sea propio de Dios estar en todas partes.

6. Por último. Escribe Agustín en su carta a Volusiano[10]: *Donde el alma ve, allí siente; donde siente, allí vive; donde vive, allí existe.* Pero el alma lo ve casi todo, porque de forma sucesiva ve también en el cielo. Luego el alma está en todas partes.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el libro *De Spiritu Sancto*[11]: *¿Quién se atreverá a decir que el Espíritu Santo es una criatura, precisamente El que está en todo, en todas partes permanentemente, lo cual es propio de la divinidad?*

Solución. *Hay que decir:* Ante todo y sobre todo, estar en todas partes es propio de Dios. Digo *ante todo* porque, en cuanto tal, Dios está totalmente en todas partes. Pues si algo estuviese en todas partes, estando en diversos lugares según sus partes, no podría decirse que *ante todo* está en todas partes, ya que no puede aplicarse el *ante todo* a lo que es una particularidad de la parte. Ejemplo: Si un hombre tiene los dientes blancos, la blancura no corresponde *ante todo* al hombre, sino a los dientes. Y digo *sobre todo* porque no le corresponde estar accidentalmente en todas partes, es decir, como consecuencia de una suposición. Ejemplo: Un grano de mijo está en todas partes suponiendo que no existiera nada más que aquel grano de mijo.

Así, pues, estar en todas partes *sobre todo* es propio de aquello que, considerado bajo cualquier aspecto o suposición, le corresponde estar en todas partes. Esto es lo que propiamente le corresponde a Dios. Pues, a pesar de que sean muchos los lugares que se supongan, incluso si hubiera muchos más de los que hay, necesariamente Dios estaría en todos porque nada puede existir si no es por El. Así, pues, *ante todo* y *sobre todo* le corresponde a Dios estar en todas partes, y es propio de El, porque, por muchos que sean los lugares que se pongan, es necesario que en cualquiera esté Dios. Y no una parte suya, sino todo El en sí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo universal y la materia prima están en todas partes ciertamente, pero no con el mismo ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Al número, por ser un accidente, no le corresponde estar en un lugar más que por accidente. Y en lo enumerado no está totalmente, sino en parte. Consecuentemente no está ante todo y sobre todo en todas partes.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo entero del universo está en todas partes, pero no ante todo, pues su totalidad no está en cualquier lugar, sino sólo por partes. Y tampoco está simplemente por ser tal, pues, supuestos otros lugares, no estaría en ellos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Si hubiera un cuerpo infinito, estaría por doquier, pero sólo por partes.

5. *A la quinta hay que decir:* Si no hubiera más que un solo animal, efectivamente su alma estaría ante todo en todas partes, pero por accidente.

6. *A la sexta hay que decir:* Que el

7. ARISTÓTELES, *Post. Analyt.* 1, c.31 n.1 (BK 87b3): S. Th. lect.42 n.5.6. 8. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 268b8): S. Th. lect.2 n.11. 9. C.6: ML 42,929. 10. *Epist.* 137, c.2: ML 33, 518. 11. L.1, c.7: ML 16,753.

alma puede ver en alguna parte, puede entenderse de dos maneras. *La primera,* cuando el adverbio *en alguna parte* indica el acto de ver por parte del objeto. Así es cierto que ver el cielo es ver en el cielo; y, por el mismo motivo, siente en el cielo. Sin embargo, no puede deducirse que viva y esté en el cielo, porque vivir y estar no conllevan el acto de pasar a algo externo a uno mismo. *La segunda* manera de entenderlo es cuando el adverbio significa el acto de ver que procede del que ve. Así es cierto que, hablando en este sentido, el alma donde siente y ve, allí está y vive. Pero no se sigue que esté en todas partes.

CUESTIÓN 9

Sobre la inmutabilidad de Dios

De lo dicho se sigue que hay que tratar ahora sobre la inmutabilidad y la eternidad divina que se sigue de la inmutabilidad [a]. La cuestión sobre la inmutabilidad divina plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Dios, ¿es o no es completamente inmutable?—2. ¿Es o no es propio de Dios ser inmutable?

a. Si habla de la «inmutabilidad» divina es porque la encuentra proclamada en la Palabra de Dios (Sal 102,26-28; Mal 3,6; Sant 1,17, etc.) y definida por el Magisterio (CONC. I LETRÁN, a.649, can.1: MANSI 10,1151; IV LETRÁN, a.1215, c.1: MANSI 22,982).

Se le ha criticado a veces como si dibujara un «dios insensible», inerte, impasible, ajeno al sufrimiento del hombre. Pero esto es no entender al Santo. Cierto que en estas cuestiones mira de justificar la fe desde una perspectiva de razón aristotélica, pero su punto de partida y de llegada es el «Dios de la revelación». Y es curioso lo que escribe en Suppl. q.75 a.1 ad 4: «El corazón de la criatura más se asemeja a *Dios inmóvil* cuando se mueve que cuando se para: porque *la perfección del corazón está en moverse,* mientras que pararse es su muerte».

Cuando Tomás habla de Dios *inmóvil* no entiende «parado, inerte, muerto, sin sentimientos», sino más bien que está *en pleno movimiento,* que está en la suma actividad, en *acto* puro, sin mezcla de inactividad. En la medida en que el sentimiento y la pasión es perfección, El siente y sufre. Lo que quiere subrayar es que Dios y el hombre están en planos distintos. El hombre está sometido al tiempo, balanceándose entre el pasado y el futuro, pero Dios es siempre presente. No tiene ni antes ni después. Si se comprende el lenguaje analógico del hablar tomista (q.13), hasta podría decirse que *Dios sufre,* bien que no sufra al *modo humano.* Tomás rehuye tanto el panteísmo como el antropomorfismo. Dios está siempre más allá de las categorías y miopías humanas. Y ahí está el problema: Dios es inmóvil, pero no inerte, ni muerto, ni ajeno al sufrimiento humano. Vive y se desvive por el hombre. Al *modo divino.* «Como un padre siente ternura por su hijo...» (Sal 103,13). «Con amor eterno me he compadecido de ti» (Is 54,8). «Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad» (Ex 34,6). «Te desposaré conmigo en amor y compasión» (Os 2,21). Y esta *com-pasión* por el hombre, lleva a Dios a entregar a su Hijo al inundo (Jn 3,16). Cristo es la garantía de que el Padre nos ama (1 Jn 4,10) y El mismo se entrega a la muerte como la mayor prueba de amor (Jn 15,13).

Por esto, hay que escuchar también a santo Tomás cuando habla de que Dios es Vida (q.18) y es Amor (q.20) y, sobre todo, cuando explica que Dios ama al hombre hasta el punto de entregarse a él, haciéndole *deiforme* y *superhombre (In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1 sol.9), permitiéndole llegar a tener relaciones de amistad —«de amigo a amigo» *(In Sent. 2* d.26 a.1 sol.2)— con el Padre y el Hijo y el Espíritu (I q.38 a.1; 1-2 q.65 a.5) y que es precisamente la experiencia de Dios —el conocimiento amoroso, o mejor, el amor hecho conocimiento— lo que permite llegar a la intimidad divina y lo que, en definitiva, plenifica al hombre *(In Sent.* 1 d.15 q.5 exp.2 part.text.; 1 q.43 a.5 ad 2).

Paissac explica que hay una inmutabilidad de imperfección y otra de perfección y que, en general, la mentalidad de Occidente no logra comprender esta última; y es que tal vez tendría que decirse no que Dios es inmutable, sino que supera y trasciende el cambio *(Initiation Théologique* II [París 1957] p.87-89).

ARTICULO 1

Dios, ¿es o no es completamente inmutable?

q.2 a.3; *In Sent.* 1 d.8 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 1 13; *In Boet. De Trin.* q.5 lect.4 ad 2; *Compend. Theol.* c.4.

Objeciones por las que parece que Dios no es completamente inmutable:

1. Lo que se mueve a sí mismo, de algún modo es mutable. Pero, como dice Agustín en VIII *Super Genesim ad litteram* [1]: *El Espíritu creador se mueve más allá del tiempo y del espacio.* Luego Dios de algún modo es mutable,

2. Más aún. En el libro de la Sab 7,24, se dice que la Sabiduría *supera en movilidad a iodos los móviles.* Pero Dios es la misma Sabiduría. Luego Dios es móvil.

3. Todavía más. Acercarse y alejarse significan movimiento. Así, en la Escritura (Sant 4,8), se dice: *Acercaos a Dios y Dios se acercará a vosotros.* Luego Dios es mutable.

En cambio está lo que se dice en Mal 3,6: *Yo soy Dios, y no me mudo,*

Solución. *May que decir:* De lo establecido queda claro que Dios es completamente inmutable. *Primero,* porque, tal como quedó demostrado (q.2 a.3), existe un primer ser a quien llamamos Dios. Por ser primer ser requiere ser acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, pues la potencia es absolutamente posterior al acto (q.3 a.1). Todo lo que de una manera u otra se muda, de un modo u otro está en potencia. Por lo cual, es imposible que Dios de algún modo se mueva. *Segundo,* porque todo lo que se mueve, con respecto a algo permanece, y con respecto a algo cambia. Ejemplo: La blancura que se cambia en negritud permanece en su sustancia. Así, en todo lo que se mueve hay alguna composición. Quedó demostrado (q.3 a.7) que en Dios no hay ningún tipo de composición sino que es completamente simple. Por todo lo cual, queda claro que Dios no puede mudarse. *Tercero,* porque todo lo que se mueve, por su movimiento adquiere algo que antes no tenía. Dios, por ser infinito, comprehende en sí mismo toda la plenitud de perfección de todo el ser (q.7 a.1) no pudiendo adquirir nada ni ampliarse en algo que antes no tuviera. De ahí que de ningún modo puede atribuírsele movimiento. Fue por esto, y como empujados por esta verdad, por lo que algunos antiguos [2b] determinaron que el primer principio era inmóvil.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel texto[3] Agustín usa los términos de Platón[4] llamando movimiento a toda operación; y por eso decía que el primer motor se mueve a sí mismo. En este sentido se dice que son auténticos movimientos los actos de entender, querer y amar. Como quiera que Dios se entiende y se ama a sí mismo, dedujeron, en sentido platónico, que se mueve a sí mismo; pero no en el sentido que el movimiento y el cambio sean actos de lo que está en potencia, que es el sentido que le estamos dando ahora a la mutación y al movimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la Sabiduría es móvil en sentido metafórico, por cuanto difunde su semejanza hasta las últimas cosas; ya que nada podría existir si no procediera de la sabiduría divina, por cierta semejanza, como del principio eficiente y formal, tal como procede la obra artesana de la ciencia del artesano. Como quiera que la semejanza de la sabiduría divina desciende gradualmente desde los seres supremos, que son los que más participan de la semejanza, hasta los más ínfimos, que son los que menos participan, se dice que hay un cierto movimiento y progresión de la sabiduría divina en las cosas. También decimos que el sol baja hasta la tierra porque sus rayos llegan hasta la tierra. En este sentido dice Dionisio en c.1 *Cael.*

1. C.20: ML 34,388. 2. Cf. las referencias dadas por ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.2 n.1 (BK 184b16). 3. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* 7 c.20: ML 34,388. 4. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 11 c.6 n.8 (BK 1071b3); PLATÓN, *Leges* 10 (896); 12 (966E); *Fedro* (245c); AVERROES, *In Phys.* 8, *Comm.* 40 (4.380B).

b. Se refiere principalmente a Platón y a Aristóteles. Sobre quiénes son los «antiguos» y los «modernos» en Santo Tomás, puede verse M.-D. CHENU, *Notes de lexicographie médiévale:* Rev. Se. Ph. Theol. 17 (1928) 82-94.

Hier.[5]: *Todo proceso de la sabiduría divina llega hasta nosotros movido por el Padre de las luces.*

3. *A la tercera hay que decir:* En la Escritura se dicen cosas de Dios en sentido metafórico. Así como se dice que el sol entra y sale en la casa cuando sus rayos llegan hasta la casa, así también se dice que Dios se acerca o se aleja de nosotros cuando recibimos el influjo de su bondad o cuando lo echamos en falta.

ARTICULO 2

¿Es o no es propio de Dios ser inmutable?

q.10 a.3; q.65 a.1 ad 1; 3 q.57 a.1 ad 1; *In Sent.* 1 d.8 q.3 a.2; d.19 q.5 a.3; *In 1 Tim* 6 lect.3; *Quodl.* 10 q.2; *De Malo* q.16 a.2 ad 6.

Objeciones por las que parece que no es propio de Dios ser inmutable:

1. Dice el Filósofo en II *Metaphys.*[6] que la materia está en todo lo que se mueve. Pero hay algunas sustancias creadas, como los ángeles y las almas, que, según algunos[7], no tienen materia. Luego no es propio de Dios ser inmutable.

2. Más aún. Todo lo que se mueve se mueve por algún fin. Lo que ya ha conseguido el último fin no se mueve. Pero algunas criaturas, como todos los bienaventurados, ya llegaron al último fin. Luego algunas criaturas son inmóviles.

3. Todavía más. Todo lo que es mutable, es variable. Pero las formas son invariables, pues, tal como se dice en el libro *Sex principiorum*[8c], *la forma consiste en una esencia simple e invariable.* Luego no sólo es propio de Dios ser inmutable.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Natura Boni*[9]: *Sólo Dios es inmutable; pero ¡o que él hace, porque procede de la nada, es mutable.*

Solución. *Hay que decir:* Sólo Dios es completamente inmutable. Toda criatura de algún modo es mutable. Pues hay que saber que mutable se puede decir de algo de dos formas. *Una,* por la potencia que alberga en sí mismo; *otra,* por la potencia que hay en otro. Pues todas las criaturas, antes de que existieran, no era posible que existieran por una potencia creada, pues nada creado es eterno; sino sólo por la potencia divina en cuanto que Dios podría constituirlas en ser. De la misma forma que de Dios depende que las cosas tengan ser, de la misma forma depende de la voluntad de Dios que lo conserven; pues conservar el ser no es más que estar recibiendo siempre el ser, ya que si Dios retirase su influjo todo quedaría reducido a nada, como consta en Agustín, IV *Super Gen. ad litt.*[10].

Así, pues, de la misma forma que en la potencia del creador estaba que las cosas existieran antes de que existieran, de la misma forma en la potencia del Creador está el que, después de existir, no existan. Por tanto, en virtud de la potencia que hay en otro, Dios, son mutables, pues El las sacó de la nada y puede volverlas a la nada.

Si se dice de algo que es mutable por la potencia existente en sí mismo, así también de algún modo toda criatura es mutable. Pues en la criatura hay una doble potencia, la activa y la pasiva. Llamo *potencia pasiva* a aquella por la cual algo puede alcanzar su perfección, bien sea la del ser, bien sea la del fin. Si consideramos la mutabilidad de algo por su potencia para ser, no todas las criaturas son mutables, sino sólo aquellas en las que se da algo que también puede darse en su no ser. Por eso, los cuerpos inferiores son mutables, en su mismo ser sustancial, pues su materia es compatible con la privación de su forma sustancial y con su ser accidental, siempre que la existencia del sujeto tolere la privación de la accidentalidad. Ejemplo: El sujeto *hombre* es compatible con *no blanco;* y así puede cambiar de blanco a no blanco. Pero si tal accidente proviene de los principios esenciales, su ausencia sería

5. § 1: MG 3,120. 6. ARISTÓTELES, Iα, c.2 n.12 (BK 994b26): S. Th. lect.4 n.328. 7. Cf. infra q.50 a.2. También: ALBERTO MAGNO, *Sent. 2* d.3 a.7 (BO 27,68); GUILLERMO DE PARÍS, *De Univ. 2-2,* c.8 (2,802). 8. GILBERTO PORRETA, c.1: ML 188,1257. 9. C.1: ML 42,551. 10. C.12: ML 34,305.

c. El autor de este libro es GILBERTO PORRETANO († 1154). Cf. F. VERNET, *Gilbert de la Porrée:* DTV VI 1350-1358; J. FERRATER MORA, l.c., I, 755.

incompatible con la conservación del sujeto, y, por tanto, éste no puede cambiar con respecto a aquél. Ejemplo: La nieve no puede volverse negra.

Por su parte, en los cuerpos celestes la materia no sufre la privación de la forma, porque la forma actualiza toda la potencialidad de la materia; por eso no son sustancialmente mutables, sino sólo según su sustancia local, porque el sujeto sufre la privación del lugar.

Las sustancias incorpóreas, que son formas subsistentes, y que, sin embargo, en sí mismas tienen idéntica relación a la existente entre potencia y acto, no sufren la privación del acto porque el existir sigue a la forma y nada se destruye si no se pierde la forma. Como quiera que en la forma no hay potencia para el no ser, tales sustancias son inmutables e invariables según el ser. Es lo mismo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[11]: *Las sustancias intelectuales creadas están exentas de generación y corrupción lo mismo que las incorpóreas e inmateriales.* Sin embargo, en ellas hay una doble mutabilidad. *Una,* porque están en potencia ordenadas a un fin; por eso en ellas se da la mutabilidad de elección entre bien y mal, como dice el Damasceno[12]. Otra, por el lugar, por cuanto por su poder limitado pueden alcanzar una situación que antes no tenían. Esto no puede decirse de Dios, el cual, por su infinitud, llena todo lugar, como dijimos anteriormente (q.8 a.2). Así pues, en toda criatura hay potencia para la mutación. O bien sustancialmente, como los cuerpos corruptibles; o bien localmente, como los cuerpos celestes; o bien por su ordenación al fin o por la aplicación a su capacidad para diversas cosas, como los ángeles. Umversalmente todas las criaturas en general son mutables por el orden del Creador en el cual está el que las cosas existan o no.

Por todo lo cual, y como quiera que en Dios no se da ninguno de esos modos de mutabilidad, es propio de El ser completamente inmutable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta objeción se refiere a la mutabilidad sustancial o accidental, pues de este tipo de movimiento trataron los filósofos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles buenos, además de la inmutabilidad del ser que tienen por naturaleza, poseen, por poder divino, la inmutabilidad de elección. Sin embargo, en ellos está la mutabilidad de situación.

3. *A la tercera hay que decir:* Las formas son invariables porque no pueden ser sujeto de variación. Sin embargo pueden variar si por ellas varía el sujeto. Por eso, queda claro que varían según lo que son, ya que no son seres por ser sujeto, sino porque están en el sujeto.

CUESTIÓN 10

Sobre la eternidad de Dios

Ahora hay que tratar lo referente a la eternidad de Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Que es la eternidad?—2. Dios, ¿es o no es eterno?—3. Ser eterno, ¿es o no es propio de Dios?—4. ¿Hay o no hay diferencia entre tiempo y eternidad?—5. Diferencia entre evo y tiempo.—6. ¿Hay o no hay un evo como hay un tiempo y una eternidad?

11. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1. 12. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth. 2* c.3: MG 94,868.

ARTICULO 1

¿Es o no es correcto definir la eternidad como la posesión total, simultánea y completa de la vida interminable?

In Sent. 1 d.8 q.2 a.1; *In De Div. Nom.* 10 lect.3; *In Phys.* 4 lect.18 n.5; *De causis* lect.2.

Objeciones por las que parece que no es correcto definir la eternidad como lo hace Boecio en V *De consolatione*[1] al decir: *la eternidad es la posesión total, simultánea y completa de la vida interminable.*

1. Lo interminable tiene sentido negativo Pero lo negativo no es aplicable más que a lo deficiente. A la eternidad no le corresponde lo deficiente. Luego en la definición de eternidad no debe entrar el término *interminable.*

2. Más aún. La eternidad tiene cierto sentido de duración. La duración afecta más al ser que a la vida. Luego en la definición de eternidad no debe entrar el término *vida,* sino, más bien, el término *ser.*

3. Todavía más. Se llama todo a lo que tiene partes. La eternidad, por ser simple, no admite partes. Luego no es correcto decir *total.*

4. Aún más. Muchos días y muchos tiempos no pueden existir simultáneamente; pues se dice en Miq 5,2: *Su origen está en el principio, en los días eternos;* y en Rom 16,25: *Siguiendo la revelación de los misterios guardados en el silencio desde los tiempos eternos.* Luego la eternidad no es *total y simultánea.*

5. Y también. Todo y completo es lo mismo. Así, pues, establecido el *total* sobra añadir *completa.*

6. Por último. La posesión no cuadra con la duración. Pero eternidad implica cierta duración. Luego la eternidad no es *posesión.*

Solución. *Hay que decir:* Así como llegamos al conocimiento de lo simple partiendo de lo compuesto, así también llegamos al conocimiento de eternidad partiendo del tiempo, que no es más que el *número de movimiento según el antes y el después*[2]. Como en todo movimiento hay sucesión, y una de sus partes viene después de la otra, contando el antes y el después del movimiento, conseguimos la noción de tiempo, que no es más que el número de lo anterior y de lo posterior en el movimiento. En cambio, en lo que carece de movimiento no es posible distinguir un antes y un después, ya que siempre está del mismo modo. Así, pues, como el concepto de tiempo consiste en la numeración de lo anterior y de lo posterior en el movimiento, así el concepto de eternidad consiste en la concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento. Además, se dice que son cronometrables aquellas cosas que en el tiempo tienen principio y fin, como consta en el IV *Physic.*[3] Esto es así porque en todo lo que se mueve hay algún principio y algún final; mientras que en lo completamente inmutable, como no hay sucesión, tampoco puede haber principio ni fin. Así, pues, entendemos la eternidad partiendo de dos aspectos. *El primero,* referido a lo que se da en la eternidad y que es interminable, esto es, carente de principio y de fin (a lo cual se refiere el *término). El segundo,* referido a la misma eternidad como carente de sucesión, esto es, siendo toda ella simultaneidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es costumbre definir lo simple por negación. Ejemplo: El punto es *aquello que no tiene partes.* Y esto es así no porque la negación sea esencial a lo simple, sino porque nuestro entendimiento, que primero comprehende lo compuesto, no puede llegar al conocimiento de lo simple más que siguiendo un proceso de eliminación de lo compuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que es verdaderamente eterno no sólo es ser, sino viviente; y el mismo vivir comprende en cierto modo la acción, no así el ser. De esta manera, la amplitud de la duración más bien parece que deba tomarse de la acción más que del ser. De ahí que el tiempo sea el número del movimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* La eternidad es llamada *total* no porque tenga partes, sino porque nada le falta.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como a Dios, que es incorpóreo, en la Escritura se le aplican metafóricamente nom-

1. L.5, prosa 6: ML 63,858; cf. l.3, prosa 2: ML 63,724. 2. ARISTÓTELES, *Phys. 4,* c.11 n.12 (BK 220a25). 3. ARISTÓTELES, c.12 n.13 (BK 221b28): S. Th. lect.20 n.6.

bres de las cosas materiales, asi a la eternidad, que es totalidad simultánea, se le aplican nombres de las realidades temporales sucesivas.

5. *A la quinta hay que decir:* En el tiempo hay que considerar dos aspectos. *Uno,* el tiempo en sí mismo, que es sucesivo. *Otro,* el *ahora* del tiempo que es incompleto. A la eternidad se la llama *totalidad simultánea* para eliminar el tiempo; y *completa* para excluir el ahora del tiempo.

6. *A la sexta hay que decir:* Lo que se posee, se tiene firmemente y seguro. Para designar la inmutabilidad e indefectibilidad de la eternidad, se usa la palabra *posesión.*

ARTICULO 2

Dios, ¿es o no es eterno?

In Sent. 1 d.19 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 1 c.15; *Compend. Theol.* c.5.7.8

Objeciones por las que parece que Dios no es eterno:

1. Nada de lo hecho es atribuible a Dios. Pero la eternidad es algo hecho. Dice Boecio[4]: *El ahora que fluye hace el tiempo; el ahora que permanece hace la eternidad.* Y Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[5]: *Dios es el autor de la eternidad.* Luego Dios no es eterno.

2. Más aún. Lo que es anterior y posterior a la eternidad no puede ser medido por la eternidad. Pero Dios es anterior a la eternidad, tal como se dice en el libro *De Causis*[6]; y posterior a la eternidad, como se dice en Ex 15,18: *El Señor reinará eternamente y aún más.* Luego a Dios no le corresponde ser eterno.

3. Todavía más. La eternidad es una cierta medida. Pero a Dios no le corresponde ser medido. Luego no le compete ser eterno.

4. Por último. En la eternidad no hay presente, pasado ni futuro, ya que es totalidad simultánea, como quedó dicho (a.l). Pero en la Escritura se dicen de Dios cosas en presente, pasado y futuro. Luego Dios no es eterno.

En cambio está [a] lo que dice Atanasio[7]: *El Eterno Padre, el Eterno Hijo, el Eterno Espíritu Santo.*

Solución al problema. *Hay que decir:* El concepto de eternidad se deriva de la inmutabilidad, como el de tiempo del movimiento, según ha quedado dicho (a.1). Como quiera que Dios es lo más inmutable, a El le corresponde en grado máximo ser eterno. No sólo es eterno, sino que es su misma eternidad. Por otra parte, ninguna otra cosa es su propia duración, porque ninguna es su propio ser. Dios es su mismo ser uniforme. Por lo cual, lo mismo que es su esencia, así también es su eternidad.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Según nuestro modo de entender, el ahora *permanente* hace eternidad. Del mismo modo que nuestra noción de tiempo la provoca nuestra percepción del fluir del ahora, la noción de eternidad la provoca nuestra idea del ahora permanente. Lo que dice Agustín[8], *Dios es autor de la eternidad,* debe entenderse de la eternidad participada. De hecho, Dios comunicó a algunos su eternidad como también su inmutabilidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La respuesta a esta objeción resulta evidente después de lo dicho. Pues, decir que Dios existe antes de la eternidad, se entiende que se trata de la eternidad participada en las criaturas inmateriales. De ahí que en el mismo texto[9] se diga que la *inteligencia se equipara a la eternidad.* Lo que dice en el Éxodo (16,18): *El Señor reinará eternamente y aún más,* según otra versión, allí eterno es igual a *siglo.* Por eso se dice que reinará aún más porque su reino dura más que cualquier siglo, es decir, más que cualquier duración establecida. El siglo no es más que el perío-

4. *De Trin.* c.4: ML 64,1253. 5. Q.23: ML 40,16. 6. § 2 (BA 165.4): S. Th. lect.2. 7. *In Symbolo Quicumque:* MG 28,1581. Cf. MA 2,1354; DZ 39. 8. *Octoginta trium Quaest.* q.23: ML 40,16. 9. *L. De Causis* § 2 (BA 165.5): S. Th. lect.2.

a. La autoridad aducida por Santo Tomás se lee en el símbolo «Quicumque», atribuido a San Atanasio (295-373), que alcanzó tanta autoridad en la Iglesia hasta entrar en el uso litúrgico y aceptarse como expresión de la verdadera fe. La crítica moderna ha esclarecido que su autor no es San Atanasio (cf. MANSI II 354; ML 88,585; J. QUASTEN, *Patrología* II (Madrid ^{3}1977) p.35-37.

do de duración de una cosa, como se dice en el libro I *De caelo*[10]. También se dice que reinará eternamente y aún más, porque, de existir algo que siempre hubiese sido, como el movimiento del cielo según algunos filósofos[11], sin embargo, Dios reinará aún más en cuanto que su reino es totalidad simultánea.

3. *A la tercera hay que decir:* La eternidad no es más que el mismo Dios. Y no se dice que Dios sea eterno porque de algún modo sea mensurable, sino que se toma el concepto de medida sólo por nuestro modo de entender.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los tiempos de los verbos son aplicados a Dios en cuanto que su eternidad incluye todos los tiempos, no porque El varíe por el presente, el pasado o el futuro.

ARTICULO 3

Ser eterno, ¿es o no es propio de Dios?

In Sent. 1 d.8 q.2 a.2; 4 d.49 q.1 a.2 q.[a] 3 ad 3; *In De Div. Nom.* c.10 lect.3; *Quodl.* 10 q.2; *De causis* lect.2.

Objeciones por las que parece que ser eterno no es propio sólo de Dios:

1. Se dice en el libro de Dan 12,3: *Quienes preparan a los pueblos en la justicia serán como estrellas en perennes eternidades.* No habría muchas eternidades si sólo Dios fuese eterno. Así, pues, no sólo Dios es eterno.

2. Más aún. Se dice en Mt 25,41: *¡Malditos, id al fuego eterno!* Así, pues, no sólo Dios es eterno.

3. Todavía más. Todo lo necesario es eterno. Pero muchas cosas son necesarias, como todos los principios de demostración y todas las proposiciones demostrativas. Luego no sólo Dios es eterno.

En cambio está lo que dice Jerónimo a Marcelo[12]: *Sólo Dios no tiene principio.* Todo lo que tiene principio no es eterno. Luego sólo Dios es eterno.

Solución. *Hay que decir:* Verdadera y propiamente sólo en Dios está la eternidad. Porque, tal como se dijo (a.1), la eternidad deriva de la inmutabilidad, y sólo Dios es completamente inmutable, como quedó demostrado (q.9 a.2). Sin embargo, en la medida en que algunos participan de su inmutabilidad participan también de su eternidad. Por otra parte, hay seres que obtienen de Dios la inmutabilidad, pues no dejarán de existir. Así, Eclo 1,4 dice que la tierra *permanece tiernamente.* Hay algunas cosas que, por su duración, la Escritura también las llama eternas aunque sean corruptibles. Así, el Sal 75,5 dice: *montes eternos;* y en Dt 33,15: *collados eternos.* Otros participan en mayor grado del concepto de eternidad por ser inmutables en cuanto al ser y también en cuanto a la operación, como ocurre en los ángeles y en los santos que ya gozan de la Palabra, porque por lo que respecta a la contemplación de la Palabra, en los santos no hay *pensamientos cambiables,* como dice Agustín en XV *De Trin.*[13] De ahí que, de quienes contemplan a Dios, se diga que tienen la vida eterna, siguiendo aquello de Jn 17,3: *Esta es la vida eterna, que conozcan,* etcétera.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que hay muchas eternidades porque son muchos los que participan de la eternidad por la misma contemplación de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El fuego del infierno es llamado eterno como sinónimo de interminable. Sin embargo, puede haber cambio en las penas de los condenados, según aquello de Job 24,19: *Pasarán de aguas de nieve a un calor inmenso.* De ahí que en el infierno no haya auténtica eternidad, sino tiempo más largo, según aquello del Sal 80,16: *Su tiempo durará por los siglos.*

3. *A la tercera hay que decir: Necesario* expresa un modo de la verdad. Y lo verdadero está en el entendimiento, como dice el Filósofo en VI *Metaphys.*[14] Así, pues, según eso, lo verdadero y lo necesario es eterno porque se da en el único entendimiento eterno, que es el divino. Pero de ahí no se deduce que, fuera de Dios, haya algo eterno.

10. ARISTÓTELES, c.9 n.10 (BK 279a23): S. Th. lect.21 n.9. 11. Cf. infra q.46 a.1 ad 3.5. 12. S. JERÓNIMO, *Epist.* 15 *Ad Damasum:* ML 22,357. 13. C.16: ML 42,1079. 14. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1027b27): S. Th. lect.4 n.1230-1232.

ARTICULO 4

¿Hay o no hay diferencia entre tiempo y eternidad?

Infra a.5; *In Sent.* 1 d.8 q.2 a.2; d.19 q.2, a.1; *In De Div. Nom.* c.10 lect.3; *De Pot.* q.3 a.14 ad 10.18.

Objeciones por las que parece que la eternidad no es distinta del tiempo:

1. Es imposible que puedan aplicarse simultáneamente dos medidas de duración, a no ser que una sea parte de la otra. De hecho no hay simultáneamente dos días o dos horas; pero el día y la hora son simultáneos, porque la hora es parte del día. Pero la eternidad y el tiempo son simultáneos, pues ambos son cierta medida de duración. Como quiera que la eternidad no es parte del tiempo porque la eternidad incluye y sobrepasa el tiempo, parece que el tiempo es parte de la eternidad y no algo distinto de la eternidad.

2. Más aún. Según el Filósofo en el IV *Physic.*[15], el *ahora* del tiempo permanece idéntico mientras dura. Pero esto parece ser lo constitutivo del concepto de eternidad, que es la identidad indivisible en el transcurrir del tiempo. Luego la eternidad es el *ahora* del tiempo. Pero el *ahora* del tiempo no es algo sustancialmente distinto del tiempo. Luego la eternidad no es sustancialmente distinta del tiempo.

3. Todavía más. Así como la medida del primer movimiento es la medida de todos los movimientos, como se dice en IV *Physic.*[16], parece que la medida del primer ser es la medida de todo ser. Pero la eternidad es la medida del primer ser, que es el ser divino. Luego la eternidad es la medida de todo ser. Pero el ser de las cosas corruptibles se mide con el tiempo. Luego el tiempo o es la eternidad o algo de la eternidad.

En cambio está el hecho de que la eternidad es totalidad simultánea. En el tiempo se da lo anterior y lo posterior. Luego el tiempo y la eternidad no son lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* Es evidente que el tiempo y la eternidad no son lo mismo. El fundamento de su diversidad consiste para algunos[17] en que la eternidad no tiene ni principio ni fin, mientras que el tiempo sí tiene principio y fin. Pero es ésta una diferencia accidental, no esencial. Porque, aun considerando que el tiempo no hubiese tenido principio ni fuera a tener fin, como sostienen quienes[18] tienen por eterno el movimiento det cielo, aún se mantendría la diferencia entre eternidad y tiempo, como dice Boecio en el libro *De consolat.*[19], porque la eternidad es totalidad simultánea, cosa que no le corresponde al tiempo; puesto que la eternidad es la medida del existir permanente, mientras que el tiempo lo es del movimiento. Sin embargo, si la anterior diferencia la aplicamos a lo medido, pero no a las medidas, nos encontramos con otra fuerza argumental; pues con el tiempo se mide sólo lo que en el tiempo tiene principio y fin, como se dice en el IV *Physic.*[20] De ahí que, si el movimiento del cielo durara siempre, el tiempo no se mediría por su duración total, pues lo infinito no es medible; pero sí podría medirse alguna rotación que en el tiempo tiene principio y fin. Sin embargo, puede haber otra razón argumental por parte de estas medidas, si se toma el fin y el principio en cuanto potencia. Porque, aun considerando que el tiempo siempre dure, sin embargo es posible señalar en el tiempo el principio y el fin siempre que tomemos alguna de sus partes, como, por ejemplo, decimos principio y fin del día o del año. Y esto no es aplicable a la eternidad. Sin embargo, estas diferencias presuponen lo que es la diferencia en sí misma, es decir, que la eternidad es totalidad simultánea y el tiempo no.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento tendría razón de ser si el tiempo y la eternidad fueran medidas del mismo género. Pero es falso si se analiza a partir de lo medido por el tiempo y lo medido por la eternidad.

2. *A la segunda hay que decir:* El *ahora* del tiempo es el mismo sujeto en todo el tiempo, pero lo captamos como diferen-

15. ARISTÓTELES, c.11 n.8 (BK 219b11); c.13 n.1 (BK 222a15): S. Th. lect.18.21. 16. ARISTÓTELES, c.14 n.5 (BK 223b18): S. Th. lect.23 n.11. 17. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.65 (QR 1,100). 18. Cf. infra q.46 a.1 ad 3.5 y las referencias allí indicadas. 19. L.5 prosa 6: ML 63,858. 20. ARISTÓTELES, c.12 n.13 (BK 221b28): S. Th. lect.20 n.6.

te. Pues, así como el tiempo responde al movimiento, el *ahora* del tiempo responde al móvil. El móvil es siempre el mismo a lo largo del tiempo, pero unas veces captado estando aquí, y otras allí. Esta alternancia es el movimiento. Algo parecido le sucede al *ahora*, pero atendiendo a la razón de la alternancia, que es el tiempo. La eternidad, en cambio, permanece la misma como sujeto y como realidad entendida. De ahí que la eternidad no sea lo mismo que el *ahora* del tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la eternidad es la medida propia del mismo ser, el tiempo lo es del movimiento. Por eso, cuanto más apartado está algo de la permanencia en el ser, viéndose sometida al cambio, tanto más apartada estará de la eternidad y sometida al tiempo. Por lo tanto, el ser de lo corruptible, que es variable, no puede ser medido por la eternidad, sino por el tiempo, ya que el tiempo mide no sólo lo que varía realmente, sino todo lo que es variable. De ahí que no sólo mida el movimiento, sino también lo estable, que, al fin y al cabo, es el estado de aquello que ha nacido para estar en movimiento y no se mueve.

ARTICULO 5

Sobre la diferencia entre evo y tiempo

In Sent. l.1 d.8 q.2 a.2; d.19 q.2 a.1; 2 d.2 q.1 a.1; *Quodl.* 10 q.2; *De Pot.* q.3 a.14 ad 18.

Objeciones por las que parece que el evo no es distinto del tiempo:

1. Dice Agustín en el VIII *Super Gen. ad litt.*[21]: *Dios mueve la criatura espiritual en el tiempo.* Pero se dice que el evo es la medida de las sustancias espirituales. Luego no hay diferencia entre tiempo y evo.

2. Más aún. Es propio del tiempo tener antes y después. Es propio de la eternidad ser totalidad simultánea, como se dijo (a.l). Pero el evo no es la eternidad. Pues se dice en Eclo 1,1 que la sabiduría *es anterior al evo.* Luego no es totalidad simultánea, sino que tiene antes y después lo mismo que el tiempo.

3. Todavía más. Si en el evo no hay antes y después, en el evo no hay pasado, presente ni futuro. Como quiera que es imposible que el evo no se diera en el pasado, es imposible que tampoco se dé en el futuro. Esto es falso, pues Dios puede reducirlo a nada.

4. Por último. Como quiera que la duración del evo es infinita en cuanto al después, si el evo es totalidad simultánea se sigue que algo creado es infinito en acto. Esto es imposible. Así, pues, no hay diferencia entre evo y tiempo.

En cambio está lo que dice Boecio[22]: *Tú sacas el tiempo del evo.*

Solución. *Hay que decir:* El evo se diferencia del tiempo y de la eternidad como un medio entre ambos. Hay algunos[23] que establecen la diferencia diciendo: la eternidad no tiene ni principio ni fin; el evo tiene principio, pero no fin; el tiempo tiene principio y fin. Pero se trata de una diferencia accidental, como quedó dicho (a.4). Porque si el evo fue y siempre será, según dicen algunos[24], o dejara de ser porque Dios puede determinarlo, aun así se distinguiría la perpetuidad del tiempo y de la eternidad.

Otros[25] sitúan la diferencia de estas tres cosas diciendo que la eternidad no tiene antes ni después; el tiempo tiene antes y después con novedad y antigüedad; el evo tiene antes y después sin novedad ni antigüedad. Pero esta distribución es contradictoria, resultando evidente si se le aplica la misma medida de la novedad y la antigüedad. Porque así como el antes y el después no son simultáneos, si el evo tiene antes y después es necesario que, concluida una parte del evo, sea sustituida por otra parte y, de este modo, se introduce la novedad en el evo como sucede en el tiempo. Si esta diferencia, en vez de aplicarla a la medida la aplicamos a lo medido, los inconvenientes permanecen. Pues si las cosas temporales envejecen con el tiempo, la razón está en que son mutables; y precisamente por la mutabilidad de lo medido hay antes y después en la medida.

21. C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389. 22. *De Consol.* l.3 metr.9: ML 63,758. 23. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.65 (QR 1,100). 24. Cf. infra q.46 a.1 ad 3.5 y las referencias allí indicadas. 25. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.2 d.2, p.1 a.1 q.3 (QR 2,62).

Esto se observa en el IV *Physic.*[26] Por lo tanto, si el mismo evo no está sometido a la novedad o antigüedad, la razón se encontrará en el hecho de ser intransmutable; por eso en su medida no habrá antes y después.

Consecuentemente, hay que decir: como quiera que la eternidad es la medida del ser permanente, cuanto más se aleja algo de lo permanente del ser, tanto más se aleja de la eternidad. Hay ciertas cosas que se alejan tanto de la permanencia del ser, que su ser está sometido al cambio, o es el mismo cambio. Por eso son medidos con el tiempo. Esto es lo propio de todo movimiento y también lo propio de todos los seres corruptibles.

Por otra parte, hay seres que se alejan mucho menos de la permanencia en el ser, porque su ser no está sometido al cambio, ni es el mismo cambio; sin embargo, de algún modo tienen el cambio, bien en acto, bien en potencia. Esto es lo propio de los cuerpos celestes cuyo ser sustancial es instransmutable. Sin embargo, su ser intransmutable está sometido a la ocupación de un lugar.

Algo parecido pasa con los ángeles, que tienen ser intransmutable sometido a la mutabilidad de la elección, algo propio de su naturaleza. Por eso, pueden cambiar con respecto a su elección, pensamiento, afecto y lugar. Y pueden ser medidos por el evo, que es el medio entre la eternidad y el tiempo. En cambio, el ser medido por la eternidad no es mutable ni está sometido a la mutabilidad. Así, pues, el tiempo tiene antes y después; el evo no tiene antes ni después, pero le son aplicables; la eternidad no tiene antes ni después ni le son aplicables.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las criaturas espirituales, vistas desde la sucesión que se da en sus afectos y pensamientos, son medidas por el tiempo. De ahí que Agustín[27] siga diciendo que moverse en el tiempo es moverse en el afecto. Y en cuanto a su ser natural, su medida es el evo. En cuanto a su visión de la gloria, participan de la eternidad.

2. *A la segunda hay que decir:* El evo es totalidad simultánea, sin embargo no es eternidad, porque está sometida al antes y al después.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles, en cuanto tales, no están sometidos al pasado y al futuro, sino sólo por cambios accidentales. Cuando decimos que un ángel fue o será, esto es una diferencia introducida por nuestro entendimiento, que aprehende el ser de los ángeles comparándolo a lo sometido al tiempo. Sin embargo, cuando decimos que un ángel es o fue, estamos suponiendo algo opuesto no sometido al poder divino. Por otra parte, cuando decimos que será, no se supone nada.

De ahí que, como quiera que tanto el ser como el no ser del ángel está sometido al poder divino, desde cualquier punto de vista Dios puede hacer que el ser del ángel no exista en el futuro. Sin embargo, no puede hacer que no sea mientras existe, o que no fue mientras existió.

4. *A la cuarta hay que decir:* La duración del evo es infinita porque no acaba en el tiempo. Además, no hay inconveniente en que exista algo creado infinito si no existe limitado por algo.

ARTICULO 6

¿Hay o no hay un solo evo?

In Sent. 2 d.2 q.1 a.2; *Quodl.* 5 q.4; *De Instant.* 36 c.3.

Objeciones por las que parece que no hay un solo evo:

1. Se dice en los apócrifos de Esdras (III Esd 4,40): *La majestad y el poder de todos los evos depende de ti, Señor.*

2. Más aún. A diversidad de géneros, diversidad de medidas. Pero hay realidades perpetuas que son del género corporal, como los cuerpos celestes; otras son sustancias espirituales, como los ángeles. Luego no hay un solo evo.

3. Todavía más. Como el evo es una duración, el evo tiene una duración. Pero no todos los seres perpetuos tienen la misma duración; porque unos empiezan a existir después de otros, cosa que resulta evidente sobre todo en las almas humanas. Por lo tanto, no hay un solo evo.

26. ARISTÓTELES, c.12 n.3.10 (BK 220b9; 221a31) S. Th. lect. 19 n.4; lect.20 n.4-6.
27. *De Gen. ad litt.* 8 c.20: ML 34, 388.

4. Por último. Las cosas que no son dependientes recíprocamente no parecen tener la misma medida de duración. Pues el hecho de que todos los seres temporales parezcan tener el mismo tiempo responde a que el primer movimiento medido por el tiempo, de alguna manera es la causa de todos los demás movimientos. Pero los seres perpetuos no son dependientes recíprocamente —un ángel no es causa de otro—. Luego no hay un solo evo.

En cambio, el evo es más simple que el tiempo y está más cercano a la eternidad. Y si no hay más que un tiempo, con mayor motivo no hay más que un solo evo.

Solución. *Hay que decir:* Sobre el particular hay una doble opinión. Unos[28] dicen que hay un solo evo; otros[29], que hay muchos evos. Para saber qué opinión es la más aceptable, ambas tienen que ser consideradas desde la unidad del tiempo, pues llegamos al conocimiento de lo espiritual a través de lo corporal. Unos[30] dicen que todo lo temporal está sometido a la misma medida del tiempo, por lo cual hay un número para todo lo que se enumera, pues, como dice el Filósofo[31], el tiempo es número. Pero esta razón no es suficiente; porque el tiempo no es número como algo abstraído de lo enumerado, sino como algo existente en lo enumerado. En caso contrario no sería continuo, pues diez barras de pan tienen continuidad, pero no por el número, sino por lo enumerado. De ahí que el número que se da en lo enumerado no sea el mismo en todos, sino distinto en lo que no es idéntico.

Otros[32] consideran la causa de la unidad del tiempo desde la unidad de la eternidad. Así, todas las duraciones son una si se considera su principio; pero en realidad son muchas si se considera la diversidad existente recibida por la duración que les imprime el influjo del primer principio.

Otros[33] consideran la causa de la unidad del tiempo desde la materia prima, que es el primer sujeto del movimiento cuya medida es el tiempo.

Estas tres consideraciones resultan insuficientes al parecer, porque todo aquello cuya unidad depende de su sujeto o de su principio, máxime si éste es lejano, no es una unidad absoluta, sino sólo en cierto modo. La razón de la unidad del tiempo es la unidad del primer motor, que, por ser absolutamente simple, es la medida de todos los demás, como se dice en X *Metaphys.*[34] De este modo, el tiempo se relaciona con aquel movimiento no sólo como la medida con lo medido, sino como el accidente con el sujeto, y así recibe de él la unidad.

Con otros movimientos su relación es igual a la existente entre medida y medido, por lo cual, al multiplicarse aquellos, no lo hace éste, ya que una medida independiente de lo medido puede medir muchas cosas. Aceptado esto, hay que tener presente que, con respecto a las sustancias espirituales, hubo una doble opinión. Algunos, como Orígenes[35], dijeron que todas procedían de Dios con cierta igualdad; otros, que sólo algunas. Otros[36], por su parte, dijeron que todas las sustancias espirituales procedían de Dios en cierto grado y orden. Este parece ser el sentir de Dionisio cuando dice, en el c.10 *De Cael Hier.*[37] que entre las sustancias espirituales están las primeras, las intermedias y las últimas. Esto se da en el mismo orden de los ángeles. Así, pues, según la primera opinión, hay que decir que hay muchos evos, puesto que hay muchos seres perpetuos primeros, ya que son iguales. Según la segunda opinión, hay que decir que sólo hay un evo, porque si cada cosa se mide por lo más simple en su género, el ser de todo evo se medirá por el del primer ser perpetuo, que tanto más simple será cuanto más anterior sea. Este es el parecer expresado en X *Metaphys.*[38] Como quiera

28. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.66 (QR 1,102). 29. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.2, p.1 a.1 q.2 (QR 2,60). 30. Cf. la referencia dada por AVERROES, *In Phys.* l.4 comm.132 (H, 203L). Cf. también STO. TOMÁS, *In Sent. 2* d.2 q.1 a. 31. ARISTÓTELES, *Phys. 4* c.12 n.3 (BK 220b8): S. Th. lect.17 n.10. 32. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2 n.66 (QR 1,102). 33. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 p.1 a.1 q.2 (QR 2,59). 34. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 1053a8): S. Th. lect.3 n.1947-1949. Cf. AVERROES, *In Phys.* l.4 comm.132 (4,2031); ALBERTO MAGNO, *In Phys.* 1.4 tr.3 c.17 (BO 3,340). 35. *Peri Archon* l.1 c.8: MG 11,176. 36. Cf. infra q.50 a.4. 37. §3: MG 3,273. 38. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 1052b33): S. Th. lect.2 n.1944-1946.

que esta segunda opinión parece ser la más verdadera, como se demostrará más adelante (q.47 a.2; q.50 a.4), en la presente cuestión sostenemos que hay un solo evo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas veces, evo ha sido tomado como sinónimo de siglo, que es un período de duración de alguna cosa. Así se dice muchos evos como muchos siglos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los cuerpos celestes se distinguen de los espirituales en el género de su naturaleza; y coinciden en que su ser es intransmutable. De este modo son medidos por el evo.

3. *A la tercera hay que decir:* Tampoco las cosas temporales empiezan todas simultáneamente; sin embargo, para todas ellas hay un solo tiempo, pues su unidad proviene del primer ser que el tiempo mida. Del mismo modo, todos los seres perpetuos tienen el mismo evo que les concede el primero, aunque no todos empiezan simultáneamente.

4. *A la cuarta hay que decir:* Para que determinadas cosas sean medidas por una en concreto, no se precisa que ésta sea causa de aquéllas, sino que sea más simple.

CUESTIÓN 11

Sobre la unidad de Dios

Ahora hay que tratar lo referente a la unidad divina. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El ser uno, ¿añade o no añade algo al ser?—2. ¿Hay o no hay oposición entre el uno y lo múltiple?—3. Dios, ¿es o no es uno?—4. ¿Es o no es uno en grado sumo?

ARTICULO 1

El ser uno, ¿añade o no añade algo al ser?

q.30 a.3; *In Sent.* 1 d.8 q.1 a.3; d.19 q.5 a.1 ad 3; d.24 q.1 a.3; *De Verit.* q.1 a.1; q.21 a.1; *Quodl.* 10 q.1 a.1; *De Pot.* q.3 a.16 ad 3; q.9 a.7; *In Metaphys.* 3 lect.12; 4 lect.2; 10 lect.3.

Objeciones por las que parece que el ser uno añade algo al ser:

1. Todo lo que está en un género determinado proviene de añadir algo al ser que envuelve todos los géneros. Pero el uno pertenece a un género determinado ya que es principio numérico, que pertenece a la especie de la cantidad. Luego el uno añade algo al ser.

2. Más aún. Lo que divide algo común se convierte en algo añadido. Pero el ser se divide en uno y muchos. Luego el uno añade algo al ser.

3. Todavía más. Si el uno no añade nada al ser, es lo mismo decir *uno* y *ser*. Decir *ser ser* es una tautología. También sería tautología decir *ser uno,* lo cual es falso. Luego el uno añade algo al ser.

En cambio está lo que dice Dionisio en el último c. *De Div. Nom.*[1]: *Nada de lo existente existe sin participar del uno.* Esto no sería así si el uno añadiera algo al ser restringiéndolo. Luego el uno nada añade al ser.

Solución. *Hay que decir:* El uno no añade al ser cosa alguna, tan sólo la negación de división, pues uno no significa más que ser indiviso. De ahí que uno sea lo mismo que ser, ya que todo ser o es simple o es compuesto. Si simple, es indiviso en acto y en potencia. Si compuesto, no llega a tener ser más que cuando sus componentes pasan de separados a unidos formando el compuesto. Por lo cual resulta evidente que el ser de cualquier cosa consiste en la indivisión. Por eso cualquier cosa conserva su ser en la medida en que conserva su unidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

1. §2: MG 3,977: S. Th. lect.2.

primera hay que decir: Algunos, por confundir el uno idéntico al ser con el uno principio numérico, provocaron posturas contrarias. Pues Pitágoras y Platón[2], comprobando que el uno idéntico al ser nada añade al ser, sino que sólo significa su misma sustancia indivisa, estimaron que lo mismo sucedía con el uno como principio numérico. Como quiera que el número está compuesto de unidades, creyeron que los números eran las sustancias de todas las cosas.

Por su parte, Avicena[3], considerando que el uno como principio numérico añade algo a la sustancia del ser (en caso contrario el número compuesto de unidades no sería una de las especies de la cantidad), creyó que el uno idéntico al ser añadía algo a su sustancia, como lo blanco al hombre. Pero esto es evidentemente falso, porque cualquier cosa es una por su sustancia. Si lo fuese por algo distinto a ella, como quiera que este algo es también uno, si fuese uno por otro, se entraría en un proceso infinito. Por eso hay que mantener lo primero.

Así, pues, hay que decir que el uno idéntico al ser nada añade al ser, pero el uno como principio numérico sí añade algo por pertenecer al género de la cantidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que lo dividido en un modo sea indiviso en otro. Ejemplo: Lo dividido por el húmero es indiviso en la especie. Así, algo puede ser uno en un modo y ser muchos en otro. Sin embargo, es así si se trata de un ser absolutamente indiviso, bien por su esencia, aun cuando por sus elementos no esenciales esté dividido como es el caso de lo que es un sujeto por su sustancia y múltiple por sus accidentes; bien porque es indiviso en acto y dividido en potencia, como es el caso de lo que es uno en cuanto al todo y múltiple en cuanto a las partes. De este modo será absolutamente uno y múltiple de algún modo. En cambio, si tomamos un ser que en algún modo es indiviso y absolutamente dividido, como es el caso de lo que está dividido por su esencia y es indiviso porque así lo aprehende nuestro entendimiento por su principio o causa, entonces será absolutamente múltiple y uno en algún modo, como es el caso de lo que es múltiple en el número y uno en la especie, o uno en el principio.

Así, pues, el ser se divide en uno y múltiple; uno en sentido absoluto y múltiple en cierto modo. Pues esta multiplicidad no estaría contenida, en el ser si de algún modo no estuviera contenida en el uno. Dice Dionisio en el último c. *De Div. Nom.*[4]: *No hay multiplicidad que no participe de la unidad; pues lo múltiple por las partes es uno por el todo; lo múltiple por los accidentes es uno por el sujeto; lo múltiple por el número es uno por la especie; lo múltiple por la especie es uno por el género; lo múltiple por las derivaciones es uno por el principio.*

3. *A la tercera hay que decir:* No hay tautología en el decir *ser uno,* pues el uno añade algo conceptual al ser.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay oposición entre el uno y lo múltiple?

In Sent. 1 d.24 q.1 a.3 ad 4; *De Pot.* q.3 a.16 ad 3; q.9 a.7 ad 7.14.15.17. *In Metaphys.* 4 lect.3; 10 lect.4.8.

Objeciones por las que parece que el uno y lo múltiple no se oponen:

1. Entre realidades opuestas no se atribuye a una lo de la otra. Pero todo lo múltiple es en cierto modo uno, como se dijo (a.1 ad 2). Luego el uno no se opone a lo múltiple.

2. Más aún. Entre realidades opuestas, el compuesto de una no entra en el compuesto de la otra. Pero el uno forma parte de lo múltiple. Luego no se opone a lo múltiple.

3. Todavía más. El uno se opone a uno. Pero lo mucho se opone a poco. Luego el uno no se opone a lo múltiple.

4. Por último. Si el uno se opone a lo múltiple, se le opondrá como lo indiviso a lo dividido; y así se le opone como la privación al haber. Esto, no obstante, parece incongruente, pues se seguiría que el uno sería posterior a lo

2. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.8 n.8.9 (BK 987a13. 987a19): S. Th. lect.13 n.202. ALBERTO MAGNO, *In Metaphys.* 1 tr.4 c.13 (BO 6,83); PLATÓN, *Res publica* (478B); *Parmen.* (144B); *Sophist:* (237D, 238A). 3. *Metaphys.* tr.3 c.3 (79r); AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp. 3 (IX, 55G). 4. § 2: MG 3,980: S. Th. lect.2.

múltiple y se definiría por él; cuando en realidad lo múltiple se define por el uno. De este modo se entraría en un proceso indefinido, lo cual es incongruente. Luego no hay oposición entre el uno y lo múltiple.

En cambio se afirma: Son opuestas aquellas realidades que tienen conceptos opuestos. Pero la razón del uno está en su indivisibilidad; y la razón de lo múltiple, en su división. Luego hay oposición entre el uno y lo múltiple.

Solución. *Hay que decir:* El uno se opone a lo múltiple, pero de diversas maneras. Pues el uno, como principio del número, se opone a lo múltiple, que es número, como la medida a lo medido; pues el uno tiene razón de primera medida, y el número es lo múltiple medido por el uno, como consta en el X *Metaphys.*[5] En cambio, el uno idéntico al ser se opone a lo múltiple por razón de privación, como lo indiviso a lo dividido.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Ninguna privación anula totalmente al ser, porque la privación es negación en el sujeto, según el Filósofo[6]. Sin embargo, toda privación quita algo al ser. Así, en el ser, por razón de su universalidad, sucede que toda privación está fundamentada en él mismo, cosa que no sucede con las privaciones de las formas especiales, como la vista, la blancura y similares. Y lo que se dice del ser se dice también del uno y del bueno, que son idénticos al ser, pues la privación de lo bueno se fundamenta en algún bien, de la misma forma que la pérdida de unidad se fundamenta en algún uno. De ahí que lo múltiple sea un cierto uno, lo malo un cierto bien y el no ser un cierto ser. Sin embargo, como realidades opuestas no se atribuye a una lo de la otra, porque lo que en una se da absolutamente, en la otra se da en cierto modo. Así, lo que en cierto modo es ser, como el ser en potencia, en acto es absolutamente no ser; lo que es absolutamente en el género de la sustancia, es de algún modo no ser en lo accidental; lo que de algún modo es bueno, es malo absolutamente. Asimismo, lo que es uno absolutamente, es múltiple en cierto modo, y viceversa.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay dos tipos de totalidad. La totalidad, homogénea, compuesta de partes semejantes; y la totalidad heterogénea, compuesta de partes distintas. La primera totalidad está compuesta de partes que tienen la naturaleza de la totalidad. Ejemplo: Cada parte del agua es agua. Así lo continuo está constituido por sus partes. En la segunda totalidad, la heterogénea, cualquier parte carece de la forma de la totalidad. Ejemplo: Ninguna parte de una casa es casa, ninguna parte del hombre es hombre. Esta totalidad es lo múltiple. Por tanto, en cuanto que las partes de lo múltiple no tienen su misma forma, lo múltiple se compone de unidades, como una casa se compone de partes que no son casas; pero no porque las unidades constituyan lo múltiple por ser indivisas, pues precisamente por ser indiviso lo uno se opone a lo múltiple; sino por lo que tienen de entidad, al igual que las partes que constituyen una casa lo hacen porque son determinados cuerpos, no porque no sean casas.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo múltiple puede ser entendido de dos maneras. *Una,* absolutamente, y en este sentido se opone al uno. *Otra,* en cuanto contiene un exceso, y en este sentido se opone a poco. En el primer sentido, dos ya son muchos; pero no en el segundo sentido.

4. *A la cuarta hay que decir:* El uno se opone a lo múltiple por privación en cuanto que el concepto de muchos implica división. De ahí que sea necesario que la división esté antes en la unidad, no absolutamente, sino en nuestra aprehensión. Pues captamos lo simple por lo compuesto. Así, definimos el punto como *lo que no tiene partes,* o como *principio de la línea.* Pero lo múltiple, también conceptualmente, se capta a partir del uno, pues no captamos las cosas indivisas como algo múltiple, sino que a cada una le atribuimos unidad. Así, el uno entra en la definición de lo múltiple; pero lo múltiple no entra en la definición del uno. La división la entendemos primariamente como negación del ser,

5. ARISTÓTELES, 9 c.1 n.7 (BK 1052b18): S. Th. lect.2 n.1955; c.6 n.8 (BK 1057a3): S. Th. lect.8 n.2090-2092. 6. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 3 c.2 n.8 (BK 1004a15): S. Th. lect.3 n.564-566.

pues lo *primero* que concebimos es el ser. *Después* distinguimos un ser de otro ser y, así, en un *segundo momento,* conceptualizamos la división; *luego,* la unidad; *por último,* lo múltiple.

ARTICULO 3

Dios, ¿es o no es uno?

q.103 a.3; *In Sent.* 1 d.2 a.1; 2 d.1 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 1 42; *Compend. Theol,* c.15; *De Pot.* q.3 a.6; *In De Div. Nom.* c.13 lect.2.3; *In Phys.* 8 lect.12; *In Metaphys.* 12 lect.12.

Objeciones por las que parece que Dios no es uno:

1. Dice 1 Cor 8,5: *Muchos son los dioses y muchos los señores.*

2. Más aún. El uno, principio numérico, no puede ser atribuido a Dios, pues a Dios no se le atribuye ninguna cantidad. Tampoco al uno idéntico al ser se le puede atribuir, porque implica privación, y toda privación es imperfección, no aplicable a Dios. Luego no se puede decir que Dios sea uno.

En cambio está lo que dice Dt 6,4: *Escucha, Israel, el Señor tu Dios es uno.*

Solución. *Hay que decir:* Dios es uno. Se demuestra de tres maneras. 1) *Primera,* por su simplicidad. Es evidente que aquello por lo cual algo es *esta cosa,* de ningún modo es transmisible a muchos. Ejemplo: Aquello por lo que Sócrates es hombre, se puede decir de muchos; pero aquello por lo que es *este hombre,* sólo se puede decir de uno. Si aquello por lo que Sócrates es hombre fuera también aquello por lo que es *este hombre,* así como no puede haber muchos Sócrates, así tampoco podría haber muchos hombres. Esto es lo que le corresponde a Dios, pues el mismo Dios es su naturaleza, como quedó demostrado (q.3 a.3). Por lo cual dios y este Dios son el mismo. Así, pues, resulta imposible que haya muchos Dioses. 2) *Segunda,* por la infinitud de su perfección. Quedó demostrado (q.4 a.2) que Dios contiene en sí mismo toda la perfección del ser. Si hubiera muchos dioses, entre ellos debería haber diferencia. Algo le correspondería a uno que no tendría otro. Y si este algo fuese la privación, no sería absolutamente perfecto. Y si este algo fuese la perfección, a otro le faltaría. Luego es imposible que haya muchos dioses. De ahí que los antiguos filósofos, impulsados por esta misma verdad, al establecer un principio infinito, establecieron un solo principio. 3) *Tercera,* por la unidad del mundo. Todo lo existente esta íntimamente ordenado, ya que unas cosas sirven a las otras. Las cosas diversas no convergerían en un orden a no ser que fueran ordenadas por uno. Pues lo múltiple se coordina mejor dentro del orden que establece uno al que establecen muchos ya que el uno es causa de unidad, mientras que lo múltiple lo es sólo accidentalmente, esto es, en cuanto de algún modo es uno. Así pues, como quiera que aquello que es primero es, en cuanto tal, lo más perfecto y no accidentalmente, es necesario que lo primero a lo que se reduce todo en un orden sea uno solo. Y esto es Dios.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Se habla de muchos dioses por referencia al error de aquellos que daban culto a muchos dioses, pues sostenían que los planetas y otras estrellas, o también las distintas partes del mundo eran dioses. De ahí que el texto aquel siga diciendo (v.6): *Para nosotros no hay más que un Dios,* etc.

2. *A la segunda hay que decir:* El uno, en cuanto principio de número, no es atribuible a Dios, sólo a lo que tiene su ser en la materia. Pues el uno que es principio numérico, es del género matemático, que tiene su ser en la materia, si bien se conceptualiza partiendo de la abstracción de la materia. Por su parte, el uno que es idéntico al ser es metafórico, que, en cuanto tal, no depende de la materia. Y aunque en Dios no hay ningún tipo de privación, sin embargo, por nuestro modo de entender, no le conocemos más que haciendo uso de la privación y de la negación. De ahí que nada impida que se atribuyan a Dios realidades privativas, como, por ejemplo, llamándole incorpóreo, infinito. De la misma manera se dice que Dios es uno.

ARTICULO 4

Dios, ¿es o no es uno en grado sumo?

In Sent. 1 d.24 q.1 a.1; *In De Div. Mom.* c.1 lect.2; c.13 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios no es uno en grado sumo:

1. Se dice uno a la privación de división. Pero esa privación no admite el más y el menos. Luego no puede decirse que Dios sea uno más que cualquier otra cosa que sea uno.

2. Más aún. Parece que nada hay más indivisible que aquello que es indivisible en acto y en potencia, como el punto y la unidad. Pero se dice que algo es tanto más uno cuanto más divisible es. Luego Dios no es uno más que la unidad y el punto.

3. Todavía más. Lo que es bueno por esencia es bueno en grado sumo; por tanto, lo que es uno por esencia es uno en grado sumo. Pero todo ser es uno por esencia, como nos consta por el Filósofo en IV *Metaphys.*[7] Luego todo ser es uno *en grsáo sumo.* Así, pues, Dios no es uno más que otros seres.

En cambio está lo que dice Bernardo[8]: *Entre todos los seres que son uno, la cúspide la ocupa la unidad de la divina Trinidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que el uno es el ser indiviso, para que algo sea uno en grado sumo es necesario que sea ser e indiviso en grado sumo. Ser ambas cosas le corresponde a Dios. El es ser en grado sumo, pues su ser no está determinado por una naturaleza que lo reciba, sino que es el mismo ser subsistente y por nada determinado. También es el más indiviso en cuanto que no se divide en acto y en potencia, ya que no admite ningún tipo de división puesto que es absolutamente simple, como quedó demostrado (q.3 a.7). Por todo lo cual resulta evidente que Dios es uno en grado sumo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando la privación en cuanto tal no admite más y menos, sin embargo, en la medida en que su contrario sea mayor o menor, se dice que la privación es mayor o menor. Por eso, en la medida en que un ser está más dividido o es más divisible, o lo esté menos, o de ningún modo sea divisible, decimos que es uno más, menos, o en grado sumo.

2. A la segunda hay que decir: Ni el punto ni la unidad, principio numérico, son seres en grado sumo, porque no tienen ser si no es en algún sujeto. Por eso, ninguno es uno en grado sumo. Ya que, así como el sujeto no es uno en grado sumo por la diversidad existente entre accidente y sujeto, así tampoco el accidente.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando todo ser sea uno por su sustancia, sin embargo, no todas las sustancias causan de igual modo la unidad, porque la sustancia de algunos está compuesta de muchos elementos, y la de otros, en cambio, no.

CUESTIÓN 12

Cómo conocemos a Dios [a]

Puesto que ya hemos tratado sobre cómo es Dios en sí mismo, falta por tratar cómo es en nuestro conocimiento, esto es, de qué manera es conocido por las criaturas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a trece problemas:

7. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.5 (BK 1003b32): S. Th. lect.2 n.548. 8. S. BERNARDO, *De consider.* 5 c.8: ML 182,799.

a. Esta cuestión y la siguiente se consagran a la crítica del conocimiento divino. Problema epistemológico. Santo Tomás inserta a veces estos temas en la Suma con la intención de precisar tanto el modo de acceder a la realidad, como el valor significativo de nuestro lenguaje (cf. p.ej. I q.32).

El pensamiento cristiano de la Edad Media se debate en busca de equilibrio entre dos polos opuestos: el «no es posible ver a Dios» de 1 Tm 6,16 y el «veremos a Dios cara a cara» de 1 Jn 3,2. Santo Tomás se hace eco de esta problemática en su comentario a 1 Tm 6,16. Aquí, en la Suma, parece más preocupado por el neoplatonismo, tanto del Pseudo-Dionisio (a.1,

1. Algún entendimiento creado, ¿puede o no puede ver la esencia de Dios?—2. La esencia de Dios, ¿es o no es vista por el entendimiento a través de alguna especie creada?—3. El ojo del cuerpo, ¿puede o no puede ver la esencia de Dios?—4. ¿Hay o no hay alguna sustancia intelectual creada capaz de poder ver por sus fuerzas naturales la esencia de Dios?—5. ¿Necesita o no necesita el entendimiento creado alguna luz creada para ver la esencia divina?—6. Entre los que ven la esencia divina, ¿la ven o no la ven unos mejor que otros?—7. ¿Puede o no puede algún entendimiento creado comprehender la esencia divina?—8. El entendimiento creado que conoce la esencia divina, ¿conoce o no conoce en ella todas las cosas?—9. Lo que conoce el entendimiento en la esencia divina, ¿lo conoce o no lo conoce por medio de imágenes?—10. El entendimiento, ¿conoce o no conoce simultáneamente todo lo que ve en Dios?—11. ¿Puede o no puede algún hombre en esta vida ver la esencia de Dios?—12. ¿Podemos o no podemos en esta vida conocer a Dios por la razón natural?—13. Además del conocimiento natural racional, ¿hay o no hay en la vida presente algún conocimiento de Dios por gracia?

ARTICULO 1

¿Puede o no puede algún entendimiento creado ver a Dios en su esencia?

1-2 q.3 a.8; q.5 a.1; *In Sent.* 4 d.49 q.2 a.1; *De Verit.* q.8 a.1; *In Mth.* c.5; *Cont. Gentes* 3, 51.54.57; *Quodl.* 10, q.8; *Compend. Theol.* c.104; p.2, c.9.10; *In Io.* c.1 lect. 11.

Objeciones por las que parece que ningún entendimiento creado puede ver a Dios en su esencia:

1. Crisóstomo, en su comentario *Super loannem*[1], explicando aquella frase de Jn 1,18: *A Dios nunca nadie lo vio,* dice así: *Lo que es Dios, no sólo los profetas, sino ni los ángeles ni los arcángeles le han visto. ¿De qué manera, pues, podrá lo creado ver lo increado?* También Dionisio en el c.l *De Div. Nom.*[2], hablando de Dios dice: No *se le alcanza ni con el sentido ni con la fantasía, ni con la imaginación, ni con la razón, ni con la ciencia.*

2. Más aún. Todo lo infinito, en cuanto tal, es desconocido. Pero, como quedó demostrado (q.7 a.1), Dios es infinito. Luego, en cuanto tal, es deconocido.

3. Todavía más. El entendimiento creado no conoce más que lo que existe, pues lo primero que percibe es el ser. Pero Dios no es un ser existente sin más, sino que está *por encima de la existencia,* como dice Dionisio[3]. Luego no es inteligible, sino que está por encima de todo entendimiento.

4. Por último. Entre el que conoce y lo conocido es necesario que haya alguna proporción, pues lo conocido perfecciona al que conoce. Pero entre Dios y el entendimiento creado no hay proporción alguna, pues los separa lo infini-

1. MG 59,98. 2. § 5: MG 3,593: S. Th. lect.3. 3. *De Div. Nom.* c.4 § 3: MG 3,697: S. Th. lect.2.

---

obj.1) como de Maimónides (1 q.13 a.2; cf. q.32 a.2). Ambos llegaban al extremo de una teología apofática: ni es posible conocer, ni es factible hablar de Dios.

Toda la respuesta del Angélico está regida por el tema de la «visión beatífica» que viene a ser el timón conductor de la reflexión. Once de los 13 artículos se refieren a ella directamente. Es ésta una cuestión netamente teológica, basada en la Palabra revelada. La fe dice que la felicidad del hombre se verá colmada en la visión de Dios. Este es el punto de arranque y la afirmación clave que se quiere razonar. Sólo en función de la «visión beatífica» dedicará los dos últimos artículos al conocimiento *racional* (a.12) y al conocimiento *de fe* (a.13). Su mayor preocupación está en hacer ver que la visión divina, siendo como es sobre-natural, inasequible desde el plano humano, responde también a la interioridad más profunda del hombre: el deseo innato de conocer la verdad y gozarla en plenitud.

fo. Luego el entendimiento creado no puede ver la esencia de Dios.

En cambio está lo que dice la 1 Jn 3.2: *Le veremos tal cual es.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que un ser es cognoscible tanto en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, en cuanto tal es cognoscible en grado sumo. Pero lo que en cuanto tal es cognoscible en grado sumo, deja de ser cognoscible por algún entendimiento por sobrepasar su capacidad, Ejemplo: El sol, que es lo más visible, por su exceso de luz no puede ser visto por el murciélago. Partiendo de este principio, algunos dijeran que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina. Pero esto no es aceptable. Pues, como quiera que la suprema felicidad del hombre consiste en la más sublime de sus operaciones, que es la intelectual, si el entendimiento creado no puede ver nunca la esencia divina, o nunca conseguirá la felicidad, o ésta se encuentra en algo que no es Dios. Esto es contrario a la fe [b]. Pues la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que algo es tanto más perfecto cuanto más unido está a su principio. Además, es contrario a la razón. Porque cuando el hombre ve un efecto, experimenta el deseo natural de ver la causa. Es precisamente de ahí de donde brota la admiración humana. Así, pues, si el entendimiento de la criatura racional no llegase a alcanzar la causa primera de las cosas, su deseo natural quedaría defraudado. Por tanto, hay que admitir absolutamente que los bienaventurados ven la esencia de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En ambas autoridades se habla de la comprehensión. Dionisio[4], inmediatamente antes del texto aludido, escribe: *El es para todos umversalmente incomprensible, y no se le conoce por los sentidos,* etc. Y el Crisóstomo, poco después de lo escrito añade [5]: *Entiende aquí por visión una consideración y comprensión ciertisima del Padre, idéntica a la que del Padre tiene el Hijo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que es infinito por parte de la materia, no determinada por la forma, es en sí misma incognoscible, ya que todo conocimiento se adquiere mediante una forma. Pero lo infinito por parte de una forma no limitada por la materia es, en sí mismo, cognoscible en grado sumo. Así es Dios infinito, no de la otra manera, como ya quedó establecido (q.7 a.l).

3. *A la tercera hay que decir:* No se dice que Dios no es un ser existente como si no existiera de ningún modo, sino que está por encima de todo lo que existe, pues El es su mismo ser. Pero de ahí no se deduce que no sea cognoscible de ningún modo, sino que sobrepasa todo entendimiento, que es lo mismo que decir incomprensible.

4. *A la cuarta hay que decir:* La proporción se entiende de dos maneras. Una, como relación entre cantidades. Así,

4. *De Div. Nom.* c.1 § 5: MG 3,593: S. Th. lect. 3. 5. *In Io.* hom.15: MG 59,99.

b. Tomás considera que la respuesta afirmativa cae dentro del ámbito de lo que hay que creer. Se apoya en la Palabra de Dios (cf. 1 Jn 3,2, que cita en el *sed contra).* De hecho, el Magisterio corroborará esta creencia del Santo, desde Benedicto XI (MANSI 25,986-987), pasando por el concilio de Florencia (MANSI 31,1031), hasta el Vaticano I (AAS 5,1868,463). En su favor, aduce un argumento de conveniencia: el deseo natural de ver a Dios.

Es un deseo que brota espontáneamente de la intimidad más profunda del corazón humano y que, por lo mismo, ha de poder ser realizado, a no ser que la naturaleza se contradiga a sí misma. El razonamiento será desarrollado en 1-2 q.3 a.8. No habla de una *exigencia* (como si la visión fuera *debida* al hombre), pero tampoco de una *mera no repugnancia,* sino de una *capacidad radical* a ser elevado por Dios a realizar un acto que supera la posibilidad *normal* (en este estado de vida), pero no la capacitación *natural* (abstrayendo del estado vital; cf. 1 q.4 ad 3; *De Virt.* q.10 sol.2). La Escolástica la llamó *potencia obediencial.* Hoy se hablaría mejor de una *apertura radical al infinito:* la capacitación última de poder alcanzar el Ser absoluto, por el hecho de que el ámbito de nuestro objetivo visual sea el *ser,* aunque por existir terrenalmente en un cuerpo sólo abarque el *ser finito.* Este se presenta como *ser limitado,* pero el entendimiento permanece ontológicamente receptivo a todo cuanto sea *ser* sin más. No es, pues, imposible, ni va contra su naturaleza el que la omnipotencia divina pueda ejercer su acción sobre él, ensanchando su radio de visión.

el doble, el triple, el igual son especies de la proporción. Otra, como relación cualquiera entre cosas. Así, puede haber relación entre la criatura y Dios como la puede haber entre efecto y causa o como entre potencia y acto. En este sentido el entendimiento creado está en proporción para poder conocer a Dios.

ARTICULO 2

La esencia divina, ¿puede o no puede ser vista por el entendimiento creado a través de alguna semejanza?

In Sent. 3 d.14 a.1 q.[a] 3; 4, d.49 q.2 a.1; *De Verit.* q.8 a.1; q.10 a.11; *In Boet. De Trin.* q.1 lect.2; *In De Div. Nom.* c.1 lect.1; *In 1 Cor.* c.13 lect.4; *Cont. Gentes* 3,49.51; 4, 7; *Compend. Theol.* c.105; p.2, c.9; *In Io* c.1 Iect.2; c.14 lect.2.

Objeciones por las que parece que la esencia divina puede ser vista por el entendimiento creado a través de alguna semejanza:

1. Dice 1 Jn 3,2: *Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El y le conoceremos tal cual es.*

2. Más aún. Dice Agustín en el IX *De Trin.*[6]: *Cuando conocemos a Dios, alguna semejanza de Dios se produce en nosotros.*

3. Todavía más. El entendimiento en acto es inteligible en acto, como el sentido en acto es inteligible en acto. Pero esto no es posible a no ser cuando el sentido está informado por la imagen de lo sensible, y el entendimiento informado por la semejanza de lo entendido. Luego, si Dios es visto en acto por el entendimiento creado, es necesario que sea visto a través de alguna semejanza.

En cambio está lo que dice Agustín en el XV *De Trin.*[7] cuando comenta aquello del Apóstol (1 Cor 13,12): *ahora vemos a través de un espejo y en enigma: Las palabras espejo y enigma pueden significar todas las imágenes y semejanzas que usa como más adecuadas para darnos a conocer a Dios.* Pero ver a Dios en su esencia no es una visión enigmática ni un espejismo, sino todo lo contrario. Luego la esencia divina no se ve a través de semejanzas.

Solución. *Hay que decir:* Para una visión sensible o intelectual se requiere: capacidad de visión y unión de lo visto con la visión, ya que no hay visión si lo visto de alguna manera no está en el que ve. En las cosas corporales sucede que lo visto no puede estar con su esencia en el que ve, sino sólo por semejanza. Ejemplo: La semejanza y no la sustancia de la piedra está en el ojo que ve. Si hubiera algo que al mismo tiempo fuera ambas cosas, esto es, principio de la capacidad de ver y cosa vista, el que ve recibiría de dicho principio tanto la capacidad de ver como la forma por la que vé. Es evidente que Dios es el autor de la capacidad de ver y que el entendimiento puede verle. Como quiera que la misma capacidad intelectual no es la esencia de Dios, es necesario que sea alguna imagen participada de El mismo, que es el primer entendimiento. Por eso se dice que la capacidad intelectual de la criatura es una cierta luz inteligible, derivada de la primera luz, bien se entienda esto de la capacidad natural, bien de cualquier perfección añadida de gracia o de gloria. Por tanto, para ver a Dios, la capacidad de ver necesita alguna semejanza de Dios que le proporcione eficacia para ver a Dios.

En cambio, por parte de lo visto, y que de algún modo tiene que estar unida al que ve, no es posible ver la esencia divina a través de alguna imagen creada. *Primero* porque, como dice Dionisio en el c.1 *de Div. Nom.*[8], a través de imágenes del orden inferior de las cosas no se pueden conocer las del orden superior, como por la especie del cuerpo no puede ser conocida la esencia de lo incorpóreo. Así, pues, mucho menos a través de cualquier especie creada se podrá ver la esencia de Dios. *Segundo,* porque la esencia de Dios es su mismo ser, como quedó demostrado (q.3 a.4), algo que no se da en ninguna especie creada. Así, pues, ninguna forma creada puede ser semejanza que represente al que ve la esencia de Dios. *Tercero,* porque la esencia divina es algo ilimitado, conteniendo en sí de forma eminente todo lo que pueda ser significado o comprendido por el entendimiento creado. Esto no puede ser representado en absoluto por ninguna especie creada, porque toda forma creada está determinada por alguna razón, o sabiduría, o fuerza, o el mismo ser, o de

6. C11: ML 42,969. 7. C.9: ML 42,1069. 8. § 1: MG 3,588: S. Th. lect.1.

cualquier otro modo. De ahí que decir ver a Dios a través de semejanza es decir no ver la esencia divina, cosa errónea.

Hay que decir, por tanto, que para ver a Dios se requiere alguna semejanza [c] por parte de la capacidad de ver, a saber, la luz de la gloria, de la que se dice en el Sal 35,10: *En tu luz veremos la luz.* Pero la esencia de Dios no puede ser vista a través de alguna semejanza creada que represente la misma esencia divina tal cual es.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella autoridad habla de la semejanza que se da por participación de la luz de la gloria.

2. *A la segunda hay que decir.* Agustín[9] está hablando del conocimiento de Dios que se tiene mientras vivimos.

3. *A la tercera hay gue decir:* La esencia divina es su mismo ser. De ahí que, así como las formas inteligibles que no son su propio ser se unen al entendimiento por algún ser con el cual lo informan y ponen en acto, así también la esencia divina se une al entendimiento creado como algo conocido que hace que el entendimiento pueda conocer.

ARTICULO 3

La esencia divina, ¿puede o no puede ser vista con los ojos corporales?

2-2 q.175 a.4; *In Sent.* 4, d.44 q.2 a.2; *In Mth.* c.5; *In Io* c.1 lect.11.

Objeciones por las que parece que la esencia divina puede ser vista con los ojos corporales:

1. Dice Job 19,26: *En mi carne veré a Dios;* y en 42,5: *Con mis oídos te oí, y ahora mi ojo te ve.*

2. Más aún. Dice Agustín en el c.29 del último libro *De Civitate* Dei [10]: *Tendrán, pues, aquellos ojos* (los de los glorificados) *una capacidad mayor, no para ver con mayor agudeza que las serpientes y las águilas* (pues por aguda que sea la capacidad de visión de los animales no ven más que lo corporal), *sino para poder ver también lo incorpóreo.* Todo aquel que puede ver lo incorpóreo, puede ser elevado para ver a Dios. Por tanto, el ojo glorificado puede ver a Dios.

3. Todavía más. Dios puede ser visto por el hombre con su imaginación. Dice Is 6,1: *Vi al Señor sentado sobre el trono,* etc. Pero dicha imaginación tiene su origen en el sentido, pues la fantasía es *un movimiento provocado por el sentido en acto,* tal como se dice en el III *de Anima*[11]. Luego Dios puede ser visto con percepción sensitiva.

En cambio está lo que dice Agustín a Paulina en su libro *De videndo Deum* [12]: *Ni en esta vida ni en la de los ángeles nunca nadie vio, tal como se ven las cosas con los ojos* corporales, *a Dios tal cual es.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible ver a Dios con el sentido de la vista o con cualquier otro sentido o facultad sensitiva. Toda facultad de este tipo es acto de un órgano corporal, como veremos (a.4; q.78 a.1). Y todo acto es proporcionado a su sujeto. De ahí que ninguna facultad de este tipo pueda ir más allá de lo corpóreo. Cómo se demostró (q.3 a.1), Dios es incorpóreo. De ahí que ni el sentido ni la imaginación lo puede ver, sino sólo el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice: *En mi carne veré a Dios, mi Salvador* (Job 19,26), no hay que entender que el ojo de la carne verá a Dios, sino que, siendo carnal, después de la resurrección verá a Dios. Asimismo, al decir: *Mi ojo ahora te ve* (Job 42,5), hay que entender el ojo del alma, como dice el Apóstol en Ef 1,17s.: *Que os conceda el espíritu de la sabiduría para conocerle, iluminados los ojos de vuestro corazón.*

2. A la segunda hay que decir: El texto de Agustín es analítico y está condicionado por el contexto. Pues antes dice [13]:

9. *De Trin.* 9 c.11: ML 42,969. 10. L.22: ML 41,799. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 429a1): S. Th. lect.6 n.655-659. 12. Epist. 147, c.11: ML 33,609. 13. *De Civ. Dei* l.22, c.29: ML 41,780.

c. En la visión beatífica no se da mediación *objetiva:* ni exterior (como si se partiera de las criaturas), ni interior (como si se necesitara una *idea* o *especie impresa).* Hay mediación *subjetiva:* entre el objeto (Dios) y el sujeto (entendimiento) se interpone una luz trascendente, divina, el «lumen gloriae» (a.5). Este perfecciona al entendimiento disponiéndole para la visión, pero la visión es *inmediata* (sin intermediario).

(Los ojos glorificados) *tendrían un poder muy distinto si con ellos se viera la naturaleza incorpórea.* Y después añade: *Resulta muy creíble que entonces veremos con inmensa claridad el mundo del cielo nuevo y de la tierra nueva, con Dios omnipresente y gobernando el universo y lo corporal, pero no como contemplamos ahora lo invisible de Dios, a través de lo creado, sino como contemplamos a los hombres con los que convivimos y entre quienes nos movemos, pues no creemos que viven, sino que. lo vemos. Esto* aclara que no se esta refiriendo a que los ojos glorificados verán a Dios como nosotros vemos la vida de alguien. Además, la vida no se ve con el ojo corporal de forma directa, sino accidentalmente, es decir, algo que los sentidos no perciben en sí mismo, pero que otra facultad sí percibe cuando llega a los sentidos. El hecho de que con los ojos corporales se llegue a conocer la presencia divina por el entendimiento, se debe a dos razones: a la perspicacia del entendimiento y al resplandor de la claridad divina en los cuerpos renovados.

3. *A la tercera hay que decir:* En la imaginación no se ve la esencia de Dios. Sino que en la imaginación se crea alguna forma que representa a Dios por alguna semejanza, como en las divinas Escrituras lo divino es descrito metafóricamente con realidades sensibles.

ARTICULO 4

¿Puede o no puede algún entendimiento creado, por su capacidad natural, ver la esencia divina?

q.56 a.3; q.64 a.1 ad 2; q.88 a.3; 1-2 q.5 a.5; q.62 a.1; *In Sent. 2* d.4 a.1l; d.23 q.2 a.1; 4 d.49 q.2 a.6; *De Verit.* q.8 a.3; *In 1 Tim.* c.6 lect.3; *Cont. Gentes* 1,3; 2,49.52. *In De Anima* a.17 ad 10.

Objeciones por las que parece que algún entendimiento creado por su capacidad natural puede ver la esencia divina:

1. Dionisio dice en el c.4 *De Div. Nom.*[14]: *El ángel es un espejo puro, limpísimo que recibe, si se puede hablar así, toda la belleza de Dios.* Pero al mirar un espejo se ve lo que en él se refleja. Así, pues, como quiera que el ángel, por su capacidad natural se comprende a sí mismo, parece que también, por su capacidad natural, comprende la esencia divina.

2. Más aún. Lo que es visible en grado sumo, resulta menos visible para nosotros por la deficiencia de nuestra visión bien corporal, bien intelectual. Pero el entendimiento angélico no tiene deficiencias. Luego, como quiera que Dios es inteligible en grado sumo, parece que también en grado sumo sea inteligible por el entendimiento angélico. Así, pues, si por su capacidad natural puede entender otras cosas inteligibles, mucho más a Dios.

3. Todavía más. El sentido corporal no puede ser elevado para entender la sustancia incorpórea porque está por encima de su naturaleza. Así, pues, si ver a Dios en su esencia está por encima de la naturaleza de cualquier entendimiento creado, parece que ningún entendimiento creado pueda llegar a ver la esencia de Dios. Esto es falso por lo dicho anteriormente (a.l). Luego parece que es propio del entendimiento creado ver la esencia divina.

En cambio está lo que se dice en Rom 6,28: *La gracia de Dios es vida eterna.* Pero la vida eterna consiste en la visión de la esencia divina, según aquello de Jn 17,3: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero,* etc. Luego ver a Dios es algo que le corresponde por gracia y no por naturaleza al entendimiento creado.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que un entendimiento creado por su capacidad natural vea la esencia de Dios. Pues el conocimiento se realiza según el modo como lo conocido está en el que conoce. Y lo conocido está en el que conoce según su modo de conocer. De ahí que todo conocimiento se ajuste a la naturaleza del que conoce. Así, pues, si el modo de ser de alguna cosa conocida excede el modo de ser de la naturaleza del que conoce, es necesario que el conocimiento de aquello esté por encima de la naturaleza de aquél. Y hay un múltiple modo de ser de las cosas. Hay algunas cuya naturaleza no existe más que en la materia individual. Así son todos los seres corporales. Hay otras, sin embargo, cuya naturaleza subsiste en sí

14. § 22: M6 3,724: S. Th. lect.18.

misma, no en alguna materia, y que, sin embargo, no son su propio ser, sino que tienen ser. Así son las sustancias incorpóreas llamadas ángeles. El único propio modo de ser es el de Dios, que es su propio ser subsistente. Asi, pues, aquellas cosas que no tienen su ser más que en la materia individual, las conocemos por connaturalidad, pero nuestra alma, a través de la que conocemos, es forma de alguna materia. Y, además, tiene dos facultades cognoscitivas. Una, la correspondiente al acto de algún órgano corporal. A éste le corresponde conocer por connaturalidad las cosas tal como están en la materia individual. De ahí que el sentido no conozca más que lo singular. La otra facultad cognoscitiva es el entendimiento, que no es ningún acto *de* un órgano corporal. De ahí que al entendimiento le corresponda conocer por connaturalidad las naturalezas que no tienen su ser más que en la materia individual, pero no en cuanto concretadas en la materia individual, sino en cuanto son abstraídas de la materia por el entendimiento. De ahí que por el entendimiento podamos conocer de este modo lo universal, algo que está por encima de la facultad del sentido. Por su parte, connatural al entendimiento angélico es conocer las naturalezas no existentes en la materia, algo que está por encima de la capacidad del entendimiento del alma humana, por cuanto en la presente vida está unida al cuerpo.

Consecuentemente, hay que concluir que conocer al mismo ser subsistente es connatural sólo al entendimiento divino, que está por encima de la capacidad natural de cualquier entendimiento creado, porque ninguna criatura es su propio ser, sino que participa del ser. Así, pues, el entendimiento creado no puede ver a Dios en su esencia, a no ser que Dios, por su gracia, se una al entendimiento creado haciéndose inteligible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El modo de conocer a Dios connatural al ángel lo es porque en el ángel resplandece su semejanza. Pero conocer a Dios por alguna semejanza creada no es conocer la esencia de Dios, como quedó demostrado (a.2). De donde no se sigue que el ángel, por su capacidad natural, pueda conocer la esencia de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento angélico no tiene deficiencia si por deficiencia se entiende privación, es decir, que carezca de lo que tiene que tener. Si se entiende, en cambio, como negación, toda criatura es deficiente si se la compara a Dios, pues en ninguna se encuentra aquella excelencia que se encuentra sólo en Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido de la vista, por ser completamente material, de ningún modo puede ser elevada hasta lo inmaterial. Pero tanto nuestro entendimiento como el angélico, que de algún modo están por encima de la materia, puede ser elevado por gracia hasta algo superior a su propia naturaleza. Prueba de esto es que la vista de ningún modo puede conocsr lo abstracto de lo que conoce en concreto, pues de ningún modo puede percibir la naturaleza sino como esta naturaleza. Pero nuestro entendimiento puede tratar en abstracto lo que conoce en concreto. Pues, aunque conozca las cosas que tienen forma en la materia, sin embargo, separa los compuestos y trata la misma forma tal cual.

Algo parecido sucede con el entendimiento angélico, al que le es connatural conocer el ser concretado en alguna naturaleza; sin embargo, su entendimiento puede aislar el ser compuesto que conoce que algo es el mismo y algo su propio ser. De este modo, como quiera que connatural al entendimiento creado sea aprehender la forma concreta y al ser concreto por abstracción, mediante un proceso analítico, por gracia puede ser elevado para que conozca la sustancia separada subsistente y el ser separado subsistente.

ARTICULO 5

¿Necesita o no necesita el entendimiento creado alguna luz creada para ver la esencia divina?

q.58 a.6.7; q.94 a.1 ad 3; *In Sent.* 3, d.14 a.1 q.ª 3. 4 d.49 q.2 a.6; *De Verit,* q.8 a.3; q.18 a.1 ad 1; q.20 a.2; *Quodl.* 7 q.1 a.l; *Cont. Gentes* 3,53.54; *Compend. Theol.* c.105.

Objeciones por las que parece que el entendimiento creado no necesita ninguna luz creada para ver la esencia divina:

1. En las cosas sensibles, aquello que es luminoso no necesita ningún otro

tipo de luz para ser visto. Luego tampoco en las cosas inteligibles. Pero Dios es luz inteligible. Luego no se le ve con ninguna luz creada.

2. Más aún. Como quiera que Dios, es visto por mediaciones, no se le ve en su esencia. Pero ver algo con luz creada es verlo por mediación. Luego no se le ve en su esencia.

3. Todavía más. Nada impide que ío creado sea connatural a alguna criatura. Si a Dios se le ve por alguna luz creada, dicha luz podría ser connatural a alguna criatura. De este modo, aquella criatura no necesitaría ningún otro tipo de luz para ver a Dios. Esto es imposible. Por lo tanto, no es necesario que toda criatura requiera una luz añadida para ver la esencia de Dios.

En cambio está lo que dice el Sal 35,10; *Con tu luz veremos la luz.*

Solución. *Hay que decir:* Todo aquello que es elevado hasta algo que está por encima de su naturaleza, necesita que se le prepare con alguna disposición que esté por encima de la naturaleza. Ejemplo: Si el aire tiene que tomar la forma del fuego, es necesario que se le disponga para ello. Cuando algún entendimiento creado ve a Dios en su esencia, la misma esencia de Dios es lo que produce la forma inteligible del entendimiento. De ahí que sea necesario que se le añada al entendimiento alguna disposición sobrenatural para que pueda ser elevado hasta tanta sublimidad. Así, pues, como quiera que la capacidad natural del entendimiento creado no es suficiente para ver la esencia de Dios, algo ya demostrado (a.4), es necesario que su capacidad de entender aumente por la gracia divina. Este aumento de capacidad intelectiva la llamamos iluminación del entendimiento, como a ío inteligible se le llama luminosidad o luz. Y ésta es la luz de la que se dice en Apoc 21,23: *La claridad de Dios la iluminará,* esto es, iluminará a la comunidad de bienaventurados que ven a Dios. Por esa misma luz se convierten en deiformes, es decir, semejantes a Dios[rf], según aquello de 1 Jn 3,2: *Cuando aparezca, seremos se majantes a El y le veremos tal como es.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La luz creada es necesaria para ver la luz de Dios; *y no* porque esa luz haga inteligible la esencia de Dios, la cual en sí misma es inteligible, sino porque capacita al entendimiento para entender el modo como la potencia se capacita más para obrar por hábito, o también al modo como es necesaria la luz corporal para ver las cosas, pues hace de medio transparente que puede fijar el color.

2. *A la segunda hay que decir:* Esta luz no es necesaria para ver la esencia de Dios como si fuera una semejanza en la que se contempla a Dios, sino como una cierta perfección del entendimiento que le da más capacidad para ver a Dios. Así, puede decirse que es un medio no *en el que* Dios es visto, sino *bajo el que* se le ve. Esto no quita inmediatez a la visión de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La disposición para tener forma de fuego no puede ser natural a no ser que se tenga forma de fuego. De ahí que la luz de la gloria no pueda ser natural a la criatura, a no ser que la criatura sea de naturaleza divina, lo cual es imposible. Pues por esta luz precisamente la criatura racional se hace deiforme, como hemos dicho (sol.).

ARTICULO 6

Entre los que ven la esencia divina, ¿la ven o no la ven unos mejor que otros?

q.62 a.9; 3 q.10 a.4; *In Sent.* 4 d.44 q.2 a.4; *Cont. Gentes* 3,58.

Objeciones por las que, entre los que ven la esencia divina, unos no la ven mejor que otros:

1. Dice 1 Jn 3,2: *Le veremos tal como es.* Pero El es sólo de una manera. Luego sólo podrá ser visto de una manera por todos. Por lo tanto, no de una forma más perfecta o menos perfecta.

2. Más aún. En el libro *Octoginta*

d. En general, los teólogos del siglo XII vacilaban sobre si tomar las palabras de la Escritura en sentido real. Igualmente, no veían sino bellas imágenes en los textos de los Padres griegos que trataban de la divinación del cristiano. Santo Tomás no tiene duda alguna (cf. H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) p.166; cf. I q.43).

trium quaest.[15], Agustín dice que una cosa no puede ser más entendida por uno que por otro. Pero todos los que ven a Dios en su esencia, comprenden la esencia de Dios; pues a Dios se le ve con el entendimiento y no con el sentido, como quedó establecido (a,3), Luego, entre los que ven la esencia divina uno no la ve más claramente que otro.

3. Todavía más. Que uno vea algo más perfectamente que otro depende de dos cosas: Del objeto que se ve y de la capacidad de visión del que ve. Por parte del objeto, por cuanto se capta mejor, es decir, se crea una imagen más perfecta. No es aplicable al caso que estamos tratando, pues Dios no está presente en el entendimiento por alguna semejanza, sino que, por su esencia se hace presente a la esencia intelectual del que le ve. Por lo tanto, que uno le vea más perfectamente que otro responde a la diferente capacidad de entender. De este modo, quien por naturaleza tenga una capacidad intelectiva superior, le verá con mayor claridad. Esto no es admisible, puesto que al hombre se le ha prometido, en la felicidad eterna, la igualdad con los ángeles.

En cambio está el hecho de que la vida eterna consiste en contemplar a Dios, según aquello de Jn 17,3: *Esta es la vida eterna,* etc. Luego, si todos ven igualmente la esencia de Dios, en la vida eterna todos serán iguales. Esto es contrario a lo que dice el Apóstol en 1 Cor 15,41: *Dos estrellas se distinguen por su claridad.*

Solución. *Hay que decir:* Entre los que vean a Dios en su esencia, uno le verá más perfectamente que otro. No obstante, eso no será así porque en uno haya una imagen más perfecta que en otro, puesto que la futura visión no será por imagen, como se dijo (a.2). Sino que será porque un entendimiento estará más capacitado que otro para ver a Dios. Y la capacidad para ver a Dios no le corresponde al entendimiento creado por naturaleza, sino por la luz de la gloria, como quedó demostrado (a.5). De ahí que el entendimiento que más participe de la luz de la gloria, más perfectamente verá a Dios. Y tanto más participará de la luz de la gloria cuanto más amor tenga, pues donde el amor es mayor, mayor es el deseo; y el deseo, de alguna manera, capacita y prepara al que desea para conseguir lo deseado. Por lo tanto, aquel que tenga más amor, más perfectamente verá a Dios y más feliz será.

Respuesta a las objeciones 1. A la *primera hay que decir:* Cuando se dice *le veremos tal como es,* el adverbio *tal como* determina el modo de ver por parte de lo visto; el sentido del texto es: Le veremos tal cual es porque veremos su mismo ser, que es su esencia. Pero no determina el modo de ver por parte del que ve, como si el sentido del texto incluyera que el modo de ver sea tan perfecto como es en Dios su modo de ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Ahí está incluida la respuesta a la segunda objeción. Pues cuando se dice que uno no puede conocer mejor que otro un objeto, se está diciendo algo verdadero siempre que se esté refiriendo al modo de ser de lo conocido, porque quien entienda algo distinto a lo que es en realidad, no está entendiéndolo correctamente. Pero no estaría diciendo algo verdadero si se refiriera al modo de entender, porque el entender de uno puede ser más perfecto que el entender de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* La diversidad en el modo de ver no se encuentra en el objeto, pues a todos se les ofrece el mismo objeto, esto es, la esencia de Dios. Tampoco se encuentra en la diversa participación del objeto por diferentes semejanzas. Sino que se encuentra en la distinta capacidad intelectual, no la natural, sino la gloriosa, como se dijo (sol.).

ARTICULO 7

Quienes ven a Dios en su esencia, ¿le comprehenden?

1-2 q.4 a.3c. ad 1; 3 q.7 a.10 ad 3; q.10 a.1; *In Sent.* 1, d.1 q.1 a.1c; 3, d.14 q.2 a.1; d.27 q.3 a.2; 4, d.49 q.2 a.3; q.4 a.5 q.ª 3 a; *De Verit.* q.2 a.2 ad 5.6; q.8 a.2; q.20 a.5; *In De Div: Nom.* a.1 lect.1.2; *In Ephes.* c.5 lect.2; *In 1 Tim* c.6 lect.3; *Cont. Gentes* 3, 55; *De Caritate,* a.10 ad 5; *Compend. Theol.* c.106; *In Io.* c.1 lect.11.

Objeciones por las que parece que los que ven a Dios en su esencia le comprehenden:

1. Dice el Apóstol en Flp 3,12: *Sigo,*

15. Q.32: ML 40,22.

a ver si de algún modo le comprehendo. Y no le seguía en. vano, pues él mismo dice en 1 Cor 9,26: *Corro así, pero no a la deriva.* Luego él mismo comprehendió. E invita a otros por el mismo motivo, diciendo (9,24): *Corred así, para que comprehendáis.*

2. Más aún. Dice Agustín a Paulina en el libro *De videndo Deum*[16]: *Se comprehende aquello que se ve totalmente, de tal forma que nada de él queda velado al que le ve.* Pero si a Dios se le ve en su esencia, se le ve totalmente y nada de El queda velado al que le ve, pues Dios es simple. Luego todo el que ve a Dios en su esencia, le comprehende.

3. Todavía más. Si se dice que se ve todo, pero no totalmente, replicamos: *Totalmente* se dice del modo de ver o de lo visto. Pero aquel que ve a Dios en su esencia, lo ve totalmente si se refiere a lo visto, porque lo ve tal como es, según se dijo (a.6 ad 1). Igualmente lo ve totalmente, si se refiere al modo de ver, porque verá la esencia de Dios con toda la capacidad de su entendimiento. Luego el que ve a Dios en su esencia, lo verá totalmente. Luego lo comprehende.

En cambio está lo que dice Jer 32,18s: *Señor de los ejércitos, tu nombre es de gran fuerza, inmenso, poderoso. Tu consejo, inconmensurable. Tu pensamiento, incomprensible.* Luego Dios no puede ser comprehendido.

Solución. *Hay que decir:* A cualquier entendimiento creado le resulta imposible comprehender a Dios. Aunque, como dice Agustín[17], *alcanzar algo de Dios con el espíritu, representa gran dicha.* Para entender esto, hay que saber que comprehender significa conocer perfectamente. Y se conoce perfectamente algo tanto cuanto es cognoscible. De ahí que, si de lo que es cognoscible por demostración nos formamos una opinión fundada sólo en lo probable, no se le puede llamar comprehensión. Ejemplo: El que sabe por demostración que los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos, lo comprehende. Pero si alguien tiene de ello una opinión aceptándolo como probabilidad porque así lo enseñan los sabios o porque así lo sostienen muchos, no lo comprehende porque no llega a tener un conocimiento perfecto en la medida que aquello es cognoscible.

Ningún entendimiento creado puede llegar a tener un conocimiento perfecto de la esencia divina en lo que tiene de cognoscible. Esto es así por lo siguiente. Cualquier cosa es cognoscible en la medida en que es un ser en acto. Dios, como quiera que es infinito, según quedó demostrado (q.7 a.1), es infinitamente cognoscible. Y ningún entendimiento creado puede conocer a Dios infinitamente. Pues un entendimiento creado en tanto conoce más o menos perfectamente la esencia divina en cuanto está inundado de mayor o menor luz de gloria. Como quiera que toda luz de gloria creada presente en cualquier entendimiento creado no puede ser infinita, es imposible que algún entendimiento creado conozca a Dios infinitamente. Por lo tanto, es imposible que a Dios se le comprehenda.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *comprehensión* puede ser entendida de dos maneras. Una, la comprehensión estricta y propia, por la cual algo está incluido en el que comprehende. A Dios no se le comprehende así, ni con el entendimiento ni con otra cosa, porque, siendo infinito, nada finito le puede abarcar para que algo finito le entienda infinitamente como infinito es El. Esta es la comprehensión de la que estamos hablando ahora. Otra manera es la *comprehensión* en sentido amplio, y que es la comprehensión opuesta a *consecución.* Pues quien tiene algo cuando ya lo alcanza, se dice que lo comprehende. Así es como Dios es comprehendido por los bienaventurados, según aquello de Cant. 3,4: *Lo tengo y no lo abandonaré.* Así tienen que ser entendidas las autoridades del Apóstol acerca de la comprehensión.

De este modo, la *comprehensión* es una de las tres prendas del alma, la que corresponde a la esperanza; como la contemplación le corresponde a la fe; y el gozo a la caridad. No obstante, para nosotros no todo lo que se ve se tiene o posee, bien porque hay distancia por en medio, bien porque están bajo nuestro poder. Tampoco gozamos de todo aquello que poseemos, bien porque no encontramos placer en ello, bien porque no colman nuestros deseos. Pero estas

16. Epist. 147, c.9: ML 33,606. 17. *Serm. ad Popul.* n.117 c.3: ML 38, 663.

tres cosas los bienaventurados las ericuentran en Dios: porque le ven; porque viéndole, le tienen presente seguros de verle siempre; y teniéndolo, porque lo disfrutan como el que colma el último fin de todo deseo.

2. *A la segunda hay que decir:* No porque haya algo en Dios que no se ve, se dice que es incomprehensible. Sino porque no se le ve tan perfectamente como visible es. Es parecido a lo que sucede cuando se conoce por probabilidad alguna proposición demostrable: pues sabemos de su sujeto, su predicado y la relación entre ambos; en cambio no se le conoce tan perfectamente como cognoscible es. Por eso, Agustín[18], definiendo la *comprehensión,* dice: *Se comprebende perfectamente cuando nada de lo que se mira queda oculto al que mira, cuando los límites se ven con la mirada.* Sólo se abarcan con la mirada los límites de algo cuando se alcanza lo último que puede ser conocido de ese algo.

3. *A la tercera hay que decir: Totalmente* se dice por parte del objeto. No porque todo el modo de ser del objeto no caiga dentro del campo de conocimiento, sino porque el modo del objeto no es el modo del que conoce. Así, pues, quien ve a Dios en su esencia ve en El lo que existe infinitamente y que es infinitamente cognoscible. Pero este modo infinito no le corresponde a él, es decir, que le conozca infinitamente. Esto es lo que le sucede a quien sabe con probabilidad que una proposición es demostrable, pero no la conoce demostrativamente.

ARTICULO 8

Quienes ven a Dios en esencia, ¿lo ven todo en Dios?

q.57 a.5; q.106 a.1 ad 1; 3, q.10 a.2; *In Sent. 2* d.11 q.2 a.1.2; 3 d.14 a.2 q.ª 2; 4 d.45 q.3 a.1; d.14 q.2 a.5; *De Verit.* q.8 a.4; q.20 a.4.5; *Cont, Gentes* 3, 56.59.

Objeciones por las que parece que quienes ven a Dios en esencia lo ven todo en Dios:

1. Dice Gregorio en IV *Dialogo.*[19]*: ¿Qué no verán quienes ven a quien todo lo ve?* Pero Dios lo ve todo. Luego quienes ven a Dios, todo lo ven.

2. Más aún. Asimismo, quien ve un espejo, ve todo lo reflejado en él. Pero todo lo que se hace o puede ser hecho resplandece en Dios como en un espejo; pues El todo lo conoce en Sí mismo. Luego quien ve a Dios ve todo lo que existe o puede ser hecho.

3. Todavía más. Como se dice en el III *De Anima*[20]: quien entiende lo difícil, entiende lo fácil. Pero todo lo que Dios hace o puede hacer es menos que su esencia. Luego todo el que entiende a Dios puede entender todo lo que Dios hace o puede hacer.

4. Por último. La criatura racional desea conocer naturalmente todas las cosas. Así, pues, si viendo a Dios no lo conociera todo, su deseo natural quedaría insatisfecho. De este modo, viendo a Dios no sería feliz. Esto es contradictorio. Luego, viendo a Dios, todo se sabe.

En cambio está el hecho que los ángeles ven a Dios en su esencia, y, sin embargo, no lo conocen todo. Pues los ángeles inferiores son purificados de su ignorancia por los superiores, como dice Dionisio en el c.7 *Cael, hier.*[21] Ignoran también lo que vaya a pasar, así como lo que se mueve en el corazón, pues conocerlo sólo le corresponde a Dios. Luego quienes ven la esencia de Dios no lo ven todo.

Solución. *Hay que decir:* El entendimiento creado, al ver la esencia de Dios, no ve en ella todo lo que Dios hace o puede hacer. Ya que resulta evidente que, si se vieran en Dios otras cosas, se verían tal como están en El. Y todas las cosas están en Dios como el efecto está virtualmente en su causa. Así, pues, las demás cosas son vistas en Dios como el efecto en su causa. Pero también resulta evidente que, cuanto más perfectamente se ve una cosa, tantos más efectos suyos se pueden ver en ella. Pues quien tiene un entendimiento muy capaz, si se le propone un principio demostrativo, deduce de él muchas conclusiones, algo para lo que un entendimiento más débil precisaría que se las explicasen una por una. Así, pues, aquel entendimiento pue-

18. Epist. 147 *De Videndo Deum* c.9: ML 33,60. 19. C.33: ML 77,376. 20. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 429b3): S. Th. lect.7 n.688. 21. § 3: MG 3,208.

de conocer en la causa todos los efectos; y quien comprehende totalmente la causa, conoce también todas las motivaciones de los efectos. Como quedó demostrado (a.7), ningún entendimiento creado puede comprehender totalmente a Dios. Por tanto, ningún entendimiento creado, al ver a Dios, puede conocer todo lo que Dios hace o puede hacer. Eso sería comprehender todo su poder. Pero aquellas cosas que Dios hace o puede hacer, algún entendimiento tanto más las conocerá cuanto más perfectamente vea a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Gregorio habla de la suficiencia del objeto, esto es, de Dios, que, en cuanto tal, contiene y da a conocer suficientemente todas las cosas. Sin embargo, de ello no se deduce que todo aquel que ve a Dios cono2ca todas las cosas, porque a El no se le comprehende perfectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien ve un espejo, no necesariamente tiene que ver todo lo que allí se refleja, a no ser que con su vista abarque todo el espejo.

3. *A la tercera hay que decir:* Ver a Dios es más que ver todas las cosas; sin embargo, ver a Dios de forma que en El se conozcan todas las cosas, es más que verle de modo que se conozcan muchas o pocas, pero no todas. Pues ya quedó demostrado (sol.) que el ver muchas cosas en Dios depende del modo más o menos perfecto de verle.

4. *A la cuarta hay que decir:* Es deseo de la criatura racional conocer las cosas que perfeccionan el entendimiento. Estas cosas son los géneros y las especies, las razones de ser, y todo esto lo verá en Dios aquel que vea la esencia divina: Por otra parte, conocer lo singular, los hechos y pensamientos, no pertenece a la perfección del entendimiento creado, ni tampoco es una tendencia de su deseo natural; como tampoco conocer lo que todavía no existe pero puede ser hecho por Dios. Sin embargo, si se viera a Dios sólo, que es fuente y principio de todo ser y verdad, de tal forma colmaría su deseo natural de saber, que no desearía ninguna otra cosa, y sería feliz. Por eso dice Agustín en V *Confess.*[22]*: Desgraciado el hombre que todo lo conoce* (todo lo creado) *pero a Ti te ignora. Feliz quien te conoce, aunque ignore todo lo demás. Y quien te conoce a Ti y a todo lo demás, sjólo por conocerte a Ti es feliz, no por lo demás.*

ARTICULO 9

Lo que es visto en Dios por quienes contemplan la esencia divina, ¿es o no es visto a través de algunas imágenes?

In Sent. 3, d.14 a1 q.ª 4.5; *De Verit,* q.8 a.5.

Objeciones por las que parece que lo que es visto en Dios por quienes contemplan su esencia, es visto a través de algunas imágenes:

1. Todo conocimiento se da a través de la relación de semejanza entre el que conoce y lo conocido. Así, el entendimiento en acto hace lo entendido, y el sentido hace lo sensible, por cuanto queda informado por su semejanza, como la pupila por la semejanza del color. Así, pues, si el entendimiento que ve a Dios en esencia conoce en Dios algunas criaturas, es necesario que esté informado por sus semejanzas.

2. Más aún. En la memoria retenemos lo que antes hemos visto. Pero Pablo en éxtasis vio la esencia de Dios, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litteram*[23], y, al dejar de verle, recordaba muchas cosas de las que había visto en éxtasis. De ahí que él mismo diga: *Oí palabras desconocidas que ningún hombre puede pronunciar* (2 Cor 12,4). Luego hay que decir que recordaba algunas semejanzas de aquello que había quedado en su entendimiento. Por lo tanto, cuando, estando presente, veía la esencia de Dios, tenía algunas semejanzas de lo que en ella veía.

En cambio es en una especie que se ve el espejo y lo que en él se refleja. Pero todo lo que se ve en Dios se ve como en un espejo inteligible. Luego, si el mismo Dios no es visto a través de alguna semejanza, sino en esencia, tampoco lo que en El se ve, se ve a través de semejanzas o especies.

Solución. *Hay que decir:* Quienes ven a Dios en esencia, lo que ven en la mis-

22. C.4: ML 32,708. 23. C.28: ML 34,478; c.34: ML 34,483.

ma esencia de Dios no lo ven por algún tipo de especie, sino por la misma esencia divina unida al entendimiento de quienes le ven. Pues cada cosa es conocida según la imagen que hay en quien la conoce. Y esto se da de una doble manera. Como quiera que las cosas que se asemejan a otras son semejantes entre sí, la capacidad cognoscitiva puede también de una doble manera asemejarse a lo conocido. 1) *Una,* en cuanto tal, es decir, cuando es informado directamente por la semejanza; y entonces se dice que conoce algo en si mismo. 2) *Otra,* en cuanto es informado por la especie de algo que le es semejante; y entonces no se dice que conozca algo en sí mismo, sino en su semejante, Así, uno es el conocimiento que se tiene de algún hombre en sí mismo; y otro el que se tiene por su imagen. Por lo tanto, conocer las cosas por las semejanzas que se dan en el que las conoce, es conocerlas en si mismas, o en su propia naturaleza; pero conocerlas por las semejanzas que preexisten en Dios, es verlas en Dios, Los dos modos de conocer son distintos. De ahí que aquel conocimiento que se tiene de aquellas cosas que son vistas en Dios por quienes ven a Dios en esencia, no se da a través de semejanzas extrañas, sino sólo a través de la esencia divina presente en el entendimiento y por la que Dios es visto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento que ve a Dios se asemeja a las cosas que ve en Dios por estar unido a la esencia divina en la que preexisten las semejanzas de todas las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay algunas potencias cognoscitivas que, a partir de las especies antes concebidas, pueden formar otras nuevas. Ejemplo: la imaginación, partiendo de las especies preconcebidas de monte y de oro, forma la especie monte de oro. Y el entendimiento, a partir de las especies preconcebidas de género y de diferencia, forma la razón de la especie. De modo parecido, a partir de la semejanza de la imagen, podemos formar en nosotros la semejanza de aquello de quien es la imagen. De este modo, Pablo, o cualquier otro que ve a Dios, partiendo de la misma visión de la esencia divina, puede formar en si mismo las semejanzas de aquellas cosas que ven en la esencia divina que también permanecieron en Pablo después que dejara de contemplar la esencia divina. Sin embargo, esta visión, por la que se ven las cosas a través de especies concebidas, es distinta a la visión por la que se ven las cosas en Dios.

ARTICULO 10

Quienes ven a Dios en esencia, ¿ven simultáneamente en El todo lo que ven?

q.58 a.2; *In Sent. 2* d.3 q.3 a.4; 3 d.14 a.2 q.ª 4; *De Verit,* q.8 a.14; *Quodl. 7* q.1 a.2; *Cont. Gentes* 3, 60.

Objeciones por las que parece que los que ven a Dios en esencia no ven simultáneamente todo lo que en El ven:

1. Según el Filósofo[24], se pueden conocer muchas cosas y no entender más que una. Pero todo lo que se ve en Dios se entiende, pues a Dios se le ve con el entendimiento. Luego a quienes ven a Dios no les corresponde ver en Dios muchas cosas simultáneamente.

2. Más aún. Agustín, en el VIII *Super Gen. ad litteram*[25], dice: *Dios mueve a la criatura espiritual a través del tiempo,* esto es, por la inteligencia y el afecto. Pero la criatura espiritual es ángel que ve a Dios. Luego quienes ven a Dios entienden y sienten afecto con sucesión, pues el tiempo conlleva sucesión.

En cambio está lo que dice Agustín en el último libro *De Trin.*[26]: *No serán cambiables nuestros pensamientos, ni irán de uno a otro; sino que veremos toda nuestra ciencia simultáneamente con una sola mirada.*

Solución. *Hay que decir:* Lo que se ve en Dios[27], se ve simultáneamente, no con sucesión. Para entenderlo, hay que tener presente que nosotros no podemos entender muchas cosas simultáneamente, porque muchas cosas las entendemos por especies diversas, y un entendimiento no puede ser informado simultánea-

24. ARISTÓTELES, *Topic. 2* c.10 n.1 (BK 114b34). 25. C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389. 26. L.15 c.16: ML 42,1079. 27. Aun cuando el texto crítico haya fijado: *ea quae videntur in Verbo,* consideramos que es más correcto *in Deo.* Dentro de esta misma *solución al problema* se fija: *ea quae videntur in Deo.* Nosotros traducimos *in Deo* no *in Verbo. (N. del T.)*

mente con diversas especies para entender por medio de ellas, como un cuerpo no puede ser representado simultáneamente con diversas imágenes. Así sucede que, cuando muchas cosas pueden ser entendidas con una sola especie, son entendidas simultáneamente; como si las diversas partes de un todo son entendidas cada una en su propia especie, se da un entender sucesivo, no simultáneo. En cambio, si todas las partes son entendidas en la especie del todo, el entender es simultáneo. Quedó demostrado (a.9) que las cosas que se ven en Dios no son vistas cada una en su propia especie, sino que todas son vistas en una sola esencia. De ahí que sea un ver simultáneo, no sucesivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entendemos una sola cosa en la medida en que entendemos en una sola especie. Pero muchas cosas entendidas en una sola especie tienen un entender simultáneo. Ejemplo: En la especie hombre entendemos animal y racional; en la especie casa, entendemos pared y techo.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles, cuyo conocimiento natural les permite conocer por las diversas especies en ellos impresas, no lo conocen todo simultáneamente; y su entender está sometido al tiempo. Pero lo que ven en Dios, es un ver simultáneo.

ARTICULO 11

¿Puede o no puede alguien en esta vida ver a Dios en esencia?

2-2 q.175 a.4.5; q.180 a.5; *In Sent.* 3 d.27 q.3 a.1; d.35 q.2 a.2 q.ª2; 4 d.49 q.2 a.7; *In 2 Cor.* c.12 lect.1; *De Verit,* q.10 a.ll; *Cont. Gentes* 3,47; *Quodl.* lq.1.

Objeciones por las que parece que alguien en esta vida puede ver a Dios en esencia:

1. Dice Jacob (Gen 32,30): *Vi a Dios cara a cara.* Pero ver a Dios cara a cara es verle en esencia, como resulta claro por lo que dice 1 Cor 13,12: *Ahora vemos en un espejo y con enigmas, pero entonces le veremos cara a cara.* Luego en esta vida Dios puede ser visto en esencia.

2. Más aún. En Núm 12,8, dice el Señor de Moisés: *L.e hablo directamente, y ve a Dios con claridad, sin enigmas ni figuras.* Pero esto es ver a Dios en esencia. Luego alguien en esta vida puede ver a Dios en esencia.

3. Todavía más. Aquello en lo que conocemos otras cosas y por lo que las juzgamos, lo conocemos directamente. También ahora todo lo conocemos en Dios. Pues dice Agustín en XII *Confess.*[28]: *Si ambos vemos que es verdad lo que dices, y ambos vemos que es verdad lo que digo, dime, te lo ruego, ¿dónde lo vemos? Ni yo lo veo en ti, ni tú en mí; sino que ambos lo vemos en lo mismo que está por encima de nosotros; la verdad inquebrantable.* En el libro *De Vera Religione*[29] dice que todos juzgamos a partir de la verdad divina. Y en XII *De Trin.*[30] dice: *Es racional juzgar lo corporal partiendo de principios incorpóreos j eternos. Pero no serán inquebrantables si no estuvieran por encima de nosotros.* Luego en esta vida vemos al mismo Dios.

4. Por último. Según Agustín (XII *Super Gen. ad litt.*[31]), lo que está en el alma esencialmente, se ve con visión intelectual. Pero dice también que la visión intelectual de lo inteligible no se hace por semejanzas, sino por esencias. Luego, como quiera que Dios está por esencia en nuestra alma, en esencia le vemos.

En cambio está lo que se dice en Ex 33,20: No *puede el hombre verme y seguir viviendo.* Glosa[32]: *Mientras se vive en esta vida, se puede ver a Dios por medio de algunas imágenes, pero no se le puede ver en la misma naturaleza de su especie.*

Solución. *Hay que decir:* Dios no puede ser visto en esencia por ningún hombre puro a no ser que esté separado de esta vida mortal. El motivo es porque, como se dijo (a.4), el modo de conocer depende del modo de la naturaleza del que conoce. Nuestra alma, mientras vivimos en esta vida, tiene su ser en la materia corporal. De ahí que naturalmente no conozca más que lo que tiene forma en la materia o que pueda ser conocido de este modo. Es evidente que la esencia divina no puede ser conocida a través de la naturaleza de las cosas mate-

28. C.25: ML 32,840. 29. S. AGUSTÍN, c.30: ML 34,146. 30. S. AGUSTÍN, c.2: ML 42,999. 31. C.24: ML 34,474; c.31: ML 34,479. 32. *Glossa ordin.* (I, 203B); tomada de GREGORIO MAGNO, *Moral.* 18, c.54: ML 76, 92.

nales. Pues quedó demostrado (a.2), que conocer a Dios por alguna semejanza creada no significa visión de su esencia. De ahí que le resulte imposible al alma humana en esta vida ver la esencia de Dios. Signo de esto es el hecho de que nuestra alma, cuanto más se abstrae de lo corporal, tanto más capaz es de entender lo abstracto. De ahí que en sueños y en éxtasis se perciben más las revelaciones de lo divino y las premoniciones de lo futuro. Por todo lo cual, el alma no podrá ser elevada hasta lo inteligible en grado sumo, esto es, la esencia divina, mientras se encuentra en esta vida mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según Dionisio en c.4 *Cael. Hier.*[33], cuando se dice que alguien ve a Dios, hay que entender que vio alguna figura, bien sensible, bien imaginaria como representación de algo semejante a lo divino. Por eso, al decir Jacob: *Vi a Dios cara a cara* (Gen 32,30), hay que entender no que viera la esencia de Dios, sino una figura en la que Dios estaba representado. Además, cuando se ve a la persona de Dios que habla, es algo que pertenece a la sublimidad de la profecía, aun cuando se trate de una visión imaginaria. Eso quedará demostrado cuando tratemos de los grados de la profecía (2-2, q.174 a.3). También es posible que Jacob, al expresarse así, esté designando algo propio de la contemplación y que supera el estado normal.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como Dios milagrosamente obra algo sobrenatural en los seres corpóreos, así también sobrenatural y extraordinariamente elevó algunas mentes sometidas a la condición carnal hasta la contemplación de su esencia sin usar los sentidos corporales. Es lo que Agustín en el XII *Super Gen. ad litt.*[34] y en el libro *De Videndo Deum* [35] dice, respectivamente, de Moisés, maestro de los Judíos, y de Pablo, maestro de los Gentiles. De esto se tratará exhaustivamente cuando analicemos el rapto (2-2, q.174, a.3.4.5.6).

3. *A la tercera hay que decir:* Verlo todo en Dios, y a partir de El juzgarlo todo, es decir que lo vemos y juzgamos por participar de su luz. Pues la luz racional es una cierta participación de la luz divina. Es algo parecido a lo que sucede cuando decimos que vemos y juzgamos todas las cosas al sol, pues lo hacemos con su luz. De ahí que Agustín en I *Soliloquiorum* [36] diga: *El alcance de las distintas materias de la ciencia no puede ser visto a no ser que se las ilumine con algo que sea como su sol:* Entiéndase Dios. Por lo tanto, así como para ver algo sensible no es necesario que se vea la sustancia del sol, así tampoco es necesario que se vea la esencia de Dios para ver algo inteligible.

4. *A la cuarta hay que decir:* Hay visión intelectual de aquello que está en el alma por esencia como lo inteligible en el entendimiento. Así es como Dios está en el alma de los bienaventurados, pero no en la nuestra, en la que está por presencia, esencia y potencia.

ARTICULO 12

En esta vida, ¿se puede o no se *puede conocer a Dios por la razón natural?*

q.32 a.1; q.84 a.7 ad 3; q.86 a.2 ad 1; *In Sent.* 1 d.11; d.3 q.1 a.1; a.3; d.35 q.1 a.1 c; 3 d.27 q.3 a.1; *In Boet. De Trin.* q.1 a.2; *In De Div. Nom.* c.7 lect.4; *Cont. Gentes* 4,1; *De Pot.* q.7 a.5 ad 2; *In Rom.* c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que en esta vida no se puede conocer a Dios por la razón natural:

1. Dice Boecio en el libro *De Consol.*[37]: *La razón no capta la forma simple.* Pero Dios es forma simple en grado sumo, como quedó demostrado (q.3 a.7). Luego la razón natural no puede llegar a conocerle.

2. Más aún. Como se dice en el III *De Anima*[38], el alma por la razón natural sin imagen sensible no entiende. Pero en nosotros no puede haber imagen sensible de Dios por ser incorpóreo. Luego no puede ser conocido por nosotros con conocimiento natural.

3. Todavía más. El conocimiento que se tiene por razón natural es común a los buenos y a los malos, pues común a ambos es la naturaleza. Pero el conocimiento de Dios pertenece a los buenos.

33. § 3: MG 3,180. 34. C.26: ML 34,476; c.27: ML 34,477; c.28: ML 34,478; c.34: ML 34,482. 35. Epist. 147 c.13: ML 33,610. 36. C.8: ML 32,877. 37. L.5, prosa 4: ML 63,847. 38. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a16): S. Th. lect. 12 n.770-772.

Dice Agustín en el I *De Trin*[39]: *La mirada del alma humana no se detendría en tan excelsa luz, si no hubiera sido purificada por la justicia de la fe.* Luego Dios no puede ser conocido por la razón natural.

En cambio está lo que se dice en Rom 1,19: *Lo conocido de Dios les resulta evidente.* Es decir, lo que de Dios es cognoscible por la razón natural.

Solución. *Hay que decir:* Nuestro conocimiento natural empieza por los sentidos. De ahí que nuestro conocimiento natural sólo pueda llegar hasta donde le lleva lo sensible. Lo sensible no puede llevar a nuestro entendimiento hasta ver la esencia divina, pues las criaturas son efectos de Dios que no se pueden equiparar al poder de la causa. De ahí que el conocimiento que se tiene a partir de lo sensible no puede llegar a conocer todo el poder de Dios. Consecuentemente, tampoco puede ver su esencia. Pero, como quiera que son efectos dependientes de El como causa, en este sentido podemos partir de los efectos para saber que Dios *existe;* así como lo que es necesario que haya en El por ser la primera causa de todo, por encima de todo lo causado. Por lo tanto, podemos conocer la relación existente entre El y las criaturas, esto es, la relación de causa en todas ellas; y también podemos conocer la diferencia existente entre El y las criaturas, esto es, que El no es nada de lo que ha sido causado por El. Y no es nada de todo eso porque le falte algo, sino porque lo supera todo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón no puede llegar hasta la forma simple y saber *qué es;* sin embargo, sí puede saber de ella *que existe.*

2. *A la segunda hay que decir:* El conocimiento natural conoce a Dios por las imágenes sensibles de sus efectos.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento de Dios en esencia, como quiera que se da por la gracia, sólo les corresponde a los buenos, pero conocerle por la razón natural es algo que les corresponde tanto a los buenos como a los malos. De ahí que Agustín en el libro *Retractationum*[40] diga: *No apruebo lo que dije en una frase*[41]*: Dios, que quisiste que sólo los limpios conocieran lo verdadero; pues puede replicarse que también muchos impuros conocen cosas verdaderas.* Esto es, lo conocen por la razón natural.

ARTICULO 13

El conocimiento de Dios que se tiene por gracia, ¿es o no es más profundo que el que se tiene por razón natural?

Objeciones por las que parece que el conocimiento que se tiene de Dios por gracia no es más profundo que el que se tiene por razón natural:

1. En el 1. *De Mystica Theologia*[42], Dionisio dice que el que mejor se une a Dios en esta vida, se le une como totalmente desconocido. También lo dice de Moisés, a pesar de la sublimidad del conocimiento que tuvo por gracia. Pero unirse a Dios ignorando de El qué es, también es *algo* que sucede por *razón* natural. Luego el conocimiento que tenemos de Dios por gracia no es más profundo que el tenido por razón natural.

2. Más aún. No podemos llegar al conocimiento de lo divino por la razón natural a no ser con imágenes sensibles. Tampoco en el conocimiento por gracia. Pues dice Dionisio en el c.1 *De Cael. Hier*[43]: *No nos llega la luz del rayo divino más que atenuada por la variedad de velos divinos.* Luego el conocimiento que tenemos de Dios por gracia no es más profundo que el tenido por razón natural.

3. Todavía más. Nuestro entendimiento se adhiere a Dios por la gracia de la fe. Pero no parece que la fe sea conocimiento, pues dice Gregorio en *Homil.*[44] que *es la fe y no el conocimiento lo que se centra* en lo que no se ve. Luego por gracia no se nos concede un más profundo conocimiento de Dios.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 2,10: *Nos ¿o reveló Dios por su Espíritu.* Se refiere a aquello que no conoció *ningún príncipe de este mundo* (v.8), esto es, ningún *filósofo,* como explica la Glosa[45].

39. C.2: ML 42,822. 40. L.1 c.4: ML 32.589. 41. *Solil.* l.1 c.1: ML 32,870. 42. C.1 §3: MG 3,1001. 43. §2: MG 3,121. 44. *In Evang.* 2, hom.26: ML 76,1202. 45. *Glossa interl.* a 1 Cor 2,10 (VI, 36r). Cf. ML 30,722.

Solución. *Hay que decir:* Por gracia tenemos un conocimiento de Dios más perfecto que el tenido por razón natural. Se demuestra por lo siguiente: El conocimiento que tenemos por razón natural requiere dos elementos: las imágenes que se toman de lo sensible, y la luz natural inteligible con cuyo poder abstraemos de aquello los conceptos. En ambos elementos el conocimiento humano es ayudado por la revelación de la gracia. Por una parte, la luz natural del entendimiento es fortaleza con la infusión de la luz de la gracia. Por otra parte, las imágenes formadas divinamente en la imaginación del hombre expresan las cosas divinas mejor que las imágenes tenidas naturalmente por los sentidos, como sucede en las visiones proféticas. También algunas cosas sensibles, incluidas las voces, son formadas divinamente para expresar algo divino; como sucedió en el bautismo, que el Espíritu Santo fue visto en forma de paloma, y se oyó la voz del Padre: *Este es mi Hijo amado* (Mt 3,17).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando en esta vida por revelación de la gracia no sepamos de Dios *qué es,* y de este modo nos unamos a El como algo desconocido, sin embargo, le conocemos más profundamente porque pone a nuestro alcance más y más sublimes obras suyas, y porque le atribuimos por revelación divina propiedades a las que la razón natural no llega, como que Dios sea trino y uno.

2. *A la segunda hay que decir:* A partir de las imágenes, bien las formadas por los sentidos, según un proceso natural, bien las formadas en la imaginación divinamente, tanto más profundo conocimiento intelectual se tendrá cuanto más intensa sea en el hombre la luz inteligible. Así, por la revelación que se tiene por la infusión de la luz divina, se consigue un conocimiento más profundo.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe es un determinado conocimiento, en cuanto que por la fe el entendimiento está orientado a algo cognoscible. Pero esta orientación no proviene de la visión del que cree, sino por la visión de aquel a quien se cree. Así, cuando falta la visión, el conocimiento de fe es inferior al conocimiento científico, pues la ciencia orienta el entendimiento a su objeto por la visión y comprensión de los primeros principios.

CUESTIÓN 13

Sobre los nombres de Dios[a]

Después de haber tratado lo referente al conocimiento de lo divino, hay que introducirse ahora en el estudio de los nombres divinos, pues nosotros llamamos a cada cosa según el conocimiento que de ella tenemos. Esta cuestión plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. ¿Puede o no puede Dios tener un nombre dado por nosotros?—2. Los nombres dados a Dios, ¿le son o no le son atribuibles sustancialmente?—3. Los nombres dados a Dios, ¿le son propios o sólo se le atribuyen metafóricamente?—4. Al dar muchos nombres a Dios, ¿son o no son todos ellos sinónimos?—5. Los mismos nombres dados a Dios y a las criaturas, ¿son dados unívoca o equívocamente?—6. Suponiendo que se den análogamente, ¿a quién se dan primero, a Dios o a las criaturas?—7. ¿Son

a. ¿Es posible hablar de Dios? ¿Es significativo nuestro lenguaje? Este es el problema. El desarrollo se divide en dos partes: a) de los nombres divinos (a.1-11); b) de las proposiciones que se afirman de Dios (a. 12).

De los nombres, trata primero en general (aa.1-7), luego en particular (aa.8-11). En general, se plantea tres interrogantes: *an sit,* ¿es posible atribuir nombres a Dios? (a.1); *quid sit,* ¿son significativos? (a.2); *quomodo sit,* ¿en qué medida significan: son sinónimos (a.3), tautologías (a.4), análogos (aa.5-6). — En particular estudia dos nombres: *Dios* (aa.8-10) y *El que es* (a.11).

o no son dados a Dios algunos nombres desde el tiempo?—8. La palabra *Dios,* ¿expresa naturaleza o expresa operación?—9. La palabra Dios, ¿es o no es un nombre comunicable?—10. Lo que significa Dios por naturaleza, por participación o por opinión, ¿es tomado en sentido unívoco o en sentido análogo?—11. El nombre *El que es,* ¿es o no es en grado sumo el nombre propio de Dios?—12. ¿Pueden o no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay algún nombre que le convenga a Dios? [b]

In Sent. 1 Exp. Text. q.ª6; d.22 a.1; *In De Div. Nom.* c.1 lect.1.3.

Objeciones por las que parece que no hay ningún nombre que le convenga a Dios:

1. Dice Dionisio en el c.l *De Div. Nom.*[1]: *No tiene nombre; no se le concibe*[c]. Se dice en Prov. 30,4: *¿Cuál es su nombre, y cuál el de su Hijo, si lo sabes?*

2. Más aún. Los nombres o se dicen en abstracto o en concreto. Pero los nombres con significado concreto no son aplicables a Dios, ya que es simple; y tampoco le son aplicables en abstracto, porque no significan algo perfecto subsistente. Luego a Dios no se le puede dar ningún nombre.

3. Todavía más. Los nombres significan sustancia con cualidad. Los verbos y los participios significan temporalidad. Los pronombres, demostración o relación. Pero nada de todo eso es aplicable a Dios, porque no tiene cualidad, ni accidente alguno, ni temporalidad; no es objeto de los sentidos para que pueda ser detectado; ni le son aplicables los relativos, pues éstos sirven para reproducir algo de lo dicho anteriormente, bien de los sustantivos, bien de los participios, bien de los pronombres demostrativos. Por lo tanto, Dios de ningún modo puede ser nombrado por nosotros.

En cambio está lo que se dice en Ex 15,3: *El Señor es un guerrero. Su nombre: Omnipotente.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo[2], las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas. Así se puede observar cómo las palabras se pronuncian para dar significado a las cosas a través de la concepción del entendimiento. Así, pues, lo que puede ser conocido por nosotros con el entendimiento, puede recibir nombre por nuestra parte. Ha quedado demostrado (q.12 a. 11 y 12) que en esta vida Dios no puede ser visto en su esencia; pero puede ser conocido a partir de las criaturas como principio suyo, por vía de excelencia y remoción. Así, pues, a partir de las criaturas puede recibir nombre por nuestra parte; sin embargo, no un nombre que, dándole significado, exprese la esencia divina según lo que es, como la palabra *hombre* con su significado expresa la esencia del hombre según lo que es, ya que el nombre concreta la definición que pone al descubierto su esencia, pues al concepto

1. § 5: MG 3,593: S. Th. lect.3. 2. ARISTÓTELES, *Periherm.* c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.9.

b. Dios no puede ser encerrado en un concepto humano. Nos es «definible» (1 q.3 a.5). No puede ser descrito exhaustivamente por un nombre. Lo cual no quiere decir que no se pueda hablar de El. Aunque abarcarle en plenitud es un deseo irrealizable, algo puede afirmarse, de Dios en la medida en que El mismo se ha dado a conocer, ya a través de la naturaleza creada, ya a través de la historia de la salvación u obras de gracia (1 q.1 a.7 ad 1; q.12 a.13 ad 1). Dios es inefable no porque sea ininteligible, sino porque siempre está más allá y por encima de cuanto pueda decirse. Siempre es «más». Precisamente por esto, «es necesario llamar a Dios con muchos nombres» *(Comp. Theol. 2; In Boet. de Trin.* proem. q.1 a.2). S. T. se coloca en este punto en la más pura línea patrística. «De Dios todo se puede decir, pero es imposible decir nada de El dignamente», resumía San Agustín *(In Jn Evang* XIII 5; BAC XIII 362-365).

c. Parte de un texto del Pseudo-Dionisio que S. T. comenta ampliamente en su *De div. nom.* n.77. Su pensamiento es idéntico al de la Suma.

expresado con el nombre le llamamos *definición* [3].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que Dios no tiene nombre o que está por encima de todo nombre, porque su esencia supera todo lo que de Dios podemos entender o expresar con nuestras palabras.

2. *A la segunda hay que decir:* Porque llegamos al conocimiento de Dios partiendo de las criaturas, y a partir de ellas le damos nombre, los nombres que damos a Dios tienen el significado que le corresponde a las criaturas materiales, las cuales nos son conocidas por connaturalidad, como se dijo (q.12 a.4). Y porque, en este tipo de criaturas, las que son más perfectas y subsistentes son compuestas; además la forma en ellas no es algo completo y subsistente, sino, mejor, por lo que algo es. Por eso, todos los nombres que ponemos para expresar algo completo subsistente tienen significado concreto, cosa que corresponde sobre todo a los compuestos. En cambio, los nombres que ponemos para expresar formas simples, no significan algo que subsiste, sino aquello por lo que algo es, como la blancura significa aquello por lo que algo es blanco.

Así, pues, porque Dios es simple, porque es subsistente, le damos nombres abstractos para significar su simplicidad, y le damos nombres concretos para significar su subsistencia y perfección. Si bien ambos tipos de nombres no pueden expresarlo totalmente, como nuestro entendimiento en esta vida no le conoce tal como es.

3. *A la tercera hay que decir:* Determinar la sustancia con la cualidad es determinar el supuesto con la naturaleza o forma concreta en la que subsiste. De ahí que, si a Dios se le dan nombres concretos para significar su subsistencia y su perfección, como ya se dijo (ad 1), también se le dan nombres que significan la sustancia con la cualidad. Por otra parte, las palabras y participios con sentido temporal que se le dan, se hace porque la eternidad incluye todo tiempo. Pues, así como no podemos aprehender y determinar las cosas simples subsistentes si no partimos de los compuestos, así tampoco podemos entender y expresar con palabras la simple eternidad si no partimos de las cosas temporales. Esto es así por la connaturalidad existente entre nuestro entendimiento y las cosas compuestas y temporales.

Por otra parte, los pronombres demostrativos que se dan a Dios, se dan porque concretan lo que de El se entiende, no lo que se siente; pues lo que de El se entiende eso puede ser concretado. Y así, por el mismo motivo que a Dios se le pueden dar nombres y participios y pronombres demostrativos, se le puede concretar también con pronombres relativos.

ARTICULO 2

¿Puede o no puede darse a Dios sustancialmente algún nombre?

In Sent. 1 d.2 a.2.3; d.35 a.1 ad 2; *De Verit,* q.2 a.1; *In De Div. Nom.* c.1 lect.3; *Cont. Gentes* 1,31; *De Pot.* q.7 a.5.

Objeciones por las que parece que a Dios no puede dársele sustancialmente ningún nombre:

1. Dice el Damasceno[4]: *Hoy que señalar que cada uno de los nombres dados a Dios, no se le aplican sustancialmente, sino que muestran lo que no es, o alguna relación o alguna consecuencia de su naturaleza u operación.*

2. Más aún. Dice Dionisio en el c.l *De Div. Nom.*[5]: *De todo cuanto encuentres en los santos teólogos distingue las invocaciones de Dios en cuanto explicativas y de alabanza, de las aplicadas a las procesiones divinas.* Esto significa que los santos doctores distinguían entre nombres de alabanza y procesiones del mismo Dios. Pero la procesión de alguna cosa no es lo mismo que su esencia. Luego los nombres dados a Dios no le son dados sustancialmente.

3. Todavía más. Llamamos a las cosas según las entendemos. Pero a Dios no se le entiende sustancialmente en esta vida. Luego ningún nombre que le damos a Dios le podrá ser dado sustancialmente.

En cambio está lo que dice Agustín

3. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 3 c.7 n.9 (BK 1012a21): S. Th. lect.16 n.733. 4. *De Fide Orth.* l.1 c.9: MG 94,833. 5. § 4: MG 3,589: S. Th. lect.2.

en el VI *De Trin.*[6]: *En Dios, ser y ser fuerte o ser sabio es lo mismo; y todo lo que dijeres de aquella simplicidad, lo estarás diciendo de su sustancia.* Por lo tanto, todos estos nombres indican la sustancia divina.

Solución. *Hay que decir:* Los nombres dados a Dios en sentido negativo o referidos a la relación entre El y la criatura, es evidente que de ninguna manera expresan su sustancia, sino la distancia existente entre El y los demás, o su relación con alguien, o, mejor, la relación de alguien con El. Pero sobre los nombres dados a Dios en sentido absoluto y afirmativo, como *bueno, sabio* y parecidos, hay diversas opiniones.

Algunos dijeron que estos nombres, los que se dan a Dios en sentido afirmativo, más bien le son dados para expresar algo que no tiene, más que para expresar algo que tiene. Ejemplo: Cuando decimos que Dios es *viviente,* queremos dar a entender que no es como una cosa inanimada; y como este término, otros. Así lo pensó Rabbí Moisés[7d].

Otros[8], por su parte, dicen que estos nombres dados a Dios se refieren a la relación entre El y las criaturas. Ejemplo: Cuando decimos *Dios es bueno,* el sentido de la frase es: *Dios es la causa de la bondad existente en las cosas.* Y como esta frase, otras.

Ambas posturas son incorrectas. Y esto es así por las siguientes tres razones. 1) *La primera,* porque ninguna de estas posturas aclara por qué a Dios se le dan unos nombres y no otros. Pues así como es causa de los cuerpos, también es causa de los bienes. De ahí que, si al decir *Dios es bueno* no se quiere dar a entender más que *Dios es causa de los bienes,* en la misma línea podría decirse que *Dios es cuerpo* porque es causa de los cuerpos. Más aún, al decir que es cuerpo, no se está diciendo que sea sólo ser en potencia, como la materia prima. 2) *La segunda,* porque habría que concluir que todos los nombres dados a Dios sólo le podrían ser dados secundariamente. Ejemplo: *Sano* se dice de la medicina en cuanto que significa causa de la salud en el animal al que, en un principio, se le llama sano. 3) *La tercera,* porque va contra la intención de quienes hablan de Dios. Pues, sin duda, al decir que Dios es viviente, quieren dar a entender algo muy distinto a que sea sólo causa de nuestra vida, o que se distinga de los cuerpos inanimados.

Así, en otra dimensión, hay que decir que todos estos nombres expresan la sustancia divina y se predican de Dios sustancialmente[e], si bien no la expresan totalmente. Esto es así por lo siguiente. Estos nombres expresan a Dios tal como nuestro entendimiento lo conoce. Y nuestro entendimiento, en la medida en que le conozca a partir de las criaturas, así le conoce, por cuanto las criaturas le representan. Se demostró (q.4 a.2) que Dios contiene todas las perfecciones de las criaturas, pues El es simple y absolutamente perfecto. De ahí que cualquier criatura le representa y le es semejante en la medida en que tiene alguna perfección. Sin embargo, no le representa como algo de su misma especie o género, sino como principio sublime[f], de cuya forma carecen los efectos, pero que, sin embargo, albergan alguna semejanza, como sucede con los cuerpos de aquí abajo que, de alguna manera, representan la fuerza solar. Esto ya se expuso anteriormente cuando se trató la perfec-

6. C.4: ML 42,927. 7. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* P.1, c.58 (FR82). 8. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.21: ML 210,631; reg.26: ML 210,633.

d. Santo Tomás es consciente de colocarse frente a otras corrientes de pensamiento de su época. Hoy citaría, sin duda, al neopositivismo o filosofía del lenguaje, para el que los nombres son puros signos convencionales.

e. No se trata de nombres *vacíos* de contenido, sino que, de alguna forma, responden a la realidad divina. La afirmación tomista descansa sobre un doble postulado: 1.° la teoría del conocimiento, según la cual el entendimiento conoce la realidad mediante conceptos abstraídos de la misma; 2.° el principio de causalidad eficiente, según el cual las perfecciones de los efectos deben realizarse con mayor plenitud en la causa.

f. Partiendo de la experiencia sensible resulta inalcanzable la «eminencia» del principio, sabemos más lo que no es que lo que es (I q.3 prol.). No obstante, si el contenido del nombre se busca en la historia de la salvación —en lo que Dios dice de si mismo— entonces el nombre resulta verdaderamente significativo (cf. a.3; 1 q.1 a.7 ad 1; q.12 a.13 ad 1).

ción divina (q.4 a.3). Así, pues, los nombres señalados expresan la sustancia divina, si bien imperfectamente, por cuanto las criaturas la representan imperfectamente.

Por lo tanto, al decir *Dios es bueno,* el sentido de esta frase no es *Dios es causa de bondad,* o *Dios no es malo,* sino: *Lo que llamamos bueno en las criaturas, preexiste en Dios,* y siempre de modo sublime. De todo esto no se sigue que a Dios le corresponda ser bueno porque cause bondad, sino, mejor, al revés, porque es bueno derrama bondad en las cosas, como dice Agustín en *De Doct. Christ.*[9]: *Porque es bueno, existimos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno dice que estos nombres no indican qué es Dios, porque ninguno de estos nombres expresa perfectamente qué es Dios. Pero cada uno de estos nombres lo expresa imperfectamente como imperfectamente lo representan las criaturas.

2. *A la segunda hay que decir:* En la significación de los nombres, una cosa es su significado original, y otro el significado que se le da al aplicarlo. Ejemplo: La palabra *piedra (lapis)* originalmente significa que *lesiona el pie (laedit pedem),* sin embargo, al utilizar tal palabra, no le estamos dando el significado de *lo que lesiona el pie (laedens pedem),* sino que con ella expresamos una especie de cuerpo, en caso contrario, cualquier cosa que lesiona el pie sería piedra.

Así, pues, hay que decir: Aquellos nombres tienen su origen en la participación de la divinidad, pues las criaturas representan a Dios aunque imperfectamente, según el grado de participación. Así, nuestro entendimiento conoce y llama a Dios según el grado de participación. Sin embargo, estos nombres no designan las mismas participaciones divinas, como si al decir Dios *es viviente,* su sentido fuera *la vida proviene de El,* sino que designan el mismo principio de las cosas, esto es, la vida preexiste en El, por supuesto que siempre de un modo más sublime a como se le entiende o expresa.

3. *A la tercera hay que decir:* En esta vida no podemos conocer la esencia de Dios tal cual es en sí misma, pero la conocemos tal como está representada en las perfecciones de las criaturas. Y así la expresan los nombres que le damos.

ARTICULO 3

¿Hay o no hay algún nombre que se diga de Dios en sentido propio?

In Sent. 1 d.4 q.1 a.1; d.22 a.2; d.35 a.1 ad 2; *Cont. Gentes* 1, 30; *De Pot.* q.7 a.5.

Objeciones por las que parece que no hay ningún nombre que se diga de Dios en sentido propio:

1. *Como* se *ha dicho anteriormente* (a.1), todos los nombres que damos a Dios son aceptados por las criaturas. Pero los nombres de las criaturas que se dan a Dios tienen sentido metafórico, como cuando se dice: *Dios es piedra o león,* y otros parecidos. Luego todos los nombres que se dan a Dios tienen sentido *metafórico.*

2. Más aún. No puede darse en sentido propio ningún nombre a alguien cuando más auténtico es negárselo que aplicárselo. Pero todos los nombres como *bueno, sabio* y similares, es más auténtico negárselos que aplicárselos a Dios, como aparece en Dionisio, c.2 *De Cael. Hier.*[10] Luego ninguno de estos nombres es dado a Dios en sentido propio.

3. Todavía más. Los nombres de cuerpos no se dan a Dios más que en sentido metafórico, puesto que es incorpóreo. Pero todos los nombres que estamos usando, implican condiciones corporales, como el tiempo, la composición, etc., que son condiciones de los cuerpos. Luego todos estos nombres son dados a Dios en sentido metafórico.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el c. II *De Fide*[11]: *Hay nombres que expresan la realidad divina de forma evidente; otros que expresan la inapelable verdad de la majestad divina; y hay otros nombres que son dados a Dios por razón de semejanza.* Así, pues, no todos los nombres son dados a Dios en sentido metafórico, sino que algunos le son- dados en sentido propio.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (a.2), a Dios le conocemos a partir de las perfecciones que, procedentes de El, están presentes en las criaturas. Tales per-

9. l.1 c.32: ML 34,32. 10. § 3: MG 3,141. 11. Prol.: ML 16,583.

fecciones son más sublimes en Dios que en las criaturas. Nuestro entendimiento las aprehende tal como están en las criaturas; y tal como las aprehende, así las llama. Así, pues, en los nombres que se dan a Dios hay que tener presente lo siguiente: Las mismas perfecciones expresadas, como bondad, vida, y otros; y el modo de expresarlas. Por lo que respecta a lo que significan tales nombres, en sentido propio le corresponden a Dios, y mucho más a El que a las criaturas, y primeramente se dicen de El. Por lo que respecta al modo de expresarlas, no se dicen de Dios en sentido propio [g], pues el modo de expresión les corresponde a las criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos nombres expresan tan imperfectamente las perfecciones que, procedentes de Dios, están en las criaturas, como imperfectamente la criatura participa de la perfección divina. Este modo imperfecto está incluido en el mismo significado del nombre. Como el nombre *piedra,* que expresa una realidad material. Tales nombres no pueden ser dados a Dios más que en sentido metafórico. En cambio, otros nombres expresan absolutamente las mismas perfecciones sin que se incluya en su significado algún modo de participación. Nombres como *ser, bueno, viviente* y similares. Tales nombres son dados a Dios en sentido propio.

2. *A la segunda hay que decir:* Dionisio dice que tales nombres deberían serle negados a Dios, porque lo que expresa tal nombre no le corresponde a Dios en la misma medida que tiene el significado de tal nombre, sino que le corresponde de un modo más sublime. De ahí que en el mismo lugar[12] Dionisio diga que Dios está *sobre toda sustancia, sobre toda vida.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los nombres que son dados a Dios, implican condiciones corporales no en lo concerniente a lo expresado con el nombre, sino en cuanto al modo de expresarlo. Así, aquellos nombres que son dados a Dios en sentido metafórico, en su misma realidad expresada implican condición corporal.

ARTICULO 4

Los nombres que se dan a Dios, ¿son o no son sinónimos?

In Sent. 1 d.2 a.3; d.22 a.3; *Cont. Gentes* 1, 35; *Compend. Theol.* c.25; *De Pot.* q.7 a.6.

Objeciones por las que parece que los nombres que se dan a Dios son sinónimos:

1. Nombres sinónimos son aquellos que significan completamente lo mismo. Pero estos nombres dados a Dios, en Dios significan completamente lo mismo, porque la bondad de Dios es su esencia, lo mismo que la sabiduría. Por lo tanto, estos nombres son completamente sinónimos.

2. Más aún. Si estos nombres significan lo mismo en cuanto a la realidad, pero conceptos diversos, la réplica es: Un concepto sin contenido real es superfluo. Por lo tanto, sí estos conceptos son muchos y la realidad sólo una, parece que estos conceptos son superfluos.

3. Todavía más. Es más uno lo que es uno en la realidad y en el concepto, que uno en la realidad y múltiple en la conceptualización. Pero Dios es uno en grado sumo. Luego parece que no es uno en la realidad y múltiple en la con-

12. *De Cael. Hier.* c.2 § 3: MG 3,141.

g. En los nombres atribuidos a Dios cabe ver dos cosas: a) el *modo humano* de significar. Nuestro lenguaje tiene su origen en la realidad vivida, en la experiencia, en lo sensible y verificable, en las «criaturas». Por lo mismo, significan al «modo humano», es decir, según el contenido experimental de los mismos. Si con este mismo sentido se atribuyen a Dios, no dejarán de ser una farsa, un equívoco, una falacia. Y aun cuando se les conceda un valor analógico-eminente, siempre significarán de acuerdo con su origen, por lo que más bien dirán *quid non sit.*—b) el *contenido divino.* Y es que la realidad significada por el nombre se da «más propiamente» en Dios que en las criaturas y «per prius» (principalmente) debe afirmarse de El. En efecto, Dios es la fuente y el origen, la causa primera de todas las perfecciones creadas. Ahora bien, esta *realidad* —inalcanzable por la razón o, mejor, alcanzable sólo deficientemente— puede irse captando en virtud de la misma revelación divina. Dios ha hablado al hombre de sí mismo con lenguaje humano.

ceptualización. Los nombres dados a Dios no expresan conceptos distintos; y, así, son sinónimos.

En cambio, todos los sinónimos, unidos entre si, son una tautología, como si se dice *vestido traje.* Por lo tanto, si todos los nombres dados a Dios son sinónimos, congruentemente no se puede decir *Dios bueno* o algo parecido. Sin embargo, está escrito en Jer 32,18: *Señor de los ejércitos, tu nombre es de gran fuerza, inmenso, poderoso.*

Solución. *Hay que decir*[h]: Los nombres dados a Dios no son sinónimos. Esto se entendería fácilmente si pensáramos que tales nombres no son aplicados para negar algo o para designar su situación de causa respecto de las criaturas, pues de este modo los distintos conceptos corresponderían a las cosas negadas o a los efectos afirmados. Pero, como se dijo (a.2), estos nombres expresan la sustancia divina, si bien imperfectamente, aunque también es evidente que, partiendo de lo establecido (a.1 y 2), tienen conceptualizaciones distintas. Pues la idea expresada con un nombre es la concepción que el entendimiento hace de la cosa expresada con tal nombre. Nuestro entendimiento, por conocer a Dios a partir de las criaturas, para entender a Dios se forma concepciones proporcionadas a las perfecciones que, procedentes de Dios, encuentra en las criaturas. Tales perfecciones preexisten en Dios en forma única y simple, mientras que en las criaturas se reciben en forma variada y múltiple.

Por lo tanto, así como las diversas perfecciones de las criaturas responden a un único y simple principio, así también, a las variadas y múltiples concepciones de nuestro entendimiento les corresponde uno completamente simple, aun cuando sea entendido imperfectamente. De este modo, los nombres atribuidos a Dios, aun cuando signifiquen una realidad, sin embargo, porque expresan tal realidad con variados y múltiples conceptos, no son sinónimos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta resulta clara por lo dicho. Porque son sinónimos los nombres que significan algo único según un único concepto. Pues los que expresan conceptos distintos de una realidad, en cuanto tales, no significan lo mismo; porque el nombre no expresa la realidad a no ser a través de la concepción del entendimiento, como dijo se anteriormente (a.l).

2. *A la segunda hay que decir:* Los conceptos expresados con esos nombres no son vanos ni superfluos, porque su

h. Este es el artículo clave de toda la cuestión. La verdadera respuesta del Santo. Una respuesta que sigue siendo válida hoy para resolver los graves problemas del lenguaje religioso.

K. Barth considera la «analogia *entis* (del ser)» como una invención del Anticristo y afirma que es el único verdadero obstáculo para poder aceptar el catolicismo *(Dogmatique* 1/1 [Genève 1953] XII). Pero es necesario observar: 1.° que la expresión «analogia *entis*» no la usa nunca Santo Tomás (cf. E. GILSON, *Le Thomisme* (Paris 1948) p.155; H.BOUILLARD,*Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine* [Paris 1957] p.199); 2.° que Barth mismo reconoce no tener inconveniente en declararse «tomista» con tal de que la «analogia *entis*» se resuelva en el sentido profundo de una «analogía *fidei* (de la fe)» (o.c. 1/1 231-232; XII 252).

Pues bien, aunque no use la terminología, Santo Tomás, está pensando también en una «analogia *fidei*». No se olvide su constante división: el *modo humano* parte de la experiencia; el *contenido divino* se toma de la Palabra de Dios. Dios habla al hombre con términos a su alcance. Se sirve de conceptos naturales para dar a entender realidades que los sobrepasan. Se adapta al hombre para que éste le entienda. La Revelación implica que Dios hace accesible su intimidad. Por ejemplo, cuando Dios se autorrevela como «padre», el concepto humano de paternidad es el presupuesto de la Palabra divina; pero lo que quiere darse a entender no puede comprenderse por el mero análisis de la paternidad terrena. Cuando Dios se declara «padre nuestro», no sólo informa sobre algo que es verdad, sino que más bien produce un nuevo significado por la palabra «padre»: crea una nueva relación vivencial entre el hombre y Dios (cf. *In 1 Co* c.1, lect.3).

Aparte de la obra exhaustiva de S. RAMÍREZ, *De Analogía* (Madrid 1970ss) en cuatro voluminosos tomos en latín y de muchos otros estudios especializados —prácticamente todos los comentaristas de Santo Tomás abordan el tema— el lector puede encontrar buenos resúmenes, p.ej.: E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología* (Salamanca 1968) p.295-325; G. SHONGEN, *Analogía:* Conceptos fundamentales Teología I (Madrid 1966) p.98; *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia:* Mysterium Salutis I/II (1969) p.1017-1025; L. SCHEFFCZYK, *Analogía de la fe:* Sacramentum Mundi I (Barcelona 1972) p.138-143; J. SPLETT, *Analogía del ser:* 1.c.,143-151.

objeto es único y simple, y ellos lo representan de forma múltiple e imperfecta.

3. *A la tercera hay que decir:* También le corresponde a la perfecta unidad de Dios que lo que en las cosas es múltiple y dividido, en El esté de forma simple y única. De ahí que lo que es uno sea múltiple según los conceptos, porque nuestro entendimiento lo concibe con la misma multiplicidad con que la realidad lo representa.

ARTICULO 5

Los nombres dados a Dios y a las criaturas, ¿son o no son dados unívocamente a ambos?

In Sent. 1 Prol. a.2 ad 2; d.2 q.1 a.3; d.19 q.5 a.2 ad 1; d.35 a.4; *De Verit.* q.2 a.3 ad 4; a.11; q.3 a.1 ad 7; q.8 a.1 ad 6; q.23 a.7 ad 9; *In De Div. Nom.* c.1 lect.3; *Cont. Gentes* 1, 32.33.34; *Compend. Theol.* c.27; *De Pot.* q.7 a.7.

Objeciones por las que parece que los nombres dados a Dios y a las criaturas, son dados unívocamente:

1. Todo lo equívoco se reduce a lo unívoco como lo múltiple al uno. Pues si el nombre *perro* se dice equívocamente del que ladra o del cazón[13], es necesario que de algunos se diga unívocamente, por ejemplo, de los que ladran; en caso contrario se entraría en un proceso indefinido. Se encuentran también algunos agentes unívocos que concuerdan con el nombre y definición con sus efectos. Ejemplo: el hombre engendra al hombre. En cambio, hay algunos agentes equívocos, como por ejemplo, el sol causa calor, aun cuando no es calor sino equívocamente. Así, pues, parece que el primer agente, al que se reducen todos los agentes, sea agente unívoco. Por lo tanto, lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice unívocamente.

2. Más aún. Entre equívocos no hay semejanza. Como quiera que entre Dios y las criaturas hay alguna semejanza, según aquello de Gen 1,26: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza,* parece que hay algo que se dice unívocamente de Dios y de las criaturas.

3. Todavía más. Como se dice en X *Metaphys.*[14], la medida es homogénea con lo medido. Pero, como se dice allí mismo, Dios es la medida de todos los seres. Luego Dios es homogéneo con las criaturas. Por lo tanto, hay algo que se puede decir unívocamente de Dios y de las criaturas.

En cambio, lo que se dice de algo con el mismo nombre, pero con distinto sentido, se está diciendo equívocamente. Pero ningún nombre se da a Dios con el mismo sentido con que se da a las criaturas. Pues la sabiduría en las criaturas es una cualidad; en Dios, no. Y el género, al variar cambia el concepto, ya que es parte de la definición. Lo mismo puede decirse de otras cosas. Por lo tanto, lo que se dice de Dios y de las criaturas, se dice equívocamente.

Por otra parte, más se distingue Dios de las criaturas que cualquiera de las criaturas entre sí. Pero por la diferencia existente entre las criaturas sucede que nada se puede decir de ellas unívocamente; al igual que de aquellas cosas que no concuerdan en algún género. Luego mucho menos se puede decir algo unívocamente de Dios y de las criaturas; sino que todo deberá decirse equívocamente.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que algo se puede decir unívocamente de Dios y de las criaturas. Porque todo efecto no proporcionado a la capacidad causal del agente, recibe la semejanza del agente no en la misma proporción, sino deficientemente. Así, lo que es diviso y múltiple en los efectos, en la causa es simple y único. Ejemplo: El sol, siendo una sola energía, produce, en los seres de aquí abajo, múltiples y variadas formas. Igualmente, como ya se dijo (a.4), todas las perfecciones de las cosas, que en la realidad creada se encuentran en forma divisa y múltiple, en Dios preexisten en forma única.

Así, pues, cuando algún nombre que se refiera a la perfección es dado a la criatura, expresa aquella perfección como distinta por definición de las demás cosas. Ejemplo: Cuando damos al

13. Original: *Latrabili et marino.* También conocido por *Nioto* y *Tollo.* Se trata de los llamados peces selacios (como el tiburón, la tintorera o la raya). El nombre más usado es el de *cazón,* referido siempre a los más voraces y temibles. El carácter de este último choca con el del primero, generalmente doméstico. Ambos, llamados *perros,* dan fuerza al ejemplo aducido en el texto. *(N. del T.)* 14. ARISTÓTELES, 9 c.1 n.3 (BK 1053a24): S. Th. lect.2 n.1954.

hombre el nombre de *sabio,* estamos expresando una perfección distinta de la esencia del hombre, de su capacidad, de su mismo ser y de todo lo demás. Pero cuando este nombre lo damos a Dios, no pretendemos expresar algo distinto de su esencia, de su capacidad o de su ser. Y así, cuando al hombre se le da el nombre de *sabio,* en cierto modo determina y comprehende la realidad expresada. No así cuando se lo damos a Dios, pues la realidad expresada queda como incomprehendida y más allá de lo expresado con el nombre. Por todo lo cual se ve que el nombre *sabio* no se da con el mismo sentido a Dios y al hombre. Lo mismo cabe decir de otros nombres. De donde se concluye que ningún nombre es dado a Dios y a las criaturas unívocamente.

Pero tampoco equívocamente, como dijeron algunos[15]. Pues, de ser así, partiendo de las criaturas nada de Dios podría ser conocido ni demostrado, sino que siempre se caería en la falacia de la equivocidad. Y esto va tanto contra los filósofos que demuestran muchas cosas de Dios, como contra el Apóstol cuando dice en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado.*

Así, pues, hay que decir que estos nombres son dados a Dios y a las criaturas por analogía [i], esto es, proporcionalmente [j]. Lo cual, en los nombres se presenta de doble manera. 1) O porque muchos guardan proporción al uno, como *sano* se dice tanto de la medicina como de la orina, ya que ambos guardan relación y proporción a la salud del animal, la orina como signo y la medicina como causa. 2) O porque uno guarda proporción con otro, como *sano* se dice

15. Cf. MAIMÓNIDES, *Docl. Perplex.* p.1 c.59 (FR84); AVERROES, *In Metapbys.* 1.12, comm.51 (8, 337B).

---

i. En la concepción tomista de la analogía se entrecuzan sin duda varias corrientes filosóficas. Por una parte, la idea de «participación» que S. T. recibe de Platón (comprensión de la realidad en términos de modelo e imagen entre el mundo de las ideas y el plano de lo sensible y, por tanto, su distinción y coincidencia). Por otra, la «unidad de relación de semejanza» o relación objetiva (proporcionalidad) que toma de Aristóteles. Finalmente, la «unidad de referencia a un primero» (= «per prius et posterius» = atribución) que toma del mismo Aristóteles y de la filosofía judeo-árabe. La auténtica originalidad del Angélico está en la síntesis armoniosa que consigue (cf. E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología* [Salamanca 1968] p.295-296; S. GÓMEZ NOGALES, 1.c.,248).

j. Puede apreciarse en Santo Tomás una cierta evolución (cf. E. SCHILLEBEECKX, 1.c.297-321).

1. En *I* y *II Sent.* (año 1256) no habla nunca de analogía de «proporcionalidad» a no ser en un sentido metafórico. Habla de analogía «unius ad alterum», a la cual llama a veces «analogia creaturae ad creatorem» y también «similitudo imitationis», es decir, analogía de atribución o de *proporción.* Esta se entiende, no como si el mundo y Dios se refieran al *ser* (esto es lo que llama «plurium ad unum») sino en el sentido de que el mundo depende de Dios, que es el primer analogado («unius ad alterum»).

2. En *III* y *IV Sent.* (año 1357) deja de hablar de «proporción» y habla sólo de «proporcionalidad» y ello porque esta última le permite mejor subrayar la distancia infinita existente entre el mundo y Dios. Ya no se trata de un nombre que se predica primariamente de un sujeto y de los demás sólo por referencia o dependencia de él, sino de un nombre (concepto) que se predica de varios según una «igualdad de proporción» («unidad de relación de semejanza» en Aristóteles). Cierto que presupone la de atribución, pues no se trata de que Dios y las criaturas convengan en un algo superior del que participan gradualmente; sino de que lo que en Dios es plenitud *(Ipsum esse)* y, por tanto, *Primum analogatum,* es también participado gradualmente en una igualdad proporcional *(III Sent.* d.1 q.1 a.1 c y ad 3; *IV Sent.* d.1 q.ª5 ad 3; d.49 q.2 a.1 ad 6).

3. En *De Veritate* q.2 a. 11 (año 1259) rechaza la analogía de atribución (llamada aquí «conveniencia proportionis») y acepta sólo la de proporcionalidad, «convenientia proportionalitatis». La razón aducida es que la primera dice una *determinada distancia,* por lo que no puede predicarse de la relación mundo-Dios.

4. Más tarde, y particularmente en la *Suma Teológica* (año 1266ss) usa indistintamente una y otra. La de *proportio* o atribución, para subrayar la *dependencia* de las criaturas con respecto al Creador; la de *proporcionalidad* para remarcar la *distancia infinita.* — En el presente artículo cita tan sólo la de «proporción» (atribución), pero tanto en la q.4 a.3 como en la q.6 a.4 establece los principios para una doble analogía.

de la medicina y del animal, en cuanto que la medicina es causa de la salud que hay en el animal. De este modo, algunos nombres son dados a Dios y a las criaturas analógicamente, y no simplemente de forma equívoca ni unívoca. Pues no podemos nombrar a Dios a no ser partiendo de las criaturas, como ya se dijo (a.1). Y así, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice por la relación que la criatura tiene con Dios como principio y causa, en quien[16] preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Este modo de interrelación. es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad. Pues en la relación analógica no hay un solo sentido, como sucede con los nombres unívocos, ni sentidos totalmente distintos, como sucede con los equívocos; porque el nombre que analógicamente se da a muchas cosas expresa distintas proporciones; a algún determinado uno, como el nombre sano, dicho de la orina, expresa el signo de salud del animal; y dicho de la medicina, en cambio, expresa la causa de la misma salud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las atribuciones es necesario reducir las equívocas a las unívocas; sin embargo, en las acciones, el agente no unívoco, necesariamente precede al agente unívoco. Pues el agente no unívoco es causa universal de toda especie, como el sol es causa generativa de todos los hombres. El agente unívoco no es causa agente universal de toda especie (en caso contrario sería agente de sí mismo, puesto que está contenido en una misma especie); sino que es causa particular de aquel individuo que participa de la especie. Así, pues, la causa universal de toda especie no es agente unívoco. La causa universal, además, es anterior a la particular. Este agente universal, aun cuando no sea unívoco, sin embargo no es completamente equívoco, porque, de serlo, no podría obrar algo semejante a sí mismo; pero puede decirse que es agente analógico, como en las atribuciones todos los unívocos son reducidos a un primero no unívoco, sino análogo, que es el ser.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza que la criatura tiene con respecto a Dios es imperfecta; porque no representa tampoco lo mismo según el género, como ya se dijo (q.4 a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Dios no es la medida proporcionada de lo medido. De ahí que ni sea necesario que Dios y la criatura entren en un mismo género.

Todo lo dicho en sed cont.[17] lleva a la conclusión de que los nombres dados a Dios y a las criaturas no son atribuidos unívocamente; y no porque lo sean equívocamente.

ARTICULO 6

Los nombres, ¿son o no son dados a las criaturas antes que a Dios?

In Sent. l.1 d.4 q.2 a.1; d.22 a.2; *De Verit.* q.4 a.1; *In Ephes.* c.3 lect.4; *Cont. Gentes* 1, 34; *Compend. Theol.* c.27.

Objeciones por las que parece que los nombres son dados a las criaturas antes que a Dios:

1. Conforme conocemos algo, lo nombramos; pues, según el Filósofo[18], los nombres son expresiones conceptuales. Pero conocemos lo creado antes que a Dios. Luego los nombres dados por nosotros les corresponden a las criaturas antes que a Dios.

2. Más aún. Según Dionisio en el *De Div. Nom.*[19], a Dios le damos nombres partiendo de las criaturas. Pero los nombres que son trasladados de las criaturas a Dios, antes han sido dados a las criaturas que a Dios, como *león, piedra* y otros. Luego todos los nombres que son dados a Dios y a las criaturas, antes son dados a las criaturas que a Dios.

3. Todavía más. Todos los nombres que son dados conjuntamente a Dios y a las criaturas, a Dios le son dados como

16. Orig.: *in qua.* Este *in qua* (femenino) tiene como antecedente *causam.* Creemos que es más correcto fijar *in quo* cuyo antecedente es *Deum.* La or. explicativa entre comas lo permite y lo exige. Por eso traducimos *en quien. (N. del T.)* 17. Referido a las dos objeciones que allí figuran y que fundamentan, al hablar de Dios, las formulaciones equívocas, como en las anteriores se fundamentan las unívocas. Ambas son superadas por las análogas. Por eso, la estructura del art., aunque se mantenga, queda alterada. Cf. por ej. a.10 y las respuestas a las objeciones que allí se ofrecen. *(N. del T.)* 18. ARISTÓTELES, *Periherm.* c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.3. 19. C.1 § 6: MG 3, 596; S. Th. lect.3.

causa de todo, como dice Dionisio[20]. Pero lo que se dice de alguien en cuanto causa, se dice consecuentemente. Ejemplo: Animal sano se dice antes que de la medicina, que es causa de salud. Por lo tanto, estos nombres son dados a las *criaturas antes que a Dios.*

En cambio está lo que se dice en El 3,14s.: *Doblo mi rodilla ante el Padre de nuestro Señor Jesús, de quien recibe su nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra.* Lo mismo parece que debería decirse de otros nombres que se dan a Dios y a las criaturas. Luego estos nombres se dan antes a Dios que a las criaturas.

Solución. *Hay que decir:* Todos los nombres que se dan a muchos analógicamente, es necesario que todos sean dados por su referencia a uno; y así, es necesario que tal uno entre en la definición de todos. Y porque el concepto expresado por el nombre es la definición, como se dice en IV *Metaphys.*[21], es necesario que aquel nombre sea dado antes a aquello que entra en la definición de lo otro, y después sea dado a los otros siguiendo el orden establecido por la relación más o menos estrecha que guarden con aquél. Ejemplo: *Sano* dado al animal, entra en la definición de *sano* dado a la medicina, que es llamada sana porque causa salud en el animal; también entra en la definición de *sano* dado a la orina, que es llamada sana porque es signo de la salud del animal.

Por otra parte, todos los nombres que son dados a Dios metafóricamente, han sido dados a las criaturas antes que a Dios; porque dados a Dios, no indican más que las semejanzas con tales criaturas. Ejemplo: Decir que el prado *ríe,* no significa más que, cuando florece, el prado tiene el esplendor parecido al del hombre cuando ríe. Es la semejanza de proporción. Decir que Dios es *león* no significa más que, en su actuar, Dios tiene tanta fuerza que se parece a la del león. Esto da a entender que no se puede definir el significado de los nombres dados a Dios si no se parte de lo que significan cuando son dados a las criaturas. De los otros nombres que son dados a Dios no metafóricamente, cabría decir lo mismo, siempre que sólo le sean dados en sentido causal, como ya sostuvieron algunos[22]. Ejemplo: Si al decir *Dios es bueno,* no se dijera más que *Dios es causa de la bondad de la criatura;* y si este nombre *bueno,* dado a Dios, incluyera en si mismo la bondad de la criatura. De ser así, el nombre *bueno* se daría a la criatura antes que a Dios. Pero quedó ya demostrado (a.2) que estos nombres son dados a Dios no sólo en sentido causal, sino también esencial. Pues cuando se dice *Dios es bueno* o *sabio,* no sólo se expresa que El es causa de sabiduría o de bondad, sino que éstas preexisten en Dios en forma sublime. Por lo tanto, según esto, hay que decir: En cuanto a la realidad expresada por el nombre, éste es dado a Dios antes que a las criaturas, porque tales perfecciones brotan de Dios y se depositan en las criaturas. En cuanto al hecho de dar nombre, antes se lo damos a las criaturas, que son lo primero que conocemos. Por tanto, la significación del nombre les corresponde a las criaturas, como ya se dijo (a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal objeción es viable en cuanto referida al hecho de dar nombre.

2. *A la segunda hay que decir:* No tienen el mismo sentido los nombres dados a Dios metafóricamente que los otros, como se dijo (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Tal objeción sería viable si los nombres fueran dados a Dios sólo en sentido causal y no esencial, como *sano* dado a la medicina.

ARTICULO 7

Los nombres que implican relación a las criaturas, ¿son o no son dados a Dios partiendo del tiempo?

q.34 a.3 ad 2; *In Sent.* 1 d.30 a.1; d.37 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que los nombres que implican relación a las criaturas no son dados a Dios partiendo del tiempo:

1. Como suele decirse, todos estos nombres indican la sustancia divina. Por eso Ambrosio[23] dice que el nombre *Se-*

20. *De Myst. Theol.* c.1 § 2: MG 3,1000. 21. ARISTÓTELES, 3, c.7 n.9 (BK 1012a23): S. Th. lect.16, n.733. 22. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.21: ML 210,631; reg.26: ML 210,633. 23. *De Fide* l.1 c.1: ML 16,553.

ñor es nombre de poder, que es la sustancia divina; y *Creador* indica la acción de Dios, que es su esencia. Pero la sustancia divina no es temporal, sino eterna. Luego todos estos nombres no son dados a Dios partiendo del tiempo, sino de la eternidad.

2. Más aún. Lo que le corresponde a algo partiendo del tiempo puede llamarse hecho. Ejemplo: Lo que con el tiempo es blanco, se hace blanco. Pero a Dios no le corresponde ser hecho. Luego nada se le puede atribuir a Dios partiendo del tiempo.

3. Todavía más. Si algunos nombres son dados a Dios partiendo del tiempo por la relación que tienen con las criaturas, lo mismo podría decirse, al parecer, de todos los nombres que tienen relación con las criaturas. Pero algunos nombres que implican relación con las criaturas son dados a Dios partiendo de la eternidad; pues desde la eternidad conoció y amó Dios a la criatura, según aquello de Jer 31,3: *Te amé con amor eterno.* Luego todos los nombres que implican relación a las criaturas, como *Señor y Creador,* son dados a Dios desde la eternidad.

4. Aún más. Estos nombres indican relación. Por lo tanto, es necesario que tal relación sea algo, o sólo en Dios, o sólo en la criatura. Pero no es posible que esté sólo en la criatura; porque, de ser así, a Dios se le llamaría *Señor* desde su contrario, que estaría en la criatura; no obstance, nada recibe su denominación desde su contrario. Por lo tanto, debe concluirse que la relación también es algo en Dios. Pero en Dios nada puede haber partiendo del tiempo, puesto que está por encima del tiempo. Luego parece que tales nombres no son dados a Dios partiendo del tiempo.

5. Y también. Por la relación algo es llamado relativo. Ejemplo: Por el dominio, Señor; por la blancura, blanco. Por lo tanto, si la relación de dominio no está en Dios realmente, sino sólo conceptualmente, hay que concluir que, realmente, Dios no es Señor. Lo cual es evidentemente falso.

6. Por último. Las realidades relacionadas entre sí y que no se dan juntas, una puede existir y la otra no. Ejemplo: Existe lo que puede ser conocido, aunque no se tenga su conocimiento, como se dice en *Praedicamentis* [24]. Pero las relaciones existentes entre Dios y las criaturas no se dan juntas. Luego algo de Dios puede ser dicho referido a la criatura aunque no exista. De este modo, nombres como *Señor* y *Creador* son dados a Dios partiendo de la eternidad, no del tiempo.

En cambio está lo que dice Agustín en V *De Trin.* [25]: Llamar a Dios *Señor* es una denominación que le corresponde partiendo del tiempo.

Solución. *Hay que decir:* Algunos nombres que implican relación a la criatura, son dados a Dios partiendo del tiempo y no de la eternidad. Para entenderlo, conviene saber que algunos [26] sostuvieron que la relación no es una realidad natural, sino sólo conceptual. Lo cual resulta ser falso, pues las mismas cosas tienen relación y guardan un orden entre sí. Sin embargo, hay que tener presente que, como quiera que la relación requiere dos extremos, cabe una triple consideración sobre su realidad natural y conceptual. Puede suceder que cada uno de los extremos sea sólo conceptual; esto es así cuando el orden o relación entre algunos no se da más que por aprehensión conceptual. Ejemplo: *Lo mismo es igual a lo mismo.* Pues el entendimiento, al aprehender algo dos veces, establece aquel algo como dos; y de este modo concibe la relación de lo mismo consigo mismo. Algo parecido sucede en todas las relaciones que se dan entre el ser y el no ser; pues el entendimiento hace las relaciones cuando aprehende el no ser como uno de los extremos. Lo mismo sucede con todas las relaciones derivadas del acto del entendimiento, como género, especie y similares.

En cambio, otras relaciones, atendiendo a los extremos, son realidad natural; a saber, cuando dos cosas se relacionan entre sí por algo que realmente se encuentra en una y otra. Ejemplo: Todas las relaciones derivadas de la cantidad, como grande y pequeño, doble y mitad y similares; pues la cantidad está en cada uno de los extremos. Algo parecido pue-

24. ARISTÓTELES, c.5 n.18 (BK 7b30). por AVERROES, *In Metaphys.* l.12, comm.19 (8, 306B). 25. C.16: ML 42,922. 26. Cf. los citados En *De Pot.* q.8 a.2 señala: *oportet hoc etiam Porretanos dicere.*

de decirse de las relaciones derivadas de la acción y de la pasión, como motivo y móvil, padre e hijo, y similares.

Otras veces sucede que la relación en uno de los extremos es una realidad natural, y en el otro sólo conceptual. Esto se da cuando los dos extremos no son de un solo orden. Ejemplo: El sentido y el entendimiento están referidos a lo sensible y a lo cognoscible, los cuales, por ser realidades que se dan en el ser natural, están fuera del orden del ser sensible y de lo inteligible. De este modo, entre el entendimiento y el sentido hay una relación real en cuanto que están ordenados a conocer y sentir las cosas. Pero tales cosas, consideradas en sí mismas, están fuera de dicho orden. Por lo tanto, en las cosas no existe ninguna relación natural con el entendimiento y el sentido; sino sólo relación conceptual, en cuanto que el entendimiento las aprehende como términos de la relación del entendimiento y del sentido. Por eso, el Filósofo en V *Methaphys*.[27] dice que no son llamadas relativas porque vayan referidas a otras, sino porque otras van referidas a ellas mismas. Así, *derecho* no se dice de una columna, sino en cuanto que se coloca a la derecha del animal; de ahí que la relación no se dé realmente en la columna, sino en el animal.

Así, pues, como quiera que Dios está fuera de todo orden de las criaturas, y todas las criaturas están ordenadas a El mismo, y no lo contrario, es evidente que las criaturas están referidas realmente al mismo Dios; pero en Dios no hay ninguna relación natural de El con las criaturas, sino sólo conceptual, en cuanto que las criaturas están orientadas a El mismo. Y así, nada impide que los nombres que implican relación a las criaturas sean atribuidos a Dios partiendo del tiempo; y no porque en El haya algún cambio, sino por lo variable de la criatura; como la columna hace la derecha del animal, no porque en ella haya habido un cambio, sino porque allí se ha colocado el animal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay algunos nombres relativos, como *Señor, siervo, padre, hijo* y similares, que se dan para indicar las relaciones existentes. Se les denomina relativos *al ser*. Otro, en cambio, corno *motor y móvil, regente y regido* y similares, se dan para indicar cosas de las que se derivan algunas relaciones. Se les denomina relativos *al expresar*. Esta diferencia debe ser tenida en cuenta al tratar de los nombres divinos. Pues algunos, como *Señor,* indican la misma relación con la criatura. Y así, no indican directamente la sustancia divina, sino sólo de forma indirecta, en cuanto que la presuponen; como el dominio presupone el poder, que es la sustancia divina. Otros, en cambio, indican directamente la sustancia divina; y, consecuentemente, implican relación. *Salvador, Creador,* y similares, indican la acción de Dios, que es su esencia. Sin embargo, ambos nombres son dados a Dios partiendo del tiempo por la relación que, principal y derivadamente, conllevan. Y no porque indiquen, directa o indirectamente, la esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Como quiera que las relaciones dadas a Dios partiendo del tiempo no están en Dios sino de forma conceptual, así, hacerse o ser hecho no se dice de Dios más que conceptualmente, sin que en El se dé cambio alguno. Dice el Sal 89,1: *Señor, te has hecho un refugio para nosotros.*

3. *A la tercera hay que decir:* La acción del entendimiento y de la voluntad está en el agente. Y así, los nombres que indican relaciones derivadas de la acción del entendimiento o de la voluntad son dados a Dios partiendo de la eternidad. En cambio, los derivados de las acciones que, según nuestro modo de entender, se concretan en efectos, como *Salvador, Creador* y similares, son dados a Dios partiendo del tiempo

4. *A la cuarta hay que decir:* Las relaciones indicadas por los nombres que son dados a Dios partiendo del tiempo, en Dios están sólo conceptualmente; en las criaturas, las relaciones opuestas a aquellas están realmente. No hay inconveniente en dar nombres a Dios partiendo de las relaciones que naturalmente se dan en la realidad; sin embargo, sólo en cuanto que nuestro entendimiento las capta como relaciones opuestas a Dios. Como se dice que Dios está relacionado

27. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.8 (BK 1021 a 29): S. Th. lect.17.

con la criatura, porque la criatura está orientada a Dios, es lo mismo que dice el Filósofo en V *Metaphys.*[28] de lo cognoscible, que está relacionado porque el entendimiento está orientado a él.

5. *A la quinta hay que decir:* Al considerar que Dios está referido a la criatura en el sentido que la criatura está orientada a Dios, como quiera que la relación de dependencia es real en la criatura, se sigue que Dios es Señor no sólo conceptualmente, sino realmente. Pues se le llama Señor en el mismo sentido en el que la criatura le está sometida.

6. *A la sexta hay que decir:* Para saber si los relativos se dan juntos o no, no es necesario tener presente el orden de las cosas a las que se les aplica tales relativos, sino los significados de los mismos relativos. Pues si uno en su concepto encierra al otro, y viceversa, entonces se dan juntos, como doble y mitad, padre e hijo y similares. En este sentido hay que considerar el entendimiento y lo cognoscible. Pues lo cognoscible encierra potencialidad; el entendimiento, hábito o acto. De ahí que lo cognoscible, por su mismo significado, exista antes que el entendimiento. Pero, si se toma como acto lo cognoscible, entonces se da como acto junto con el entendimiento; pues lo conocido no es nada si no se le conoce. Así, pues, aun cuando Dios sea anterior a las criaturas, sin embargo, porque el significado de Señor incluye que tenga siervo, y viceversa, estos dos relativos, Señor y siervo, se dan juntos. Por lo tanto, Dios no fue Señor antes de tener a la criatura dependiente de El.

ARTICULO 8

El nombre Dios, ¿indica o no indica naturaleza?

In Sent. 1 d.2. Exp. text.

Objeciones por las que parece que el nombre *Dios* no indica naturaleza:

1. Dice el Damasceno en el l.1[29] que *Dios viene de a theein,* que significa acudir[30], *para sostenerlo todo;* o de *aethein, esto es, arder* (Pues nuestro Dios es fuego que consume toda maldad); o de *theasthai, esto es, tenerlo presente todo.* Pero todo esto va referido a su acción. Luego el nombre *Dios* indica operación, no naturaleza.

2. Más aún. Damos nombre a algo en cuanto que lo conocemos. Pero la naturaleza divina nos es desconocida. Luego el nombre *Dios* no indica naturaleza divina.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el 1.1 *De Fide*[31]: *El nombre Dios indica naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* No es lo mismo el origen de un nombre y su significado, que el significado que luego se le da. Pues así como conocemos la sustancia de una cosa por sus propiedades u operaciones, así también denominamos la sustancia de una cosa por alguna propiedad u operación suya. Ejemplo: La sustancia de la piedra la denominamos por alguna acción suya, como que lastima el pie. Sin embargo, el nombre lo damos no para indicar la acción, sino la sustancia de la piedra. En cambio, hay cosas, como el calor, el frío, la blancura y otros, que, por conocerlas en cuanto tales, no los indicamos por otros. En estos casos, el significado original y el significado que se le da es el mismo. Así, pues, porque Dios no nos es conocido por su naturaleza, sino que lo intuimos por sus operaciones o efectos, a partir de ellos podemos nombrarle, como ya se dijo (a.1). De ahí que el nombre *Dios,* en cuanto a su origen, indica operación. Pues se le da este nombre por la providencia universal, ya que todos cuantos hablan de Dios, al nombrar a Dios, intentan expresar que tiene providencia de todas las cosas. Por eso dice Dionisio en el c.12 *De Div. Nom.*[32]: *La deidad es la que lo ve todo con perfecta providencia y bondad.* Por lo tanto, el nombre Dios tomado de esta operación, se le da para indicar la naturaleza divina [k].

28. Ib. 29. *De Fide Orth.* l.1 c.9: MG 94, 835. 30. Orig. *currere.* Por regla general, este verbo ha sido cambiado por *curare* (cuidar). Creemos que hay que mantener *currere* (correr), mucho más fiel al orig. griego. El contexto permite sustituir el polivalente *correr* por *acudir. (N. del T.)* 31. C.1: ML 16,553. 32. § 2: MG 3,969; S. Th. lect.1.

k. Santo Tomás adopta una postura intermedia entre Aecio († 367) y Eunomio († 394) por una parte y Filón (h.50) y Plotino († 269) por otra, acercándose más bien al Pseudo-Dionisio

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que dice el Damasceno[33] va referido a la providencia, y para indicarle se le da el nombre *Dios.*

2. A la segunda hay que decir: En la medida en que podemos conocer la naturaleza de alguna cosa por sus propiedades y efectos, así podemos indicarla con el nombre. Así, porque podemos conocer la sustancia de la piedra en sí misma por su propiedad, conociendo qué es la piedra, el nombre *piedra* indica la naturaleza de la piedra en cuanto tal; puesto que expresa la definición de piedra por la que conocemos qué es la piedra. Pues el concepto que expresa el nombre es la definición, como se dice en IV *Metaphys.*[34] Pero por los efectos divinos no podemos conocer la naturaleza divina tal como es en sí misma, esto es, que sepamos de ella *qué es;* sino sólo por vía de eminencia, de causalidad y de negación, como ya se dijo (q.12 a.12). Es así como el nombre *Dios* indica la naturaleza divina. Pues este nombre ha sido dado para indicar algo que está por encima de todo lo que existe, que es principio de todo y que está alejado de todo. Esto es lo que intentan expresar quienes dan nombre a Dios.

ARTICULO 9

El nombre Dios, ¿es o no es comunicable?

Objeciones por las que parece que el nombre *Dios* es comunicable:

1. A quien se le comunica lo significado por el nombre, también se le comunica el nombre. Pero, como se dijo (a.8), el nombre *Dios* indica la naturaleza divina, que es comunicable a otros, según aquello de 2 Pe 1,4: *Nos hizo promesas grandes y preciosas para que participemos de la naturaleza divina.* Luego el nombre *Dios* es comunicable.

2. Más aún. Sólo los nombres propios no son comunicables. Pero el nombre *Dios* no es nombre propio, sino apelativo, hecho este que resulta evidente por aquello del Sal 81,6: *Yo dije: Sois dioses.* Luego el nombre *Dios* es comunicable.

3. Todavía más. Como se dijo (a.8), el nombre *Dios* se da por la operación. Pero todos los otros nombres que se dan a Dios por las operaciones o por los efectos, como bueno, sabio y otros, son comunicables. Luego el nombre *Dios* es comunicable.

En cambio está lo que se dice en Sab 14,21: *El incomunicable nombre se lo dieron a maderos y piedras.* Está hablando del nombre de la deidad. Luego el nombre *Dios* es nombre incomunicable.

Solución. *Hay que decir;* Un nombre puede ser comunicable de dos maneras: *Una,* propiamente; *otra,* por semejanza. Un nombre es comunicable propiamente cuando toda la significación del nombre es comunicable a muchos. Es comunicable por semejanza, cuando algo de muchos está incluido en la significación del nombre. Ejemplo: El nombre *león* es comunicable propiamente a todos aquellos en quienes se encuentra la naturaleza indicada con el nombre *león.* Es comunicable por semejanza a aquellos que tienen algo de leonino, como la audacia o la fuerza, los cuales, metafóricamente, son llamados *leones.*

Para saber qué nombres son comunicables propiamente, hay que tener presente que toda forma presente en un supuesto por el que queda individualizado, es común a muchos realmente o, al menos, conceptualmente. Ejemplo: La na-

33. *De Fide Orth.* l.1 c.9: MG 94,836.

34. ARISTÓTELES, 3 c.8 n.9 (BK 1012a23): S. Th. lect.16 n.733.

(fines s.v). Aquéllos llegaban a defender la posibilidad de comprehender a Dios por las solas fuerzas naturales; éstos negaban cualquier posibilidad de alcanzar el ser divino. S. T. se apoya en el principio de causalidad. Esto le permite deducir la existencia de una Primera Causa. Luego, por lo mismo que el efecto ha de realizarse más límpidamente en su fuente, logra afirmar de Dios una serie de perfecciones positivas. Ayudado por la revelación, consigue conocer algo de la «eminencia» entrevista por la razón. De esta forma, aunque la naturaleza de Dios esté *más allá del ser* —no porque no sea ser, sino porque lo es en un grado supereminente— el hombre puede conocer, siquiera sea deficientemente la naturaleza divina. Con lo que la palabra *Dios* se refiere a la naturaleza.

turaleza humana es común a muchos real y conceptualmente; en cambio, la naturaleza solar no es común a muchos realmente, sino sólo conceptualmente, pues la naturaleza solar puede ser entendida como existente en muchos supuestos. Esto es así porque el entendimiento comprende la naturaleza de cualquier especie por la abstracción que hace de lo singular; de ahí que, existir en un supuesto o en muchos, está fuera del concepto de naturaleza de la especie; por eso, manteniendo el concepto de la especie, puede ser entendido como existente en muchos. Pero el singular, por lo mismo que es singular, se diferencia de todos los demás. Por lo tanto, todo nombre dado para indicar algún singular, es incomunicable tanto real como conceptualmente; pues la pluralidad de un individuo ni siquiera puede entrar en la aprehensión. Por eso, ningún nombre que indique a un individuo puede ser comunicable a muchos propiamente, sino sólo por semejanza. Ejemplo: Metafóricamente, alguien puede ser llamado *Aquiles,* por tener alguna de las características de Aquiles, como la fuerza.

Por otra parte, las formas que no se individualizan por algún supósito, sino que lo hacen por sí mismas (como las formas subsistentes), si fueran entendidas tal como son en sí mismas, no serían comunicables ni real ni conceptualmente; quizá lo fueran por semejanza, tal como se ha dicho de los individuos. Pero, porque no podemos entender las formas simples tal como son en sí mismas, sino que las entendemos como los compuestos cuyas formas se dan en la materia, así también, como ya se dijo (a.l ad 2), les damos nombres concretos que indican la naturaleza presente en algún supuesto. Por lo tanto, en lo referente al concepto de los nombres, usamos el mismo concepto para los nombres que damos para indicar las naturalezas de los compuestos y para los nombres que damos para indicar las naturalezas simples subsistentes.

Por lo tanto, como quiera que el nombre *Dios* es dado para indicar la naturaleza divina, como se dijo (a.8), y como quiera que la naturaleza divina no es multiplicable, como quedó demostrado (q.11 a.3), se sigue que el nombre Dios es incomunicable en su contenido, pero comunicable con el pensamiento; del mismo modo que el nombre Sol sería comunicable con el pensamiento poniendo muchos soles. Así, dice Gál 4,8: *Rendíais culto a quienes no eran, por su naturaleza, dioses.* Glosa [35]: *no son dioses por naturaleza, sino por el pensamiento humano.*

No obstante, el nombre Dios es comunicable si bien no en toda su significación, sino sólo en parte, por semejanza. Como son llamados dioses quienes participan por semejanza de algo divino, según aquello del Sal 81,6: *Yo dije: dioses sois.*

Por lo demás, si hubiera algún nombre dado a Dios para indicar no la naturaleza, sino el supuesto, queriendo decir: *éste,* dicho nombre sería totalmente incomunicable: como quizá ocurre con el nombre *Tetragrammaton* para los Hebreos. Algo parecido si alguien diera nombre al Sol indicando su individualidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza divina no es comunicable, a no ser por la participación de semejanza.

2. El nombre Dios es apelativo y no propio, porque indica la naturaleza divina como presente en alguien; aun cuando el mismo Dios realmente no sea ni universal ni particular. Pues los nombres no siguen al modo de ser presente en las cosas, sino al modo de ser presente en nuestro conocimiento. Y, sin embargo, según la verdad real, es incomunicable, por lo mismo que se ha dicho del nombre *sol* (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Nombres como bueno, sabio y similares son dados por las perfecciones que, procedentes de Dios, están en las criaturas; sin embargo, no son dados para indicar la naturaleza divina, sino para indicar absolutamente las mismas perfecciones. Y así, también por la verdad real son comunicables a muchos. Pero el nombre *Dios* es dado desde la acción propia de Dios, que continuamente experimentamos, para indicar la naturaleza divina.

35. *Glossa* de Pedro LOMBARDO a *Gál* 4,8: ML 192,139; *Gloss. interl.* a *Gál* 4,8 (6,84v): ib.

ARTICULO 10

El nombre Dios, ¿es o no es por participación, naturaleza y opinión dado a Dios unívocamente?

Objeciones por las que parece que el nombre *Dios,* por participación, naturaleza y opinión es dado a Dios unívocamente:

1. Donde hay una significación diversa no hay contradicción del que afirma o del que niega; pues la equivocidad impide la contradicción. Pero el católico que dice: *El ídolo no es Dios,* contradice al pagano que dice: *el ídolo es Dios.* Luego en ambos casos el nombre Dios es dado unívocamente.

2. Más aún. Como el ídolo es Dios según la opinión y no según la verdad, así también al placer del deleite carnal se le llama felicidad según la opinión y no según la verdad. Pero el nombre *felicidad* se da unívocamente tanto a la felicidad opinada como a la felicidad verdadera. Luego el nombre *Dios* es dado unívocamente tanto al Dios verdadero como, al Dios opinado.

3. Todavía más. Unívocos son aquellos incluidos en un solo concepto. Pero el católico, cuando dice que Dios es uno, con el nombre de Dios indica algo omnipotente y digno de ser venerado por encima de todo. Esto mismo entiende el pagano cuando dice que el ídolo es Dios. Luego en ambos casos el nombre *Dios* es dado unívocamente.

En cambio, como se dice en I *Perihерm.*[36], lo que está en el entendimiento es imagen de lo que está en la realidad. Pero el nombre *animal,* dado al animal real y al animal pintado, tiene sentido equívoco. Luego el nombre *Dios,* dado al Dios verdadero y al Dios opinado, tiene sentido equívoco.

Más aún, nadie puede indicar lo que no conoce; pero el pagano no conoce la naturaleza divina; luego, cuando dice: *el ídolo es Dios,* no indica la verdadera deidad. Esta la indica el católico que dice que no hay más que un Dios. Luego el nombre *Dios* no es dado unívocamente, sino equívocamente, al Dios verdadero y al Dios opinado.

Solución. *Hay que decir:* El nombre *Dios,* en las tres acepciones indicadas, no se toma en sentido unívoco o equívoco, sino análogo. Es evidente por lo siguiente. Porque los unívocos tienen completamente el mismo concepto; en los equívocos, completamente diverso; en los análogos, en cambio, es necesario que el nombre tomado con una significación se mantenga en su definición aunque sea tomado con otros significados. Como *ser* dicho de la sustancia, se mantiene en su definición de ser cuando se dice del accidente; y *sano* dicho del animal se mantiene en la definición de sano cuando se dice de la orina y de la medicina, pues cuando se habla de la salud del animal, la orina indica salud; la medicina, causa.

Así sucede en el caso que estamos tratando. Pues el nombre *Dios* dado al Dios verdadero entra en el concepto de Dios cuando se da a Dios por opinión o por participación. Pues cuando a alguien le llamamos Dios por participación, con el nombre Dios entendemos algo que tiene semejanza con el Dios verdadero. Parecidamente, cuando al ídolo lo llamamos Dios, con el nombre Dios entendemos que se indica algo que algunos opinan que es Dios. Así resulta evidente que, aun cuando la significación sea variada, uno de sus significados está incluido en los demás. Por lo tanto, también es evidente que se da en sentido analógico.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La multiplicidad de nombres no depende de su aplicación, sino de su significado, pues *hombre,* se dé a quien se dé, tanto de forma auténtica como falsa, se da en un solo sentido. Pero tendría sentido múltiple si por hombre intentáramos exponer cosas distintas. Ejemplo: Si uno, con *hombre* quisiera indicar lo que es verdaderamente hombre, y otro, con el mismo nombre, quisiera indicar lo que es un piedra o cualquier otra cosa. Así, resulta claro que el católico, al decir que el ídolo no es Dios, contradice al pagano que lo afirma; porque ambos usan el nombre *Dios* para indicar al verdadero Dios. Pues cuando el pagano dice que el ídolo es Dios no usa el nombre en el sentido de un Dios opinable; pues en tal caso ha-

36. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 16a5): S. Th. Iect.2 n.

blaría correctamente, como también los católicos lo usan en este sentido como, por ejemplo, al decir: *Todos los dioses de los paganos son demonios* (Sal 95,5).

2 y 3. *A la segunda y a la tercera hay que decir:* Se puede responder algo parecido. Pues aquellos argumentos se centran en la diversa aplicación del nombre y no en el diverso significado.

4. *A la cuarta hay que decir: Animal,* dicho del animal real y del animal pintado, no tiene simplemente sentido equívoco; sino que el Filósofo[37] toma los equívocos en sentido amplio, en cuanto que incluyen los análogos. Porque *ser,* que es análogo, a veces se aplica equívocamente a diversos predicamentos.

5. *A la quinta hay que decir:* Ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios en sí misma; pero cada uno la conoce por alguna razón de causalidad, de excelencia o de remoción, como se dijo (q.12 a.12). Por eso, el pagano, al decir que el *ídolo es Dios,* puede tomar el nombre *Dios* con el mismo significado que el católico cuando dice que *el ídolo no es Dios.* Pero si hubiera alguien que no conociera a Dios bajo ningún aspecto, no lo nombraría, a no ser, tal vez, que lo nombrara como nosotros pronunciamos nombres cuyo significado desconocemos.

ARTICULO 11

El nombre «El que es», ¿es o no es en grado sumo el nombre propio de Dios?

In Sent. 1 d.8 q.1 a.1.3; *In De Div. Nom.* c.5 lect.1; *De Pot.* q.2 a.1; q.7 a.5; q.10 a.1 ad 9.

Objeciones por las que parece que el nombre *«El que es»* no es en grado sumo el nombre propio de Dios:

1. Como se dijo (a.9), el nombre de *Dios* es incomunicable. Pero este nombre *El que es* no es nombre incomunicable. Luego este nombre *El que es* no es en grado sumo el nombre propio de Dios.

2. Más aún. Dionisio en el c.3 *De Div. Nom.*[38] dice: *La palabra bien manifiesta todo lo que proviene de Dios.* Esto le corresponde en grado sumo a Dios, que es principio universal de todas las cosas. Luego el nombre *bueno* y no *El que es* es en grado sumo el nombre propio de Dios.

3. Todavía más. Todo nombre divino parece que conlleva relación a las criaturas, pues Dios no nos es conocido más que a través de las criaturas. Pero el nombre *El que es* no conlleva ninguna relación con las criaturas. Luego el nombre *El que es* no es en grado sumo el nombre propio de Dios.

En cambio está lo escrito en Ex 3,13s, cuando Moisés dice: *Si me preguntan cuál es tu nombre?, ¿qué les respondo?,* el Señor le contesta: *Les responderás: EL QUE ES me envía a vosotros.* Luego el nombre *El que es* es en grado sumo el nombre propio de Dios [l].

Solución. *Hay que decir:* Tres razones explican por qué *El que es* es en grado sumo el nombre propio de Dios. 1) Por su significado. Pues no significa alguna forma, sino el mismo ser. De ahí que, como el ser de Dios es su misma esencia y esto no le corresponde a nadie más, como ya quedó demostrado (q.3 a.4), es evidente que, entre todos los otros nombres, éste es el que en grado sumo propiamente indica a Dios, pues todo es designado por su forma. 2) *Por su universalidad.* Pues todos los otros nombres o son menos comunes, o, si le son equivalentes, sin embargo le añaden algún concepto por el que, en cierto modo, lo informan y determinan. Además, en esta vida nuestro entendimiento no puede conocer la presencia de Dios en sí misma, sino que, aun cuando exprese lo que entiende de Dios, nunca expresará todo

37. Las objeciones 4 y 5 a las que se da respuesta, están incluidas en el sed cont. ARISTÓTELES, *Cat.* c.1 n.1 (BK 1a1). 38. § 1: MG 3,680.

l. Lo fundamental es penetrar en el misterio de Dios gracias a que Dios mismo ha hablado de sí mismo. Lo esencial para el teólogo es que Dios ha pronunciado su nombre, se ha autocomunicado. No es que Santo Tomás parta de una filosofía para llegar al nombre de Dios, sino al revés: porque sabe que la Revelación ha dado su nombre, elabora una metafísica (cf. LE GUILLOU, *Le Dieu de Saint Thomas:* Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario, Congresso Internazionale, I [Roma-Nápoles 1975] p.161-171).

lo que Dios es en sí mismo. Y así, cuando algunos nombres son menos determinados y más comunes y absolutos, tanto más propiamente son dados a Dios por nosotros. Por eso dice el Damasceno [39]: *Entre todos los nombres que se dan a Dios, el principal es El que es; pues este nombre todo lo abarca, e incluye al mismo ser como un piélago infinito de inabarcable sustancia.* Pues cualquier otro nombre determina de algún modo la sustancia de la cosa; pero este nombre *El que es* no determina ningún modo de ser, sino que va referido a todos; por eso lo llama *piélago infinito de sustancia.* 3) *Por el contenido de su significado.* Pues significa existir en presente. Y eso en grado sumo propiamente se dice de Dios, cuyo existir no conoce el pasado ni el futuro, como dice Agustín en el V *De Trin.*[40]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: El que es* es el nombre de Dios más propio que el nombre *Dios,* tanto en cuanto a su origen, esto es, el *ser,* como a su significado y al contenido de su significado, como ya se dijo (sol.). Pero en cuanto a lo que se quiere indicar, es más propio el nombre *Dios,* pues se da para indicar la naturaleza divina. Y todavía más propio es el nombre *Tetragrammaton* [41] que se da para indicar la misma sustancia incomunicable o, si se puede decir así, singular, de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El nombre *bueno* es el principal nombre de Dios en cuanto causa, sin embargo, no en sentido absoluto, pues en sentido absoluto el ser es entendido como anterior a la causa.

3. *A la tercera hay que decir:* No es necesario que todos los nombres divinos conlleven relación a las criaturas; basta con que sean dados partiendo de algunas perfecciones que, provenientes de Dios, están en las criaturas. Y entre todas las perfecciones, la primera, de la que se toma el nombre *El que es,* es el mismo ser.

ARTICULO 12

¿Pueden o no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios?

In Sent. 1 d.4 q.2 a.1; d.22 a.2 ad 1; *Cont. Gentes* 1,36; *De Pot.* q.7 a.5 ad 2.

Objeciones por las que parece que no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios:

1. Dice Dionisio en el c.2 *De Cael. Hier.*[42]: *Las negaciones sobre Dios son verdaderas; las afirmaciones, poco consistentes.*

2. Más aún. Boecio, en el libro *De Trin.* [43], dice: *La forma simple no puede ser sujeto.* Pero Dios es en grado sumo forma simple, como se demostró (q.3 a.7). Luego no puede ser sujeto. Pero todo aquello de lo que se hace una proposición afirmativa es tenido como sujeto. Luego no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios.

3. Todavía más. Es falso todo entendimiento que entiende una cosa de manera distinta a lo que es. Pero Dios tiene el ser sin composición, como se probó (q.3 a.7). Así, pues, como quiera que todo entendimiento afirmativo entiende algo con composición, parece que no pueden formarse verdaderamente proposiciones afirmativas de Dios.

En cambio está el hecho de que lo falso no es contenido de fe. Pero hay algunas proposiciones afirmativas que sí son contenido de fe, como que Dios es trino y uno, y omnipotente. Luego verdaderamente pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Verdaderamente pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que, en cualquier proposición afirmativa verdadera, es necesario que el predicado y el sujeto signifiquen de algún modo lo mismo realmente, y distinto conceptualmente. Y esto resulta evidente tanto en las proposiciones de predicado accidental como en las de predicado sustancial. Es evidente que hombre y blanco son lo mis-

39. *De Fide Orth.* l.1 c.9: MG 94,836. 40. C.2: ML 42,912. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.8 c.1 (QR 1,58). 41. Esta palabra, que ya salió anteriormente (a.9, sol.), viene de *Tetra* (Téttara) y *gramma* = cuatro letras. Nombre compuesto de cuatro letras. Usado solamente con referencia al de Dios, que tiene cuatro letras en hebreo y otras lenguas. *(N. del T.)* 42. § 3: MG 3,140. 43. C.2: ML 64,1250.

mo en el sujeto, y se distinguen conceptualmente; pues uno es el concepto de hombre y otro el de blanco. Algo parecido sucede cuando digo *el hombre es animal,* pues aquello mismo que es hombre, verdaderamente es animal; pues en el mismo supuesto está la naturaleza sensible por la que es animal y la naturaleza racional por la que es hombre. Por eso, aquí también el predicado y el sujeto son lo mismo en el supuesto, pero la conceptualización es distinta. En las proposiciones en las cuales se afirma lo mismo de lo mismo, de algún modo se encuentra lo dicho, pues el entendimiento traslada al supuesto lo que hay en el sujeto; y lo que hay en el predicado lo traslada a la naturaleza de la forma presente en el supuesto, por lo que se dice: *Los predicados se consideran formalmente; los sujetos, materialmente.* A esta diversidad, que es conceptual, se debe la pluralidad de predicados y sujeto; su identidad, el entendimiento la expresa uniéndolos.

Dios, considerado en sí mismo, es completamente uno y simple; y, sin embargo, nuestro entendimiento, al no poder ver lo que es El en sí mismo, lo conoce con diversas conceptualizaciones. No obstante, aun cuando lo conozca con diversas conceptualizaciones, le corresponde absolutamente una única y misma realidad. Por lo tanto, esta pluralidad, que es conceptual, el entendimiento la representa mediante la pluralidad de predicado y de sujeto; la unidad la representa uniéndolos.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio dice[44] que las afirmaciones sobre Dios son poco consistentes o *incongruentes,* según otra versión, porque ningún nombre, como ya se dijo (a.3), puede expresar lo que Dios es.

2. *A la segunda hay que decir:* Nuestro entendimiento no puede aprehender las formas simples subsistentes tal como son en sí mismas. Pero las aprehende tal como lo hace con los compuestos, en los cuales hay algo que sustenta y algo que las constituye. Y así, aprehende la forma simple como sujeto y le atribuye algo.

3. *A la tercera hay que decir:* La proposición: *Es falso todo entendimiento que entiende una cosa de manera distinta a lo que es,* incluye un doble aspecto: Si el adverbio *de manera distinta* puede determinar el verbo *entiende* por parte de lo entendido, o por parte del que entiende. Si es por parte de lo entendido, la proposición es verdadera, siendo su sentido el siguiente: Es falso todo entendimiento que entiende que una cosa es distinta a lo que es. Pero en nuestro caso no interesa ese aspecto, porque nuestro entendimiento, formando una proposición sobre Dios, no dice que El sea compuesto, sino simple. Y si es por parte del que entiende, la proposición es falsa. Pues la situación del entendimiento entendiendo es distinta a la de la cosa siendo. Ya que es evidente que nuestro entendimiento conoce las cosas materiales inferiores a él de modo inmaterial, no porque piense que son inmateriales, sino porque su modo de entender es inmaterial. De forma parecida, cuando entiende las cosas simples superiores a él, las entiende según su propio modo, esto es, compuesto; y, sin embargo, no las entiende como si fueran compuestas. Por lo tanto, no es falso nuestro entendimiento cuando hace proposiciones compuestas sobre Dios.

CUESTIÓN 14

Sobre la ciencia de Dios

Después de haber tratado lo concerniente a la sustancia divina, falta por analizar lo referente a su operación[a]. Y porque una es la operación que per-

44. *De Cael. Hier.* C.2 § 3: MG 3,140.

a. No se pregunta si nosotros conocemos a Dios, antes si hay en Dios conocimiento intelectivo. Y analiza tres puntos: a) *an sit,* existencia, el hecho (a.1); b) *quid sit,* naturaleza (aa.2-14); c) *quomodo sit,* propiedades (aa.15-16).

manece en El, y otra la que se concreta en un efecto exterior a El, primero trataremos sobre la ciencia y la voluntad (pues el entender está en el que entiende, y el querer en el que quiere); después, el poder de Dios que es tenido como el principio de la operación divina que se transmite en el efecto exterior. Además, porque entender es un modo concreto de vivir, después de la ciencia divina habrá que tratar sobre la vida divina. Porque la ciencia lo es de lo verdadero, también habrá que tratar sobre la verdad y la falsedad. Además, porque todo lo conocido está en el que conoce, y los conceptos de las cosas tal como están en Dios son llamados ideas, al análisis de la ciencia habrá que añadir el de las ideas.

La presente cuestión sobre la ciencia divina plantea y exige respuesta a dieciséis problemas:

1. ¿Hay o no hay ciencia en Dios?—2. ¿Se conoce o no se conoce Dios a sí mismo?—3. ¿Se comprehende o no se comprehende?—4. Su entender, ¿es o no es su sustancia?—5. ¿Entiende o no entiende lo distinto a El?—6. De lo distinto a El, ¿tiene o no tiene conocimiento propio?—7. La ciencia de Dios, ¿es o no es discursiva?—8. La ciencia de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?—9. La ciencia de Dios, ¿abarca o no abarca también lo inexistente?—10. ¿También el mal?—11. ¿Y lo singular?—12. ¿Y lo infinito?—13. ¿Y lo contingente futuro?—14. ¿Y lo enunciable?—15. La ciencia de Dios, ¿es o no es modificable?—16. La ciencia que Dios tiene de las cosas, ¿es especulativa o práctica?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay ciencia en Dios?[b]

3 q.9 a.1; *In Sent.* l.1 d.35 a.1; *De Verit.* q.2 a.1; *Cont. Gentes* 1,44; *Compend. Theol.* c.28; *In Metaphys.* 12 lect.8.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay ciencia:

1. La ciencia es un hábito, y éste, por ser medio entre la potencia y el acto, no le corresponde a Dios. Por lo tanto, en Dios no hay ciencia.

2. Más aún. La ciencia lo es de conclusiones, por tanto, es un conocimiento causado por otro conocimiento, el de los principios. Pero en Dios no hay nada causado. Por lo tanto, en Dios no hay ciencia.

3. Todavía más. Toda ciencia o lo es de lo universal o de lo particular. Pero como resulta evidente por lo ya dicho (q.13 a.9 ad 2), en Dios no hay ni universal ni particular. Por lo tanto, en Dios no hay ciencia.

En cuanto a la naturaleza, como quiera que ésta depende de los objetos, estudia: a) objeto primario, Dios mismo (aa.2-4); b) objeto secundario, lo-que-no-es-Dios (aa.5-14). Esto último lo mira: en general (aa.5-8) y en particular o en concreto (aa.9-14).

b. Como siempre, su punto de partida es la Palabra de Dios. Aunque es escueto en las citas —en el *sed contra* menciona a Rm 11,33— su apoyo escriturario puede corroborarse por los lugares paralelos (cf. *Cont. Gent.* 1,44). El sabe que «Dios conoce lo pasado y lo futuro, aun lo más oculto» (Eccl 42,15-25) y que Pablo queda sobrecogido por «la profundidad de la sabiduría y de la ciencia de Dios» (Rm 11,33). Sabe también que los Padres de la Iglesia son unánimes en dar testimonio de esta fe (cf. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XV,13: BAC V,701).

Pero lo que se propone en la Suma es *razonar* la fe. Y el argumento que aduce es la *inmaterialidad.* Conocer radica en la posibilidad de «hacerse otro distinto de sí mismo», lo cual está en íntima relación con el grado de inmaterialidad. Lo material coarta la forma, la limita, la individualiza, la concretiza. Lo inmaterial puede hacerse múltiple. Puede abarcar más espacio, más formas o representaciones. Puede engrandecerse. Ser lo otro en cuanto otro, esto es conocer: recibir la forma de algo distinto a sí, no para restringirla o encerrarla en sus propios límites —como hace la materia— sino para ser con ella lo que ella es. Quien conoce se identifica —bien que intencional o representativamente— con el objeto conocido (1 q.75 a.3; q.78 a.3; *De Verit.* q.2 a.1). Por tanto, si Dios es inmaterial —y lo es en máximo grado, pues es espíritu puro— se halla también en la cumbre de los seres cognoscitivos.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 11,33: *¡Oh sublime riqueza de la sabiduría y ciencia de Dios!*

Solución. *Hay que decir:* En Dios hay ciencia y del modo más perfecto. Para probarlo, hay que tener presente que la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen, estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce. Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa. Por todo lo cual, el Filósofo en III *De Anima* [1] dice: *En cierto modo el alma lo es todo.* La limitación de la forma se debe a la materia. Por eso, y como ya dijimos (q.7 a.1 y 2), las formas, cuanto más inmateriales son, tanto más se acercan a la infinitud. Así, pues, queda claro que la inmaterialidad es lo que hace que algo sea cognoscitivo: y según el grado de inmaterialidad, así será el grado de conocimiento. De ahí que en II *De Anima* [2] se diga que las plantas, por ser materiales, no tienen conocimiento: Por su parte, el sentido es cognoscitivo, porque puede recibir especies inmateriales. Y el entendimiento es todavía más cognoscitivo, porque está más separado de la materia y no se mezcla con ella [c], tal como se dice en III *De Anima* [3]. Por lo tanto, Dios, por ser el grado sumo de la inmaterialidad, como se demostró (q.7 a.l), tiene el grado sumo de conocimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Porque las perfecciones que, provenientes de Dios, hay en las criaturas, en Dios están de un modo más sublime, como ya se dijo (q.4 a.2), es necesario que, cuando a Dios se le da un nombre tomado de las criaturas, el significado de dicho nombre sea despojado de todo aquello que implica la imperfección existente en la criatura. De ahí que en Dios la ciencia no sea cualidad o hábito, sino sustancia y acto puro.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo aquello que en la criatura es diviso y múltiple, en Dios es único y simple, como ya se dijo (q.13 a.4). Por su parte, el hombre tiene diversos conocimientos según la diversidad de lo conocido. Pues, por conocer los principios, se dice que tiene *inteligencia.* Por conocer las conclusiones, *ciencia.* Por conocer la causa sublime, *sabiduría.* Por conocer la vida práctica, *consejo* o *prudencia.* Pero Dios de todo esto tiene un conocimiento único y simple, como se demostrará (a.7). De ahí que el conocimiento simple de Dios pueda ser indicado con todos estos nombres. Sin embargo, al darles significación divina, deberán ser despojados de todo lo que implique imperfección, conservando sólo aquello que implique perfección. Así se dice en Job 12,13: *En El están la sabiduría y la fortaleza. De El son el consejo y la inteligencia.*

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia se acomoda al que conoce; pues lo conocido está en quien conoce acomodándose a su modo de ser. Así, como quiera que el modo de ser de la esencia divina es más sublime que el de las criaturas, la ciencia divina no tiene la acomodación de la ciencia creada, como, por ejemplo, que sea universal o particular, en acto o en potencia, o determinada por este o aquel modo.

ARTICULO 2

¿Se conoce o no se *conoce Dios a sí mismo?* [d]

De Verit. q.2 a.2; *Cont. Gentes* 1,47; *Compend. Theol.* c.30; *In Metaphys.* 12 lect.11; *De causis,* c.13.

Objeciones por las que parece que Dios no se conoce a sí mismo:

1. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 431b21): S. Th. lect.13 n.787. 2. ARISTÓTELES, c.12 n.4 (BK 424a32): S. Th. lect.24 n.557. 3. ARISTÓTELES, c.4 n.3.6 (BK 429a18; b5): S. Th. lect.7 n.677-685.

c. Los sentidos son receptivos de formas, pero todavía «con condiciones materiales». El entendimiento, en cambio, las recibe totalmente «depuradas de las condiciones materiales» *(De Verit,* q.2 a.2).

d. El hombre conoce; Dios es conocimiento. «Existe en Dios la más perfecta unión entre la inteligencia y lo entendido en razón de objeto inteligible. Luego Dios se entiende por sí mis-

1. Se dice en el libro *De causis* [4]: *Todo aquel que conoce su esencia retorna del todo a su esencia.* Pero Dios no sale de su esencia, ni hay en El mutabilidad alguna. Por lo tanto, no le corresponde retornar a su esencia. Luego no conoce su esencia.

2. Más aún. Como se dice en el III *De Anima* [5], conocer es un determinado sentir y cambiar: es también asemejarse a lo conocido: y lo conocido perfecciona al que conoce. Pero nada cambia, ni siente, ni se perfecciona por sí mismo. Ni, como dice Hilario [6], *es imagen de sí mismo.* Luego Dios no se conoce a sí mismo.

3. Todavía más. Principalmente somos semejantes a Dios por el entendimiento. Porque, como dice Agustín [7], por el entendimiento manifestamos ser hechos a imagen de Dios. Pero nuestro entendimiento no se conoce a sí mismo, a no ser conociendo otras cosas, como se dice en el III *De Anima* [8]. Luego tampoco Dios se conoce a sí mismo, a no ser, quizá, conociendo otras cosas.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 2,11: *Lo de Dios nadie lo conoce menos el espíritu de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Dios se conoce a sí mismo por sí mismo [e]. Para probarlo, hay que saber que, en las operaciones que pasan a un efecto exterior, el objeto de la operación, que es llamado término, es algo que está fuera del que actúa. Sin embargo, en las operaciones que se dan en el que actúa, el objeto que es llamado término de la operación está en el mismo que actúa: y tal como está en él, así está la operación en acto. De ahí que en el libro *De Anima* [9] se diga que lo sensible en acto es el sentido en acto, y lo inteligible en acto es el entendimiento en acto [f]. Pues entendemos y sentimos, algo porque el entendimiento y el sentido en acto están informados por la especie sensible o inteligible. Y sólo por eso se distinguen el sentido y el entendimiento de lo sensible y lo inteligible, porque ambos están en potencia.

Así, pues, como en Dios no hay nada de potencialidad, sino que es acto puro, es necesario que en El, tanto el entendimiento como lo entendido, sean lo mismo de todas las maneras: es decir, que no le falte nada de la especie inteligible, como le sucede a nuestro entendimiento cuando está en potencia: ni que la especie inteligible sea distinta de la sustancia del entendimiento divino, como le sucede a nuestro entendimiento cuando está en acto: pero la misma especie inteligible es el mismo entendimiento divino. De este modo, se conoce a sí mismo por sí mismo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la*

4. § 14 (BA 17 7.6): S. Th. lect.15. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b24); c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.9.12 n.720. 6. *De Trin.* 3 c.23: ML 10,92. 7. *De Gen. ad Litt.* 6 c.12: ML 34,347. 8. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 43a2): S. Th. lect.9 n.721. 724-726. 9. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.7 (BK 426a16); c.4 n.12 (BK 430a3); c.8 n.1.2 (BK 431b20): S. Th. lect.13 n.878.

---

mo. La esencia divina está transida de inteligibilidad. Dios no *se hace* inteligente, ni *tiene* inteligencia: *es* la inteligencia misma por esencia. Ni *se hace* inteligible, ni *tiene* inteligibilidad: *es* la inteligibilidad esencial. Dios es inteligencia de la inteligencia, o —como ya dijera Aristóteles en el libro XII de la "Metafísica"— pensamiento de pensamiento» (A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Teología Natural* [Madrid 1949] p.448).

Más adelante se verá que este auto-conocimiento divino tiene una estructura trinitaria. No es la esencia de Dios quien conoce, sino las Personas. Los actos corresponden a los sujetos (1 q.36 a.4 ad 7; 1 q.33 a.2). El Padre se abarca en una conciencia tan perfecta de sí mismo que emite un Logos, produce un Verbo, engendra un Hijo (1 q.27 aa.1-2; a.33 aa.1-2). Padre e Hijo se contemplan y se aman, se abrazan en un mismo amor y, como un solo principio, producen como un *verbum amoris,* que es el Espíritu Santo (1. q.36 a.4; cf. S. FUSTER, *El Espíritu Santo como «amor mutuo» del Padre y del Hijo:* EscVed XV [1985] 7-44).

e. Más que afirmar el hecho, subraya una característica del mismo, cuyo desconocimiento da lugar a las objeciones, principalmente la tercera: que Dios se conoce a sí mismo por sí mismo, es decir, con un conocimiento inmediato, sin distinción de sujeto y objeto, sin interposición de imagen o idea alguna.

f. Entendimiento y objeto conocido llegan a hacerse uno. Cf. 1 q.27 a.1 ad 2; *De Verit.* q.8 a.1; *De Pot.* q.9 a.5; q.10 a.1 ad 6; H-D. SIMONIN, *L'identité de l'intellect et de I'intelligibile dans l'acte d'intellection:* Angelicum 7 (1930) 218-248.

primera hay que decir: Retornar a su esencia no significa sino que algo subsiste en sí mismo. Pues la forma, en cuanto que perfecciona, a la materia dándole el ser, de algún modo se derrama sobre ella; pero en cuanto que tiene el ser en sí misma, retorna a sí misma. Así pues, las facultades cognoscitivas que no son subsistentes, sino que son actos de algunos órganos, no se conocen a sí mismas, como resulta evidente en cada uno de los sentidos. Pero las facultades cognoscitivas subsistentes por sí mismas se conocen a sí mismas. Por eso, en el libro *De causis* [10], se dice: *El que conoce su esencia retorna a su esencia.* Pero subsistir por sí mismo es algo que en grado sumo le corresponde a Dios. Por eso, y siguiendo ese modo de hablar, El mismo es en grado sumo el que retorna a su esencia y el que se conoce a sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Cambiar y sentir tienen sentido equívoco cuando se dice que el entender es un determinado cambiar y sentir, tal como se dice en el III *De Anima* [11]. Pues entender no es un movimiento, tomado como acto de lo imperfecto, que pasa de una cosa a otra, sino acto de lo perfecto que se da en el mismo agente. De forma parecida, ser perfeccionado por lo inteligible o asemejarse a ello es algo que le corresponde al entendimiento, que a veces está en potencia. Porque, por estar en potencia, se diferencia de lo inteligible, y se le asemeja por la especie inteligible, que es la imagen de lo entendido: y se perfecciona por ella misma como la potencia por el acto. Pero el entendimiento divino, que de ningún modo está en potencia, no se perfecciona por lo inteligible ni se le asemeja; sino que él mismo es su perfección y su inteligible.

3. *A la tercera hay que decir:* La materia prima, que está en potencia, no es ser natural más que cuando, por la forma, pasa a estar en acto. Y nuestro entendimiento posible en el orden de lo inteligible es como la materia en el de lo natural: pues con respecto a lo inteligible está en potencia, como la materia prima lo está con respecto a lo natural. Por eso, nuestro entendimiento posible no puede tener una operación inteligible más que cuando es perfeccionado por la especie inteligible de algo. Así, se entiende a sí mismo, como lo demás, por la especie inteligible: ya que es evidente que, por conocer lo inteligible, conoce su mismo conocer: y por el acto conoce la facultad intelectiva. Dios es acto puro, tanto en el orden de lo existente como en el de lo inteligible: y por eso se entiende a sí mismo por sí mismo.

ARTICULO 3

¿Se comprehende o no se comprehende Dios a sí mismo?

In Sent. 1 d.43 q.1 a.1 ad 4; 3 d.14 a.2 q.ª1; *De Verit.* q.2 a.2 ad 5; *Cont. Gentes* 1,3; 3,55; *Compend. Theol.* c.106.

Objeciones por las que parece que Dios no se comprehende a sí mismo:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [12]: *Lo que se comprehende a sí mismo, para sí mismo es finito.* Pero Dios es de todas las maneras infinito. Luego no se comprehende.

2. Más aún. .Si se dice que Dios es infinito para nosotros, pero finito para sí mismo, se replica: Más verdadero es aquello según lo que es para Dios que según lo que es para nosotros. Así, pues, si Dios para sí mismo es finito, y para nosotros infinito, será más verdadero que Dios es finito que el que es infinito. Esto va contra lo establecido anteriormente (q.7 a.1). Luego Dios no se comprehende a sí mismo.

En cambio está lo que dice Agustín allí mismo [13]: *Todo lo que se conoce a sí mismo se comprehende.* Pero Dios se conoce. Luego se comprehende.

Solución. *Hay que decir:* Dios se comprehende a sí mismo perfectamente. Se prueba de la siguiente manera. Se dice que algo se comprehende cuando llega al total conocimiento de sí mismo: y esto se da cuando algo es conocido tan perfectamente como puede ser conocido. Como se comprehende una proposición demostrable cuando se la conoce por demostración: no cuando se la conoce por alguna razón probable. Es evidente que Dios se conoce a sí mismo tan perfecta-

10. § 14 (BA 177.6): S. Th. lect.15. 11. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b24); c.8 n.1 (BK 431a6). 12. Q.15: ML 40,15. 13. Ib.

mente como puede ser conocido. Pues todo es cognoscible según su modo de ser en acto; ya que no se conoce algo tal como es en potencia, sino en acto, según se dice en IX *Metaphys.*[14] Y la capacidad de Dios conociendo es tanta cuanta su actualidad existiendo: porque, por ser acto, y por estar separado de toda materia y potencia, Dios puede conocerse, como se demostró (a.1 y 2). Por lo tanto, es evidente que se conoce a sí mismo tanto cuanto puede ser conocido. Por eso, se comprehende a sí mismo perfectamente.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* En sentido propio, *comprehender* significa que algo tiene y encierra otra cosa. Y así, es necesario que todo lo comprehendido sea finito, como todo lo encerrado. Pero no es éste el sentido con el que se dice que Dios se comprehende a sí mismo, como si su entendimiento fuera distinto a El mismo entendiéndolo y encerrándolo. Sino que todas estas expresiones hay que entenderlas como negaciones. Pues, así como se dice que Dios existe en sí mismo porque no está encerrado en nadie fuera de Él, así también se dice que se comprehende a sí mismo porque no desconoce nada de lo que es. Dice Agustín en el libro *De videndo Deum* [15]: *De tal manera se comprehende todo lo que se ve, que nada queda oculto a quien lo mira.*

2. A la segunda hay que decir: Cuando se dice: *Dios para sí es finito,* hay que entenderlo según una determinada semejanza de proporción: Porque así como no sobrepasa su capacidad de entender, así algo finito no sobrepasa su capacidad finita de entender. Pero no se dice que Dios para sí es finito como si se diera a entender que El se tiene por algo finito.

ARTICULO 4

El entender de Dios, ¿es o no es su sustancia?

q.54 a.1; *Cont. Gentes* 1, 45; *Compend. Theol.* c.31; *In Metaphys.* 12, lect.11.

Objeciones por las que parece que el entender de Dios no es su sustancia:

1. Entender es una determinada operación. Y operación significa algo que procede del que actúa. Luego el mismo entender de Dios no es la misma sustancia de Dios.

2. Más aún. Cuando alguien sabe que se conoce, esto no es conocer algo grande o principal, sino secundario y accesorio. Así pues, si Dios es el mismo conocer, conocer a Dios será como cuando conocemos el conocer. Y, así, conocer a Dios no será algo grande.

3. Todavía más. Todo conocer implica conocer algo. Luego cuando Dios se conoce, si El no es más que su mismo conocer, sabe que se conoce, y sabe que conoce el conocerse, y así indefinidamente. Luego el entender de Dios no es su sustancia.

En cambio está lo que dice Agustín en VII *De Trin.*[16]: *En Dios lo mismo es ser que ser sabio.* Y ser sabio es lo mismo que entender. Luego en Dios lo mismo es ser que entender. Pero, como quedó demostrado (q.3 a.4), el ser de Dios es su sustancia. Luego el entender de Dios es su sustancia.

Solución. *Hay que decir:* Es imprescindible afirmar que el entender de Dios es su sustancia. Pues si el entender de Dios fuera algo distinto a su sustancia, sería necesario que, como dice el filósofo en XII *Metaphys.*[17], alguna otra cosa fuera acto y perfección de la sustancia divina, a la cual estuviera orientada la sustancia divina como lo está la potencia al acto (lo cual es imposible); pues entender es la perfección y el acto del que entiende.

Hay que analizar cómo sucede. Como se dijo (a.2), entender no es una acción que tienda a algo extrínseco, sino que permanece como acto y perfección en quien actúa, como el ser es la perfección de lo que existe. Pues bien, así como el ser sigue a la forma, así también el entender sigue a la especie inteligible. En Dios, como quedó demostrado (q.3 a.4), no hay forma que sea distinta a su ser. Por eso, como su misma esencia es también especie inteligible, como se dijo (a.2), necesariamente se sigue que su entender es su esencia y su ser. De todo lo establecido (a.2), queda claro que, en

14. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 1051 a 31): S. Th. lect.10 n.1894. 15. *Epist.* 147 c.9: ML 33,606. 16. C.2: ML 42,927; 1.6 c.4: ML 42,936. 17. 11, c.9 n.1 (BK 1074b18): S. Th. lect.11, n.2601.

Dios, su entendimiento, lo conocido, la especie inteligible y el mismo entender, son completamente uno y el mismo. Por todo lo cual resulta evidente que, al decir que Dios conoce, nada se le añade a su sustancia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entender no es una operación que salga del mismo que actúa, sino que permanece en él.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se entiende aquel conocer que no es subsistente, no se entiende algo grande: como cuando entendemos nuestro conocer. Por eso, no es comparable al entender divino, que es subsistente.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta resulta clara por lo dicho. Pues el entender divino, subsistente en sí mismo, es de sí mismo y no de algún otro, pues lo contrario justificaría un proceso indefinido.

ARTICULO 5

¿Conoce o no conoce Dios lo distinto a El?[g]

In Sent. 1 d.35 a.2; *De Verit,* q.2 a.3; *Cont. Gentes* 1, 48.49; *Competid. Theol,* c.30; *In Metaphys.* 12, lect.11; *De Causis,* c.13.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo distinto a El:

1. Todo lo que no es Dios está fuera de El. Pero Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[18], dice: *Dios no ve nada fuera de sí mismo.* Luego no conoce lo distinto a El.

2. Más aún. Lo conocido perfecciona al que conoce. Luego, si Dios conociera lo distinto a El, algo perfeccionaría a Dios y sería más noble que El mismo. Lo cual es imposible.

3. Todavía más. El mismo conocer toma su especie de lo inteligible, como todo acto lo hace de su objeto. De ahí que el conocer sea tanto más noble cuando lo sea lo que se conoce. Pero, como se ha dicho (a.4), Dios es su mismo entender. Así, pues, si Dios conoce algo distinto de sí mismo, el mismo Dios quedará especificado por algo distinto de sí mismo. Esto es imposible. Por lo tanto, no conoce !o distinto de sí mismo.

En cambio está lo que se dice en Heb 4,13: *Todo está desnudo y abierto ante tus ojos.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que Dios cono2ca lo distinto a El. Es evidente que El se conoce a sí mismo perfectamente: en caso contrario, su ser no sería perfecto, ya que su ser es su entender. Si algo se conoce perfectamente, es necesario que conozca también perfectamente su capacidad. Pero la capacidad de algo no se puede conocer perfectamente a no ser que se conozca aquello a lo que llega tal capacidad. Por lo tanto, como quiera que la capacidad divina se extiende a otras cosas, pues es la primera causa efectiva de todo, como quedó demostrado (q.2 a.3), es necesario que Dios conozca lo distinto a El.

Y esto se prueba también, si se añade que el mismo ser de la causa agente primera, Dios, es su mismo entender. Por lo tanto, como quiera que todos los efectos preexisten en Dios como en su causa primera, es necesario que también estén en su mismo conocer y que todo esté en El de modo inteligible: Pues todo lo que está en otro está según el modo de ser de ese otro. Para saber cómo conoce algo distinto a El, hay que

18. Q.46: ML 46,30.

g. Dios se conoce por el mero hecho de ser. Y conoce todo lo que no es El por la simple razón de hacerlo ser. Comprehendiéndose, abarca en un simple acto toda la virtualidad contenida en su poder de hacer existir cuanto hay, hubo o habrá en el mundo. No ve las cosas en sí mismas, sino en sí mismo. Las ve como desde arriba, en su eternidad. De esta forma, conoce en un solo acto lo que para nosotros es posible (a.9), presente (a.11) o futuro (a.13). El tiempo no cuenta para El. Su acto de conocer es eternamente presente, como su acto de ser. Todo le es actual.

Los ojos de Dios están en todas partes, observando a los malos y a los buenos (Prov 15,3), fijándose en toda la redondez de la tierra (Zac 4,10), de suerte que con su mirada abarca cuanto hay bajo la bóveda del cielo (Job 28,24). Nada hay que no sea manifiesto a sus ojos (Hb 4,12-13), ¡cuánto más los corazones de los hombres! (Prov 15,11). Es inútil esconderse (Jer 23,24): «si hasta los cielos subo, allí estás tú; si en el sol me acuesto, allí te encuentras» (Sal 139,8). Su sabiduría no tiene límites (Is 40,28; Job 9,4).

tener presente que algo puede ser conocido de una doble manera: *Una,* en sí mismo; *otra,* en otro. Se conoce algo en sí mismo cuando lo conocemos por su propia especie adecuada a lo cognoscible. Ejemplo: El ojo ve al hombre por la especie de hombre. Se conoce algo en otro cuando se ve lo que se ve por la especie del que la contiene. Ejemplo: la parte se ve en el todo por la especie del todo, el hombre se ve en el espejo por la especie del espejo, o de cualquier otro modo que contenga algo en que se ve en otro.

Por lo tanto, hay que decir que Dios se ve en sí mismo porque se ve por su esencia. Las cosas distintas a El las ve no en sí mismas, sino en sí mismo, en cuanto que su esencia contiene la imagen de lo que no es El.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La frase de Agustín cuando dice que *Dios no ve nada fuera de sí mismo,* no hay que entenderla como si no conociera nada existente fuera de El mismo, sino que la dice porque lo que existe fuera de sí mismo no lo ve más que en sí mismo, como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Lo conocido perfecciona al que conoce, no sustancialmente, sino específicamente, esto es, tal como está la especie en el entendimiento, como su forma y perfección: *La piedra no está en el alma, sino su especie,* como se dice en III *De Anima* [19]. Lo que es distinto de Dios es conocido por Dios en cuanto que la esencia de Dios contiene toda especie, como ya se dijo (sol.). Por lo tanto, no puede deducirse que algo, a excepción de la misma esencia de Dios, perfeccione el entendimiento divino.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocer no se especifica por lo que se conoce en otro, sino por el objeto principal en el que se contiene lo demás. Pues el entendimiento se especifica por su objeto tanto en cuanto la forma inteligible es principio de la operación intelectual: pues toda operación se especifica por la forma que es principio de la operación, como la calefacción por el calor. Por lo tanto, la operación intelectual se especificará por aquella forma inteligible que pone en acto al entendimiento. Y ésta es la especie principal de lo entendido: y que en Dios no es más que su esencia en la que están comprendidas toda las especies. Consecuentemente, no es necesario que el entender divino, o mejor, el mismo Dios, se especifique por algo que no sea la esencia divina.

ARTICULO 6

¿Conoce o no conoce Dios con conocimiento propio lo distinto a El?

In Sent. 1 d.35 a.3; *De Verit,* q.2 a.4; *Cont. Gentes* 1, 50; *De Pot.* q.6 a.1; *De Causis,* c.10,

Objeciones por las que parece que Dios no conoce con conocimiento propio lo distinto a El:

1. Como se dijo (a.5), Dios conoce lo distinto a El tal como está en El mismo. Pero lo distinto a El está en El como en la primera causa general y universal. Luego lo distinto a El es conocido por Dios como estando en la causa primera y universal. Por lo tanto, Dios conoce en general lo distinto a El, no con un conocimiento propio.

2. Más aún. La distancia entre la esencia de lo creado y la esencia divina es idéntica a la distancia entre la esencia divina y la esencia de lo creado. Pero, como ya se dijo (q.12 a.2), la esencia divina no puede ser conocida por la esencia de lo creado. Luego tampoco la esencia de lo creado puede ser conocida por la esencia divina. Por lo tanto, como quiera que Dios no conoce más que por su esencia, se sigue que no conoce a la criatura esencialmente, es decir, que no conoce *lo que es,* pues esto es lo que significa tener un conocimiento propio.

3. Todavía más. No se tiene conocimiento propio de algo más que por su concepto propio. Pero, como quiera que Dios lo conoce todo por su esencia, no parece que lo conozca por su concepto propio; pues el mismo concepto propio no lo puede ser de cosas múltiples y diversas. Luego Dios no tiene de las cosas un conocimiento propio, sino general; ya que no conocer algo por su concepto propio es conocerlo sólo en general.

En cambio, tener conocimiento propio de las cosas es conocerlas, no sólo

19. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 431b29): S. Th. lect.13 n.789.

en general, sino en cuanto distintas unas de otras. Y así las conoce Dios. Por eso se dice en Heb 4,12s: *Penetra hasta el punto de la división del espíritu y del alma, de órganos y medula, juzga pensamientos y sentimientos. No hay criatura que escape a su mirada.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre esto algunos[20] se equivocaron diciendo que Dios no conoce lo distinto a El más que con un conocimiento general, es decir, en cuanto que son seres. Pues, así como si el fuego se conociera a sí mismo como principio del calor, conocería la naturaleza del calor y todo lo demás en cuanto que es caliente, así también Dios, en cuanto que se conoce a sí mismo como principio de ser, conoce la naturaleza del ser y todo lo demás en cuanto que es ser. Pero esto no es posible. Pues conocer algo en general y no específicamente es conocerlo de forma imperfecta. Por eso, nuestro entendimiento, mientras pasa de la potencia al acto, tiene un conocimiento general y confuso de las cosas antes que un conocimiento propio, como un paso de lo imperfecto a lo perfecto, tal como consta en I *Physic.*[21]. Así, pues, si el conocimiento que Dios tiene de lo distinto a El fuera sólo general y no específico, se seguiría que su entendimiento no es absolutamente perfecto, y, consecuentemente, no es su mismo ser: lo cual va contra todo lo que ya quedó demostrado (q.4 a.1). Así, pues, es obligatorio afirmar que conoce lo distinto a El con conocimiento propio, y no sólo por la coincidencia conceptual de ser, sino en cuanto que un ser se distingue de otro. Para probar esto hay que tener presente que algunos[22], queriendo mostrar que Dios en uno conoce a muchos, utilizan algunos ejemplos. Como: Si el centro se conociera a sí mismo, conocería todas las líneas que salen del centro; o: Si la luz se conociera a sí misma, conocería todos los colores. Pero tales ejemplos son válidos en cuanto que se parecen a algo, como puede ser la causalidad universal; sin embargo son insuficientes, porque la multiplicidad y la diversidad no son causadas por aquel principio universal en cuanto que no es el principio de diversificación, sino sólo de lo que hay en común. Pues la diversidad de colores no la produce la luz del sol, sino la diversa diafanidad del que la recibe. Lo mismo puede decirse de las diversas líneas y de su diversa situación. De todo esto se deduce que la diversidad y multiplicidad no puede ser conocida, en su principio, con conocimiento propio, sino sólo general.

Pero en Dios no sucede así. Pues ya quedó demostrado (q.4 a.2), que cualquier perfección que hay en cualquier criatura, preexiste y está contenida totalmente en Dios de modo sublime. Además, no sólo aquello en lo que las criaturas coinciden, como el ser, pertenece a la perfección; sino también todo aquello en que se distinguen, como vivir, entender, y todo aquello por lo que se distinguen los vivientes de los que no tienen vida, los dotados de entendimiento de los que no lo tienen. Y toda forma, por la que una cosa queda constituida en su propia especie, es una determinada perfección. Así, todo preexiste en Dios, no sólo en lo que tienen de común las cosas, sino también aquello en lo que se distinguen realmente. Así, como quiera que Dios contiene todas las perfecciones, se compara la esencia de Dios a todas las esencias de las cosas, pero no como lo general a lo particular, como puede ser la unidad a los números o el centro a las líneas; sino como el acto perfecto a los imperfectos, como si dijéramos, el hombre al animal; o el seis, que es número perfecto, a los números imperfectos que contiene. Es evidente que los actos imperfectos pueden ser conocidos, no sólo en general, sino también con conocimiento propio por el acto perfecto. Como el que conoce al hombre, conoce al animal con conocimiento propio; y el que conoce el seis, conoce el tres con conocimiento propio. Así, pues, como la esencia de Dios tiene en sí misma todas las perfecciones que

20. Esta opinión la atribuye *(In Sent.* 1 d.35 q.1 a.3) a AVERROES. Pero éste de hecho no opina así, sino que *In Metaphys.* 12, comm.51; 337A, la menciona como suscrita por otros pero no aceptándola. Su verdadera opinión la trae a colación el mismo Sto. Tomás en *De Verit.* q.2 a.5. Cf. supra q.13 a.5. 21. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 184b18): S. Th. lect.1 n.6-8. 22. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.166 (QR 1,249); DIONISIO, *De Div. Nom.* c.7 § 2: MG 3,870.

tiene la esencia de cualquier otra cosa, y muchas más, Dios puede, en sí mismo, conocerlo todo con conocimiento propio. Pues la naturaleza propia de alguna cosa consiste en que de algún modo participa de la naturaleza divina. Además, Dios no se conocería a sí mismo perfectamente si no conociera perfectamente todo lo que puede ser participada su perfección por otros. Como tampoco conocería perfectamente la naturaleza de su ser si no conociera todos los modos de ser.

Por lo tanto, es evidente que Dios conoce todas las cosas con conocimiento propio, en cuanto unas se distinguen de otras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conocer algo tal como está en quien conoce, puede ser entendido de dos maneras: 1) *Una*, cuando el adverbio *tal como* se refiere al modo de conocimiento por parte de lo conocido. Entonces el *tal como* es falso. Pues no siempre quien conoce conoce lo conocido según aquel ser que tiene en su conocimiento. Ejemplo: El ojo no conoce una piedra según el ser que tiene en el ojo, sino que, por la especie de piedra que tiene en sí, conoce la piedra según el ser que tiene fuera del ojo. Y si alguien conoce lo conocido según el modo de ser que tiene en él, no por eso deja de conocerlo según el que tiene fuera. Ejemplo: Nuestro entendimiento conoce una piedra como el ser inteligible que tiene en el entendimiento, en cuanto conoce que conoce. Pero no por eso conoce lo que es la piedra en su propia naturaleza.

2) *Otra* manera es: Cuando el adverbvio *tal como* se refiere al modo de conocimiento por parte del que conoce, es verdad que así sólo el que conoce conoce lo conocido; porque cuanto más perfecto está lo conocido en quien conoce, tanto más perfecto es el modo de conocer. Así pues, hay que decir que Dios no sólo conoce las cosas tal como están en El mismo, sino que, en cuanto que en sí mismo contiene las cosas, las conoce en su propia naturaleza. Y tanto más. perfectamente cuanto más perfectamente están en El.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia de la criatura se compara a la esencia de Dios como el acto imperfecto al perfecto. Así, la esencia de la criatura no lleva suficientemente al conocimiento de la esencia divina, pero sí al revés.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo mismo no puede ser tomado como concepto adecuado de realidades diversas. Pero la esencia divina es algo que sobrepasa todas las criaturas. Por tanto, puede ser tomada como concepto propio de todo en cuanto que de varias formas la pueden imitar y participar.

ARTICULO 7

La ciencia de *Dios, ¿es o no es discursiva?*

q.85 a.5; *De Verit.* q.2 a.l ad 4.5; q.2 a.3 ad 3; a.13; *In Iob.* a.12 lect.2; *Cont. Gentes* 1, 55.57; *Compend. Theol.*, c.29.

Objeciones por las que parece que la ciencia de Dios es discursiva:

1. El saber de Dios no es un saber habitual, sino un conocer en acto. Pero, según el Filósofo en II *Topic.*[23], el saber habitual abarca muchas cosas a un tiempo, pero el conocer en acto, una sola. Como quiera que Dios conoce muchas cosas, a sí mismo y a los demás, como quedó demostrado (a.2 y 5), parece que no lo conoce todo a un tiempo, sino que su conocer lleva un orden pasando de una cosa a otra.

2. Más aún. Conocer el efecto por la causa es un saber discursivo. Pero Dios lo conoce todo por sí mismo, como el efecto por la causa. Luego su conocer es discursivo.

3. Todavía más. Dios conoce cualquier cosa mucho más perfectamente que como la conocemos nosotros. Pero nosotros conocemos los efectos de las causas creadas, y así pasamos de las causas a lo causado. Luego algo parecido sucede en Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[24]: *Dios no ve ¿as fosas de una en una, o pasando la mirada de aquí a allá, o de esto a aquello, sino que todo lo ve a un tiempo.*

Solución. *Hay que decir:* En el conocer divino no hay ningún proceso discursivo. Se demuestra de la siguiente

23. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 114b34). 24. C.14: ML 42,1077.

manera. En nuestro conocer hay un doble proceso discursivo. *Uno,* centrado sólo en la sucesión. Ejemplo: Cuando conocemos algo, pasamos a conocer otra cosa. *Otro,* centrado en la causalidad. Ejemplo: Por los principios llegamos a unas conclusiones. El primer proceso discursivo no puede corresponderle a Dios. Pues muchas cosas que nosotros conocemos sucesivamente cuando consideramos cada una en particular, las entendemos todas a la vez cuando están en un solo objeto. Ejemplo: Cuando entendemos las partes presentes en el todo, o cuando vemos diversas imágenes en un espejo. Como quedó establecido (a.5), Dios lo ve todo en uno solo, El mismo. Por lo tanto, todo lo ve a un tiempo, no sucesivamente.

Lo mismo puede decirse del segundo proceso, pues tampoco le corresponde a Dios. 1) *En primer lugar,* porque el segundo proceso presupone el primero, pues pasar de los principios a las conclusiones implica que no se consideran a un tiempo. 2) *En segundo lugar,* porque tal proceso discursivo pasa de lo conocido a lo ignorado. Por lo cual, resulta evidente que, cuando se conoce lo primero, todavía se ignora lo segundo. Así, lo segundo no se conoce en lo primero, sino a partir de lo primero. El proceso discursivo tiene su final cuando, reduciendo los efectos a las causas, se ve lo segundo en lo primero. Entonces acaba el proceso discursivo. Por lo tanto, como Dios ve sus efectos en sí mismo como en la causa, su conocer no es discursivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si bien es cierto que el acto de entender en sí mismo es uno solo, sin embargo, como ya se dijo (sol.), pueden conocerse muchas cosas en una sola.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no conoce efectos ignorados porque conozca con anterioridad la causa, sino que los conoce en la causa. Por lo tanto, como ya se dijo (sol.), su conocer no es discursivo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios ve los efectos de las causas creadas en sus mismas causas mucho mejor que nosotros. Sin embargo, el conocimiento que tiene *de* los efectos no es producido, como en nosotros, por el conocimiento de las causas creadas. Por lo tanto, su ciencia no es discursiva.

ARTICULO 8

La ciencia de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?

In Sent. 1 d.38 a.1; *De Verit.* q.2 a.14.

Objeciones por las que parece que la ciencia de Dios no es causa de las cosas:

1. Dice Orígenes en su comentario a la carta *Ad Rom.*[25]*: No sucederá algo porque Dios conozca el futuro: sino porque el futuro existe antes de que sea presente ya es conocido por Dios.*

2. Más aún. Establecida la causa, le sigue el efecto. Pero la ciencia de Dios es eterna. Luego si la ciencia de Dios es la causa de las cosas creadas, parece que lo creado exista desde la eternidad.

3. Todavía más. Como se dice en X *Metaphys.*[26]*:* Lo cognoscible es anterior a la ciencia; también es su medida. Pero lo que es posterior y medido, no puede ser causa. Luego la ciencia de Dios no es causa de las cosas.

En cambio está lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[27]*: Todas las criaturas, espirituales y materiales, no porque existan las conoce Dios, sino que existen porque las conoce.*

Solución. *Hay que decir:* La ciencia de Dios es la causa de las cosas. Pues la ciencia de Dios es a las cosas creadas lo que la ciencia del artista a su obra. La ciencia del artista es causa de sus obras: y puesto que el artista realiza su obra porque le guía su pensamiento, es necesario que la forma del entendimiento sea principio de operación como el calor lo es de la calefacción. Pero hay que tener presente que la forma natural, en cuanto forma que permanece en aquello a lo que da existencia, no es principio de acción, sino que tiende al erecto. De manera parecida, la forma inteligible no es principio de acción en cuanto que está en el que conoce, a no ser que se le añada una tendencia al efecto, cosa que sucede por la voluntad. Como quiera que la forma inteligible puede representar

25. L.7: MG 14,1126. 26. ARISTÓTELES, 9 c.1 n.14 (BK 1053a33): S. Th. 2 n.1956-1959. 27. C.13: ML 42,1076; 1.6 c.10: ML 42,931.

cosas opuestas (pues el conocimiento de cosas opuestas es el mismo), no producirá un efecto determinado a no ser que estuviera determinado para ello por el apetito, como se dice en IX *Metaphys.*[28]

Es evidente que Dios causa las cosas por su conocer, pues su conocer es su ser. Por lo tanto, es necesario que su ciencia sea causa de las cosas, pues la tiene unida a la voluntad [h]. De ahí que la ciencia de Dios, en cuanto causa de las cosas, suela ser llamada *ciencia de aprobación.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo expresado por Orígenes va referido al concepto de ciencia que no conlleva causalidad a no ser que esté unida a la voluntad, como se dijo (sol.). Con respecto a que Dios conoce previamente algo que sucederá, hay que entenderlo como causalidad de consecuencia, no de existencia. Por lo tanto, algunas cosas sucederán porque Dios ya lo sabe; sin embargo, que vayan a suceder no es la causa de que Dios lo sepa.

2. *A la segunda hay que decir:* La ciencia de Dios es causa de las cosas en cuanto que las cosas están en su ciencia. Pero no estuvo en la ciencia de Dios el que las cosas existieran desde la eternidad. Por lo tanto, aun cuando la ciencia de Dios sea eterna, no se sigue que las cosas existan desde la eternidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas naturales son el punto medio entre la ciencia de Dios y la nuestra. Pues nosotros adquirimos la ciencia a partir de las cosas naturales cuya causa es Dios por su ciencia. Por lo tanto, así como las cosas naturales que pueden ser conocidas son anteriores a nuestra ciencia y también su medida, así también la ciencia de Dios es anterior a las cosas naturales y su medida. Sucede algo así como un edificio que es el punto medio entre la ciencia del arquitecto que lo hizo y la ciencia de aquel que lo conoce después de hecho.

ARTICULO 9

Dios, ¿conoce o no conoce lo inexistente?

In Sent. 1 d.38 a.4; 3 d.14 a.2 q.ª2; *De Verit.* q.2 a.8; q.3 a.3 ad 8; *Cont. Gentes* 1,66.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo inexistente:

1. La ciencia de Dios no lo es sino de lo verdadero. Pero decir verdadero y decir ser es lo mismo. Luego Dios no conoce lo inexistente.

2. Más aún. La ciencia requiere la semejanza entre el que conoce y lo conocido. Pero lo inexistente no puede tener ninguna semejanza con Dios, que es el mismo ser. Luego lo inexistente no puede ser conocido por Dios.

3. Todavía más. La ciencia de Dios es causa de lo conocido por El mismo. Pero no es causa de lo inexistente porque el no ser no tiene causa. Luego Dios no conoce lo inexistente.

En cambio está lo que dice el Apóstol (Rom 4,17): *Dios llama tanto a lo inexistente como a lo existente.*

Solución. *Hay que decir:* Dios lo conoce todo sea cual fuere el modo de su existencia. Nada impide que lo que no es totalmente, no sea de algún modo. Pues ser totalmente lo es lo que está en acto. Pero lo que no está en acto, está en potencia, o la del mismo Dios o la de las criaturas; bien en la activa o en la pasiva; bien en la de opinar, bien en la de imaginar, bien en la de cualquier modo que se quiera. Así, pues, todo lo que puede ser hecho o pensado o dicho por la criatura, y también cualquier cosa que pueda hacer, todo, aunque no esté en acto, lo conoce Dios. Por lo tanto, puede decirse que también conoce lo inexistente. Pero en todo lo que no está en acto, hay que tener presente una cierta diversidad. Pues algunas cosas que no están ahora en acto, sin embargo, o fueron, o serán. Todas estas cosas las conoce Dios con ciencia de visión. Porque, como el conocer de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, que incluye sin

28. ARISTÓTELES, 8, c.5 n.3 (BK 1048a11): S. Th. lect.4, n.1819.

h. Los seres *posibles* dependen tan sólo de la inteligencia; los *reales* o existentes, también de la voluntad. Ningún posible pasa a existir si no es por un querer (a.4 ad 4; 1-2 q.17 a.1).

sucesión todo el tiempo, la mirada de Dios está fija en todo tiempo y en todo lo que existe en cualquier tiempo como estando presente ante El. Hay otras cosas que están en la potencia de Dios o de la criatura y que, sin embargo, no son, ni serán, ni fueron. De estas cosas no se dice que Dios tenga ciencia de visión, sino de simple inteligencia[i]. Y se dice así porque lo que es visto por nosotros, tiene un existir distinto fuera del que lo ve.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas que están en potencia tienen verdad como la tienen las que están en acto, ya que es verdad que están en potencia. Y así son conocidas por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Como quiera que Dios es el mismo ser, cualquier cosa existe tanto en cuanto participa de la semejanza de Dios. Como algo está caliente tanto en cuanto participa del calor. Así, lo que está en potencia, aun cuando no esté en acto, es conocido por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia de Dios, unida a la voluntad, es la causa de las cosas. Por lo tanto, no es necesario que lo que Dios conoce sea, fuere, o fuera: sino sólo que quiere o permite que exista. Además, en la ciencia de Dios no está el que las cosas existan, sino que puedan existir.

ARTICULO 10

Dios, ¿conoce o no conoce el mal?

In Sent. 1 d.36 q.1 a.2; *De Verit.* q.2 a.15; q.3 a.4; *Quodl.* q.2; *Cont. Gentes* 1,71.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce el mal:

1. Dice el Filósofo en el III *De Anima*[29]: El entendimiento que no está en potencia, no conoce la privación. Pero el mal es *privación de bien,* como dice Agustín[30]. Así, pues, como el entendimiento de Dios nunca está en potencia, sino siempre en acto, como ya quedó demostrado (a.2), parece que Dios no conozca el mal.

2. Más aún. Toda ciencia, o causa lo conocido o es causado por ello. Pero la ciencia de Dios no causa el mal ni es causada por él. Luego Dios no conoce el mal.

3. Todavía más. Todo lo que se conoce, es conocido por su semejanza o por su opuesto. Pero, como quedó demostrado (a.2 y 5), lo que Dios conoce, lo conoce por su esencia. Pero la esencia divina ni es semejanza del mal ni se le opone el mal, pues nada es contrario a la esencia divina, como dice Agustín en XII *De Civ. Dei*[31]. Luego Dios no conoce el mal.

4. Por último. Lo que se conoce no por sí mismo, sino por otro, se conoce imperfectamente. Pero el mal no es conocido por Dios por sí mismo, porque, para ello, sería necesario que el mal estuviera en Dios; ya que es necesario que lo conocido esté en quien conoce. Luego, si es conocido por otro, esto es, por el bien, sería conocido imperfectamente. Esto es imposible, porque ningún conocimiento de Dios es imperfecto. Luego Dios no conoce el mal.

En cambio está lo que se dice en Prov. 15,11: *El infierno y la perdición están ante Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Todo el que conoce algo perfectamente es necesario que conozca todo lo que le puede ocurrir. Hay algunos bienes a los que les puede ocurrir que sean corrompidos por el mal. Luego Dios no conocería perfectamente el bien si no conociera el mal. Además, todo lo que es cognoscible, lo es según lo que es. De ahí que, como el mal es privación de bien, por lo mismo que Dios conoce el bien, conoce también el mal, como las tinieblas son conocidas por la luz. Por eso, en el c.7 *De*

29. ARISTÓTELES, c.6 n.6 (BK 430b23): S. Th. lect.11 n.757-759. 30. *Confess.* l.3 c.7: ML 32,688; *Enchirid,* c.11: ML 40,236. 31. C.2: ML 41,350.

i. Ciencia de *simple inteligencia:* es especulativa, se refiere sólo a los *posibles.* Dios los ve en sí mismo, pero prescindiendo de cualquier voluntad creadora.—Ciencia de *visión:* es práctica y se refiere a las cosas reales y existentes. Dios las ve también en sí mismo (a.5), en su propia esencia, pero ya determinada por un querer creador. Las ve en los *decretos* de su voluntad, bien positivos, bien permisivos (3 q.10 a.2 ad 2; q.13 a.1 ad 2).

Div. nom.[32], Dionisio dice que Dios tiene en sí mismo la visión de las tinieblas, puesto que no las ve más que por la luz.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La frase del Filósofo quiere decir que el entendimiento que no está en potencia, no conoce la privación por la privación existente en el mismo. Y esto concuerda con lo que dijera anteriormente: El punto, y todo lo indivisible, es conocido por la privación de división. Esto es así porque las formas simples e indivisibles, en nuestro entendimiento, no están en acto, sino sólo en potencia. Así, lo simple es conocido por la sustancia separada. Así, pues, Dios no conoce el mal por la privación que hay en él, sino por ser opuesto al bien.

2. *A la segunda hay que decir:* La ciencia de Dios no es causa del mal, sino del bien por el que se conoce el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando el mal no se opone a la esencia divina, que no puede ser corrompida por el mal, sin embargo, sí se opone a los efectos de Dios. Tales efectos los conoce por su esencia, y conociéndolos, conoce el mal que se les opone.

4. *A la cuarta hay que decir:* Conocer algo sólo por otro es un conocer imperfecto si aquello puede ser conocido directamente. Pero el mal no puede ser conocido directamente, ya que su concepto incluye la privación de bien. De este modo, no puede ser definido ni conocido más que por el bien.

ARTICULO 11

Dios, ¿conoce o no conoce lo singular?

In Sent. 1 d.36 q.1 a.1; 2 d.3 q.3 a.3; *De Verit.* q.2 a.5; *Cont. Gentes* 1,50.63.65; *De Anima,* a.20; *In Periherm.* 1, lect.14.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo singular:

1. El entendimiento divino es más inmaterial que el entendimiento humano. Pero el entendimiento humano, por su inmaterialidad, no conoce lo singular, sino que, como se dice en II *De Anima*[33]. *la razón conoce lo universal; los sentidos, lo singular.* Luego Dios no conoce lo singular.

2. Más aún. En nosotros, las únicas facultades que no conocen lo singular son las que utilizan especies abstraídas de las condiciones materiales. Pero las cosas en Dios están en grado sumo abstraídas de toda materialidad. Luego Dios no conoce lo singular.

3. Todavía más. Todo conocimiento se da por alguna semejanza. Pero la semejanza de lo singular, en cuanto tal, parece que no se da en Dios, porque el principio de la singularidad es la materia, la cual, por estar sólo en potencia, es completamente distinta de Dios, acto puro. Luego Dios no puede conocer lo singular.

En cambio está lo que se dice en Prov. 16,2: *Todos los caminos de los hombres están ante sus ojos.*

Solución. *Hay que decir:* Dios conoce lo singular. Pues, como quedó demostrado (q.4 a.2), todas las perfecciones que se encuentran en las criaturas, en Dios preexisten de un modo más sublime. Conocer lo singular es algo que pertenece a nuestra perfección. Pues también el Filósofo encuentra incongruente que haya algo conocido por nosotros que no sea conocido por Dios. Por eso, refutando a Empédocles, argumenta en el I *De Anima*[34] y en el III *Metaphys.*[35] que Dios sería muy ignorante si no conociera la discordia. Pero las perfecciones que en los seres inferiores están desperdigadas, en Dios están de forma única y total. Y aun cuando nosotros por una facultad conozcamos lo universal e inmaterial, y por otra lo singular y material, sin embargo, Dios lo conoce todo por su simple entendimiento.

Algunos[36], queriendo demostrar cómo es posible esto, dijeron que Dios conoce lo singular por las causas universales; pues nada hay de singular en lo que no provenga de alguna causa universal. Y ponen el siguiente ejemplo: Si algún astrólogo conociera todos los movimientos universales del cielo, podría

32. § 2: MG 3,869: S. Th. lect.3. 33. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 417b22): S. Th. lect.12 n.385-377. 34. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 410b4): S. Th. lect.12 n.186. .35. 2, c.4 n.15 (BK 1000b3): S. Th. lect.11 n.470. 36. AVICENA, *Metaphys.* tr.8 c.6 (l00rb); indirectamente, también en ALGAZEL, *In Sent.* l.1 d.38 q.1 a.3; d.36 q.1 a.1; cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.6; 9,85F.

predecir todos los eclipses futuros. Pero esto no es suficiente. Porque los singulares toman las causas universales ciertas formas y facultades que, aun cuando estén íntimamente unidas, no se individualizan más que por la materia individual. Así, quien conociera a Sócrates por ser blanco, o al hijo de Sofronio, o a cualquier otro por lo mismo, no lo conocería en cuanto es este hombre. Por lo tanto, en este sentido, Dios no conocería lo singular en su particularidad.

Otros [37] dijeron que Dios conoce lo singular aplicando las causas universales a los efectos particulares. Pero esto no dice nada. Porque nadie puede aplicar nada a otro a no ser que lo conozca. Por lo tanto, dicha aplicación no puede ser motivo para conocer lo particular, ya que presupone el conocimiento de lo singular.

Así, poniéndonos en otra dimensión, hay que decir que, como Dios es, por su ciencia, la causa de las cosas, como se dijo (a.8), tanto abarca la ciencia de Dios canto abarca su causalidad. De ahí que, como la fuerza activa de Dios abarca no sólo las formas, de las que se toma la razón de lo universal, sino también la materia, como se demostrará (q.44 a.2), es necesario que la ciencia de Dios abarque también lo singular, que está individualizado por la materia. Pues como conoce lo distinto a El por su esencia, en cuanto que es semejanza de las cosas o su principio activo, es necesario que su esencia sea principio suficiente para conocer, no sólo en lo universal, sino también en lo singular, todo lo que es hecho por El. Y lo mismo podría decirse de la ciencia del artista si produjera toda la obra y no sólo la forma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nuestro entendimiento abstrae la especie inteligible de los principios de individuación, de ahí que la especie inteligible de nuestro entendimiento no puede ser semejanza de los principios individuales. Por eso nuestro entendimiento no conoce lo singular. Pero la especie inteligible del entendimiento divino, la esencia de Dios, no es inmaterial por abstracción, sino por sí misma, principio de todos los principios que entran en la composición de la realidad, tanto de la especie como del individuo. Así, por ella Dios conoce no sólo lo universal, sino también lo singular.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque las especies del entendimiento divino por su mismo ser no tienen condicionamientos materiales como las especies que se reciben en la imaginación y en el sentido, sin embargo, como ya se dijo (sol.), su capacidad abarca tanto lo inmaterial como lo material.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la materia, por su potencialidad, esté alejada de la semejanza de Dios, sin embargo, por tener ser, conserva cierta semejanza con el ser divino.

ARTICULO 12

Dios, ¿puede o no puede conocer cosas infinitas?

In Sent. 1 d.39 q.1 a.3; *De Verit.* q.2 a.9; q.20 a.4 ad 1; *Cont. Gentes* 1,69; *Compend. Theol.* c.133; *Quodl.* 3, q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que Dios no puede conocer cosas infinitas:

1. Lo infinito, en cuanto infinito, es desconocido; porque, como se dice en III *Physic.*[38], lo infinito *es aquello a lo que siempre que se le quite algo, siempre le queda algo por quitar.* También Agustín, en XII *De Civ. Dei.*[39], dice: *Todo lo que, cabe en una ciencia, cabe en la comprehensión del científico.* Pero lo infinito no puede acabar. Luego infinitas cosas no caben en la ciencia de Dios.

2. Más aún. Si se dijera: lo infinito en sí mismo es finito en la ciencia de Dios, hay que replicar: La razón de infinito está en que no se puede recorrer; en cambio, lo finito sí, como se dice en III *Physic.*[40]. Pero, como se prueba en VI *Physic.*[41], lo infinito no puede ser recorrido ni por lo finito ni por lo infinito. Luego lo infinito no puede ser finito en lo finito ni en lo infinito. Y, de este modo, infinitas cosas no son finitas en la ciencia de Dios, que es infinita.

3. Todavía más. La ciencia de Dios es la medida de lo conocido. Pero el ser medido va contra la razón de ser de lo

37. Cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.6 (9.85M). 38. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7): S. Th. lect.11 n.3. 39. C.18: ML 41,368. 40. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 204a3): S. Th. lect.7 n.9. 41. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 238bl7): S. Th. lect.9 n.5-1.

infinito. Luego infinitas cosas no pueden ser conocidas por Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *De Civ. Dei.*[42]: *Aun cuando no exista la cifra de los números infinitos, sin embargo no resulta incomprensible a aquel cuya ciencia no tiene número.*

Solución. *Hay que decir:* Como Dios conoce no sólo las cosas que están en acto, sino también las que están en potencia, bien suya, bien de la criatura, como ya se demostró (a.9), y estas cosas no son infinitas, es necesario afirmar que Dios conoce infinitas cosas. Y si bien la ciencia de visión, que se refiere a lo que es, o ha sido o será, no abarca infinitas cosas, como dicen algunos, puesto que nosotros no admitimos que el mundo haya existido desde siempre, ni que la generación y el movimiento duren siempre, condición para que los individuos se multipliquen hasta el infinito, sin embargo, si se piensa mejor, es necesario decir que también la ciencia de visión abarca infinitas cosas. Porque Dios conoce también los pensamientos y sentimientos de los corazones, que se multiplicarán hasta el infinito, puesto que las criaturas racionales permanecerán sin fin. Y esto es así también porque el conocimiento de cualquiera abarca tanto cuanto el modo de la forma que es principio de conocimiento. Pues la especie sensible, que está en el sentido, es la imagen de un solo individuo. De ahí que por ella sólo pueda ser conocido un individuo. La especie inteligible de nuestro entendimiento es imagen de la realidad en cuanto a la naturaleza de la especie, que puede ser participada por infinitos individuos. De este modo, nuestro entendimiento, por la especie inteligible de hombre, conoce en cierto modo infinitos hombres. Pero no en cuanto se distingan entre sí, sino en cuanto tienen en común la misma naturaleza de la especie. Por eso, la especie inteligible de nuestro entendimiento no es imagen de los hombres en cuanto a los principios individuales, sino en cuanto a los principios de la especie.

Por su parte, la esencia divina por la que conoce el entendimiento divino es imagen suficiente de todo lo que es o puede ser, no sólo en cuanto a los principios generales, sino también en cuanto a los principios propios de cada uno, como quedó demostrado (a. 11). De todo eso se deduce que la ciencia de Dios abarca infinitas cosas, incluso en cuanto distintas entre sí.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en I *Physic.*[43], *la razón de infinito conviene a la cantidad.* Propio de la cantidad es el orden de las partes. Luego conocer lo infinito de modo infinito es conocer una parte después de otra. Con este proceso, de ningún modo se llega a conocer lo infinito; porque cualquiera que sea la cantidad de partes conocida, siempre queda algo por conocer. Pero no es así, es decir, una parte después de otra, como Dios conoce lo infinito o infinitas cosas; pues, como se dijo (a.7), Dios lo conoce todo simultáneamente, no sucesivamente. Por lo tanto, nada impide que conozca infinitas cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Recorrer implica pasar de una parte a otra; y por eso, lo infinito no puede ser recorrido ni por lo finito ni por lo infinito. Pero al concepto de comprehensión le basta la adecuación; porque se dice que algo es comprehendido cuando nada queda fuera del que lo comprehende. Por eso, no va contra la razón de ser de lo infinito el que sea comprehendido por lo infinito. Y así, lo que en sí mismo es infinito puede decirse que es finito para la ciencia de Dios, en cuanto comprehendido, pero no en cuanto puede ser recorrido por partes.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia de Dios es la medida de las cosas, pero no medida cuantitativa, pues lo infinito no la tiene; sino porque mide la esencia y la verdad de la realidad. Pues cada ser tiene la verdad de su naturaleza tanto en cuanto imita la ciencia de Dios, como la obra artística en cuanto que concuerda con el arte. Pero aunque hubiera alguna multitud infinita en acto, por ejemplo, infinitos hombres; o aunque hubiera alguna cantidad continua infinita, por ejemplo, que hubiera infinita cantidad de aire, como dijeron algunos antiguos[44], sin embargo, tales

42. C.18: ML 41,368. 43. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 185a3): S. Th. lect.3 n.2. 44. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.4 n.4 (BK 203a18); *Metaphys.* 1 c.3 n.7 (BK 984a5), y los autores allí citados como Anaxímenes y Diógenes.

cosas tendrían un ser determinado y finito, porque, su ser estaría limitado a unas naturalezas concretas. Por lo tanto, serían medidas por la ciencia de Dios.

ARTICULO 13

Dios, ¿conoce o no conoce lo futuro contingente?

q.86 a.4; *In Sent.* 1 d.38 a.5; *De Verit.* q.2 a. 12; *Quodl.* 11 q.3; *Cont. Gentes* 1, 67; *De rat. Fidei,* c.10; *Compend. Theol.* c.132-133; *De Malo* q.16 a.7; *In Periherm.* 1 lect.14.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo futuro contingente:

1. De una causa necesaria surge un efecto necesario. Pero la ciencia de Dios es causa de lo conocido, como ya se dijo (a.8). Como ella misma es necesaria, se sigue que también lo es lo que conoce. Luego la ciencia de Dios no incluye lo contingente.

2. Más aún. Toda condicional cuyo antecedente es absolutamente necesario, también el consecuente lo es. Pues la relación entre antecedente y consecuente es la misma que hay entre principio y conclusión, ya que de principios necesarios se deducen conclusiones necesarias, como se prueba en I *Poster.*[45] Pero también la condicional[46]: *Si Dios supo que eso será, eso será* es verdadera; porque la ciencia de Dios no lo es sino de lo verdadero. El antecedente de esta condicional es absolutamente necesario; tanto porque es eterno como porque indica un pasado. Luego también el consecuente es absolutamente necesario. Así, la ciencia de Dios no incluye lo contingente.

3. Todavía más. Todo lo conocido por Dios es necesario que exista; porque también lo conocido por nosotros es necesario que exista, aunque, sin embargo, la ciencia de Dios es más cierta que la nuestra. Pero ningún contingente futuro es necesario que exista. Luego ningún contingente futuro es conocido por Dios.

En cambio está lo que se dice en el Sal. 32,15: *El formó uno a uno los corazones de los hombres. El conoce todas las obras de los hombres.* Pero las obras de los hombres son contingentes, puesto que dependen del libre albedrío. Luego Dios conoce lo contingente futuro.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha demostrado (a.9) que Dios conoce no sólo lo que está en acto, sino también lo que está en potencia, bien suya, bien de la criatura, algunas de cuyas cosas son contingentes futuros, hay que deducir que Dios conoce lo contingente futuro.

Para probarlo, hay que tener presente que lo contingente puede ser considerado en un doble aspecto. 1) *Uno,* en sí mismo, en cuanto que está en acto. Si es así, no es visto como futuro, sino como presente; y, por lo tanto, no puede ser tenido como contingente, sino como algo que es, y por existir, infaliblemente puede ser conocido con tanta certeza como la que me proporciona el sentido de la vista cuando veo a Sócrates sentado. 2) *Otro* aspecto es el de considerar lo contingente tal como está en su causa, y, por lo tanto, es visto como algo futuro, sin una determinada existencia, porque la causa contingente está relacionada con lo opuesto. Así, no puede tenerse un conocimiento cierto de lo contingente. Por eso el que conoce un efecto contingente sólo como presente en su causa, más que conocimiento tiene una conjetura. Pero Dios conoce todo lo contingente, no sólo como está en sus causas, sino también como cada una de las cosas contingentes es en sí misma. Y aun cuando lo contingente pase a ser en acto de forma sucesiva, Dios, sin embargo, no lo conoce en su ser concreto de forma sucesiva, como nosotros, sino simultáneamente. Porque su conocimiento se mide por la eternidad, como también su ser. Pero la eternidad, que existe totalmente de forma simultánea, abarca todo el tiempo, como ya se dijo (q.10 a.2 ad 4). Por eso, todo lo que existe en el tiempo está presente en Dios desde la eternidad, y no sólo como una idea, como dicen algunos; sino que desde la eternidad su mirada se extiende sobre todo como presente en El.

Por lo tanto, es evidente que lo contingente es infaliblemente conocido por El como algo que está presente en El, aun cuando, equiparado a su causa, se trate de un contingente futuro.

45. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 75a4): S. Th. lect.13 n.10.

46. Cf. S. ANSELMO, *De Concord. Praesc. cum Lib. Arb.* q.1: ML 158,509.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando la causa suprema sea necesaria, sin embargo, el efecto puede ser contingente debido a que la causa próxima es contingente; como es contingente el brotar de una planta por la causa próxima contingente, aun cuando el movimiento del sol, que es la causa primera, es necesaria. De forma parecida, lo conocido por Dios es contingente por las causas próximas, aun cuando la ciencia de Dios, que es la causa primera, sea necesaria.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[47] dicen que el antecedente *Dios conoció este contingente futuro,* no es necesario, sino contingente; porque, aun cuando sea pasado, incluye relación con el futuro. Pero esto no le quita necesidad, pues lo que tuvo relación, necesariamente la tuvo, aunque el futuro no haya sucedido.

Otros[48] dicen que este antecedente es contingente porque está hecho de lo necesario y de lo contingente, como lo es la frase *Sócrates es un hombre blanco.* Pero tampoco esto significa nada. Porque cuando se dice *Dios conoció que este contingente en el futuro será, contingente* no está ahí más que como materia verbal, no como parte principal de la proposición. Por lo tanto, su contingencia o necesidad nada dice sobre si la proposición es necesaria o contingente, verdadera o falsa. Pues podría ser tan verdadero que haya dicho que el hombre es un asno como que Sócrates corre, o que Dios existe. Lo mismo cabe decir de lo necesario y de lo contingente.

Por lo tanto, hay que decir que este antecedente es absolutamente necesario. Sin embargo, tampoco se sigue de ello, como dicen algunos[49], que el consecuente sea absolutamente necesario; porque el antecedente es causa remota del consecuente, que por su causa próxima es contingente. Pero tampoco esto dice nada. Pues sería una condicional falsa aquella cuyo antecedente fuese la causa remota necesaria, y el efecto consecuente fuera contingente. Como si dijéramos, por ejemplo: *Si el sol se mueve, la hierba brotará.*

Así, y puestos en otra dimensión, hay que decir que, cuando en el antecedente se coloca algo referente al acto del alma, el consecuente hay que tomarlo no como es en sí mismo, sino tal como está en el alma. Pues el ser de algo en sí mismo es distinto a este mismo ser en el alma. Ejemplo: Si digo: *Si el alma entiende algo, aquello es inmaterial,* hay que entender que aquello es inmaterial tal como está en el entendimiento, no tal como es en sí mismo. De forma parecida, si digo: *Si Dios conoció algo, aquello será,* el consecuente hay que entenderlo como está en la ciencia divina, es decir, en cuanto está presente en El. Y así, es necesario, como el antecedente: *porque todo lo que es, mientras es, es necesario que sea,* como se dice en I *Periherm.*[50]

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que pasa a estar en acto en el tiempo, es conocido por nosotros de forma sucesiva en el tiempo, pero Dios lo conoce en la eternidad, que está por encima del tiempo. Por lo tanto, para nosotros, que conocemos lo contingente futuro como contingente, no reviste certeza; sólo la tiene en Dios cuyo conocer está en la eternidad por encima del tiempo. Como quien va por un camino no ve a los que van detrás de él; pero quien desde alguna altura divisa todo el camino, simultáneamente ve a todos los que van por el camino. Así, lo que es conocido por nosotros es preciso que sea necesario incluso en sí mismo; porque lo que en sí mismo es contingente futuro no puede ser conocido por nosotros. Pero lo que es conocido por Dios, es preciso que sea necesario en cuanto que está presente en la ciencia divina, como ya se dijo (ad 1). Pero no de forma absoluta, si se considera en sus causas propias.

De ahí que la proposición: *Todo lo conocido por Dios es necesario que exista,* suela recibir una distinción. Porque puede referirse *a lo conocido, o a lo dicho.* Si se entiende de lo conocido, la proposición es divisa y falsa, ya que su sentido es: *Todo lo que Dios conoce es necesario.* Si se entiende de lo dicho, la proposición es compuesta y verdadera, ya que su sentido es:

47. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1 d.38 a.2, q.2 (QR 1,678); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1 d.38 a.4 (BO 26,290). 48. Cf. ROBERTO GROSSATESTA, *De Lib. Arb.* c.6 (BR 170.8). 49. Cf. PREPOSITINO, *Summa* 1, Cod.71 fol.76C, citado por los editores de ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.233 (QR 328, nota 5. Cf. STO. TOMÁS, *In Sent.* 1 d.38 a.5. 50. ARISTÓTELES, c.9 n.11 (BK19a23): S. Th. lect.15.

La proposición: Lo conocido por Dios existe, es necesaria.

Pero algunos [51] opinan lo contrario, diciendo que esta distinción sólo es aplicable a las formas separadas del sujeto. Como si digo: *Lo blanco es posible que sea negro.* Pero esto, aplicado a lo dicho, es falso; y al contenido, verdadero. Pues lo que es blanco puede ser negro. Pero el dicho *lo blanco es negro,* nunca puede ser verdadero.

Pero en las formas inseparadas del sujeto, tal distinción no es aplicable. Como si digo: *Un cuervo negro es posible que sea blanco,* porque en ambos sentidos es falsa.

El ser conocido por Dios es inseparable de la realidad; porque lo conocido por Dios no puede ser ignorado. Y este razonamiento sería aplicable si lo que llamo *conocido* implicara alguna disposición inherente al sujeto, Pero como va referido a acto del que conoce, a la misma realidad conocida, aunque sea conocida desde siempre, se le puede atribuir algo esencial y que no se le atribuye en cuanto conocida. Ejemplo: A una piedra se le atribuye la materialidad, que no se le atribuye en cuanto inteligible.

ARTICULO 14

Dios, ¿conoce o no conoce lo enunciable?

In Sent. 1 d.38 a.3; d.41 a.5; *De Verit.* q.2 a.7; *Cent. Gentes* 1, 58.59.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo enunciable:

1. Conocer lo enunciable le corresponde a nuestro entendimiento en cuanto que compone y divide. Pero en el entendimiento divino no hay ningún tipo de composición. Luego Dios no conoce lo enunciable.

2. Más aún, Todo conocimiento se hace por alguna semejanza. Pero en Dios no hay ninguna semejanza de lo enunciable, puesto que es completamente simple. Luego Dios no conoce lo enunciable.

En cambio está lo que se dice en el Sal. 93,11: *El Señor conoce los pensamientos de los hombres.* Pero lo enunciable se encuentra en los pensamientos de los hombres. Luego Dios conoce lo enunciable.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que construir lo enunciable está en la facultad de nuestro entendimiento, y Dios conoce todo lo que está en su potencia o en la de la criatura, como se dijo (a.9), es necesario que Dios conozca todos los enunciables posibles. Pero, así como conoce lo material inmaterialmente, y lo compuesto simplemente, así también conoce lo enunciable no como son los enunciables, es decir, construidos por medio de la composición y la división, que es el modo de conocerlos de nuestro entendimiento, sino que de cada uno tiene un conocimiento simple, conociendo la esencia de cada uno. Como si nosotros, conociendo lo que es el hombre, conociéramos todo lo que se puede decir del hombre. Pero esto no lo puede hacer nuestro entendimiento, cuyo proceso discursivo pasa de un aspecto a otro, debido a que la especie inteligible cuando configura un aspecto no configura otro. Por eso, conociendo lo que es el hombre, no por eso conocemos otras cosas que están en él; sino que lo conocemos dividimente, esto es, una cosa después de otra. Por eso es necesario que las distintas cosas que conocemos mediante un proceso de composición y división, las reduzcamos a una construyendo un enunciado. Pero la especie del entendimiento divino, esto es, su esencia, es suficiente para demostrarlo todo. De ahí que, conociendo su esencia, conozca la esencia de todo y cualquier cosa que le pueda suceder.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento sería viable si Dios conociera lo enunciable según el modo de construir lo enunciable.

2. *A la segunda hay que decir:* La composición de lo enunciable indica algún modo de ser de la realidad; y Dios, por su ser, que es su esencia, configura todo lo que se puede indicar con lo enunciable.

ARTICULO 15

La ciencia de Dios, ¿es o no es modificable?

In Sent. 1 d.38 a.2; d.39 q.1 a. 1.2; d.41 a.5; *De Verit.* q.2 a.5 ad 11; a.13

Objeciones por las que parece que la ciencia de Dios es modificable:

51. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.185 (QR 1,271).

1. La ciencia está relacionada con lo que se puede conocer. Pero todo lo que conlleva relación con la criatura es atribuido a Dios desde el tiempo y se modifica si se modifica la criatura. Luego la ciencia de Dios es modificable según cambie la criatura.

2. Más aún. Todo lo que Dios puede hacer, lo puede conocer. Pero Dios puede hacer más cosas de las que hace, luego puede conocer más de lo que conoce. Por lo tanto, la ciencia de Dios es modificable por aumentar o disminuir.

3. Todavía más. Dios supo que Cristo iba a nacer. Pero ahora no sabe que Cristo va a nacer, porque Cristo no va a nacer. Luego no todo lo que Dios supo lo sabe. Por lo tanto, parece que la ciencia de Dios es modificable.

En cambio está lo que se dice en Sant 1,17: En Dios *no hay modificación ni sombra de alteración.*

Solución. *Hay que decir:* Como la ciencia de Dios es su sustancia, como se dijo (a.4), así como la sustancia de Dios es completamente inmutable, como se demostró (q.9 a.1), así también es necesario que su ciencia sea completamente inmodificable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los nombres *Señor, Creador* y similares, conllevan relación con las criaturas por lo que son en sí mismas. Pero la ciencia de Dios conlleva relación con las criaturas porque están en El; puesto que cualquier cosa es conocida según el modo de ser del que las conoce. Y las cosas creadas están en Dios sin posible modificación, mientras que en sí mismas son modificables.

O, en otra dimensión, hay que decir: Los nombres *Señor, Creador* y similares, conllevan relaciones concretadas en actos que, para nosotros, acaban en las criaturas tal como son en sí mismas; y así, al atribuir tales relaciones a Dios se modifican según la modificación que se produce en las criaturas. Pero la ciencia, el amor y similares, conllevan relaciones concretadas en actos que están en Dios. Por eso son atribuidos a Dios sin posible modificación.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios conoce también lo que puede hacer y no hace. Pero del hecho de que puede hacer más cosas de las que hace no se sigue que pueda conocer más cosas de las que conoce, a no ser que entren dentro de la llamada ciencia de visión, por la que se dice que conoce lo que existe en un tiempo concreto. Sin embargo, del decir que conoce algunas cosas que pueden existir y no son, o que no existen las que son, no se sigue que su ciencia sea modificable. Pero si hubiera algo que primero Dios no lo hubiese conocido y después sí, entonces podría decirse que su ciencia es modificable. Pero esto no es posible, porque todo lo que existe o puede existir en un tiempo concreto, Dios lo conoce desde su eternidad. De este modo, si se piensa en cualquier cosa que pueda existir en el tiempo que fuere, hay que pensar también que Dios lo conoce desde la eternidad. Por lo tanto, no debe admitirse que Dios pueda conocer más cosas de las que conoce, porque una proposición así implica que primero desconoce lo que después sabe.

3. *A la tercera hay que decir:* Los antiguos nominalistas[52] dijeron que las expresiones *Cristo nace, Cristo nacerá, Cristo ha nacido,* son la misma, pues las tres se refieren a lo mismo: *el nacimiento de Cristo. Concluyendo que todo lo que Dios supo, lo sabe; porque ahora sabe que Cristo ha nacido, lo cual significa para El lo mismo que Cristo nacerá. Pero esta opinión es falsa. Tanto porque las distintas partes de la oración gramatical forman otros tantos enunciados distintos. Tanto porque se seguiría que una proposición que es verdadera una vez, lo es siempre; lo cual va contra el Filósofo cuando dice[53] que la oración gramatical *Sócrates está sentado* es verdadera cuando está sentado y es falsa cuando está de pie.

Se puede admitir que la proposición *Todo lo que Dios supo, lo sabe* no es verdadera si va referida a lo enunciable. Pero de ahí no se sigue que la ciencia de Dios sea modificable. Pues, así como Dios sabe, sin necesidad de que haya modificación en su ciencia, que una cosa existe en un tiempo y no en otro; así también, y sin necesidad de modificación en su ciencia, sabe cuándo una proposición es verdadera y cuándo es falsa. La ciencia

52. Cf. ABELARDO, *Intr, ad Theol.* 3, c.5: ML 178,1102; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1 d.41 c.3 (QR 1,258). 53. ARISTÓTELES, *Cat.* c.3 n.22 (BK 4a23).

de Dios sería modificable si conociera los enunciables por medio de un proceso de composición y división, como nos sucede a nosotros. Precisamente nuestro conocimiento se modifica según la verdad o la falsedad; como, por ejemplo, si habiendo cambiado una cosa, mantenemos la misma opinión de ella. O se modifica según las diversas opiniones, como, por ejemplo, si primero opinamos que alguien está sentado y después opinamos que no está sentado. Pero todo esto no es así en Dios.

ARTICULO 16

La ciencia que Dios tiene de las cosas, ¿es o no es especulativa?

De Verit. q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que la ciencia que Dios tiene de las cosas no es especulativa:

1. La ciencia de Dios es causa de las cosas, como ya se demostró (a.8). Pero la ciencia especulativa no es causa de las cosas conocidas. Luego la ciencia de Dios no es especulativa.

2. Más aún. La ciencia especulativa se hace por abstracción de las cosas; pero eso no le corresponde a la ciencia divina. Luego la ciencia de Dios no es especulativa.

En cambio a Dios hay que atribuirle todo lo que es más noble. Pero la ciencia especulativa es más noble que la ciencia poética, como nos consta por el Filósofo al comienzo de la *Metaphys.*[54] Luego la ciencia que Dios tiene de las cosas es especulativa.

Solución. *Hay que decir:* Alguna ciencia es sólo especulativa, y alguna es sólo práctica; y alguna es en parte especulativa y en parte práctica. Para probarlo, hay que saber que alguna ciencia puede ser llamada especulativa de tres maneras. 1) *Primero,* por parte de lo conocido, en cuanto que no puede ser cambiado por el que lo conoce: es lo que sucede con la ciencia que el hombre tiene de lo natural o de lo divino. 2) *Segundo,* por el modo de conocer. Ejemplo: cuando un arquitecto analiza una casa definiendo, dividiendo y considerando los principios universales que le son aplicables. Esto es factible considerándolo especulativamente, no porque sea factible; pues factible es aquello a cuya materia se le aplica la forma; y no la reducción de los componentes a principios formales universales. 3) *Tercero,* por el fin. Pues, tal como se dice en el III *De Anima*[55]: *El entendimiento práctico se distingue del especulativo en el fin.* Pues el entendimiento práctico está ordenado al fin de la acción; mientras que el entendimiento especulativo tiene por fin el encuentro de la verdad. Por eso, cuando un arquitecto piensa cómo puede ser construida una casa, no para construirla, sino para saberlo, con respecto al fin estará ante una consideración especulativa aun cuando sea factible.

Así, pues, la ciencia que analiza especulativamente lo conocido, es sólo especulativa. La que lo analiza según el modo o según el fin, en parte será especulativa y en parte práctica. Y cuando está ordenada al fin de la acción, será exclusivamente práctica.

Por lo tanto, hay que decir que la ciencia que Dios tiene de sí mismo es sólo especulativa; pues El no puede ser hecho. Pero de todo lo demás, su ciencia es especulativa y práctica. Especulativa en cuanto al modo, pues todo lo que nosotros conocemos especulativamente de las cosas definiendo y analizando, todo esto lo conoce Dios mucho más perfectamente. Pero de todo lo que puede hacer y nunca hace, no tiene ciencia práctica, en cuanto que el ser ciencia práctica le viene por el fin. Pero sí tiene ciencia práctica de aquello que realiza en el tiempo.

Con respecto al mal, aun cuando no lo pueda hacer, sin embargo, entra dentro de su conocimiento práctico, como el bien, en cuanto que lo permite, lo impide o lo subordina. Es como las enfermedades, que forman parte de la ciencia práctica del médico en cuanto que, con su arte, las cura.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ciencia de Dios es causa, no de sí mismo, sino de lo demás. Causa real de aquello que existe en algún tiempo determinado; causa virtual de aquello que puede hacer y nunca hizo.

54. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.12 (BK 982a1): S. Th. lect.1 n.35. 55. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 433a14): S. Th. lect.15 n.820.

2. A la segunda hay que decir: El que la ciencia provenga de lo conocido no es esencial a la ciencia especulativa, sino sólo accidental por ser humana.

En cuanto a lo objetado en sentido contrario, hay que decir: De lo factible no se tiene un conocimiento perfecto a no ser que se conozca en cuanto que es factible. Y así, como quiera que la ciencia de Dios es absolutamente perfecta, es necesario que sepa lo que por si es factible, y que lo sepa en cuanto tal, no sólo en cuanto que se puede especular sobre ello. Sin embargo, esto no quita valor a la ciencia especulativa, porque El lo ve todo en sí mismo, y se conoce a sí mismo especulativamente. Por eso, en el conocer especulativo de sí mismo conoce tanto especulativa como prácticamente todo lo demás.

CUESTIÓN 15

Sobre las ideas

Después de haber estudiado la ciencia de Dios, queda por analizar lo referente a las ideas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas: 1. ¿Hay o no hay ideas?—2. ¿Son muchas o una sola?—3. Las cosas que Dios conoce de todo, ¿son o no son ideas?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay ideas?

q.44 a.3; *In Sent.* 1 d.36 q.2 a.1; *De Verit,* q.3 a.1; *In Metaphys.* l.1 lect. 15.

Objeciones por las que parece que no hay ideas:

1. En el c.7 *De Div. Nom.*[1], Dionisio dice que Dios no conoce las cosas por la idea. Pero las ideas no tienen más objetivo que el de que, por ellas, sean conocidas las cosas. Luego no hay ideas.

2. Más aún. Como ya se dijo (q.14 a.5), Dios lo conoce todo en sí mismo. Pero a sí mismo no se conoce por ideas. Luego tampoco así conoce lo demás.

3. Todavía más. La idea es considerada como principio para conocer y actuar. Pero la esencia divina es suficiente principio para conocerlo todo y para hacerlo todo. Luego no hay necesidad de ideas.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[2]: *Es tanta la fuerza existente en las cosas, que, sin entenderlas, nadie puede ser sabio.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que haya ideas en la mente divina. Pues *idea,* palabra griega, en latín se dice *forma;* de ahí que por las ideas se entiendan las formas de otras cosas existentes fuera de estas mismas cosas. La forma de una cosa existente fuera de esta misma cosa puede tener dos funciones: *una,* que sea ejemplar de aquello que se llama forma; *otra,* que sea principio de conocimiento de sí misma, en cuanto que las formas de lo cognoscible están en quien conoce. En los dos casos es necesario que haya ideas. Se demuestra de la siguiente manera.

En todas aquellas cosas que no son engendradas por casualidad, es necesario que la forma sea el fin del engendro de cada una. Además el que actúa no lo hace por la forma a no ser que la imagen de la forma esté en él. Y esto puede suceder de dos maneras. Pues en algunos agentes preexiste la forma de actuar como ser natural, como en los que actúan por naturaleza. Ejemplo: El hombre engendra al hombre; el fuego, al fuego. Pero en algunos, la forma preexiste como ser inteligible, como en los que actúan por conocimiento. Ejemplo: La imagen de la casa preexiste en la mente del constructor. Y esto puede ser llamado idea de la casa, porque el constructor intenta asemejar la casa a la forma que concibió en la mente.

1. § 2: MG 3,868. 2. Q.46: ML 40,29.

Así, pues, como el mundo no existe por casualidad, sino que ha sido hecho por Dios por conocimiento, como se verá más adelante (q.19 a.4; q.44 a.3), es necesario que en la mente divina está la forma a cuya semejanza se hizo el mundo. Y en esto consiste la idea.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios conoce las cosas por alguna idea que exista fuera de El. Y así, también Aristóteles[3] desaprueba la opinión que Platón tenía de las ideas, pues éste las ponía como existentes por sí mismas, no en el entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando Dios conoce y conoce lo demás por su esencia, sin embargo, su esencia es principio operativo de lo demás, no de sí mismo; por eso tiene sentido de idea si se la compara a otras cosas, no si se la compara al mismo Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios por su esencia es semejanza de todo. Por eso en Dios la idea no es más que la misma esencia divina.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay muchas ideas?

q.34 a.3 ad 4; q.44 a.3; q.47 a.1 ad 2; *In Sent.* 1 d.36 q.2 a.2; 2 d.14 a.2 q.ª2; *De Verit.* q.3 a.2; *Cont. Gentes* 1,54; *De Pot.* q.3 a.16 ad 13.14; *Quodl.* q.1.

Objeciones por las que parece que no hay muchas ideas:

1. En Dios la idea es su esencia. Pero la esencia de Dios no es más que una. Luego no hay más que una idea.

2. Más aún. Como la idea es principio para conocer y actuar, así también lo es el arte y la sabiduría. Pero en Dios no hay muchas artes y sabidurías. Luego tampoco hay muchas ideas.

3. Todavía más. Si se dice que las ideas se multiplican con respecto a la diversidad de criaturas, se replica: La pluralidad de ideas existe desde la eternidad. Luego si las ideas son muchas, las criaturas son temporales; por lo tanto, lo temporal será causa de lo eterno.

4. Por último. Estas relaciones o son reales sólo en las criaturas, o también lo son en Dios. Si lo son sólo en las criaturas, como las criaturas no son eternas, tampoco lo será la pluralidad de ideas, si es que se multiplican sólo por estas relaciones. Por otra parte, si existen realmente en Dios, se sigue que en Dios hay otra pluralidad además de las Personas. Y esto va contra el Damasceno[4] cuando dice que en Dios todo es uno menos el *engendro, la generación y la procesión.* Así pues, no hay muchas ideas.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[5]: *Las ideas son ciertas formas principales o razones de las cosas, estables e inmutables porque no han sido formadas, siendo por ello eternas e inmodificables, contenidas en la inteligencia divina. Pero aun cuando no nacen ni mueren, sin embargo, se dice que por ellas se forma todo lo que puede nacer y morir, todo lo que nace y muere.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que haya muchas ideas. Para demostrarlo, hay que tener presente que, en cualquier efecto, aquello que es el último fin, propiamente es lo intentado por el agente principal; como la disciplina del ejército por el jefe. Por el Filósofo en XII *Metaphys.*[6] nos consta que lo mejor que hay en las cosas es el bien del orden en el universo. Así pues, el orden en el universo es propiamente lo intentado por Dios, y no algo fortuito cuyo origen estaría en sucesivos agentes. Pues algunos han dicho que Dios creó sólo la primera criatura, y que ésta creó la segunda, y así sucesivamente hasta llegar a la multitud existente. Según esta opinión, Dios no tendría más idea que la de la primera criatura. Pero si el mismo orden del universo ha sido creado en sí mismo por El, y por El intentado, es necesario que tenga la idea de dicho orden del universo. Pues no se puede tener idea de un todo si no se tiene de los distintos elementos que constituyen dicho todo. Ejemplo: El constructor no puede concebir la idea de casa si no hubiera concebido la idea de cada una de las partes. Por lo tanto, es necesario que en la mente divina esté la razón de ser de todo. Por eso dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[7]: *Cada cosa ha sido creada con su propia razón de ser por Dios.* Así, pues, hay en la mente divina muchas ideas.

3. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 2, c.2 n.16 (BK 997b6): S., Th. lect.15 n.231-234. 4. *De Fide Orth.* 1 c.10: MG 94,837. 5. Q.46: ML 40,30. 6. ARISTÓTELES, 11, c.10 n.1 (BK 1075a13): S. Th. lect.12 n.2627-2631. 7. Q.46: ML 40,30.

Que esto no es contrario a la simplicidad divina es fácil de ver si se tiene presente que la idea de lo hecho está en la mente del que lo hace como algo que se conoce; pero no como la especie por la que se conoce, pues esto último es la forma que da acto al entendimiento. Ejemplo: En la mente del constructor, la forma de la casa es algo que ha sido concebido y a tal semejanza construye la casa materialmente.

Y no es contrario a la simplicidad divina que conozca muchas cosas. Sí lo sería si su entendimiento estuviera formado por muchas ideas. Por eso, en la mente divina hay muchas ideas que están como conocidas. Esto se puede ver de la siguiente manera. El mismo conoce perfectamente su esencia; por lo tanto, la conoce de cualquier modo como pueda ser conocida. Puede ser conocida no sólo como es en sí misma, sino en cuanto que es participable según algún modo de semejanza por las criaturas. Cada criatura tiene su propia especie por la que de algún modo participa de la semejanza de la esencia divina. Así, pues, como Dios conoce su esencia como imitable por tal criatura, la conoce como idea y razón de tal criatura. Y lo mismo hay que decir de todo lo demás. De este modo resulta evidente que Dios conoce muchas razones propias de muchas cosas, es decir, en El hay muchas ideas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La idea no indica la esencia divina en cuanto esencia, sino en cuanto semejanza o razón de ser de esta o aquella cosa. Por eso, que haya muchas razones conocidas desde una sola esencia es lo mismo que decir que hay muchas ideas.

2. *A la segunda hay que decir:* La sabiduría y el arte en Dios indican aquello por lo que El conoce; pero la idea indica aquello que conoce. Dios en uno conoce a muchos; y no sólo según lo que son en sí mismo, sino también en cuanto conocidos; lo cual significa conocer muchas razones de las cosas. Ejemplo: El arquitecto, cuando conoce la forma de una casa construida, se dice que conoce la casa; cuando conoce la forma de la casa en cuanto algo especulado, porque sabe que la conoce, se dice que conoce la idea o razón de la casa.

Dios no sólo conoce muchas cosas por su esencia, sino que también sabe que las conoce. Y esto es conocer muchas razones de las cosas; o que en su entendimiento hay muchas ideas conocidas.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas estas relaciones, por las que se multiplican las ideas, no son causadas por las cosas, sino por el entendimiento divino cuando da la semejanza de su esencia a las cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las relaciones que multiplican las ideas no están en las cosas creadas, sino en Dios. Sin embargo, no son relaciones reales como aquellas por las que se distinguen las Personas, sino relaciones conocidas por Dios.

ARTICULO 3

Las cosas que Dios conoce de todo, ¿son o no son en *El ideas?*

In Sent. 1 d.36 q.2 a.3; *De Verit,* q.3 a.3.4.5.6.7.8; *In De Dir. Nom.* c.5 lect.3; *De Pot.* q.1 a.5 ad 10.11; q.3 a.1 ad 13.

Objeciones por las que parece que no todo lo que Dios conoce es idea en El:

1. La idea de mal no está en Dios; de lo contrario el mal estaría en Dios. Pero los males son conocidos por Dios. Luego las cosas que Dios conoce de todo no son ideas.

2. Más aún. Como ya se dijo (q.14 a.9), Dios conoce lo que no existe, lo que no fue y lo que nunca será. Pero de todo esto no hay ideas, porque Dionisio dice en el c.5 *De Div. Nom.*[8]: *Los ejemplares son las voluntades divinas determinantes y efectivas de las cosas.* Luego no todas las cosas que Dios conoce de todo son ideas en El.

3. Todavía más. Dios conoce la materia prima a la que no le puede corresponder ninguna idea, pues no tiene ninguna forma. Luego lo mismo que antes.

4. Por último. Consta que Dios conoce no sólo la especie, sino también los géneros, las particularidades y los accidentes. Pero de todo esto no hay ideas, según la postura de Platón, el primero

8. § 8: MG 94,824.

que introdujo las ideas, como dice Agustín[9]. Luego no de todo lo conocido por Dios hay ideas en El.

En cambio, como nos consta por Agustín[10], las ideas son razones existentes en la mente divina. Pero Dios tiene razones propias de todo lo que conoce. Luego tiene idea de todo lo que conoce.

Solución. *Hay que decir:* El doble carácter de las ideas establecido por Platón[11], esto es, como principio de conocimiento y generación de las cosas, hay que situarlo en la mente divina. En cuanto principio efectivo, puede ser llamado *ejemplar;* y pertenece al conocimiento práctico. En cuanto principio cognoscitivo, propiamente se llama *razón;* y también puede pertenecer al conocimiento especulativo. En cuanto ejemplar, está relacionado con todo lo que Dios hace en cualquier tiempo. En cuanto principio cognoscitivo está relacionado con todo lo conocido por Dios, incluso aunque nunca fuera hecho; y relacionado también con todo lo que es conocido por Dios según su propia razón y por especulación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal es conocido por Dios no por su razón propia, sino por razón del bien. Por eso en Dios no hay idea del mal, ni como ejemplar ni como razón.

2. *A la segunda hay que decir:* De todo lo que no existe, ni fue, ni será, Dios no tiene un conocimiento práctico, sino sólo virtual. Y de todo esto en Dios no hay idea como ejemplar, sino sólo como razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Según algunos[12], Platón estableció la materia no creada; así, no estableció que la idea fuera materia, sino concausa. Pero como nosotros admitimos que la materia ha sido creada por Dios, aunque nunca sin la forma, en Dios hay cierta idea de la materia, pero no distinta de la idea del compuesto, ya que la materia en sí misma ni existe ni es cognoscible.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los géneros no pueden tener una idea distinta de la idea de especie, si se toma la idea como ejemplar, porque el género nunca se da sin la especie. Lo mismo puede decirse de los accidentes, que son inseparables del sujeto. A los accidentes ya hechos simultáneos con el sujeto, les corresponde una idea especial. Ejemplo: El constructor, por la forma que tiene de la casa, hace todos los accidentes que desde el principio le corresponden a la casa. Todos aquellos accidentes que se le dan posteriormente a la casa ya hecha, como la pintura o algún otro, los da respondiendo a alguna otra forma. En cambio, según Platón, los individuos no tenían más idea que la idea de especie, bien porque los singulares se individualizan por la materia, para él increada y concausa de la idea, como son interpretados algunos, bien porque lo que la naturaleza se propone son las especies, y si produce individuos es para que por ellos se salven las especies. Pero la providencia divina no sólo llega a las especies, sino también a los individuos, como se dirá más adelante (q.22 a.2).

CUESTIÓN 16

Sobre la verdad

Puesto que la ciencia lo es de lo verdadero, después de haber analizado lo referente a la ciencia de Dios, hay que investigar ahora lo concerniente a la verdad. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. La verdad, ¿está en las cosas o sólo en el entendimiento?—2. ¿Está o no está sólo en el entendimiento que compone y divide?—3. Relación en-

9. *Octog. Trium Quaest.* q.46: ML 40,29. 10. Ib. 11. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* lα c.9 n.11 (BK 991b3); ALBERTO MAGNO, *In Eth.* 1 tr.5 c.12 (BO 7,72). 12. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.1 c.1 (QR 1,307).

tre verdadero y ser.—4. Relación entre verdadero y bien.—5. Dios, ¿es o no es la verdad?—6. ¿Todo es verdadero con una sola verdad o con muchas?—7. Sobre la eternidad de la verdad.—8. Sobre su inmutabilidad.

ARTICULO 1

La verdad, ¿está o no está sólo en el entendimiento?

1-2 q.64 a.3; *In Sent.* 1 d.19 q.5 a.1; *De Verit.* q.1 a.2; *Cont. Gentes* 1,60; *In Periher.* 1 lect.3; *In Metaphys.* 6 lect.4.

Objeciones por las que parece que la verdad no está sólo en el entendimiento, sino más bien en las cosas.

1. Agustín, en el libro *Soliloq.*[1] rechaza la siguiente definición de verdadero: *Verdadero es lo que se ve;* porque, de ser así, las piedras que están en lo más profundo de la tierra, porque no se ven, no serían verdaderas piedras. También rechaza la siguiente: *Verdadero es aquello que es tal como le parece al que lo conoce, si quiere y puede conocerlo;* porque, de ser así, si nada pudiera ser conocido, nada sería verdadero. Y define lo verdadero de la siguiente manera: *Verdadero es lo que existe.* Por lo que parece que la verdad está en las cosas y no en el entendimiento.

2. Más aún. Lo que es verdadero, lo es por la verdad. Así, pues, si la verdad está sólo en el entendimiento, nada será verdadero más que cuando es conocido; y éste es uno de los errores de los antiguos filósofos[2] cuando decían: *Es verdadero todo lo que lo parece.* De ser así, cosas contradictorias serían simultáneamente verdaderas si a diversos pensadores simultáneamente les pareciera que cosas contradictorias son verdaderas.

3. Todavía más. Como consta en I *Poster.*[3]: *Aquello de lo que depende una cosa es más que ella.* Pero, tal como dice el Filósofo en *Praedicamentis* [4]*: De que una cosa sea o no sea depende que una opinión u oración gramatical sea verdadera o falsa.* Luego la verdad está más en las cosas que en el entendimiento.

En cambio está lo que el Filósofo dice en VI *Metaphys.*[5]: *Lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el entendimiento.*

Solución. *Hay que decir:* Así como se llama bien aquello a lo que tiende el apetito, se llama verdadero aquello a lo que tiende el entendimiento. La diferencia entre el apetito, el entendimiento o cualquier otro tipo de facultad, está en que el conocimiento es tal según está lo conocido en quien lo conoce; y el apetito es tal según el que apetece tiende hacia lo apetecido. De este modo, el fin del apetito, que es el bien, está en lo apetecido; pero el fin del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento. Como el bien está en la cosa, en cuanto que está relacionada con el apetito; y por eso la razón de bondad deriva de la cosa apetecida al apetito, por lo cual, si es apetito del bien se llama apetito bueno; así también, como lo verdadero está en el entendimiento en cuanto que hay conformidad entre éste y lo conocido, es necesario que la razón de verdadero derive del entendimiento a lo conocido, como también se llama verdadera aquella cosa conocida en cuanto que tiene alguna relación con el entendimiento.

La relación que lo conocido tiene con el entendimiento puede ser esencial o accidental. Es esencial cuando su propio existir depende del entendimiento; y accidental en cuanto que es cognoscible por el entendimiento. Ejemplo: Una casa tiene relación esencial con el entendimiento de su constructor; y accidental con cualquier otro entendimiento del que no dependa.

Pues bien, el juicio sobre una cosa se fundamenta en lo que es esencial en ella, no en lo que en ella es accidental. Por eso, cualquier cosa se dice que es absolutamente verdadera según la relación que tiene con el entendimiento del que depende. Por eso también, se dice que las cosas artificiales son llamadas verdaderas por su relación con nuestro entendimiento. Así, se dice que una casa es

1. 2 c.5: ML 32,888. 2. Cf. las referencias dadas por ARISTÓTELES, *Metaphys.* 3 c.5 n.1 (BK 1009a8): S. Th. lect.9-5 nn.661-719. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.15 (BK 72a29): S. Th. lect.6 n.3. 4. ARISTÓTELES, c.3 n.22 (BK 4b8). 5. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b25): S. Th. lect.4 n.1230-1240.

verdadera cuando se asemeja a la imagen que hay en la mente del constructor; y que una frase es verdadera cuando expresa un pensamiento verdadero.

Asimismo, se dice que las cosas son verdaderas por asemejarse a la imagen de las especies que hay en la mente divina. Ejemplo: Se dice que una piedra es verdadera piedra cuando posee la naturaleza propia de la piedra, según la concepción previa existente en el entendimiento divino. Por lo tanto, la verdad principalmente está en el entendimiento; secundariamente está en las cosas en cuanto que se relacionan con el entendimiento como principio.

Según todo esto, la verdad puede ser definida de varias maneras. Pues Agustín, en el libro *De Vera Relig.*[6], dice: *La verdad es aquello con lo que se pone al descubierto lo que algo es.* E Hilario[7] dice: *Verdadero es el ser que desvela, que deja en evidencia.* Todo eso se refiere a la verdad en cuanto que está en el entendimiento. A la verdad de algo en cuanto relacionado con el entendimiento pertenece la definición que Agustín da en el libro *De Vera Relig.*[8]: *La verdad es la semejanza total con el principio; en ella no hay ninguna disimilitud.* Y aquella definición que da Anselmo[9]: *Verdad es la coherencia sólo perceptible por la mente;* pues coherencia es lo que concuerda con el principio. También la definición que da Avicena[10]: *La verdad de una cosa es la propiedad del ser que está afincado en ella.* Cuando se dice: *Verdad es la adecuación entre objeto y entendimiento,* esto incluye los dos aspectos indicados.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla de la verdad del objeto, excluyendo, del concepto de este tipo de verdad, su relación con nuestro entendimiento. Pues todo lo accidental queda excluido de cualquier definición.

2. *A la segunda hay que decir:* Los antiguos no sostenían que las especies naturales provenían de algún entendimiento, sino de la casualidad. Y porque consideraban que lo verdadero conlleva relación con el entendimiento, se vieron obligados a construir la verdad de las cosas en relación con nuestro entendimiento. De todo lo cual se seguían una serie de inconvenientes que el Filósofo menciona en IV *Metaphys.*[11] Estos inconvenientes no se dan si la verdad de las cosas la constituimos en relación con el entendimiento divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la verdad de nuestro entendimiento está causada por el objeto, sin embargo, no es necesario que la razón de verdad se encuentre primero en el objeto. Ejemplo: La razón de salud no se encuentra antes en la medicina que en el animal; pues el poder de la medicina, no su salud, causa salud, ya que no es agente unívoco. Igualmente, el ser del objeto, no su verdad, causa la verdad del entendimiento. Por eso, el Filósofo dice[12] que la opinión y la oración gramatical verdadera es: *Por aquello que algo es;* no *Por aquello que algo es verdadero.*

ARTICULO 2

La verdad, ¿está o no está en el entendimiento que compone y divide?

In Sent. 1 d.19 q.5 ad 7; *De Verit.* q.1 a.3.9; *Cont. Gentes* 1,59; *In De Anima* 3, lect.11; *In Metaphys.* 6 lect.4; *In Periherm.* 1 lect.3.

Objeciones por las que parece que la verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide:

1. El Filósofo, en el III *De Anima*[13] dice que, así como los sentidos, que captan lo sensible, siempre son verdaderos, así también lo es el entendimiento, que conoce *de algo aquello que es.* Pero la composición y división no están ni en el sentido ni en el entendimiento que conoce *lo que es.* Luego la verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide.

2. Más aún. En el libro *De definitionibus*[14], Isaac dice que la verdad es la adecuación entre el objeto y el entendimiento. Pero así como el entendimiento de lo complejo puede adecuarse a las cosas, también lo podrá hacer el entendi-

6. C.36: ML 34,151. 7. *De Trin.* 5 n.14: ML 10,131. 8. C.36: ML 34,152. 9. *De Verit.* c.11: ML 158,480. 10. *Metaphys.* tr.8 c.6 (100r). 11. ARISTÓTELES, 3 c.5 (BK 1009a6); c.6 (BK 1011a3). 12. ARISTÓTELES, *Cat.* c.3 n.22 (BK 4b8). 13. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b27): S. Th. lect.11 n.762. 14. AVICENA, *Metaphys.* tr.1 c.9 (74r). Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1, n.89 (QR 1,142, nota 2).

miento de lo no complejo, y también el sentido que siente una cosa como es. Luego la verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VI *Metaphys.*[13]: *Sobre lo simple y sobre lo que algo es* no hay verdad ni en el entendimiento ni en las cosas.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (a.1), lo verdadero, en cuanto a su primera razón, está en el entendimiento. Como toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto que conoce, sea verdadero en cuanto tiene la imagen de lo conocido, que es la forma del entendimiento en cuanto que conoce. Y por eso, la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y el objeto. De ahí que conocer tal adecuación sea conocer la verdad. Esto no lo conocen de ninguna manera los sentidos; pues aunque la vista tenga la imagen de lo visible, sin embargo, no conoce la adecuación existente entre lo visto y lo que aprehende de él. No obstante, el entendimiento puede conocer la adecuación existente entre él y lo conocido; pero no la aprehende por conocer de algo *aquello que es,* sino cuando juzga que hay adecuación entre la realidad y la forma que de tal realidad aprehende. Entonces, en primer lugar conoce y dice lo verdadero. Y esto lo hace componiendo y dividiendo; pues en toda proposición, la forma indicada por el predicado o la aplica a alguna cosa concretada en el sujeto, o la separa de ella. Así, parece bien que sea verdadero el sentido al sentir algo, o que lo sea el entendimiento conociendo de algo *lo que es;* pero no porque conozca o diga lo verdadero. Lo mismo cabe decir de frases complejas o incomplejas.

Así, pues, la verdad puede estar en el sentido, o en el entendimiento que conoce de algo lo que es, o en una cosa verdadera. Pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que conlleva el nombre de *verdadero;* ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por lo tanto, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide; no en el sentido o en el entendimiento que conoce de algo *lo que es.*

Respuesta a las objeciones: Esta incluida en lo dicho.

ARTICULO 3

¿Se identifican o no se identifican lo verdadero y el ser?

In Sent. 1 d.8 q.1 a.3; d.19 q.5 ad 3.7; *De Verit,* q.1 a.1; a.2 ad 1; q.21 a.1.

Objeciones por las que parece que lo verdadero y el ser no se identifican:

1. Propiamente, lo verdadero está en el entendimiento, como se dijo (a.l). Y propiamente, el ser está en las cosas. Luego no se identifican.

2. Más aún. Lo que es aplicable al ser y al no ser no se identifican con el ser. Pero lo verdadero es aplicable al ser y al no ser, ya que verdadero es lo que el ser es; y lo que no es el no ser. Luego lo verdadero y el no ser no se identifican.

3. Todavía más. Las cosas que entre sí unas son anteriores y otras posteriores, no parece que se identifiquen. Pero lo verdadero parece ser anterior al ser, pues el ser no es conocido más que bajo la razón de lo verdadero. Luego no parece que sean convertibles.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Metaphys.* [16]: *La posición de las cosas es la misma en el ser y en la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Como lo bueno está relacionado con el apetito, lo verdadero lo está con el conocimiento. Algo tiene ser en tanto en cuanto es cognoscible. Por eso, en el III *De Anima*[17] se dice que, en cuanto al sentido y al entendimiento, *el alma en cierto modo lo es todo.* Así, como el bien se identifica con el ser, también lo verdadero. Sin embargo, así como lo bueno añade al ser la razón de apetecible, también lo verdadero añade algo por su relación con el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se dijo (a.1), lo verdadero está en las cosas y en el en-

15. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b27): S. Th. lect.4 n. 130-140. 16. ARISTÓTELES, lα c.1 n.5 (BK 993b30): S. Th. lect.2 n.298. 17. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 431b21): S. Th. lect.13 n.787.

tendimiento. Lo verdadero que hay en las cosas se identifica con el ser sustancialmente. Pero lo verdadero que hay en el entendimiento se identifica con el ser como lo que pone en evidencia con lo puesto en evidencia. Ya que esto entra en la razón de verdadero, como se dijo (a.1).

Asimismo, puede decirse que, como lo verdadero, también el ser está en las cosas y en el entendimiento; si bien principalmente lo verdadero está en el entendimiento y el ser lo está en las cosas. Esto es así porque lo verdadero y el ser son conceptos distintos.

2. *A la segunda hay que decir:* El no ser no tiene en sí mismo nada por lo que se le pueda conocer, sino que es conocido porque el entendimiento lo hace cognoscible. De ahí que lo verdadero se fundamente en el ser, puesto que el no ser es un determinado ente de razón, es decir, aprehendido por la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice que el ser no puede ser aprehendido sin la razón de lo verdadero, esto puede entenderse de dos maneras. Una, que el ser no es aprehendido más que cuando la razón de lo verdadero es consecuencia de la aprehensión del ser. En este sentido, la frase contiene verdad. Otra, que el ser no puede ser aprehendido más que cuando se aprehende la razón de lo verdadero. En este sentido, la frase expresa algo falso; porque el ser entra en la razón de lo verdadero. Lo mismo sucedería si comparáramos lo inteligible al ser. Pues, de no ser inteligible, el ser no sería entendido; sin embargo, puede ser entendido a pesar de no entenderse su inteligibilidad. Por lo mismo, es verdadero el ser conocido; sin embargo, conociendo al ser no se conoce lo verdadero.

ARTICULO 4

Conceptualmente, ¿es o no es anterior el bien a lo verdadero?

Supra q.5 a.3 ad 4; *De Verit.* q.21 a.3; *In Hebr.* 11 lect.1.

Objeciones por las que parece que, conceptualmente, el bien es anterior a lo verdadero:

1. Como consta en I *Physic.*[18], lo que es universal, conceptualmente es lo primero. Pero el bien es más universal que lo verdadero, ya que lo verdadero es un determinado bien, es decir, un bien del entendimiento. Luego conceptualmente el bien es anterior a lo verdadero.

2. Más aún. Como se dijo (a.2), el bien está en las cosas; lo verdadero está en la composición y división que hace el entendimiento. Pero lo que está en las cosas es anterior a lo que está en el entendimiento. Luego conceptualmente el bien es anterior a lo verdadero.

3. Todavía más. Como consta en IV *Ethic.*[19], la verdad es una especie de virtud. Pero la virtud se encuentra dentro del bien, ya que, como dice Agustín[20], es una buena cualidad de la mente. Luego el bien es anterior a lo verdadero.

En cambio, lo que está en muchos, conceptualmente es lo primero. Pero lo verdadero está en cosas en las que no se encuentra lo bueno, por ejemplo en las matemáticas. Luego lo verdadero es anterior al bien.

Solución. *Hay que decir:* Aun cuando en la realidad el bien y lo verdadero se identifiquen con el ser, sin embargo, se diferencian conceptualmente. Por eso, hablando en sentido absoluto, lo verdadero es anterior al bien. Esto es así por dos motivos: 1) *Primero,* porque lo verdadero está más cerca que el bien del ser, que es anterior. Pues lo verdadero contempla al mismo ser de forma total e inmediata; pero el concepto de bien sigue al ser, en cuanto que de algún modo es perfecto; lo cual lo convierte en apetecible. 2) *Segundo,* porque el conocimiento por naturaleza precede al apetito. Por eso, como lo verdadero está vinculado con el conocimiento, y el bien con el apetito, conceptualmente lo verdadero es anterior al bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente; pues el entendimiento conoce la voluntad y la voluntad quiere conocer al entendimiento. Así, entre las cosas que son orientadas hacia el objeto de la voluntad, también están incluidas las del en-

18. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 189a5): S. Th. lect.10 n.6-10. 19. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1127a29): S. Th. lect.15 n.835. 20. S. AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio, 2* c.19: ML 32,1267.

tendimiento, y viceversa. De ahí que, en el orden de lo apetecible, el bien es tenido como universal, y lo verdadero como particular. En el orden de lo inteligible es al revés. Y en cuanto que lo verdadero es un determinado bien, se sigue que el bien es anterior en el orden de lo apetecible, pero no porque sea anterior en sentido absoluto.

2. *A la segunda hay que decir:* Conceptualmente es anterior lo que primero concibe el entendimiento. Lo primero que aprehende el entendimiento es el mismo ser; lo segundo, que conoce el ser; lo tercero, que apetece el ser. Luego *primero* se da el concepto de ser; *después,* el de lo verdadero; *por último,* el de bien aun cuando éste se dé en las cosas.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud llamada *verdad* no es una verdad común, sino una determinada verdad según la cual el hombre, en dichos y hechos, se manifiesta como es. Y particularmente, se llama *verdad de la vida,* en cuanto que el hombre cumple aquello a lo que está ordenado por el entendimiento divino. Como se dijo (a.1), la verdad está en ciertas cosas. Y la *verdad de la justicia* lo es en cuanto que el hombre cumple lo que la ley ordena con respecto a la relación entre los hombres. De todas estas verdades particulares no se puede pasar a la verdad en general.

ARTICULO 5

Dios, ¿es o no es la verdad?

1-2 q.3 a.7; *In Sent.* 1 d.19 q.5 a.1; *De Verit.* q.1 a.7; *Cont. Gentes* 1,60.61.62; 3,51.

Objeciones por las que parece que Dios no es la verdad:

1. La verdad consiste en la composición y división que hace el entendimiento. Pero en Dios no hay ni composición ni división. Luego en El no está la verdad.

2. Más aún. Según Agustín en el libro *De Vera Religione*[21]: *La verdad es la imagen del principio.* Pero en Dios no hay imagen de ningún principio. Luego en Dios no está la verdad.

3. Todavía más. Lo que se dice de Dios se dice en cuanto que El es la primera causa de todo. Como el ser de Dios causa todo ser, v su bondad todo bien, si en Dios está la verdad, todo lo verdadero lo será por El. Que se peca es algo verdadero. Luego timbién lo será por El. Esto es evidentemente falso.

En cambio está lo que dice el Señor en Jn 14,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (a.1), la verdad se encuentra en el entendimiento en cuanto que aprehende las cosas como son; y en las cosas en cuanto que son adecuables al entendimiento. Todo esto es así en Dios en grado sumo. Pues su ser no sólo se conforma a su entendimiento, sino que también es su mismo entendimiento. Y su conocer es la medida y causa de cualquier otro ser y entendimiento. Y El mismo es su ser y su conocer. Por lo tanto, en El no sólo está la verdad, sino que El mismo es la primera y suma verdad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando en el entendimiento divino no hay composición ni división, sin embargo, por su inteligencia simple todo lo juzga y todo lo complejo lo conoce. Así, en su entendimiento está la verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo verdadero de nuestro entendimiento se da cuando se conforma a su principio, esto es, a las cosas, de las cuales toma el conocer. La verdad de las cosas se da cuando se conforman a su principio, esto es, al entendimiento divino. Por esto, propiamente no se puede decir de la verdad divina, a no ser, tal vez, si se le aplica al Hijo, que tiene principio. Pero si hablamos de la verdad esencialmente, no es admisible, a no ser que la convirtamos en una proposición afirmativa o negativa. Ejemplo: *El Padre existe por sí mismo porque no existe por otro.* Igualmente puede decirse: La verdad divina es *imagen del principio,* en cuanto que su ser no es distinto de su entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* El no ser y las privaciones por sí mismas no contienen verdad, sólo la tienen por la aprehensión del entendimiento. Toda aprehensión del entendimiento proviene de Dios. Por eso, lo que de verdad tiene la frase: *Este acto de fornicar es verdadero,*

21. C.36: ML 34,152.

proviene de Dios totalmente. Pero si se argumenta: *Luego este acto de fornicar proviene de Dios,* la frase no es más que el llamado sofisma de accidente.

ARTICULO 6

¿Hay o no hay una sola verdad como criterio de todo lo verdadero?

In Sent. 1 d.19 q.5 a.2; *De Verit.* q.1 a.4; q.21 a.4 ad 5; q.27 a.1 ad 7; *Cont. Gentes* 3,47; *Quodl.* 10, q.4 a.1; *De Carit.* a.9 ad 1.

Objeciones por las que parece que sólo hay una verdad, criterio de todo lo verdadero:

1. Según Agustín[22], superior a la mente humana sólo lo es Dios. Pero la verdad es superior a la mente humana; pues aun cuando la mente juzga sobre la verdad, sin embargo, lo hace no según propios principios, sino según los de la verdad. Luego sólo Dios es la verdad. Por lo tanto, no hay más verdad que Dios.

2. Más aún. Dice Anselmo en el libro *De veritate*[23]: Así como el tiempo está relacionado con lo temporal, la verdad lo está con lo verdadero. Pero sólo hay un tiempo para todo lo temporal. Luego sólo hay una verdad para todo lo verdadero.

En cambio está lo que se dice en el Sal 11,2: *¡Cuán pocas son las verdades entre los hombres!*

Solución. *Hay que decir:* En cierto modo una es la verdad por la que todo es verdadero, y en cierto modo no lo es. Para probarlo hay que tener presente que, cuando algo se atribuye a muchos unívocamente, aquello mismo se encuentra en cada uno propiamente, como *animal* se encuentra en cualquier especie de animal. Pero cuando algo se dice de muchos análogamente, aquello mismo se encuentra en uno solo de ellos propiamente, por el que son denominados todos los demás. Como *sano* se dice del animal, de la orina y de la medicina, no porque la salud esté en el animal sólo, sino porque por la salud del animal se llama medicina sana porque la produce, y orina sana porque la manifiesta. Y cuando la salud no está ni en la medicina ni en la orina, sin embargo, en ambas hay algo por lo que una la produce y otra la manifiesta.

Se ha dicho (a.1) que la verdad está primero en el entendimiento y después en las cosas, en cuanto que están orientadas hacia el entendimiento divino. Por lo tanto, si hablamos de la verdad en cuanto que está en el entendimiento, según su propia razón, en muchos entendimientos creados hay muchas verdades; lo mismo que en un solo entendimiento si conoce muchas cosas. Por eso, la Glosa[24] al Sal. 11,2: *¡Cuan pocas son las verdades entre los hombres!,* etc., dice que así como por una sola cara humana resultan muchas imágenes en un espejo, así para una sola verdad divina resultan muchas verdades. Y si hablamos de la verdad según está en las cosas, todas serían verdaderas con una sola verdad, a la que cada una se asemeja según su propia entidad. De este modo, aun cuando sean muchas las esencias o formas de las cosas, sin embargo, una sola es la verdad del entendimiento divino, según la cual todas las cosas son llamadas verdaderas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma no juzga todas las cosas según la verdad de cada una, sino según la verdad primera reflejada en ella como en un espejo según los primeros principios. De ahí se sigue que la verdad primera es mayor que el alma. Y, sin embargo, también la verdad creada, presente en nuestro entendimiento, es mayor que el alma, no absolutamente, sino en cierto modo, esto es, en cuanto que la perfecciona. Así, también puede decirse que la ciencia es superior al alma. Pero es verdad que ningún ser subsistente es superior al alma. Sólo Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo dicho por Anselmo contiene verdad por cuanto que las cosas son llamadas verdaderas por relación con el entendimiento divino.

22. S. AGUSTÍN, *De Trin.* 1.15 c.1: ML 42,1057. 23. C.14: ML 158,484. 24. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,155); cf. *Glossa interl.* (3,102r).

ARTICULO 7

La verdad creada, ¿es o no es eterna?

Supra q.10 a.3 ad 3; *In Sent.* 1 d.19 q.5 a.3; *De Verit.* q.1 a.5; *Cont. Gentes* 2,36.83.84; *De Pot.* q.3 a.17 ad 27.

Objeciones por las que parece que la verdad creada es eterna:

1. Agustín, en el libro *De libero arbitrio*[25], dice que nada hay más eterno que la razón de círculo y que dos y tres son cinco. Pero se trata de una verdad creada. Luego la verdad creada es eterna.

2. Más aún. Todo lo que existe siempre es eterno. Pero los universales están en todas partes y siempre. Luego son eternos. Por lo tanto, también lo verdadero que es universal en grado sumo.

3. Todavía más. Todo lo que es absolutamente verdadero, siempre fue verdadero y siempre lo será. Pero como la verdad de la proposición referida al presente es una verdad creada, también lo es la del futuro. Luego alguna verdad creada es eterna.

4. Por último. Todo lo que carece de principio y de fin es eterno. Pero la verdad de lo enunciable carece de principio y de fin. Porque si la verdad comenzó antes de que existiese, verdadero será que la verdad no existía; y como era verdadero por alguna verdad, verdadero será que había verdad antes que comenzara a existir. Igualmente, si se dice que la verdad tiene final, se sigue que es después de dejar de existir; pues verdadero será que la verdad no existe. Luego la verdad es eterna.

En cambio, como se ha establecido anteriormente (q.10 a.3), sólo Dios es eterno.

Solución. *Hay que decir:* La verdad de lo enunciable no es más que una verdad del entendimiento. Pues lo enunciable está en el entendimiento y en la palabra. En cuanto que está en el entendimiento, en sí mismo contiene verdad. En cuanto que está en la palabra, es un enunciable verdadero si expresa la verdad del entendimiento; no por alguna verdad existente en el enunciable como en su sujeto. Ejemplo: Se dice que la orina es sana, no por la salud que contiene, sino porque indica la salud existente en el animal. Igualmente, como se dijo (a.1), las cosas son llamadas verdaderas por la verdad del entendimiento. Por eso, si ningún entendimiento fuera eterno, ninguna verdad lo sería. Pero, porque el único entendimiento eterno es el divino, sólo en El la verdad es eterna. Tampoco por eso se sigue que algo sea eterno como Dios, pues la verdad del entendimiento divino es el mismo Dios, como ya se demostró (a.5).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón de círculo y que dos y tres son cinco contienen eternidad en la mente divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Que algo exista siempre y en todas partes, puede ser entendido de dos maneras. 1) *Una,* en cuanto que tiene la capacidad de extenderse a todo tiempo y lugar, como Dios a quien le corresponde estar en todas partes y siempre. 2) *Otra,* cuando no contiene nada que esté determinado por algún lugar o tiempo; como la materia prima, de la que se dice que es una, no porque tenga una forma, como el hombre es uno por la unidad de una forma, sino porque no tiene ninguna forma que produzca distinciones. Es en este sentido en el que se dice que cualquier universal está en todas partes y siempre, es decir, en cuanto que los universales prescinden del aquí y ahora. Pero no se sigue que sean eternos a no ser en el entendimiento si éste es el entendimiento eterno.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello que ahora es, el que fuera antes de ser responde a que en su causa estaba el poder ser. Por eso, anulada la causa, hubiera sido anulado su poder ser. Sólo la causa primera es eterna. Pero de ahí no se sigue que lo que ahora es, en aquella causa siempre hubiera sido real el llegar a ser, a no ser en cuanto que en la causa eterna siempre fue real que llegara a ser. Esta causa sólo lo es Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Porque nuestro entendimiento no es eterno, tampoco lo es la verdad de los enunciables formados por nosotros, sino que empezó. Y antes de que existiera la verdad, no era verdadero decir que tal verdad no existiese, a no ser por el entendimiento divino, el único en el que la ver-

25. L.2c.8: ML 32,1251.

dad es eterna. Pero ahora es verdadero decir que entonces la verdad no existía. Y que algo no es verdadero, no lo es más que por la verdad que ahora hay en nuestro entendimiento; no por alguna verdad que provenga de la cosa. Porque ésta es la verdad del no ser, pues el no ser nada tiene en sí que sea verdadero, sino sólo por parte de nuestro entendimiento cuando lo concibe. Por eso, decir que la verdad no existía sería verdadero en tanto en cuanto concibamos el mismo no ser como previo a su ser.

ARTICULO 8

La verdad, ¿es o no es inmutable?

In Sent. 1 d.19 q.5 a.3; *De Verit.* q.1 a.6.

Objeciones por las que parece que la verdad es inmutable:

1. Agustín, en el libro II *De libero arbitrio*[26], dice que la verdad no es igual a la mente porque sería mutable como lo es la mente.

2. Más aún. Es inmutable lo que permanece después de todo cambio, como la materia prima, que es ingénita e incorruptible porque permanece después de toda generación y corrupción. Pero la verdad permanece después de todo cambio, porque después de todo cambio es verdadero decir ser o no ser. Luego la verdad es inmutable.

3. Todavía más. Si cambia la verdad de un enunciado, en grado sumo cambiaría si cambiase lo enunciado. Pero ni así cambia. Pues, según Anselmo[27], la verdad es una determinada rectitud por la que algo cumple lo que de él hay en la mente divina. La proposición *Sócrates está sentado,* de la mente divina recibe el significado de estar sentado Sócrates; y también el mismo significado cuando no está sentado. Luego la verdad de la proposición en nada cambia.

4. Por último. Donde hay una misma causa, hay un mismo efecto. Pero una misma cosa es causa de estas tres proposiciones: *Sócrates está sentado, estará sentado, estuvo sentado.* Luego la misma verdad hay en las tres. Por lo tanto, la verdad de tales proposiciones permanece inmutable. Lo mismo que la verdad de cualquier otra proposición.

En cambio está lo que se dice en el Sal 11,2: *¡Cuán pocas son las verdades entre los hombres!*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (a.1), propiamente la verdad está en el entendimiento, y las cosas son llamadas verdaderas por la verdad que hay en algún entendimiento. Por lo tanto, la mutabilidad de la verdad hay que analizarla con respecto al entendimiento, cuya verdad consiste en que tenga conformidad con las cosas conocidas. Y dicha conformidad puede cambiar de dos maneras, lo mismo que cualquier otra semejanza, según el cambio de uno de los términos de la comparación. Una manera, por parte del entendimiento, que se tenga una u otra opinión de una misma cosa. La otra manera, si, manteniendo la misma opinión de una cosa, esa cosa no cambia.

Por lo tanto, si hay algún entendimiento en el que no pueda darse un cambio de opinión, o al que no se le escape nada, en él la verdad es inmutable. Como se demostró (q.14 a.15), un entendimiento así lo es el divino. Por eso, la verdad del entendimiento divino es inmutable. En cambio, la verdad de nuestro entendimiento es cambiable. No porque ella esté sometida a mutación, sino porque nuestro entendimiento pasa de la verdad a la falsedad. Así, puede decirse que las formas son cambiables. Pero la verdad del entendimiento divino, criterio de que todo lo demás sea o no sea verdadero, es completamente inmutable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la verdad divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo verdadero y el ser son convertibles. Por eso, así como el ser no se genera ni se corrompe en cuanto tal, sino sólo accidentalmente, esto es, en cuanto que se genera o se corrompe esto o aquello, como se dice en I *Physic.*[28], así también la verdad cambia no porque en ella no permanezca ninguna verdad, sino porque no permanece la verdad que era antes.

3. *A la tercera hay que decir:* La proposición no sólo contiene verdad como otras cosas de las que se dice que la contienen, en cuanto que cumplen lo que

26. C.12: ML 32,1259. 27. *De Verit.* c.7: ML 158, 475; c.10: ML 158,478. 28. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 191b17): S. Th. lect.14 n.4-7.

está ordenado por el entendimiento divino, sino que se dice que contiene verdad de un modo especial, en cuanto que expresan la verdad, del entendimiento, la cual consiste en la conformidad entre el entendimiento y la cosa. Anulada dicha conformidad, cambia la verdad de la opinión y, consecuentemente, la verdad de la proposición. Así, pues, la proposición *Sócrates está sentado,* al estar sentado la proposición será verdadera por la verdad del hecho, en cuanto que lo indica; y también por la verdad del significado, en cuanto que expresa una opinión verdadera. Pero al levantarse Sócrates, la primera verdad permanece y cambia la segunda.

4. *A la cuarta hay que decir:* La acción de estar sentado de Sócrates, que es la causa de la verdad de la proposición *Sócrates está sentado,* no es tenida por igual mientras Sócrates está sentado que después ó antes de estar sentado. De ahí que la verdad causada por el hecho sea tenida de diversas maneras; y de diversas maneras se expresa con proposiciones en presente, en pretérito o en futuro. De ahí no se sigue que, aun cuando una de las tres proposiciones sea verdadera, la misma verdad permanezca invariable.

CUESTIÓN 17

Sobre la falsedad

Ahora hay que tratar sobre la falsedad. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La falsedad, ¿está o no está en las cosas?—2. ¿Está o no está en el sentido?—3. ¿Está o no está en el entendimiento?—4. Oposición entre verdadero y falso.

ARTICULO 1

La falsedad, ¿está o no está en las cosas?

In Sent. 1 d.19 q.5 a.1; *De verit,* q.1 a.10; *In Metaphys.* 5, lect.22; 6, lect.4.

Objeciones por las que parece que la falsedad no está en las cosas: 1. Agustín, en el libro *Soliloq.*[1] dice: *Si lo verdadero es lo que es, habrá que concluir, aun cuando todos se opusieran, que lo falso no está en ninguna parte.*

2. Más aún. Falso viene de falsear[2]. Pero las cosas no falsean, como dice Agustín en el libro *De Vera Relig.*[3], *porque no muestran más que su especie.* Luego lo falso no se encuentra en las cosas.

3. Todavía más. Se dice que lo verdadero está en las cosas por relación con el entendimiento divino, como ya se indicó (q.16 a.1). Pero cualquier cosa por existir ya imita a Dios. Luego cualquier cosa es verdadera, sin falsedad. Por lo tanto, ninguna cosa es falsa.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Vera Relig.*[4]: *Todo cuerpo es verdadero cuerpo y es falsa unidad.* Porque imita a la unidad y no es unidad. Pero cualquier cosa imita la bondad divina, y no la iguala. Luego la falsedad está en todas las cosas.

Solución. *Hay que decir:* Como lo verdadero y lo falso se oponen, y los opuestos lo son sobre lo mismo, es necesario que la falsedad se busque antes

1. L.2 c.8: ML 32,892. 2. El original latino dice: *Falsum est a fallendo.* El sentido exacto es el de *engañar.* Hemos traducido *falsear* porque queda más evidente la raíz verbal. No obstante, *falsear* implica el *engañar,* ya que se quiere dar a conocer lo distintp a lo que algo es realmente. La siguiente frase de Agustín: *quia non ostendunt aliud quam suam speciem,* y que hemos traducido literalmente, puede traducirse: *porque no manifiestan más que lo que son.* Es decir, no falsean; y, por lo tanto, no engañan. *(N. del T.)* 3. C.36: ML 34,152. 4. C.34: ML 34,150. Aquí se incluye una nueva objeción a la que responde en su ad 4. De ahí que las objeciones sean 4 y no 3. Cf. q.13 a.10 ad 4.5. *(N. del T.)*

allí donde primero se encuentra la verdad; esto es, en el entendimiento. Pero en las cosas no hay ni verdad ni falsedad más que en relación con el entendimiento. Como quiera que a cualquier cosa, por lo que le corresponde esencialmente, se le aplica el sentido absoluto, y por lo que le corresponde accidentalmente, se le aplica el sentido de en cierto modo, una cosa cualquiera puede ser llamada absolutamente falsa al compararla con el entendimiento del que depende si se la compara esencialmente; y con respecto a otro entendimiento, si se la compara accidentalmente, no podrá ser llamada falsa más que en cierto modo.

Las cosas naturales dependen del entendimiento divino como del entendimiento humano dependen las artificiales. Así, pues, son llamadas cosas artificiales falsas absoluta y esencialmente en cuanto que les falta el contenido del arte; por eso se dice que un artista hace una obra falsa cuando no la realiza según los patrones del arte.

Así, en las cosas dependientes de Dios no se puede encontrar la falsedad por su comparación con el entendimiento divino, ya que lo que hay en las cosas procede del dictamen del entendimiento divino; a no ser, quizás, que se encuentre sólo en los agentes con voluntad, en los cuales está la capacidad de no seguir lo ordenado por el entendimiento divino; pues en esto consiste el mal de culpa; de ahí que en las Escrituras esos pecados sean llamados *falsedad* y *mentira,* tal como se dice en el Sal. 4,3: *¿Por qué amáis la vanidad; por qué buscáis el engaño?* De la misma forma que, por oposición, se llama *verdad de vida* aquella obra virtuosa que sigue lo ordenado por el entendimiento divino, tal como se dice en Jn 3,21: *Quien practica la verdad, encuentra la luz.* Pero por relación a nuestro entendimiento, al que se comparan las cosas naturales accidentalmente, pueden ser llamadas falsas no en sentido absoluto, sino en cierto modo. Y esto de doble manera. 1) *Una,* por razón del significado; llamando falso en las cosas a aquello que, verbal o conceptualmente, se indica o se define en sentido falso. Así, cualquier cosa puede ser llamada falsa en cuanto se refiera a lo que no le corresponde. Como si dijéramos: el diámetro es un falso medible, tal como señala el Filósofo en V *Metaphys.*[5]; o *el actor es un falso Héctor,* tal como señala Agustín en el libro *Soliloq.*[6] Y, por el contrario, cualquier cosa puede ser llamada verdadera por lo que le corresponde.

2) *Otra,* por razón de la causa. Así, se dice que es falsa una cosa que está hecha de tal forma que de ella se tiene una falsa opinión. Y porque llevamos innato el juzgar por apariencias, puesto que el origen de nuestro conocimiento está en los sentidos, los cuales lo primero e inmediato que captan es lo externo, llamamos falsas a las cosas que por sus apariencias tienen cierta semejanza con otras, por las que aquéllas son llamadas falsas. Ejemplo: La hiel es falsa miel; el estaño es falsa plata. Según esto, en el libro *Soliloq.*[7] Agustín dice: *Llamamos falsas a aquellas cosas que concebimos como similares.* Y el Filósofo, en el V *Metaphys.*[8] dice: Son llamadas falsas *aquellas cosas que están hechas para parecer lo que no son o como no son.* Por lo mismo, se llama falso al hombre con inclinación a pensar y decir falsedades. Pero no ocurre así cuando el hombre puede caer en errores; porque, de lo contrario, también los sabios y los eruditos serían llamados falsos, como se dice en V *Metaphys.*[9].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Lo comparado al entendimiento, según lo que es, es llamado verdadero; según lo que no es, es llamado falso. Por eso, *un verdadero actor es un falso Héctor,* como se dice en II *Soliloq.*[10]. Por lo tanto, así como en lo que es se encuentra algo de no ser, así también en lo que es se encuentra alguna razón de falsedad.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas no engañan por sí mismas, sino accidentalmente. Pues dan pie para las falsedades, por tener semejanza con aquello que no son.

3. *A la tercera hay que decir:* No se llaman falsas las cosas por su relación al entendimiento divino; de ser así, serían falsas absolutamente. Sino por su rela-

5. ARISTÓTELES, 4 c.29 n.l (BK 1024b19): S. Th. lect.22. 6. L.2 c.10: ML 32,893. 7. L.2 c.6: ML 32,889. 8. ARISTÓTELES, 4 c.29 n.1 (BK 1024b21). 9. ARISTÓTELES, 4 c.29 n.5 (BK 1025a2). 10. S. AGUSTÍN, c.10: ML 32,893.

ción a nuestro entendimiento, por lo cual se las llama falsas en cierto modo.

4. *A la cuarta hay que decir:* La imagen o semejanza defectuosa no reviste carácter de falsedad a no ser en cuanto que da pie para una falsa opinión. Por lo tanto, no se dice que sea falso aquello donde se encuentra la semejanza; sino allí donde hay una semejanza tal que induce a que haya una falsa opinión no en algunos, sino en muchos.

ARTICULO 2

La falsedad, ¿está o no está en el sentido?

q.54 a.5; q.85 a.6; *In Sent.* 2 d.7 q.2 a.1 ad 1; d.39 q.1 a.1 ad 5; *De Verit.* q.1 a.2.11; *In De anima* 3, lect.6; *In Metaphys.* 4 lect.12; *De Malo* q.7 a.5 ad 6.

Objeciones por las que parece que la falsedad no está en el sentido:

1. Dice Agustín en el libro *De Vera Religione* [11]: *Si todos los sentidos del cuerpo, lo que reciben lo comunican tal cual, desconozco qué más se les puede exigir.* Si es así, parece que los sentidos no nos engañan. Por lo tanto, la falsedad no está en el sentido.

2. Más aún. Dice el Filósofo en IV *Metaphys.*[12]: *La falsedad no es algo propio de los sentidos, sino de la fantasía.*

3. Todavía más. Lo verdadero y lo falso no está en lo simple, sino en lo compuesto. Pero al sentido no le corresponde ni componer ni dividir. Luego la falsedad no está en el sentido.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Soliloq.*[13]: *Es claro que somos engañados por la seducción de lo parecido que captan los sentidos.*

Solución. *Hay que decir:* En el sentido no hay que buscar la falsedad a no ser en cuanto que allí está la verdad. Pero la verdad no está en el sentido de tal forma que el sentido conozca la verdad, sino en cuanto que el sentido capta verdaderamente lo sensible, como se dijo (q.16 a.2). Esto sucede cuando capta las cosas tal como son. De ahí que la falsedad esté en el sentido en cuanto que los sentidos captan o juzgan las cosas como distintas a lo que son. El sentido puede conocer las cosas en cuanto que en él hay imagen de las cosas. Y la imagen de alguna cosa está en el sentido de tres maneras. 1) *Una,* primaria y directamente [a]: como en la vista está la imagen de los colores y de otras cosas propias de lo sensible. 2) *Otra,* directa pero no primariamente: como en la vista está la imagen de la figura o del tamaño y otras cosas comunes de lo sensible. 3) *La última,* ni primaria ni directamente, sino de forma accidental: como en la vista está la imagen del hombre, no en cuanto hombre, sino porque este o aquel color se da en el hombre.

Con respecto a las propiedades de lo sensible, el sentido no tiene un falso conocimiento a no ser accidentalmente, y pocas veces. Esto sucede por la indisposición del órgano sensitivo que no capta en toda su dimensión la forma sensible. Como sucede con las facultades pasivas que, por indisposición, reciben deficientemente la sensación. Ejemplo: A un enfermo que tenga mal el paladar, lo dulce le parecerá amargo. En cambio, de lo que es común y accidental en lo sensible, incluso un sentido perfecto puede formarse un juicio falso, ya que el sentido no lo capta de manera directa, sino accidental; o, partiendo de los derivados, en cuanto que su punto de referencia está en otras cosas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Afectar un sentido es su mismo sentir. Y puesto que los sentidos comunican tal como reciben, se sigue que no nos equivocamos al decir que sentimos algo. Pues, debido a que el sentido puede recibir algo distinto a lo que la cosa es realmente, se sigue que no nos puede comunicar algo distinto a lo que la cosa es realmente. Por eso nos engañamos por el sentido con respecto a la cosa, no con respecto al sentir en sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la falsedad no es algo propio de los sentidos porque no se equivocan con respecto a su propio objeto. Por eso, otra versión mucho más clara, dice: *El sentido de lo que es su objeto sensible no es falso.* Por lo demás, la falsedad se atribuye a la fantasía, porque representa la imagen incluso de lo que no está presente. Por eso,

11. C.33: ML 34,149. 12. ARISTÓTELES, 3 c.5 n.7 (BK 1010b2): S. Th. lect.14 n.692. Cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.4 comm.24 (8, 91H). 13. L.2 c.6: ML 32,890.

cuando alguien toma la imagen por la realidad, incurre en falsedad. De ahí que el Filósofo, en V *Metaphys.* [14], diga que las sombras, las pinturas y los sueños son llamados falsos porque no incluyen aquello de lo que sólo se han hecho una imagen.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento es viable por lo que implica: la falsedad no está en lo sensible como lo verdadero y lo falso en quien conoce.

ARTICULO 3

La falsedad, ¿está o no está en el entendimiento?

q.58 a.5; q.85 a.6; *In Sent.* 1 d.19 q.5 a.1 ad 7; *De Verit* q.1 a.12; *Cont. Gentes* 1,59; 3,108; *In De anima* 3, lect.11; *In Metaphys.* 6, lect.4; 9 lect.11; *In Periherm.* 1, lect.3.

Objeciones por las que parece que la falsedad no está en el entendimiento:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[15]: *Todo el que engaña no conoce aquello en que se engaña.* Pero se dice que lo falso está en algo conocido por lo que nos engañamos. Luego la falsedad no está en el entendimiento.

2. Más aún. Dice el Filósofo en el III *De Anima*[16]: *El entendimiento es siempre correcto.* Luego la falsedad no está en el entendimiento.

En cambio está lo que se dice en el III *De Anima*[17]: *Donde se forman los conceptos, allí está lo verdadero y lo falso.* Pero los conceptos se forman en el entendimiento. Luego lo verdadero y lo falso están en el entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Así como una cosa tiene el ser por su propia forma, así también la facultad cognoscitiva conoce la imagen de lo conocido. Por eso, así como a una cosa natural no le falta el ser que le corresponde por su forma, si bien le pueden faltar accidentes o derivados; o así como a un hombre le pueden faltar los dos pies, pero no el ser hombre, así también la facultad cognoscitiva conociendo no puede fallar con respecto a alguna cosa cuya imagen la informa, pero sí puede fallar con respecto a algún derivado o accidente de aquella misma cosa. Como ya se dijo (a.2), la vista no falla con respecto a lo que es su objeto propio sensible, aunque sí con respecto a sus derivados y accidentes.

Además, así como lo sensible está informado directamente por la imagen de su propio objeto, así también el entendimiento está informado por la imagen de la esencia del objeto. Por eso, con respecto a *lo que algo es,* el entendimiento no falla; como tampoco lo hace el sentido con respecto a su objeto propio. Pero puede fallar al componer y dividir, ya que, mientras conoce la esencia de su objeto, puede atribuirle algo que no le corresponde o algo que se le opone. Pues, para juzgar, el entendimiento se encuentra como el sentido a la hora de juzgar lo sensible común o accidental.

Sin embargo, hay que establecer la misma diferencia que se expuso al hablar de la verdad (q.16 a.2): que la falsedad puede estar en el entendimiento, no sólo porque el entendimiento tenga un conocimiento falso, sino porque el entendimiento la conoce como conoce la verdad; por otra parte, como ya se dijo (a.2), la falsedad no está en el sentido como algo conocido. Porque la falsedad del entendimiento se da directamente sólo con respecto a la composición del entendimiento, accidentalmente puede estar también en la operación por la que el entendimiento conoce *lo que algo es,* en cuanto que allí se mezcla con la composición que hace el entendimiento. Y esto puede suceder de dos maneras. 1) *Una,* porque el entendimiento atribuye a una cosa la definición de otra. Ejemplo: Aplicar al hombre la definición de círculo. Así, la definición de una cosa es falsa en otra. 2) *Otra,* porque se mezclan partes de definición que no pueden ir juntas a un tiempo. Así, la definición no es falsa sólo con respecto a algo, sino que lo es en sí misma. Ejemplo: Si se construye la definición de *animal racional cuadrúpedo,* el entendimiento que lo haga es falso, pues falsa es la construcción *algún animal racional es cuadrúpedo.* Por eso, conociendo las esencias simples, un entendimiento no puede ser falso; sino que o es verdadero o no entiende absolutamente nada.

14. ARISTÓTELES, 4, c.29 n.1 (BK 1024b23): S. Th. lect.22 n.1128. 15. Q.32: ML 40,22. 16. ARISTÓTELES, c.10 n.4 (BK 433a26): S. Th. lect.15 n.826. 17. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 430a27): S. Th. lect.11 n.747.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto propio del entendimiento es la esencia de una cosa. Propiamente, decimos que entendemos algo cuando, al haberlo reducido a *lo que es,* lo juzgamos. Así sucede con las demostraciones en las que no hay falsedad. Y así hay que entender lo que dice Agustín: [18]: *Todo el que se engaña no conoce aquello en que se engaña.* Pero no hay que entenderlo como si no nos engañáramos en ninguna operación del entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento es siempre correcto con respecto a los principios. Y con respecto a ellos no falla, lo mismo que tampoco lo hace con respecto a *lo que algo es.* Pues principios directamente evidentes son aquellos que se entienden una vez entendidos sus términos, pues el predicado entra en la definición de sujeto.

ARTICULO 4

Lo verdadero y lo falso, ¿son o no son contrarios?

q.58 a.4 ad 2; 1-2 q.8 a.1 ad 3; q.35 a.5 ad 2; q.36 a.1; q.64 a.3 ad 3; *Cont. Gentes* 2,50.55; *In Metaphys.* 7, lect.6.

Objeciones por las que parece que lo verdadero y lo falso no son contrarios:

1. Lo verdadero y lo falso se oponen como lo que es y lo que no es; pues *verdadero es lo que es,* como dice Agustín [19]. Pero lo que es y lo que no es no se oponen como contrarios. Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

2. Más aún. Uno de los contrarios nunca está en el otro. Pero lo falso está en lo verdadero. Porque, como dice Agustín en el libro *Soliloq.* [20]: *El actor no sería un falso Héctor si no fuera un verdadero actor.* Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

3. Todavía más. En Dios no hay ninguna contradicción; pues nada de la sustancia divina es contrario, como dice Agustín en el XII *De Civ. Dei* [21]. Pero la falsedad se opone a Dios; pues en la Escritura el ídolo es llamado *mentira.* Dice Jer. 8,5; *Abrazaron la mentira.* Glosa [22]: *Esto es, los ídolos.* Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Periherm.* [23]: La falsa opinión es contraria a la verdadera.

Solución. *Hay que decir:* Lo verdadero y lo falso se oponen como los contrarios y no como la afirmación a la negación, como sostuvieron algunos [24]. Para probarlo, hay que tener presente que la negación ni añade algo al sujeto ni tampoco lo determina. Por eso es aplicable tanto al ser como al no ser; como *el que no ve, el que no está sentado.* La privación, por su parte, no añade nada al sujeto, pero lo determina; ya que se trata de una negación en el sujeto, como se dice en IV *Metaphys.* [25]. Ejemplo: *Ciego* no se dice más que del nacido para poder ver.

En cambio, lo contrario pone algo y determina al sujeto. Ejemplo: *Negro* es una especie de color. Y lo falso pone algo. Ya que, como dice el Filósofo en IV *Metaphys.* [26], falso se dice de aquello que parece ser lo que no es, o no ser lo que es. Pues así como lo verdadero añade algo adecuado al objeto, lo falso añade lo inadecuado. Por lo tanto, es evidente que lo verdadero y lo falso son contrarios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las cosas, lo que en ellas es, es su verdad; pero lo que es aprehendido, es lo verdadero del entendimiento, en el que, como lo primero, está la verdad. Por eso, lo aprehendido como lo que no es, es lo falso. Aprehender el ser y el no ser implica contradicción, como prueba el Filósofo en II *Periherm.* [27], según el cual, el contenido de la expresión *lo bueno es bueno,* es contraria al de *lo bueno no es bueno.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo falso no se fundamenta en lo verdadero como algo que le es contrario, como tampoco lo malo se fundamenta en lo bueno como algo que le es contrario, sino que se fundamenta en lo que lo soporta. Y

18. *Octoginta trium quaest.* q.32: ML 40,22. 19. *Soliloq.* 1.2 c.5: ML 32,889. 20. L,2 c.10: ML 32,893. 21. C.2: ML 41,350. 22. *Glossa interl,* a Ier. 8,5 (4,123v); cf. S. JERÓNIMO, *In Ierem.* 1.2: ML 24,765. 23. ARISTÓTELES, c.14 n.10 (BK 23b35). 24. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.1 n.101 (QR 1,159). 25. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.8 (BK 1004a15): S. Th. lect.3 n.564-566. 26. ARISTÓTELES, 3 c.7 n.1 (BK 1011b26): S. Th. lect.16 n.720. 27. ARISTÓTELES, c.14 n.10 (BK 23b35).

esto es así porque tanto lo verdadero como el bien son generales y se identifican con el ser. Por eso, así como toda privación se fundamenta en el sujeto que es el no ser, así también todo mal se fundamenta en algún bien, y todo lo falso en algo verdadero.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque los contrarios y los opuestos están hechos como realidades privativas acerca de lo mismo, así también en Dios nada hay que se le oponga a sí mismo, ni con respecto a su bondad, ni a su verdad, puesto que en su entendimiento no puede haber falsedad alguna. Pero en nuestra aprehensión algo hay de contradicción: pues la verdadera opinión de algo se opone a la falsa contradicción de lo mismo. Por eso, los ídolos son llamados mentiras con respecto a la verdad divina, en cuanto que la falsa opinión sobre los ídolos contradice la verdadera opinión sobre la unidad de Dios.

CUESTIÓN 18

Sobre la vida de Dios

Puesto que entender lo hacen los vivientes, después de haber tratado lo referente a la ciencia y entendimiento de Dios, hay que analizar ahora lo concerniente a su vida. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Vivir, ¿quién lo hace?—2. ¿Qué es la vida?—3. Dios, ¿vive o no vive?—4. En Dios, ¿todo es o no es vida?

ARTICULO 1

¿Viven o no viven todas las cosas naturales?

2-2 q.179 a.1; *In Sent.* 3 a.35 q.1 a.1; 4 d.14 q.2 a.3 q.ª 2; d.49 q.1 a.2 q.ª 3; *De Verit.* q.4 a.8; *Cont. Gentes* 1, 97; 4, 11; *In De div. nom.* 6 lect.1; *De Pot.* q.10 a.1; *In De anima* 1 lect.l4; 2 lect.1; *In Io* c.17 lect.1.

Objeciones por las que parece que todas las cosas naturales viven:

1. Dice el Filósofo en VIII *Physic.*[1]: *El movimiento es como una determinada vida en la naturaleza de todo lo existente.* Pero todas las cosas naturales participan del movimiento. Luego todas las cosas naturales participan de la vida.

2. Más aún. Se dice que las plantas viven en cuanto que en sí mismas tienen el principio del movimiento, de su desarrollo y de su declive. Pero el movimiento local es, por naturaleza, anterior y más perfecto que el movimiento de desarrollo y declive, tal como se prueba en VIII *Physic.*[2] Así, pues, como quiera que todos los cuerpos naturales tienen algún principio de movimiento local, parece que todos los cuerpos naturales viven.

3. Todavía más. Entre los cuerpos naturales, los más imperfectos son los elementos. Pero a ellos se les atribuye la vida. De hecho se dice: *aguas vivas.* Luego con más razón los otros cuerpos naturales tienen vida.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.VI *De Div. Nom.*[3]: *Las plantas viven por la última onda de la vida.* De lo cual parece deducirse que las plantas tienen el grado vital más ínfimo. Pero los cuerpos inanimados son inferiores a las plantas. Luego no viven.

Solución. *Hay que decir:* Por los seres que, evidentemente, viven, podemos saber quiénes viven y quiénes no viven. Vivir les corresponde, evidentemente, a los animales; pues se dice en el libro *De vegetabilibus*[4]*: La vida en los animales resulta evidente.* Por lo tanto, hay que distinguir entre vivientes y no vivientes, distinción por la que se dice que los animales viven. Es decir, lo primero y lo

1. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 250b14): S. Th. lect.1 n.2. 2. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a28): S. Th. lect.14 n.3-6. 3. § 1: MG 3,856. 4. ARISTÓTELES, *De Plantis* 1 c.1 (BK 815a10).

último por lo que la vida resulta evidente. Lo primero, por lo que decimos que un animal vive, es el movimiento que empieza a tener por sí mismo; y decimos que vive mientras manifiesta tener tal movimiento. Pero cuando no tiene movimiento por sí mismo, o tiene que ser movido por otro, entonces se dice que está muerto, que le falta la vida. Por lo cual, resulta claro que son propiamente vivientes por moverse a sí mismos con algún tipo de movimiento; bien se tome el movimiento en sentido propio, cuando es denominado acto imperfecto, es decir, en sentido potencial; bien se tome el movimiento en sentido general, cuando es denominado acto perfecto, como cuando al entender y al sentir se les llama *moverse,* tal como se dice en el III *De Anima* [5]. Así, son llamados vivientes aquellos seres que se mueven o actúan por sí mismos; aquellos que, por naturaleza, ni se mueven ni actúan, no pueden ser llamados vivos, a no ser sólo por semejanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo dicho por el Filósofo puede ser entendido bien del movimiento primero, el de los cuerpos celestes; bien del movimiento en general. En ambos sentidos no es atribuible, con propiedad, a la vida de los cuerpos naturales; sólo lo es por semejanza. Pues el movimiento del cielo está en el universo de las naturalezas corpóreas, como en el animal está el movimiento del corazón por el que conserva la vida. De igual forma, cualquier movimiento natural tiene con las cosas naturales algo parecido a la operación vital. Por eso, si todo el universo corporal fuese un animal, cuyos movimientos tuvieran su origen en un motor intrínseco, como sostuvieron algunos, se seguiría que el movimiento sería la vida de todos los cuerpos naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* A los cuerpos pesados y a los ligeros no les corresponde moverse, a no ser cuando no tienen la situación que les corresponde por naturaleza, como, por ejemplo, cuando están fuera de su lugar propio. Pues cuando están en su lugar propio y natural, descansan. Por su parte, las plantas y los demás vivientes se mueven con movimiento vital por su propia disposición natural, no por acercarse o alejarse más o menos de ella. Más aún, en la medida en que se alejan de tal movimiento, tanto más se alejan de su disposición natural.

Por otra parte, los cuerpos pesados y los ligeros son movidos por un motor extrínseco, o generador, que da forma o quita obstáculos, como se dice en VIII *Physic.*[6] Por lo tanto, no se mueven a sí mismos como los vivientes.

3. *A la tercera hay que decir:* Se llaman aguas vivas porque fluyen constantemente; en cambio, las aguas estancadas, que no responden al principio del constante fluir, se llaman aguas muertas, como las aguas de las cisternas o las de los embalses. Y son llamadas así por semejanza; pues en cuanto que parece que se mueven, se asemejan a lo vivo. Pero en ellas no hay verdadera vida, pues no se mueven por sí mismas, sino por una causa que las genera. Lo mismo cabe decir de lo pesado y lo ligero.

ARTICULO 2

La vida, ¿es o no es una operación determinada?

q.54 a.1 ad 2; 2-2 q.179 a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.1 ad 1; 4 d.49 q.1 a.2 q.ª 3; *Cont. Gentes* 1, 98; *In De div. nom.* 6 lect.1.

Objeciones por las que parece que la vida es una operación determinada:

1. Nada se divide más que en partes de su género. Pero el vivir se divide en operaciones, como consta por el Filósofo en II *De Anima* [7], el cual pone cuatro: comer, sentir, moverse y conocer. Luego la vida es una operación determinada.

2. Más aún. Se dice que la vida activa es distinta de la contemplativa. Pero los contemplativos no se distinguen de los activos más que por ciertas operaciones. Luego la vida es una operación determinada.

3. Todavía más. Conocer a Dios es una operación determinada. Y es vida, como resulta de aquello de Jn 17,3: *Esta es la vida eterna: que te conozcan sólo a Ti,*

5. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.12 n.765-767. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 255b35): S. Th, lect.8 n.8. 7. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 413a22): S. Th. lect.3 n.253-255.

Dios verdadero. Luego la vida es una operación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima* [8]*: En los vivientes la vida es el ser.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (q.17 a.1 y 3), nuestro entendimiento, que propiamente tiene por objeto conocer la esencia de las cosas, empieza a conocer por el sentido que tiene por objeto propio los accidentes externos. Y lo que de las cosas aparece externamente, constituye el punto de partida para llegar a conocer la esencia de las cosas. Y como nombramos a las cosas tal como las conocemos, según dijimos (q.13 a.1), frecuentemente de las propiedades externas se toman los nombres para indicar las esencias de las cosas. Por eso, algunas veces estos nombres son tomados propiamente por las mismas esencias de las cosas y son dados principalmente para indicarlas. Otras veces, pero menos propiamente, son tomados y dados para indicar las mismas propiedades. Ejemplo: El nombre *cuerpo* es dado para indicar cualquier género de sustancias en cuanto que en ellas hay tres dimensiones; y así, el nombre *cuerpo* se da para indicar las tres dimensiones, pues el cuerpo es tenido como una especie de la cantidad. Lo mismo cabe decir de la vida. Pues el nombre *vida* está tomado de algo aparente de una cosa como es el moverse por si misma. Sin embargo, no se da para indicar eso, sino para indicar la sustancia que le corresponde según la naturaleza que conlleva el moverse por sí misma, o, también, y de algún modo, su impulso para actuar. Según esto, vivir no es más que el ser en tal naturaleza; y vida no significa más que lo mismo, pero en abstracto; como *carrera* significa en abstracto lo mismo que *correr.* De ahí que *vivo* sea un predicado sustancial, no accidental.

Sin embargo, algunas veces, si bien con menos propiedad, indica las mismas operaciones de la vida, de las cuales toma el nombre, como dice el Filósofo en IX *Ethic.*[9]: *Vivir principalmente consiste en sentir y conocer.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Allí, el Filósofo toma vivir como operación vital. Pero hay que decir, mejor, que sentir, conocer y similares, algunas veces son tomados por operaciones vitales; otras, por el mismo ser del que actúa. Pues en IX *Ethic.*[10] se dice que *ser es sentir o conocer,* o sea, poseer naturaleza para sentir o para conocer. En este sentido el Filósofo distingue el vivir entre aquellas cuatro operaciones. Pues, en este mundo, cuatro son los géneros de vivientes. Algunos sólo están capacitados para comer y sus derivados, como desarrollarse y reproducirse; algunos, además, llegan a sentir, como sucede en los animales inmóviles, por ejemplo, los astros; otros, además, pueden moverse localmente como animales perfectos; es el caso de los cuadrúpedos, las aves y similares; y otros, además, están capacitados para conocer, como los hombres.

2. *A la segunda hay que decir:* Se llaman operaciones vitales aquellas cuyos principios están en quienes actúan, de tal manera que ellos mismos impulsan tales operaciones. Sucede a veces que, para algunas operaciones, en los hombres no sólo están los principios naturales, como son las potencias, sino también algunas añadidas, como son los hábitos, que tienden, como por naturaleza, a cierto tipo de operaciones, haciendo que sean satisfactorias. Por eso se dice, por cierta semejanza, que aquella operación que al hombre le resulta satisfactoria, a la que tiene, en la que se ocupa o a la que dedica su quehacer, es vida humana. Por eso, algunos la llaman vida licenciosa; algunos, vida honesta. Por eso se distingue la vida activa de la contemplativa. Y por este modo de conocer a Dios se llama vida eterna.

3. *A la tercera hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

ARTICULO 3

Dios, ¿vive o no vive?

Cont. Gentes 1, 97.98; 4, 11; *In Metaphys.* 12, lect.8; *In Io* c.14 lect.2.

Objeciones por las que parece que Dios no vive:

8. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 415b13): S. Th. lect.7 n.319. 9. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 1170a18): S. Th. lect.11 n.1902. 10. ARISTÓTELES, c.9 n.9 (BK 1170a33): S. Th. lect.11 n.1908.

1. Como se dijo (a.1 y 2), vive aquello que se mueve por sí mismo. Pero el moverse no es propio de Dios. Luego tampoco el vivir.

2. Más aún. En todos los que viven hay algún principio que les hacen vivir. Se dice en el II *De Anima* [11]: *El alma es causa y principio del cuerpo del viviente.* Pero Dios no tiene principio alguno. Luego no le corresponde vivir.

3. Todavía más. El principio vital en las cosas vivientes que están junto a nosotros, es el alma vegetal, que no está más que en las cosas corporales. Luego a las cosas incorpóreas no les corresponde vivir.

En cambio está lo que se dice en el Sal. 83,3: *Mi corazón y mi carne se llenaron de gozo en el Dios vivo.*

Solución. *Hay que decir:* Propiamente y en grado sumo está la vida en Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que, si se dice que vive aquello que se mueve por sí mismo y no por otro, cuanto más perfecto sea esto en alguien, tanto más perfecta en él será la vida. En los seres que se mueven y en los movidos se encuentran los siguientes tres tipos: 1) Primero, el fin, que es el que mueve al agente; el agente principal que actúa por su propia forma, aunque a veces lo hace por medio de un instrumento que no tiene fuerza operativa, sino que se la da el agente, ya que al instrumento no le corresponde más que ejecutar la acción. 2) Hay algunos que se mueven a sí mismos, pero no relacionados con la forma y el fin, connatural en ellos, sino sólo relacionados con la ejecución de un movimiento; pero la forma por la que actúan y el fin por el que actúan están determinados por la naturaleza. Así son las plantas, que, por la forma impresa en su naturaleza, se mueven a sí mismas orientadas al desarrollo y declive.

3) Hay otros que se mueven a sí mismos, pero no relacionados sólo con la ejecución del movimiento, sino también con la forma principio del movimiento, que adquieren directamente. Así son los animales, cuyo principio de movimiento no es la forma impresa en su naturaleza, sino adquirida por el sentido. Por lo tanto, cuanto más perfecto sea su sentido, tanta mayor perfección hay en su movimiento. Pues aquellos animales que no tienen más sentido que el tacto, se mueven a sí mismos sólo con el movimiento de dilatación y contracción, como las ostras, cuyo movimiento es muy poco superior al de las plantas. Por su parte, aquellos que tienen facultades sensitivas capaces de conocer no sólo lo que está junto a ellos tocándolos, sino también lo que está distante, se mueven a sí mismos desplazándose con movimiento progresivo. Pero, aun cuando estos animales adquieren por el sentido la forma que es su principio motor, sin embargo, por sí mismos no establecen el fin de su operación o de su movimiento, sino que está impreso en su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen movidos por la forma adquirida por los sentidos. Por lo tanto, por encima de estos animales están aquellos que se mueven a sí mismos, también orientados al fin que se fijan. Lo cual no se hace más que por la razón y el entendimiento, a los cuales les corresponde fijar la proporción entre el fin y lo que puede proporcionar, y orientar lo uno a lo otro. Por lo tanto, el modo más perfecto de vivir está en aquellos que tienen entendimiento; y éstos son los que también se mueven a sí mismos más perfectamente. Prueba esto el hecho de que en un mismo hombre la facultad intelectiva mueve las potencias sensitivas; y éstas por su poder mueven los órganos que ejecutan el movimiento. También sucede esto en las artes, pues vemos que el arte al que le corresponde el uso de la nave, esto es, el arte de la navegación, instruye al que le da forma, y ésta al que sólo la ejecuta, construyéndola.

Pero aun cuando nuestro entendimiento esté orientado a algo, sin embargo, algunas cosas están impresas en su misma naturaleza, como los primeros principios, que no pueden cambiar, y el último fin, que no puede no querer. Por lo tanto, aun cuando se mueva por algo, empero es necesario que, por lo que respecta a algunas cosas, sea movido por otro. Así, pues, aquello cuya naturaleza sea su mismo conocer, y a lo que esté orientado y que no esté determinado por otro, ése tiene el grado de vida más alto. Ese tal es Dios. Por lo tanto, en Dios está la vida en grado sumo. Por eso, el

11 ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 415b8): S. Th. lect.7 n.319.

Filósofo en XII *Metaphys.*[12], asentado que Dios es inteligente, concluye que posee la vida más perfecta y eterna, porque su entendimiento es absolutamente perfecto y siempre en acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se dice en IX *Metaphys.*[13], hay un doble tipo de acción: 1) *Una,* que actúa sobre una materia externa al que actúa. Ejemplo: Calentar, cortar. 2) *Otra,* que permanece en el que actúa. Ejemplo: Entender, sentir, querer. La diferencia está en que la primera no perfecciona al agente, sino a quien recibe la acción, mientras que la segunda perfecciona al agente. Así, porque el movimiento es un acto del que mueve, el segundo tipo de acción, por ser un acto del que actúa, es llamado movimiento. Ahí reside la semejanza por la que, así como el movimiento es un acto del que mueve, así también la acción es un acto del que actúa. Y aun cuando el movimiento sea un acto imperfecto, por estar en potencia, la acción es un acto perfecto por estar en acto. Esto lo explica el III *De Anima*[14]. Así, pues, en la medida en que conocer es un movimiento, se dice que lo que se conoce se mueve. En este sentido sostuvo Platón[15] que Dios se mueve a sí mismo; no en el otro sentido, en el que el movimiento es un acto imperfecto.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como Dios es su mismo ser y su mismo conocer, así también es su propio vivir. Por eso, su modo de vivir no tiene principio vital.

3. *A la tercera hay que decir:* En los seres inferiores la vida está impresa en una naturaleza corruptible que necesita la generación para conservar la especie y el alimento para conservar al individuo. Por eso, en los seres inferiores no se encuentra la vida sin el alma vegetal. Esto no se da en lo incorruptible.

ARTICULO 4

En Dios, ¿todo es o no es vida?

De Verit, q.4 a.8; *Cont. Gentes* 4, 13; *In Io* 1 lect.2.

Objeciones por las que parece que no todo es vida en Dios:

1. Se dice en Act 17,28: *En El vivimos, nos movemos y existimos.* Pero no todo en Dios es movimiento. Luego en Dios no todo es vida.

2. Más aún. Todo está en Dios como en el primer modelo. Pero todo lo que es imagen debe adecuarse al modelo. Así pues, como quiera que no todo vive en sí mismo, parece que en Dios no todo es vida.

3. Todavía más. Como dice Agustín en el libro *De Vera Religione*[16], la sustancia viviente es mejor que la no viviente. Por lo tanto, si lo que no vive en sí mismo en Dios es vida, parece que sería más verdadero en Dios que en sí mismo. Sin embargo, esto parece ser falso, pues en sí mismo está en acto, mientras que en Dios está en potencia.

4. Por último. Como lo bueno y todo lo que hizo en algún tiempo, es conocido por Dios, así también lo malo y todo lo que pudo hacer y nunca hizo. Por lo tanto, si todo, en cuanto que es conocido por Dios, es vida en El, parece que lo malo y lo que nunca hizo, en cuanto que es conocido por El, también es vida en Dios. Lo cual parece incongruente.

En cambio está lo que se dice en Jn 1,3s.: *Lo que ha sido hecho, era vida en El.* Pero todo, menos Dios, ha sido hecho. Luego en Dios todo es vida.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (a.3), el vivir de Dios es su conocer. Y en Dios lo mismo es su entendimiento, lo conocido y su conocer. Por lo tanto, lo que está en Dios como conocido, es su mismo vivir o su vida. Como quiera que todo lo hecho por Dios está en El como algo conocido, se sigue que en El todo es la misma vida divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las criaturas están en Dios de una doble manera. 1) *Una,* en cuanto que están contenidas y mantenidas por el poder divino. Como decimos que algo está en nosotros por estar en nuestro poder. De este modo, se dice que las criaturas están en Dios tal como son en sí mismas. En este sentido hay que entender lo dicho por el Apóstol: *En el vivimos, nos movemos y existimos:*

12. ARISTÓTELES, 11, c.7 n.7 (BK 1072b27): S. Th. lect.8 n.2544. 13. ARISTÓTELES, 8, c.8 n.9 (BK 1050a22): S. Th. lect.8 n.1862. 14. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.12 n.765. 15. Cf. q.9 a.1 ad 1. 16. C.29: ML 34,145.

puesto que nuestro vivir, nuestro ser y nuestro movimiento son causados por Dios. 2) *La otra* manera, en cuanto que las cosas están en Dios como en quien las conoce. De este modo están en Dios por razones propias, que en El no son distintas de su esencia. Por lo tanto, las cosas estando así en Dios, son esencia divina. Y porque la esencia divina es vida, si bien no movimiento, en esta línea se dice que en Dios las cosas no son movimiento, sino vida.

2. *A la segunda hay que decir:* Es necesario que lo modelado se adecúe al modelo en cuanto a la forma, no al ser. Pues a veces la forma tiene el ser de modo distinto en el modelo y en lo modelado. Ejemplo: La forma de la casa en la mente del arquitecto, tiene un ser inmaterial e inteligible, mientras que en la casa que está fuera de su mente, es material y sensible. Por eso, las razones de ser de las cosas que no viven en sí mismas, en la mente divina son vida, porque en la mente divina tienen ser divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la materia no perteneciera a la razón de ser de las cosas, sino que sólo perteneciera la forma, de todas maneras las cosas naturales estarían en Dios por sus ideas de un modo más auténtico a como son en sí mismas. Por eso Platón sostuvo que el hombre en el mundo de las ideas era absolutamente hombre, y que el hombre en el mundo material lo era por participación[17]. Pero porque la materia pertenece a la razón de ser de las cosas naturales, hay que decir que las cosas naturales tienen absolutamente un ser más verdadero en la mente divina que en sí mismas; porque en la mente divina tienen ser increado, mientras que en sí mismas lo tienen creado. Pero ser esto, como hombre o caballo, es tener ser más verdadero en la propia naturaleza que en la mente divina. Como la casa posee un ser más noble en la mente del arquitecto que una vez construida; y, sin embargo, es más verdadera la casa construida que la simplemente proyectada, porque ésta está en potencia, mientras que aquélla está en acto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando el mal esté en la ciencia de Dios, en el sentido de que está comprehendido dentro del saber divino, sin embargo, no está en Dios como creado por El o sostenido por El o porque tenga su razón de ser en El; ya que es conocido por Dios desde el concepto de bien. Por lo tanto, no puede decirse que el mal sea vida en Dios. Por otra parte, lo que no existe en el tiempo, puede decirse que es vida en Dios, si por vivir se entiende sólo conocer, ya que es conocido por Dios; pero no si por vivir se entiende poseer principio de acción.

CUESTIÓN 19

Sobre la voluntad de Dios

Después de haber tratado lo referente a la ciencia divina, hay que estudiar ahora lo correspondiente a la voluntad divina. En primer lugar, la misma voluntad de Dios; después, lo que pertenece absolutamente a la voluntad divina; por último, lo que pertenece al entendimiento en su relación con la voluntad. La cuestión sobre la voluntad de Dios en sí misma plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. En Dios, ¿hay o no hay voluntad?—2. ¿Quiere o no quiere Dios lo distinto a El?—3. Lo que Dios quiere, ¿lo quiere o no lo quiere por necesidad?—4. La voluntad de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?—5. ¿Hay o no hay alguna causa que determine la voluntad de Dios?—6. La voluntad de Dios, ¿se cumple o no se cumple siempre?—7. La voluntad de Dios, ¿es

17. El texto original dice: *Homo separatus-Homo materiales.* Creemos que una traducción literal: *Hombre separado-Hombre material* no aclara suficientemente el sentido del texto. Platón, sosteniendo que el mundo absoluto es el de las ideas, y que el mundo material no es más que una participación de aquél, necesariamente sostiene que el hombre de aquel mundo es hombre absoluto; y el de éste, una participación de aquél. De ahí la traducción que ofrecemos. *(N. del T.)*

o no es cambiable?—8. La voluntad de Dios, ¿impone o no impone necesidad a lo querido?—9. En Dios, ¿hay o no hay voluntad de mal?—10. ¿Tiene o no tiene Dios libre albedrío?—11. ¿Hay o no hay que distinguir en Dios la voluntad de signo?—12. ¿Son o no son correctamente atribuidos a la voluntad de Dios cinco signos?

ARTICULO 1

En Dios, ¿hay o no hay voluntad?

q.54 a.2; *In Sent.* 1 d.45 a.1; *De Verit.* q.23 a.1; *Cont. Gentes* 1,72.73; 4,19; *Compend. Theol.* c.32.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay voluntad:

1. El objeto de la voluntad es el fin y el bien. Pero a Dios no se le puede fijar ningún fin. Luego en Dios no hay voluntad.

2. Más aún. La voluntad es un determinado apetito. Pero el apetito, al tender a lo que no tiene, manifiesta imperfección, algo que en Dios no existe. Luego en Dios no hay voluntad.

3. Todavía más. Según el Filósofo en III *De Anima*[1], la voluntad es un motor movido. Pero, como se demuestra en VIII *Physic.*[2], Dios es el primer motor inmóvil[a]. Luego en Dios no hay voluntad.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 12,2: *Para que experimentéis cuál es la voluntad de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* En Dios hay voluntad como hay entendimiento. Pues la voluntad sigue al entendimiento[b]. Pues así como una cosa natural tiene ser por su forma, así también el entendimiento está en acto por su forma inteligible. Cualquier cosa está tan relacionada con su forma natural que, cuando no la tiene, tiende a ella; y cuando la tiene, descansa en ella. Lo mismo cabe decir de cualquier perfección natural, que es un bien natural. En los seres carentes de conocimiento, esta tendencia al bien se llama apetito natural. Por eso, la naturaleza intelectual tiene una tendencia similar al bien aprehendido por la forma inteligible. Esto es, cuando tiene el bien, en él descansa; cuando no lo tiene, lo busca. Y ambos pertenecen a la voluntad. Por eso, en cualquier ser con entendimiento hay voluntad, como en cualquier ser con sentidos hay apetito animal. De este modo, es necesario que en Dios haya voluntad, ya que en Él hay entendimiento. Y como su conocer es su ser, también es su querer[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando nada

1. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b16): S. Th. lect.15 n.831. 2. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 258b10): S. Th. lect.13.

a. Aristóteles, que diserta ampliamente sobre el entendimiento divino, apenas si habla de la voluntad, temeroso de que ésta no sea conciliable con el acto Puro. En efecto, no parece que un motor inmóvil pueda ser determinado ulteriormente por un querer libre. De tener voluntad, se trataría de un querer *necesario,* e.d. algo que se identifica con la propia naturaleza, que no depende de un acto libre. Si Dios quiere, quiere necesariamente.

Algo parecido Platón. Para él, la voluntad divina no es tanto un querer de benevolencia, cuanto la bondad metafísica que *necesariamente* se difunde.

b) En la inteligencia, el objeto se hace presente gracias a la semejanza conceptual. En la voluntad, como término de un movimiento de atracción que impulsa intrínsecamente al amante hacia el amado. El amante se lanza a esa conquista y no descansa ni obtiene su dicha sino en la posesión perfecta (1 q.27 a.4; *De Verit.* q.1 a.2; *De Pot.* q.10 a.2 ad 11; IV *Cont. Gent.* 19; *Comp. Theol.* 46). Por ello mismo, el amor supone el entendimiento y la voluntad. La voluntad es una potencia ciega que sigue al primero: el amor presupone conocimiento. El entendimiento aprehende el objeto, asimilándolo a sí; descubre que es bueno y lo presenta como *bien* a la voluntad; en cuanto *bien,* el objeto atrae hacia sí a la voluntad; a esta atracción responde la voluntad con el amor. En toda esta doctrina encontrará Santo Tomás una analogía para explicar la procesión del Hijo y del Espíritu (cf. 1 q.36 a.2; *De Pot.* q.10 a.2 ad 11).

c. La voluntad no es una potencia en Dios, ya que se identifica con su *ser* (1 q.59 a.2). Sin embargo, puede hablarse de ella como de una potencia en el sentido de que es el principio de las cosas creadas (1 q.25 a.1 ad 3; q.41 a.4 ad 3).

fuera de Dios sea el fin de Dios, sin embargo, El mismo es el fin con respecto a todo lo hecho por El. Y esto es así por su esencia, pues, como ya se demostró (q.6 a.3), por su esencia es bueno; y el fin tiene razón de bien.

2. A la segunda hay que decir: En nosotros la voluntad pertenece a la parte apetitiva; la cual, aun cuando reciba su nombre de apetecer, sin embargo, no sólo tiene este acto, es decir, que apetezca lo que no tiene, sino también que ame lo que tiene y se deleite en ello. Y así es como se dice que hay voluntad en Dios; la cual siempre tiene el bien, que es su objeto, ya que, como se dijo (ad 1), en nada es distinto a El por su esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad, cuyo objeto principal es el bien que está fuera de ella, es necesario que sea movida por algo. Pero el objeto de la voluntad divina es su bondad, que es su esencia. Por eso, como la voluntad de Dios es su esencia, no es movida por algo distinto a El, sino sólo por El mismo, en el mismo sentido en que se llama movimiento al conocer y al querer. Por eso también, Platón dijo[3] que el primer motor se mueve a sí mismo.

ARTICULO 2

¿Quiere o no quiere Dios lo distinto a El?

In Sent. 1 d.45 a.2; *De verit.* q.23 a.4; *Cont. Gentes* 1,75.76.77.

Objeciones por las que parece que Dios no quiere lo distinto a Él:

1. El querer divino es su ser. Pero Dios no es distinto a sí mismo. Luego no quiere lo distinto a El.

2. Más aún. Lo querido mueve la voluntad como lo apetecible mueve el apetito, como se dice en III *De Anima* [4]. Por lo tanto, si Dios quisiera algo distinto a El, su voluntad estaría movida por algún otro. Esto es imposible.

3. Todavía más. Cuando lo querido colma la voluntad, ésta no busca nada más que aquello. Pero la bondad colma a Dios, también su voluntad. Luego Dios no quiere algo distinto a El.

4. Por último. El acto de voluntad se multiplica según lo querido. Por lo tanto, si Dios quisiera lo distinto a El, se seguiría que el acto de su voluntad sería múltiple. Consecuentemente, también lo sería su ser, que es su querer. Esto es imposible. Luego no quiere lo distinto a El.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tes 4,3: *Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación.*

Solución. *Hay que decir:* Dios no sólo se quiere, sino que también quiere lo distinto a El. Esto resulta claro por la comparación que antes se puso (a.1). Pues una cosa natural no sólo tiene inclinación natural con respecto al propio bien, para conseguirlo si no lo tiene y para descansar en él si lo tiene; sino para difundir el propio bien en otros[d] en la medida de lo posible. Por lo cual, vemos que todo agente, en cuanto está en acto y es perfecto, hace lo semejante a él. Por eso, en la razón de voluntad entra que el

3. Cf. q.9 a.1 ad 1. 4. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b17): S. Th. lect.15 n.820-825.

d. El bien es de suyo difusivo, directa e inmediatamente en razón de causa final, como ya se dijo en 1 q.5 a.4 ad 2. Pero puede decirse, en cierta manera, que también lo es en razón de causa eficiente. En efecto, el bien comienza por atraer hacia sí y continúa por hacer gozar de su posesión. Ahora bien, una vez alcanzado tiende a comunicarse. El bien se propaga, como la luz ilumina o la belleza hermosea. Precisamente la diferencia entre el egoísta y el que ama está en que aquél se repliega sobre sí mismo, mientras que éste com-parte (parte-con). Se ve como empujado a repartirlo. Una persona buena contagia. Irradia. El bien no es principio eficiente, pero suscita una eficiencia (1 q.5 a.4). Un ser no atrae realmente si no es capaz de mover eficientemente. En este sentido, puede afirmarse que el bien mueve en razón de causa eficiente. La bondad no va separada de la generosidad.

Santo Tomás se apoyará en este principio tanto para razonar la creación (1 q.4 aa.2-3) como para explicar la conveniencia de la Encarnación (3 q.1 a.1). Su pensamiento no es decir que el *ser difusivo* constituya la esencia del bien, de suerte que necesariamente se esté expandiendo; pero sí que le compete como una propiedad. Algo así como cuando se dice que el hombre es *risible*, lo que no implica que se esté continuamente riendo. Esta distinción le permitirá defender la absoluta libertad divina: es Dios quien toma la iniciativa en la historia de la salvación (cf. a.3).

bien poseído se comunique a los demás en la medida de lo posible. De modo especial esto le corresponde a la voluntad divina, de la cual deriva, por semejanza, toda perfección. Por lo tanto, si las cosas naturales, en cuanto que sean perfectas, comunican su propio bien a las densas, a la voluntad divina le corresponderá mucho más que comunique su propio bien a los demás en la medida de lo posible. Así, pues, quiere su ser y a los otros. Pero a sí mismo como fin, a los otros como orientados al fin en cuanto que les concede participar de la bondad divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando el querer divino sea en realidad su mismo ser, sin embargo entran en razones distintas, según el modo de conocer y expresar, como queda claro por lo dicho anteriormente (q.13 a.4). Pues cuando digo: *Dios existe,* no implico relación con nada; en cambio, sí la implica el decir: *Dios quiere.* Por eso, aun cuando no sea algo distinto a sí mismo, sin embargo sí quiere lo distinto a El.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo que queremos por razón del fin, la razón de moverse es el fin. Esto es lo que mueve la voluntad. Y esto sucede en grado sumo en lo que queremos sólo por razón del fin. Ejemplo: Quien quiere beber una medicina amarga, en ella no quiere más que la salud; y sólo eso mueve la voluntad. Lo contrario sucede en quien bebe una medicina dulce, que lo hace no sólo por la salud, sino también porque encuentra algún gusto en ello. Por lo tanto, como Dios no quiere lo distinto a sí más que por el fin que representa su bondad, como se dijo (sol.), no puede deducirse que algún otro, a no ser su propia bondad, mueva su voluntad. De este modo, así como conociendo su propia esencia conoce lo distinto a El, así también, queriendo su propia voluntad[e], quiere lo distinto a El.

3. *A la tercera hay que decir:* Del hecho de que su bondad colme su voluntad, no se sigue que no quiera lo distinto a El; sino que no quiere nada más que por razón de su bondad. Como también el entendimiento divino, aun cuando sea perfecto porque conoce su propia esencia, sin embargo, en ella conoce lo demás.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como el conocer divino no es más que uno, porque no contempla muchas cosas más que en un único conocer, así también el querer divino es uno y simple porque no quiere muchas cosas más que por una sola y única: su bondad.

ARTICULO 3

Lo que Dios quiere, ¿lo quiete o no lo quiere por necesidad?[f]

De Verit. q.23 a.4; *Cont. Gentes* 1,80.81-83; 3,97; *De Pot.* q.1 a.5; q.10 a.2 ad 6.

Objeciones por las que parece que lo que Dios quiere lo quiere por necesidad:

1. Todo lo eterno es necesario. Pero todo lo que Dios quiere, lo quiere desde la eternidad; de lo contrario, su voluntad sería cambiable. Luego todo lo que quiere lo quiere por necesidad.

2. Más aún. Dios quiere lo distinto a El en cuanto que quiere su bondad. Pero Dios quiere su bondad por necesidad. Luego lo distinto a El lo quiere por necesidad.

3. Todavía más. Todo lo que en Dios es natural, es necesario; porque Dios es, en cuanto tal, el ser necesario y principio de toda necesidad, como quedó demostrado (q.2 a.3). Pero natural en El es querer todo lo que quiere; porque en Dios nada hay que no sea su propia naturaleza, como se dice en V *Metaphys*[5]. Luego lo que Dios quiere lo quiere por necesidad.

5. ARISTÓTELES, 4 c.5 n.6 (BK 1015b15): S. Th. lect.6 n.841.

---

e. Amando las criaturas, Dios se ama a sí mismo en ellas. Dios no necesita de las criaturas: se auto-comunica, se trasciende en ellas, se expande. No las quiere al estilo del novio que ama a su novia porque halla en ella su complemento, su perfección o su otra media naranja; ni como el hombre que busca el dinero o el placer, cual mendigo que necesita llenar un vacío. Dios ama más bien al estilo del escultor que se regocija en la imagen que él mismo ha esculpido (cf. 1 q.14 a.5).

f. Abelardo († 1142) había negado o atenuado la libertad divina en la producción de las cosas (MANSI 21,568).

4. Aún más. Entre el no ser necesario y el posible no ser, hay cierta equivalencia. Pues, si a Dios no le es necesario querer lo que quiere, le es posible no querer aquello; y querer aquello que no quiere. Pero en ambos casos la voluntad divina sería contingente; y, por lo tanto, imperfecta, porque todo lo contingente es imperfecto y variable.

5. Y también. Del que está orientado a dos objetivos no se sigue ninguna acción si no es empujado a uno de ellos por otro, como dice el Comentarista en II *Physic.*[6] Por lo tanto, si la voluntad de Dios se encuentra en este caso, se sigue que es empujada al objetivo por otro. Y, consecuentemente, hay una causa anterior a El.

6. Por último. Lo que Dios conoce, lo conoce por necesidad. Pero como la ciencia divina es su misma esencia, también es su voluntad. Luego lo que Dios quiere, lo quiere por necesidad.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 1,11: *El todo lo hace siguiendo el consejo de su voluntad.* Pero lo que hacemos por deliberación de la voluntad, no lo queremos necesariamente. Luego no todo lo que Dios quiere, necesariamente lo quiere.

Solución. *Hay que decir:* Necesario se dice en dos sentidos: absolutamente o según lo supuesto. Se juzga como absolutamente necesario por el contenido de los términos: bien porque el predicado está en la definición del sujeto, como, por ejemplo, es necesario en el hombre ser animal; bien porque el sujeto pertenece a la razón del predicado, como, por ejemplo, es necesario que un número sea par o impar. Por otra parte, no es necesario, por ejemplo, en Sócrates estar sentado. No es absolutamente necesario, pero sí puede decirse necesario según lo supuesto. Ejemplo: Suponiendo que esté sentado, es necesario que esté sentado mientras está sentado.

Así, pues, con respecto a la voluntad divina hay que tener presente que en Dios es absolutamente necesario querer algo de lo que quiere; sin embargo, no lo es querer todo lo que quiere. Pues la voluntad divina tiene una relación necesaria con su bondad, que es su objeto propio. Por lo tanto, Dios quiere por necesidad su bondad, como nuestra voluntad necesariamente quiere el bien.

Lo mismo cabe decir de cualquier otra potencia que tiene una relación necesaria con su propio objeto, como, por ejemplo, la vista con el color, porque en su naturaleza está el que tienda a ello.

Por otra parte, Dios quiere lo distinto a El en cuanto que todas las cosas están orientadas a su bondad como fin. Lo que está orientado al fin, a menos que sea en cuanto tal fin, nosotros no lo queremos necesariamente, a no ser que sin ello, por ser medio, no podamos alcanzar el fin que queremos. Ejemplo: Queremos la comida en cuanto que queremos conservar la vida; queremos el barco en cuanto que queremos cruzar el mar. Pero no queremos igual, es decir, por necesidad, aquello sin lo cual también podemos conseguir el fin; como, por ejemplo, el caballo para pasear, pues sin caballo también podemos pasear. Y así sucede con muchas cosas.

Por lo tanto, como la bondad de Dios es perfecta, y puede existir sin otra cosa, pues no es perfeccionada por nada que no sea El, se sigue que en Dios querer lo distinto a El no es absolutamente necesario. Y, sin embargo, sí es necesario establecido un supuesto; ya que, supuesto que quiere, no puede no querer, porque su voluntad no es variable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del hecho de que Dios quiera algo desde la eternidad no se sigue que le sea necesario quererlo, a no ser partiendo de un supuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando Dios quiere necesariamente su bondad, sin embargo, no necesariamente quiere lo que quiere por su bondad; porque su bondad puede existir sin lo demás.

3. *A la tercera hay que decir:* No es connatural en Dios querer algo que no quiere por necesidad. Tampoco es innatural ni contranatural. Es voluntario.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunas veces una causa no guarda necesaria relación con un determinado efecto. Esto se da por la deficiencia del efecto, no de la causa. Ejemplo: La energía solar tiene una relación no necesaria con algunos fenómenos que suceden aquí, y no por

6. AVERROES, comm.48 (4,68K).

deficiencia de la energía solar, sino por deficiencia del efecto no necesariamente proveniente de la causa. Asimismo, que Dios no quiera por necesidad algo de lo que quiere, no se debe a que la voluntad divina sea deficiente, sino a la deficiencia natural que hay en lo querido, porque la bondad de Dios es tal que puede ser perfecta sin aquello. La deficiencia se encuentra en todo lo creado.

5. *A la quinta hay que decir:* La causa que en sí misma es contingente, precisa ser determinada por algo exterior a ella para producir el efecto. Pero la voluntad divina, que en sí misma es necesaria, se determina a sí misma para querer algo con lo que guarda una relación no necesaria.

6. *A la sexta hay que decir:* Como es necesario en sí mismo el ser divino, también lo es el querer divino y el saber divino. Pero el saber divino guarda una relación necesaria con lo conocido, mientras que no sucede lo mismo entre el querer divino y lo querido. Esto es así porque la ciencia lo es de las cosas en cuanto que están en quien conoce, mientras que la voluntad se adecúa a las cosas por lo que son en sí mismas. Así, pues, porque las cosas tienen su ser necesario en cuanto que están en Dios, sin embargo, por lo que son en sí mismas no tienen ninguna necesidad absoluta que las haga necesarias. Por eso, todo lo que Dios conoce, lo conoce necesariamente, pero no todo lo que quiere lo quiere por necesidad.

ARTICULO 4

La voluntad de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?

In Sent. 1 d.43 q.2 a.1; d.45 a.3; *Cont. Gentes* 2,23; *De Pot.* q.1 a.5; q.3 a.15.

Objeciones por las que parece que la voluntad de Dios no es causa de las cosas:

1. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[7]: *Así como nuestro sol, sin pensar ni elegir, sino por su simple existir, ilumina todo lo que puede participar de su lu^, así también el bien divino, por su misma esencia, derrama los rayos de su bondad sobre todos los seres.* Pero todo lo que actúa con voluntad piensa y elige. Por lo tanto, Dios no actúa con voluntad. Luego la voluntad de Dios no es causa de las cosas.

2. Más aún. Lo que es por esencia, es lo primero en algún orden. Como en el orden de lo caliente, lo primero lo es lo que por esencia es calor. Pero Dios es el primer agente. Luego actúa por su esencia, que es su naturaleza. Por lo tanto, actúa por naturaleza y no por voluntad. Así, pues, la voluntad divina no es causa de las cosas.

3. Todavía más. Lo que por ser tal es causa de algo, es causa por naturaleza y no por voluntad. Ejemplo: El fuego es causa del calor porque es caliente. El arquitecto es causa de la casa porque la quiere hacer. Pero Agustín en el I *De Doct. Christ.*[8], dice: *Porque Dios es bueno, existimos.* Luego Dios es causa de las cosas por su naturaleza, no por voluntad.

4. Por último. Una es la causa de algo. Pero la causa de lo creado es la ciencia de Dios, como ya se dijo (q.14 a.8). Luego la voluntad de Dios no debe ponerse como causa de las cosas.

En cambio está lo que se dice en Sab 11,26: *¿Cómo puede algo durar si Tú no lo quisieras?*

Solución. *Hay que decir:* Estamos obligados a afirmar que la voluntad de Dios es causa de las cosas y que Dios actúa por voluntad, no por necesidad natural, como sostuvieron algunos. Y esto se demuestra de tres maneras. 1) Por el mismo orden de los agentes causales. Pues, como el entendimiento y la naturaleza obran por el fin, como se prueba en II *Physic.*[9], es necesario que el que obra por el fin esté predeterminado por un entendimiento superior a tal fin y que tenga los medios necesarios para alcanzarlo. Ejemplo: El arquero predetermina el blanco y la dirección de la flecha. Por lo tanto, es necesario que el que obra por el entendimiento y voluntad sea, por naturaleza, el primer agente. Por eso, como en el orden de los agentes el primero es Dios, es necesario que actúe por entendimiento y voluntad. 2) Por la razón natural del agente, al que le pertenece producir un efecto. Porque la naturaleza obra siempre igual a no ser que se le impida hacerlo. Esto es así porque ac-

7. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1. 8. C.32: ML 34,32. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 196b21): S. Th. lect.8 n.6; c.8 (BK 198b10): S. Th. lect.12-14.

túa según lo que es y como es. Por eso, mientras es así, no hace más que lo propio. Pues todo el que obra por naturaleza tiene un ser determinado. Como quiera que el ser divino no está determinado, sino que contiene en sí mismo toda la perfección del ser, no es posible que actúe por necesidad natural, a no ser, quizás para causar algo determinado e infinito, lo cual es imposible según lo expuesto anteriormente (q.7 a.2). Así, pues, no actúa por necesidad natural; pero determinados efectos proceden de su infinita perfección por la determinación de su voluntad y de su entendimiento[g]. 3) Por la relación efecto-causa. Pues los efectos proceden de la causa agente tal como preexisten en la causa según el modo de ser de la causa. Por eso, como el ser divino es su mismo conocer, los efectos preexisten en ella, porque todo agente hace lo semejante a él. Por lo tanto, los efectos preexisten en la causa según el modo de ser de la causa. Por eso, como el ser divino es su mismo conocer, los efectos preexisten en él de modo inteligible. Y de modo inteligible proceden de El. En consecuencia, también proceden por voluntad, ya que a la voluntad le corresponde la inclinación a hacer lo que el entendimiento concibe. Así, pues, la voluntad de Dios es causa de las cosas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Con aquellas palabras, Dionisio no pretende excluir absolutamente la elección por parte de Dios; sino sólo en cierto modo. Esto es, en cuanto que comunica su bondad a todos y no sólo a unos pocos. Es en este sentido en el que la elección es selección.

2. *A la segunda hay que decir:* Porque la esencia de Dios es su conocer y querer en cuanto que obra por su esencia, se deduce que obra también por su entendimiento y voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien es el objeto de la voluntad. Por eso se dice: *Porque Dios es bueno, existimos,* entendiendo esta frase en el sentido de que su bondad es la razón de querer todo lo demás, como ya se dijo (a.2).

4. *A la cuarta hay que decir:* También a nosotros nos sucede que, en un mismo efecto, la causa está en la ciencia, que dirige y por la que se concibe la forma de la obra, y en la voluntad, que ordena. Porque la forma, que está sólo en el entendimiento, no se orienta a ser o no ser en el efecto más que por la voluntad. Por eso, el entendimiento especulativo no entra en el actuar. Sino que el poder es la causa ejecutora porque es el poder inmediato de la acción. Pues bien, todo esto en Dios es una sola realidad.

ARTICULO 5

¿Hay o no hay alguna causa que determine la voluntad de Dios?

q.23 a.5; *In Sent.* 1 d.41 a.3; *De Verit.* q.6 a.2; q.23 a.1 ad 3; a.6 ad 6; *In Eph.* c.1 lect.1; *Cont. Gentes* 1,86.87.

Objeciones por las que parece que hay alguna causa que determine la voluntad de Dios:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[10]: *¿Quién osará decir que Dios lo hizo todo de un modo irracional?* Pero en quien obra voluntariamente, la razón de obrar es también la causa de querer. Luego la voluntad de Dios tiene alguna causa.

2. Más aún. En aquello que es hecho por alguien que quiere algo sin ninguna causa concreta, no hay más causa que la voluntad del que lo hace. Pero, como quedó demostrado (a.4), la voluntad de Dios es causa de todo. Por lo tanto, si su voluntad no es causa alguna, no sería necesario buscar en las cosas naturales ninguna causa a no ser la voluntad divina. De ser así, las ciencias que buscan las causas de los efectos, serían del todo inútiles, lo cual parece incongruente. Por lo tanto, hay alguna causa determinante de la voluntad divina.

10. Q.46: ML 40,30.

g. Esta última afirmación tiene gran importancia para penetrar el pensamiento del Angélico referente al conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes (1 q.14 a.13). En el origen de todo acaecer histórico se da un decreto divino eterno —por pura iniciativa suya, ubérrimamente, desde antes de la creación del mundo (cf. Ef 1,3-5)— en el que los conoce y por el que los quiere.

3. Todavía más. Lo que es hecho por alguien sin causa concreta, depende simplemente de su voluntad. Por lo tanto, si la voluntad de Dios no tiene ninguna causa, hay que deducir que todo lo hecho depende simplemente de su voluntad, y no hay ninguna otra causa. Lo cual es incongruente.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [11]: *Toda causa eficiente es superior al efecto producido. Como nada hay superior a la voluntad de Dios, no hay por qué buscar su causa.*

Solución. *Hay que decir:* De ninguna manera la voluntad de Dios tiene alguna causa. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como la voluntad sigue al entendimiento, sucede que del mismo modo causa el querer en quien quiere y el conocer en quien conoce. En el entendimiento ocurre que, si por una parte conoce el principio y por otra la conclusión, el conocimiento del principio causa el conocimiento de la conclusión. Pero si el entendimiento es el mismo principio y viera la conclusión, aprehendiendo principio y conclusión en un único acto, el conocimiento de la conclusión no estaría causado por el conocimiento del principio, porque lo mismo no es causa de sí mismo. Sin embargo, comprendería que los principios causan la conclusión. Algo similar sucede con la voluntad, en la que el fin guarda con los medios la misma relación que, en el entendimiento, tienen los principios con las conclusiones. Por lo tanto, si, con un acto, alguien quiere el fin, y, con otro, los medios, querer el fin sería para él la causa de querer los medios. Pero si con un sólo acto quisiera fin y medios, esto no sería ya posible, porque lo mismo no es causa de sí mismo. Y, sin embargo, sería correcto decir que quiere orientar los medios al fin.

Dios, como con un solo acto todo lo conoce en su esencia, también con un solo acto todo lo quiere en su bondad. Por lo tanto, como en Dios conocer la causa no causa conocer el efecto, sino que El mismo conoce el efecto en la causa, así también, querer el fin no causa querer los medios, empero quiere orientar los medios al fin. Por aquello quiere esto; y no por esto quiere aquello.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad de Dios es razonable, no porque en Dios algo sea causa del querer, sino en cuanto que quiere que algo exista por otro.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios, por el orden en el mundo, quiere que los efectos dependan de causas concretas, y no resulta del todo inútil que, junto a la voluntad de Dios, se busquen otras causas. Sí lo sería si se buscasen tales causas como causas primeras y no en cuanto dependientes de la voluntad divina. Por eso dice Agustín en el III *De Trin.*[12]: *La vanidad de los filósofos se complacía atribuyendo los efectos contingentes a otras causas, sin lograr ver la causa superior a todas, esto es, la voluntad de Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como Dios quiere que los efectos tengan sus causas, todo efecto que presuponga otro no depende de la exclusiva voluntad de Dios, sino de algo más. Pero el primer efecto no depende más que de la exclusiva voluntad de Dios. Como si dijéramos que Dios quiso que el hombre tuviera manos para que, haciendo una serie de cosas, sirvieran al entendimiento; y quiso que tuviera entendimiento para que fuera hombre; y quiso que fuera hombre para que Le sintiera, o como complemento del universo. Y esto no es reducir unos fines creados a otros. Pues unos dependen de la exclusiva voluntad de Dios; otros, de la concatenación de otras causas.

ARTICULO 6

La voluntad de Dios, ¿se cumple o no se cumple siempre? [h]

q.22 a.2 ad 1; q.103 a.7; *In Sent.* 1 d.46 a.1; d.47 a.1.2.3; *De Verit.* q.23 a.2; *In 1 Tim,* c.2 lect.1; *In Metaphys.* 6 lect.3.

Objeciones por las que parece que la voluntad de Dios no siempre se cumple:

11. Q.28: ML 40,18. 12. C.2: ML 42,871.

h. Hasta aquí el discurso de Santo Tomás ha sido lógico e inflexible. El problema comienza cuando se trata de compaginar el querer absoluto de Dios con la libertad contingente del

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 2,4: *Dios quiere salvar a todos los hombres, y que lleguen al conocimiento de la verdad.* Pero esto no siempre sucede así. Luego la voluntad de Dios no siempre se cumple.

2. Más aún. Así como la ciencia se relaciona con lo verdadero, la voluntad lo hace con lo bueno. Pero Dios conoce todo lo verdadero. Luego también quiere todo lo bueno. Pero no hace todo lo bueno; pues muchas cosas buenas que pueden hacerse, no se hacen. Luego la voluntad de Dios no siempre se cumple.

3. Todavía más. La voluntad de Dios, causa primera, no excluye las causas intermedias, como ya se dijo (a.5). Pero los efectos de la causa primera pueden ser impedidos por fallar las causas segundas. Ejemplo: El efecto de caminar puede ser impedido por la debilidad en las piernas. Por lo tanto, el efecto de la voluntad divina puede ser impedido por fallar las causas segundas. Luego la voluntad de Dios no siempre se cumple.

En cambio está lo que se dice en el Sal. 113,11: *Todo lo que quiso Dios, lo hizo.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que la voluntad de Dios siempre se cumpla. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como el efecto se adecúa al agente según su forma, la misma razón existente en las causas agentes se da en las causas formales. Por su parte, en las formas se da el hecho de que, aun cuando algo pueda fallar por alguna forma particular, sin embargo, nada puede fallar por la forma universal. Ejemplo: Puede haber algo que no sea hombre o viviente, pero no puede haber algo que no sea ser. Lo mismo tiene que suceder en las causas agentes. Pues algo puede llevarse a cabo al margen de alguna causa agente particular, pero no al margen de la causa universal, en la que están contenidas las causas particulares. Porque, si alguna causa particular falla por su efecto, esto sucede por la existencia de alguna otra causa particular que lo impide, y que está sometida a la causa universal. Por eso, ningún efecto puede darse fuera del orden de la causa universal. Lo mismo ocurre con los seres corpóreos. Ya que puede suceder que alguna estrella no produzca su efecto; sin embargo, cualquier efecto que se produzca en las cosas por la causa corpórea que lo impida, es necesario que se reduzca, a través de las causas intermedias, a la fuerza universal del firmamento.

Así, pues, como la voluntad de Dios es la causa universal de todas las cosas, es imposible que la voluntad de Dios no consiga su efecto. Por eso, lo que parece escaparse de la voluntad divina en un orden, entra dentro de ella en otro. Ejemplo: El pecador, en cuanto tal, pecando se aleja de la voluntad divina, y entra en el orden de la voluntad divina al ser castigado por su justicia.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La frase del Apóstol: *Dios quiere salvar a todos los hombres,* etc., puede ser entendida de tres maneras [i]: 1) Acomodando la frase con el siguiente sentido: *Dios quiere salvar a todos los hombres que son salvados,* y, como dice Agustín [13], *no porque haya algún hombre al que no quiera salvar, sino porque no se salva nadie que El no quiera salvar.* 2) Ordenando la frase por géneros de individuos, pero no por individuos de cada género, con el siguiente sentido: *Dios quiere salvar a los*

13. *Enchirid.* c.103: ML 40,280.

---

hombre. ¿Se cumple siempre la voluntad divina? ¿Puede verse frustrada? El Angélico mantiene de continuo estas dos afirmaciones: que la voluntad de Dios se cumple siempre y que el hombre es libre. ¿Cómo compaginarlo? La solución a esta antinomia dejará insatisfecho al espíritu. «Lo que parece apartarse de la voluntad divina en un orden, entra bajo ella en otro», dirá el Santo. Sobre el tema se escribirá y se discutirá durante siglos. Las polémicas entre molinistas y bañecianos de finales del s.xvi y principios del XVII serán duras y enconadas. Marín-Sola y Muñiz en el s.XX aportarán nuevas luces. Harán ver que el bañecianismo no es la auténtica doctrina de Santo Tomás. En todo caso, la antinomia persiste (cf. F. MUÑIZ, *Apéndice II: Suma Teológica* I [Madrid 1947] 978-1055).

i. La frase de San Pablo ha dado pie a múltiples interpretaciones, inspiradas más por la preocupación de compaginar su sentido con una determinada teología ya hecha, que por una inquietud auténticamente exegética. De las tres que recoge el Angélico, rechaza las dos primeras que atribuye a San Agustín.

hombres de todas las condiciones: machos y hembras, judíos y gentiles, pequeños y grandes; sin embargo, no a todos de todas las condiciones. 3) Según el Damasceno[14], hay que entender la frase referida a la voluntad *antecedente,* no a la *consecuente* [j]. Esta distinción no es aplicable a la voluntad de Dios, en la que no hay m antes ni después; sino que hay que centrarla en lo querido. Para entenderlo, hay que tener presente que cada uno, en cuanto que es bueno, es querido por Dios. Puede haber algo que en la primera consideración, es decir, absolutamente, sea bueno o malo, y que, sin embargo, considerado con algo adicional, que es la segunda consideración, sea lo contrario. Ejemplo: Considerado absolutamente que el hombre viva, es bueno; matarlo, es malo. En cambio, si algún hombre es un homicida o un peligro social, es bueno que muera, es malo que viva. Por eso puede decirse que un juez justo con voluntad antecedente quiere que el hombre viva; con voluntad consecuente quiere colgar al homicida. De modo parecido, Dios quiere con voluntad antecedente salvar a todo hombre; con voluntad consecuente, y por su justicia, quiere castigar a algunos.

Sin embargo, no todo lo que queremos con voluntad antecedente lo queremos absolutamente, sino en cierto modo. Porque la voluntad se relaciona con las cosas por lo que son en sí mismas. Y en sí mismas son algo en particular. Por lo tanto, queremos algo en cuanto que lo queremos después de haber considerado todas las circunstancias particulares. Y esto es querer con voluntad consecuente. Por eso puede decirse que un juez justo quiere absolutamente colgar al homicida, pero en cierto modo quiere que viva, es decir, en cuanto que es hombre. De ahí que tal acción pueda ser llamada veleidad más que absoluta voluntad.

Resulta evidente, así, que lo que Dios quiere absolutamente, lo hace; aun cuando lo que quiere con voluntad antecedente no lo haga.

2. *A la segunda hay que decir:* El acto de la facultad cognoscitiva es tal en cuanto que lo conocido está en quien lo conoce. El acto de la facultad apetitiva está orientado a las cosas por lo que son en sí mismas. Todo lo que puede tener razón de ser y de verdadero, virtualmente está todo en Dios, pero no existe totalmente en las cosas creadas. Así, Dios conoce todo lo verdadero; sin embargo, no quiere todo lo bueno, a no ser en cuanto que se quiere a sí mismo, en quien virtualmente está todo lo bueno.

3. *A la tercera hay que decir:* La causa primera puede ver impedido su efecto por fallar la causa segunda cuando no es la causa primera universal, en la que están contenidas todas las demás causas; pues ningún efecto escapa al control de la causa primera universal. Y esto es lo que sucede con la voluntad de Dios, como ya se dijo (sol.).

ARTICULO 7

La voluntad de Dios, ¿es o no es cambiable?

In Sent. 1 d.39 q.1 a.1; d.47 q.1 ad 2; *De Verit,* q.12 a. 11 ad 3; *In Hebr.* c.6 lect.4; *Cont. Gentes* 1,82; 3,91.96.98.

Objeciones por las que parece que la voluntad de Dios es cambiable:

14. *De Fide Orth.* 1.2 c.29: MG 94,968.

j. Hay en Dios un querer absoluto y eficacísimo, que se cumple siempre: es lo que llama voluntad *consiguiente.* Hay otro que no siempre se realiza, porque puede ser impedido y frustrado por la libertad del hombre: es la que llama *antecedente.*

El primero en introducir esta terminología fue San Juan Damasceno *(De Fide Ortodoxa* II c.29: MG 94,968), si bien en los Padres anteriores se encuentra el contenido, ya que al hablar del pecado hacen referencia a cómo el hombre puede resistir a Dios.

Santo Tomás adopta la nomenclatura, pero modifica en algo su definición, como puede apreciarse analizando pasajes como el presente u otros paralelos *(In Sent.* 1 d.46 a.1; *De Verit.* q.23 a.2; *In 1 Tm* c.2, lect.1).

La diferencia está en el distinto criterio que siguen. El Damasceno se fija más en la libre determinación de la criatura, junto con la previsión que Dios tiene del pecado. El Angélico, en la omnipotencia divina, que a veces quiere una cosa en absoluto, prescindiendo de las circunstancias y, a veces, quiere una cosa condicionada a las mismas.

1. Dice el Señor en Gen 6,7: *Me arrepiento de haber hecho al hombre.* Pero todo aquel que se arrepiente de lo hecho, tiene una voluntad cambiable. Luego Dios tiene una voluntad cambiable.

2. Más aún. En Jer 18,7s se pone en boca del Señor: *Hablaré contra la gente y contra el reino para arrancarlo, destruirlo, dispersarlo. Pero si el pueblo hace penitencia por su mal, también yo me arrepentiré del castigo que tenía pensado infligirle.* Luego Dios tiene una voluntad cambiable.

3. Todavía más. Todo lo que Dios hace, lo hace voluntariamente. Pero Dios no siempre hace lo mismo pues unas veces manda observar lo legal; otras, lo prohibe. Luego Dios tiene una voluntad cambiable.

4. Por último. Como se dijo anteriormente (a.3), Dios no quiere por necesidad lo que quiere. Luego puede querer y no querer lo mismo. Pero todo lo que tiene capacidad para hacer lo contrario es cambiable. Ejemplo: Todo lo que puede ser y puede no ser, es sustancialmente cambiable. Todo lo que puede estar y no estar aquí, es localmente cambiable. Luego Dios en cuanto a su voluntad es cambiable.

En cambio está lo que se dice en Núm. 23,19: *Dios no miente como si fuera un hombre; Dios no cambia como si fuera un hombre.*

Solución. *Hay que decir:* La voluntad de Dios es completamente inmutable. Pero con respecto a esto hay que tener presente que una cosa es cambiar la voluntad, y otra querer el cambio de algunas cosas. Pues alguien de voluntad permanentemente inmutable, puede hacer esto ahora y después hacer lo contrario. Pero la voluntad cambiaría si alguien comenzara a querer lo que antes no quiso, o deja de querer lo que quiso. Lo cual no puede suceder si no se presupone un cambio de conocimiento o de disposición sustancial por parte del que quiere. Como quiera que la voluntad mira el bien, alguien puede empezar a querer nuevamente de dos maneras. Una, que de nuevo aquello comience a ser para él un bien. Lo cual no se da sin un cambio. Ejemplo: Llegando el frío, empieza a ser bueno estar sentado junto al fuego, algo que antes no lo era. Otra, que de nuevo empiece a conocer lo que es un bien para él, cosa que antes ignoraba. Y para eso nos aconsejamos: para saber qué es bueno para nosotros. Ya quedó demostrado anteriormente (q.9 a.l; q.14 a. 15) que tanto la sustancia de Dios como su ciencia son completamente inmutables. Por lo tanto, también lo es su voluntad.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aquella frase puesta en boca del Señor hay que entenderla metafóricamente, es decir, por semejanza a lo que hacemos nosotros que, cuando nos arrepentimos de algo, destruimos lo hecho. Aunque también puede hacerse eso sin cambio de voluntad, como un hombre que, sin cambiar de voluntad, quiere hacer algo al mismo tiempo que tiene pensado destruirlo después. Así, pues, en este sentido se dice que Dios se arrepintió, por la semejanza de acción, ya que por el diluvio borró de la faz de la tierra al hombre que había creado.

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad de Dios, como causa primera y universal, no excluye las causas intermedias en cuya capacidad está el que se den algunos efectos. Pero como no todas las causas intermedias se adecúan a la capacidad de la causa primera, hay muchas cosas en el poder, saber y voluntad de Dios que no entran en el orden de las causas inferiores, como, por ejemplo, la resurrección de Lázaro. Por eso, quien se detuviera sólo ante las causas inferiores, podría decir: *Lázaro no resucitará.* Pero quien lo hiciera ante la causa primera divina, podría decir: *Lázaro resucitará.* Y ambas cosas quiere Dios, es decir, que algo sea futuro según la causa inferior, y que, sin embargo, no sea futuro según la causa superior. Y viceversa. Por lo tanto, hay que decir que Dios anuncia a veces como futuro algo que está dentro del orden de las causas inferiores, como, por ejemplo, dentro de la disposición de la naturaleza o dentro de los méritos; y que, sin embargo, no hace porque en la causa superior divina hay otra determinación. Ejemplo: Como nos consta en Is 38,1, predijo de Ezequías: *Prepara tu casa, porque morirás, no vivirás.* Y, sin embargo, no sucedió así porque había otra determinación en la inmutable ciencia y voluntad de Dios. Por todo lo cual, dice Gregorio[15]: Dios *modifica la*

15. GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.16 c.10: ML 75,1127.

sentencia, pero no su consejo, esto es, su voluntad. Por lo tanto, cuando dice *yo me arrepentiré,* hay que entenderlo en sentido metafórico, pues cuando los hombres no cumplen sus amenazas, parecen arrepentirse.

3. *A la tercera hay que decir:* De aquel argumento no puede deducirse la conclusión de que la voluntad de Dios es cambiable; sino que quiere el cambio.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando a Dios no le es absolutamente necesario querer algo, sin embargo, sí es necesario según lo supuesto, es decir, por la inmutabilidad de la voluntad divina, como ya se dijo (a.3).

ARTICULO 8

La voluntad de Dios, ¿impone o no impone necesidad a lo querido?

q.22 a.4; *De Verit.* q.23 a.5; *Cont. Gentes* 1,85; 2,30; *Quodl.* 11 q.3; 12 q.3; *De Malo* q.16 a.7 ad 15; *In Metaphys.* 6 lect.3; *In Periherm.* 1 lect.14.

Objeciones por las que parece que la voluntad de Dios impone necesidad a lo querido:

1. Dice Agustín en el *Enchirid.* [16]: *Nadie se salva sino aquel a quien Dios quiere salvar. Así, hay que suplicarle que quiera, porque si El lo quisiera, le sería necesario hacerlo.*

2. Más aún. Toda causa que no puede ser impedida, necesariamente produce un efecto; porque la naturaleza siempre actúa igual, a no ser que algo lo impida, según consta en II *Physic.*[17] Pero la voluntad de Dios no puede ser impedida, pues dice el Apóstol en Rom. 9,9: *¿Quién se resistirá a su voluntad?* Luego la voluntad de Dios impone necesidad a lo querido.

3. Todavía más. Lo que por anterioridad es necesario, se convierte en absolutamente necesario. Ejemplo: Es necesario que el animal muera porque está compuesto de elementos contrarios. Pero las cosas creadas por Dios se relacionan con la voluntad divina como a algo anterior y de lo que tienen necesidad. Como la condicional *Si Dios quiere algo, se lleva a cabo,* es verdadera, toda condicional verdadera es necesaria. Por lo tanto, todo lo que Dios quiere es absolutamente necesario.

En cambio, todo lo bueno que se hace, Dios quiere hacerlo. Así, pues, si su voluntad impone necesidad a lo querido, se sigue que todo lo bueno sucede por necesidad. Y así, desaparece el libre albedrío, el consejo y todo lo parecido a esto.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad divina impone necesidad a algo de lo querido, pero no a todo. La razón de esto algunos la colocaron en las causas intermedias; porque lo producido por causas necesarias, es necesario; lo producido por causas contingentes, es contingente. Pero esto no parece tener sólido fundamento por dos razones: 1) *Una,* porque el efecto de la causa primera es contingente por la causa segunda, y así el efecto de la causa primera queda impedido por fallar la causa segunda. Ejemplo: La acción del sol sobre una planta no surte efecto si ésta es defectuosa. Pero ningún defecto de la causa segunda puede impedir que se cumpla la voluntad de Dios. 2) La segunda, porque, si la distinción entre lo contingente y lo necesario se centra sólo en las causas segundas, se seguiría que no es anterior a la intención y a la voluntad; lo cual es incongruente.

Por eso, es mejor decir que esto sucede por la eficacia de la voluntad divina. Pues cuando alguna causa es eficaz para obrar, el efecto le sigue no sólo como hecho, sino también como hecho según el modo de hacer y de ser. Así, pues, como quiera que la voluntad divina es del todo eficaz, no sólo se sigue que se haga lo que Dios quiere, sino que se haga tal como El quiere que se haga. Por otra parte, Dios quiere que algunas cosas se hagan necesariamente y otras contingentemente, para que haya armonía en las cosas como complemento del universo. De este modo, algunos efectos los vinculó a causas necesarias que no pueden fallar y cuyos efectos se dan necesariamente; y algunos otros efectos los vinculó a causas contingentes que pueden fallar y cuyos efectos se dan contingentemente. Por lo tanto, no es que los efectos queridos por Dios se den contingentemente porque las causas próximas sean contingentes; sino que, porque Dios quiere que los efectos se den con-

16. C.103: ML 40,280. 17. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 199b18): S. Th. lect.14 n.7.

tingentemente, les dispuso causas contingentes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquella frase de Agustín hay que entender la necesidad condicional, no absoluta, impuesta por Dios a lo querido. Ya que es necesario que la condicional *Si Dios quiere algo, se lleva a cabo,* sea verdadera.

2. *A la segunda hay que decir:* Del hecho de que nada se resiste a la voluntad de Dios, se sigue que no sólo se hace lo que Dios quiere; sino que se hace de modo contingente o necesario según El quiera hacerlo.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo posterior tiene necesidad de lo anterior según el modo de lo anterior. Por eso, lo hecho por la voluntad divina tiene la necesidad que Dios quiere que tenga: bien absoluta, bien sólo condicional. Así, no todo es absolutamente necesario.

ARTICULO 9

En Dios, ¿hay o no hay voluntad de mal?

q.48 a.6; q.49 a.2; 1-2 q.79 a.1; 2-2 q.19 a.1 ad 3; *In Sent.* 1 d.46 a.4; *Cont. Gentes* 1,95.96; *De Pot.* q.1 a.6; *De Malo* q.2 a.1 ad 16; *Compend. Theol.* c.141-142.

Objeciones por las que parece que en Dios hay voluntad de mal:

1. Todo el bien que hace, Dios lo quiere. Pero hacer el mal es un bien, pues dice Agustín en el *Enchirid.*[18]: *Aun cuando el mal en cuanto tal no es bueno, sin embargo, es bueno que haya no sólo bien, sino también mal.* Luego Dios quiere el mal.

2. Más aún. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[19]: *El mal contribuirá a la perfección de todo* (el universo). Y Agustín en el *Enchirid.*[20] dice: *Todo contribuye a la admirable belleza del universo, pues incluso el llamado mal, correctamente dispuesto y en su sitio, realza el bien, que es más placentero y más digno de alabanza cuando es comparado con el bien.* Pero Dios quiere todo lo que colabora para la perfección y belleza del universo, porque es lo que más desea Dios en lo creado. Luego Dios quiere el mal.

3. Todavía más. Hacer y no hacer el mal son una contradicción. Pero Dios no quiere no hacer el mal, porque cuando se hace algún mal, no siempre se cumple la voluntad de Dios. Luego Dios quiere hacer el mal.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[21]: *No se corrompe ningún hombre puesto en manos de un hombre sabio. Y Dios es más sabio que ningún sabio; por lo tanto, mucho menos se corromperá alguien en manos de Dios. Al decir en manos de Dios, se está diciendo su voluntad.* Luego no se corrompe el hombre porque lo quiera Dios. Pero nos consta que el mal es lo que corrompe. Luego Dios no quiere el mal.

Solución. *Hay que decir:* Como la razón de bien es la razón de lo apetecible, como ya se dijo (q.5 a.1), el mal se opone al bien. Y es imposible que algún mal, en cuanto tal, sea apetecido ni por el apetito natural, ni por el animal, ni por el intelectual que es la voluntad. Pero algún mal es apetecido accidentalmente, en cuanto que reporta algún bien. Y esto se da en cualquier tipo de apetito. Pues lo que busca el agente natural no es la privación o la corrupción, sino una forma a la que se le una la privación de otra o la producción de algo que conlleva la corrupción de otro. Ejemplo: Cuando el león mata al ciervo, busca comida, que conlleva la muerte del animal. De la misma forma, quien fornica busca el placer, que conlleva la deformidad de la culpa.

El mal que va unido a un bien, conlleva privación de otro bien. Así pues, nunca será apetecido el mal, ni siquiera por accidente, a no ser que el bien que conlleva el mal sea más apetecido que el bien del que se ve privado por el mal. Dios no quiere ningún bien más que su bondad; sin embargo, quiere algún bien más que algún otro bien. Por eso, Dios no quiere [k], de ninguna manera, el mal

18. C.96: ML 40,276. 19. § 19: MG 3,717. 20. C.10: ML 40,236. 21. Q.3: ML 40,11.

k. Este principio, constante en Santo Tomás, puede ser considerado como una regla hermenéutica para una acertada interpretación de su pensamiento. Dios no puede querer el mal de culpa (o pecado) porque supone una desviación de su Bondad divina. Puede querer indirectamente el mal físico o el de pena, en cuanto que quiere el bien al que el mal va anejo.

de culpa, que conlleva la privación de orden al bien divino. Pero quiere el mal como defecto natural, o el mal de pena, puesto que quiere algún bien que conlleva dicho mal. Ejemplo: Queriendo justicia, quiere el castigo; queriendo conservar el orden de la naturaleza, quiere la destrucción de algo de la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos[22] sostuvieron[l] que, aun cuando Dios no quiere el mal, con todo, quiere que el mal exista o se haga; porque, aun cuando el mal no es ningún bien, sin embargo es bueno que el mal exista o se haga. Y sostenían eso porque decían que el mal en cuanto tal está ordenado a un bien; y éste es el orden que consideraba incluido en la frase *existir o hacer el mal.* Pero no es correcto. Porque el mal en sí mismo no está ordenado al bien; lo está accidentalmente. Que de un pecado se derive un bien es algo ajeno a la intención del pecador; como ajeno a la intención de los tiranos era el que con las persecuciones resplandeciera la paciencia de los mártires. Por eso no puede sostenerse que la frase existir o hacer el mal incluya ordenación al bien, porque nada puede ser justamente valorado por algo accidental, sino que debe serlo por lo esencial[ll].

2. A la segunda hay que decir: Como ya se dijo (ad 1), el mal no colabora a la perfección y belleza del universo más que accidentalmente. Por eso, al decir Dionisio que el mal colabora en la perfección del universo, está poniendo la inaceptable conclusión a la que le ha llevado su investigación.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando hacer el mal y no hacer el mal sea una contradicción, sin embargo, querer hacer el mal y querer no hacer el mal no es una contradicción, puesto que ambas expresiones tienen sentido afirmativo. Así pues, Dios ni quiere hacer el mal ni quiere no hacer el mal; pero sí quiere permitir hacer el mal. Y esto es bueno[m].

ARTICULO 10

Dios, ¿tiene o no tiene libre albedrío?

In Sent. 2 d.25 a.1; *De Verit.* q.24 a.3; *Cont. Gentes* 1,88; *De Malo* q.16 a.5.

Objeciones por las que parece que Dios no tiene libre albedrío:

1. Dice Jerónimo en la homilía[23] sobre el hijo pródigo: *Sólo Dios no tiene ni puede tener pecado. Los demás, por tener libre albedrío, pueden inclinarse a una u otra parte.*

2. Más aún. El libre albedrío es una facultad del entendimiento y de la voluntad que elige entre el bien y el mal. Pero, como se dijo (a.9), Dios no quiere el mal. Luego en Dios no hay libre albedrío.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el libro *De Fide*[24]: *El Espíritu Santo reparte a cada uno como quiere, es decir, por el libre albedrío de su voluntad, y no obligado por necesidad.*

Solución. *Hay que decir:* El libre albedrío lo tenemos con respecto a lo que no queremos por necesidad o por instinto natural. Pues querer ser feliz no pertenece al libre albedrío, sino al instinto natural. Por eso, los animales, que, por instinto, se mueven para algo, no tienen libre albedrío. Así, pues, como Dios, según se demostró (a.3), por necesidad quiere su bondad, y no por necesidad quiere lo demás, con respecto a esto ultimo tiene libre albedrío.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Jerónimo parece que excluye de Dios el libre albedrío, pero no absolutamente, sino sólo en cuanto que indica inclinación al pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Como quiera que el mal de culpa es llamado así porque implica alejamiento de la bondad divina, por la que Dios todo lo quiere, como se demostró (a.2), es evidente que le resulta imposible querer el mal de culpa. Y, sin embargo, admite realidades

22. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis* l.1 p.4.ª c.13: ML 176,239; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.46 c.3 (QR 1,280). 23. *Epist. ad Damasum* n.21 § 40: ML 22,393. 24. l.2 c.6: ML 16,592.

l. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR († 1141), *De Sacramentis* I.IV.13: ML 176,239).

ll. El hecho de que Dios saque bien del mal, o conduzca el mal al bien, no significa que el mal se ordene al bien. El mal es siempre un desorden.

m. Dios no quiere el mal, pero lo *permite.* Ahora bien, permitirlo es cosa buena.

opuestas, ya que no puede querer que algo sea o no sea. Como nosotros, no pecando, podemos querer estar sentados o querer no estar sentados.

ARTICULO 11

En Dios, ¿hay o no hay que distinguir la voluntad de signo?

In Sent. 1 d.45 a.2; *De Verit,* q.23 a.3.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay que distinguir la *voluntad de signo:*

1. Así como la voluntad de Dios es causa de las cosas, también lo es su ciencia. Pero no se le atribuye signo a la ciencia divina. Por lo tanto, tampoco deben asignársele a la voluntad divina.

2. Más aún. Todo signo que no se adecué a aquello de lo que es signo, es falso. Por lo tanto, todos los signos que se asignen a la voluntad divina y no se adecúen a ella, son falsos; y si se adecúan, son asignados superfluamente. Así, pues, no hay por qué determinar algunos signos con respecto a la voluntad divina.

En cambio está el hecho que la voluntad de Dios es una, ya que es la misma esencia de Dios. Aunque algunas veces se la indica en plural, como en el Sal 110,2: *Grandes son las obras del Señor, conformes en todas sus voluntades.* Luego es necesario que, a veces, el signo de su voluntad sea tomado por su voluntad.

Solución. *Hay que decir:* Tal como dejamos claro (q.13 a.3), algunas cosas son atribuidas a Dios con propiedad, y otras con un sentido metafórico. Como algunas pasiones humanas son atribuidas en sentido metafórico al ser divino por la semejanza en el efecto. Por eso, lo que en nosotros es signo de una determinada pasión, a Dios se le aplica metafóricamente el nombre de tal pasión. Ejemplo: Entre nosotros, el que está airado suele castigar, de ahí que el mismo castigo sea un signo de ira; por eso el castigo, cuando se atribuye a Dios, recibe el nombre de ira. De forma parecida, lo que en nosotros suele ser signo de la voluntad, algunas veces y en sentido metafórico se le da a Dios con el nombre de voluntad. Ejemplo: Cuando alguien manda algo, es un signo de que quiere que aquello se haga; por eso el mandato divino metafóricamente se llama *voluntad de Dios,* según aquello de Mt 6,10. *Hágase tu voluntad en el cielo y en la tierra.* Pero hay diferencia entre la voluntad y la ira, porque la ira nunca se atribuye a Dios con propiedad, como si en su entendimiento se incluyera la pasión. En cambio, la voluntad sí que se atribuye a Dios en sentido propio. Por eso, en Dios hay que distinguir la voluntad en sentido propio y en sentido metafórico. Pues la voluntad en sentido propio es llamada voluntad *de beneplácito;* mientras que la voluntad en sentido metafórico es llamada *voluntad de signo,* en cuanto que se llama voluntad al mismo signo de la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ciencia no es causa de lo que se hace; lo es por medio de la voluntad, pues si no lo queremos, no hacemos lo que sabemos. Así, a la ciencia no se le atribuye un signo como se le atribuye a la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los signos de la voluntad son llamados voluntad divina no porque sean signos que Dios quiere, sino porque lo que entre nosotros suele ser signo del querer, en Dios es llamado voluntad. Como el castigo no es un signo que en Dios sea llamado ira; sino que el castigo, en cuanto que en nosotros es un signo de ira, en Dios es llamado ira.

ARTICULO 12

¿Son o no son correctamente atribuidos a la voluntad de Dios cinco signos?

In Sent. 1 d.45 a.2; *De Verit,* q.23 a.3

Objeciones por las que parece que no son correctamente atribuidos a la voluntad de Dios los cinco signos: *prohibición, precepto, consejo, operación* y *permisividad.*

1. En nosotros, a veces lo que Dios *ordena* o *aconseja,* lo *obra;* y lo que *prohibe,* a veces lo *permite.* Luego no deben ser divididos como opuestos.

2. Más aún. Como se dice en Sab 11,25s.: Dios ño hace nada a no ser que lo quiera hacer. Pero la voluntad de signo es distinta de la voluntad de beneplácito. Luego la *operación* no debe entrar dentro de la voluntad de signo.

3. Todavía más. La *operación* y la

permisividad alcanzan a todas las criaturas porque Dios obra en todas, y en todas permite que se haga algo. Pero el *precepto,* el *consejo* y la *prohibición* alcanzan sólo a la criatura racional. Por lo tanto, no deben ser incluidas en la misma división porque no entran en el mismo género.

4. Por último. El mal se da de más formas que el bien; porque tal como nos consta por el Filósofo en II *Ethic.*[25], y por Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[26], el bien sucede de una sola forma, pero el mal, de muchas. Así, pues, no es correcto que al mal se le asigne un solo signo, la *prohibición;* y que al bien se le asignen dos, el *consejo* y el *precepto.*

Solución. *Hay que decir:* Son llamados signos de la voluntad por cuanto que con ellos acostumbramos a manifestar querer algo. Por otra parte, alguien puede manifestar querer algo, bien por sí mismo, bien por otro. Por sí mismo cuando hace algo directa, indirecta o accidentalmente. Directamente, cuando obra por sí mismo; y entonces la *operación* es signo. Indirectamente, cuando no se impide la operación, pues alejar obstáculos es mover accidentalmente, como se dice en VIII *Physic.*[27] Y entonces la *permisividad* es signo. Y alguien manifiesta querer algo por otro cuando ordena a otro hacer algo; bien induciéndole necesariamente, cuando *ordena* lo que quiere o *prohibe* lo contrario; bien induciéndole persuasivamente, y esto pertenece al *consejo.*

Así, pues, porque de estas distintas maneras manifiesta alguien querer algo, de estas cinco maneras, en cuanto que son signos de la voluntad, se denomina la *voluntad divina.*

Que el precepto, el consejo y la prohibición sean llamados voluntad de Dios, queda claro por lo que se dice en Mt 6,10: *Hágase tu voluntad en el cielo y en la tierra.* Que la permisividad y la operación sean llamados voluntad de Dios, queda claro por lo que dice Agustín en el *Enchirid.*[28]: *Nada se hace, a no ser que el Omnipotente quiera hacerlo, bien haciéndolo El, bien permitiendo que se haga.*

Puede decirse que la *permisividad* y la *operación* van referidas al presente. La permisividad, al mal; la operación, al bien. Y también van referidas al futuro: la *prohibición,* al mal; el *precepto,* al bien necesario; el *consejo,* a la sobreabundancia de bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que, con respecto a una misma realidad, alguien manifieste de diversas maneras querer algo; como se encuentran muchos nombres con idéntico significado. Por eso, nada impide que lo mismo esté contenido en el precepto, el consejo y la operación; y también en la prohibición o en la permisividad.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como Dios puede dar a entender metafóricamente que quiere algo que no acepta propiamente, así también puede dar a entender metafóricamente que quiere lo que propiamente quiere. Por eso, nada impide que en un mismo ser se dé la voluntad de beneplácito y la voluntad de signo. Pero con la voluntad de beneplácito, la operación es siempre la misma, no así el precepto o el consejo; porque mientras éstos se refieren al futuro, aquélla se refiere al presente; porque mientras aquélla es en sí misma efecto de la voluntad, éstos son efectos por otro, como ya se dijo (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La criatura racional es dueña de sus actos; y éste es el motivo por el que, con respecto a ella, haya algunos signos especiales de la voluntad divina, en cuanto que Dios destina a la criatura racional a obrar libremente y por sí misma. Pero otras criaturas no obran más que movidas por la operación divina; y éste es el motivo por el que, con respecto a ellas, no puede darse más que la operación y la permisividad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Todo mal de culpa, aun cuando se dé de forma múltiple, sin embargo, coincide en que discrepa de la voluntad divina. Y éste es el motivo por el que, con respecto al mal, se asigne sólo la *prohibición.* Pero las diversas formas de bien están relacionadas con la bondad divina. Porque hay algunos bienes sin los que no

25. ARISTÓTELES, c.6 n.14 (BK 1106b35): S. Th. lect.7 n.319. 26. § 30: MG 3,729: S. Th. lect.22. 27. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255b24): S. Th. lect.8 n.7. 28. C.95: ML 40,276.

podemos conseguir gozar de la bondad divina. Con respecto a ellos, se asigna el *precepto.* Hay otros con los que lo conseguimos más perfectamente. Con respecto a ellos se asigna el *consejo.* También hay que decir: El *consejo* no sólo está destinado a alcanzar los bienes mejores, sino también a evitar los males menores.

CUESTIÓN 20

Sobre el amor de Dios

Hay que analizar ahora lo que pertenece totalmente a la voluntad de Dios. Nosotros nos encontramos con que en la parte apetitiva están las pasiones del alma como el gozo, el amor y similares. Y también están los hábitos de las virtudes morales como la justicia, la fortaleza y similares. Por eso, primero estudiaremos el amor de Dios; después, su justicia y su misericordia.

La cuestión sobre el amor de Dios plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. En Dios, ¿hay o no hay amor?—2. ¿Lo ama o no lo ama todo?—3. ¿Ama o no ama a uno más que a otro?—4. ¿Ama o no ama a los mejores?

ARTICULO 1

En Dios, ¿hay o no hay amor?

q.37 a.7; q.82 a.5 ad 1; 2-2 q.184 a.2; *In Sent.* 3 d.32 a.1 ad 1; *Cont. Gentes* 1, 91; 4,19; *In De Div. Non.* c.4 lect.9.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay amor:

1. En Dios no hay ninguna pasión. Pero el amor es pasión. Luego en Dios no hay amor.

2. Más aún. El amor, la ira, la tristeza, y similares, se oponen. Pero la tristeza y la ira no son atribuidos a Dios más que metafóricamente. Luego tampoco el amor.

3. Todavía más. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[1]: *El amor es una fuerza de unión y de fusión.* Pero en Dios esto no puede darse, ya que es simple. Luego en Dios no hay amor.

En cambio está lo que se dice en 1 Jn 4,16: *Dios es amor.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en Dios haya amor. El primer movimiento de la voluntad, y de cualquier facultad apetitiva, es el amor. Pues como el acto de la voluntad y de cualquier facultad apetitiva tiende al bien y al mal como objetos propios; siendo el bien, en sí mismo y principalmente, el objeto de la voluntad y del apetito, y el mal es bien sólo por otro y secundariamente, esto es, en cuanto que se opone al bien; es necesario que los actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien sean anteriores a los que se orientan al mal. Como el gozo a la tristeza, el amor al odio. Pues lo que es por sí mismo, es anterior a lo que es por otro.

Por otra parte, lo común es por naturaleza lo primero. Por eso, el entendimiento está orientado antes a la verdad general que a las verdades particulares. No obstante, hay algunos actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien situado en alguna condición especial: como el gozo y el deleite centran su objeto en el bien presente ya conseguido; el deseo y la esperanza, en el bien aún no logrado. Por su parte, el amor centra su objeto en el bien común, alcanzado o no. Por eso, el amor por naturaleza es el primer acto de la voluntad y del apetito. Esta es la causa por la que todos los otros movimientos del apetito presuponen el amor como su primera

1. § 15: MG 3,713; S. Th. lect.9.

raíz. Pues nadie desea algo más que como bien amado; nadie goza más que con el bien amado. Y el odio no se centra más que en lo opuesto a lo amado. Lo mismo sucede con la tristeza y similares, en donde es evidente su directa referencia al amor como primer principio. Por lo tanto, donde hay voluntad y apetito es necesario que haya amor, anulado lo primero, queda anulado lo segundo. Ya se demostró (q.19 a.1) que en Dios hay voluntad. Por eso, es necesario también que en El haya amor.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La fuerza cognoscitiva no mueve más que a través de la apetitiva. Y así como en nosotros la razón universal mueve a través de la razón particular, según se dice en el III *De Anima* [2], así también el apetito intelectual, llamado voluntad, se mueve en nosotros a través del apetito sensitivo. Por eso, el motor inmediato del cuerpo en nosotros es el apetito sensitivo. De ahí que el acto del apetito sensitivo se dé junto con algún cambio corporal; de modo especial el corazón, que es el primer principio de movimiento en el animal. Es así como los actos del apetito sensitivo, en cuanto que llevan anexo un cambio corporal, son llamados *pasiones,* y no actos voluntarios. Así, pues, el amor, el gozo y el deleite son pasiones en cuanto actos del apetito sensitivo; pero no lo son en cuanto actos del apetito intelectual. Como tales son atribuidos a Dios. Por eso el Filósofo en VII *Ethic.* [3] dice: *Dios goza con una única y simple operación.* Por lo mismo, ama sin pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* En las pasiones del apetito sensitivo hay que tener presente un aspecto material, el cambio corporal; y un aspecto formal, por parte del apetito. Tal como se dice en I *De Anima* [4], en la ira lo material es el acaloramiento o algo parecido; lo formal, el deseo de venganza. Además, en lo formal, en algunas pasiones hay siempre algo imperfecto. Como en el deseo, lo es el bien alcanzable; o en la tristeza, el mal hallado. Lo mismo cabe decir de la ira que presupone la tristeza. *Otras, como el amor y el gozo, no revisten ninguna imperfección.* Por lo tanto, en el aspecto material, nada es atribuible a Dios, como ya se dijo (ad 1); y *lo que en el aspecto formal reviste alguna imperfección puede ser atribuido a Dios más que metafóricamente,* esto es, por la semejanza en el afecto, como también se dijo (q.3 a.2 ad 2; q. 19 a. 11). *En cambio, lo que no reviste imperfección, como el amor y el gozo, es atribuido a Dios propiamente.* No obstante, siempre quitando la pasión, como se Índico (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* El amor tiene siempre una *doble dimensión:* una, *el bien que quiere* para alguien; otra, *aquel para quien quiere* el bien. Pues en esto consiste, propiamente, amar a alguien: querer para él el bien. Por eso, en aquello que alguien ama, quiere un bien para sí mismo. Y, en la medida de lo posible, quiere poseer aquel bien. En este sentido el amor es llamado *fuerza de unión; también en Dios, que no tiene composición; puesto que aquel bien que quiere para sí no es otro que El Mismo,* que es esencialmente bueno, como ya se demostró (q.6 a.3). Por otra parte, por el hecho de que alguien ame a otro quiere el bien para ese otro, y, consecuentemente, lo trata como si fuera él mismo, deseando el bien para el otro como para sí mismo. En este sentido el amor es llamado *fuerza de fusión,* porque se funde con otro considerándolo como si fuera él mismo. También el amor divino, sin comparación, es fuerza de fusión, pues quiere el bien para los demás.

ARTICULO 2

¿Dios lo ama o no lo ama todo?

q.23 a.3 ad 1; 1-2 q.110 a.1; *In Sent. 2* d.26 a.1; 3 d.32 a.1.2; *De Verit.* q.27 a.1; *Cont. Gentes* 1,91; 3,150; *In De Div. Nom.* c.4 lect.9; *De Carit.* a.7 ad 2; *In Io* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios no lo ama todo:

1. Según Dionisio, en el c.4 *De Div. Nom.* [5], el amor extrae el interior del amante y lo pone en el amado. Es una incongruencia decir que se extrae el interior de Dios y se pone en alguien. Lue-

2. ARISTÓTELES, c11 n.4 (BK 434a20): S. Th. lect.16 n.845. 3. ARISTÓTELES, c.14 n.8 (BK 1154b26): S. Th. lect. 14 n.5 4. ARISTÓTELES, c.1 n.11 (BK 403a30): S. Th. lect.2 n.24. 5. § 13: MG 3,712; S. Th. lect.10.

go incongruente es también decir que Dios ame lo distinto a El.

2. Más aún. El amor de Dios es eterno. Pero lo distinto a Dios no existe desde la eternidad a no ser como presente en Dios. Por lo tanto, Dios no lo ama a no ser en sí mismo. Pero en cuanto que está en El, no es distinto a El. Luego Dios no ama lo distinto a El mismo.

3. Todavía más. Hay un doble tipo de amor: el de concupiscencia y el de amistad. Pero Dios no ama a las criaturas irracionales con amor de concupiscencia, ya que no necesita nada que esté fuera de El; tampoco los ama con amor de amistad, pues este tipo de amor no se tiene con las criaturas irracionales, como nos consta por el Filósofo en VIII *Ethic.*[6] Luego Dios no lo ama todo.

4. Por último. En el Sal 5,7 se dice: *Odiaste a todos los que hacían el mal.* Pero no se puede odiar y amar algo al mismo tiempo. Luego Dios no lo ama todo.

En cambio está lo que se dice en Sab 11,25: *Amas todo lo que existe, y nunca has odiado lo que creaste.*

Solución. *Hay que decir:* Dios ama todo lo existente. Pues todo lo existente, por existir, es bueno; ya que el mismo ser de cualquier cosa es bueno, como también lo es cualquiera de sus perfecciones. Ya se demostró anteriormente (q.19 a.4) que la voluntad de Dios es causa de todo. Así, es necesario que algo tenga ser o algún bien en tanto en cuanto es querido por Dios. Por lo tanto, Dios quiere algún bien para cada ser existente. Por eso, como amar no es más que desear el bien a alguien, resulta evidente que Dios ama todo lo existente.

Sin embargo, no ama como nosotros [a] lo hacemos. Pues, como nuestra voluntad no causa la bondad de las cosas, sino que es movida por ella como por el objeto, nuestro amor, por el que queremos el bien para alguien, no causa su bondad. Sino que sucede al revés, es decir, su bondad, real o aparente, provoca el amor por el que queremos que conserve el bien que posee y alcance el que aún no tiene. A ello nos entregamos. Pero el amor de Dios infunde y crea bondad en las cosas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El que ama sale de su interior y se traslada al del amado en cuanto que quiere su bien y se entrega por conseguirlo, como si fuera para sí mismo. Por eso, en el c.4 *De Div. Nom.*[7], Dionisio dice: *Hay que arriesgarse a decir en nombre de la verdad que El (Dios), causa de todo, por lo inmenso de su bondad amorosa, sale de su propio interior para colmar todo lo existente.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando las criaturas no existan desde la eternidad más que en Dios, sin embargo, Dios, por el hecho de que todo existe en El desde fe eternidad, lo conoció todo tal como es en sí mismo; y por lo mismo lo amó. Como nosotros, que, por la semejanza que en nosotros hay de las cosas, las conocemos tal como son en sí mismas.

3. *A la tercera hay que decir:* La amistad no se puede tener más que con las criaturas racionales, en las que puede haber correspondencia y participación, y a las que la felicidad y el azar pueden reportarles bienes o desgracias. Sólo en ellas, propiamente, cabe la benevolencia. Por su parte, las criaturas irracionales no pueden llegar a amar a Dios ni a participar intelectualmente de la bienaventurada vida en la que Dios vive. Así, pues, y hablando con propiedad, Dios no ama a las criaturas irracionales con amor de amistad, sino con una especie de amor de concupiscencia, en el sentido de que las subordina a las criaturas racionales y también a sí mismo. No porque lo necesite, sino por su bondad y para nuestra utilidad. Pues también nosotros deseamos algo para nosotros y para los demás.

4. *A la cuarta hay que decir:* Nada im-

6. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b27): S. Th. lect.2 n.1557. 7. § 13: MG 3,712: S. Th. lect.10.

a. Hay una gran diferencia entre el amor de Dios y el nuestro. Nosotros queremos las cosas porque son buenas. Pero Dios, queriéndolas, las hace buenas. Es decir, el amor de Dios es creador del bien; el nuestro, presupone el bien que ama. O sea: no es que Dios ame las cosas porque son buenas, sino al revés: son buenas porque las ama. Dios es amor: ama y, amando, *crea.* Su amor es fecundo, portador de valores (1-2 q.110 a.1; 3 q.23 a.1).

pide que a alguien por algo se le ame y por algo se le odie. A los pecadores, por ser hombres, Dios los ama como seres que existen y que existen por El. Pero, por ser pecadores, no existen, ya que les falla el ser, y esto no proviene de Dios. En este sentido se dice que son odiados por Dios.

ARTICULO 3

Dios, ¿lo ama o no lo ama todo por igual?

In Sent. 2 d.26 a.1 ad 2; 3 d.19 a.5 q.[a]1; d.32 a.4; *Cont. Gentes* 1,91.

Objeciones por las que parece que Dios lo ama todo por igual:

1. Se dice en Sab 6,8: *Dios cuida a todos igual.* Pero la providencia que Dios tiene de las cosas, procede del amor con el que ama las cosas. Luego lo ama todo por igual.

2. Más aún. El amor de Dios es su esencia. Pero la esencia de Dios no admite el más y el menos. Por lo tanto, tampoco su amor. Así, pues, no ama a unos más que a otros.

3. Todavía más. Como el amor de Dios abarca lo creado, también lo abarca su ciencia y su voluntad. Pero no se dice que Dios conozca unas cosas más que otras, o que a unas las quiera más que a otras. Luego tampoco ama a unos más que a otros.

En cambio está lo que dice Agustín en *Super Ioann.*[8]: *Dios ama todo lo que hizo; y de esto, ama más a las criaturas racionales; y de éstas, ama más a los que son miembros de su Unigénito. Y a su Unigénito lo ama mucho más todavía.*

Solución. *Hay que decir:* Como amar es querer el bien para alguien, en un doble sentido puede decirse amar más o menos. 1) *Uno,* por parte del mismo acto de la voluntad, que puede ser más o menos intenso. En este sentido, Dios no ama a unos más que a otros, porque todo lo ama con un solo y simple acto de voluntad, que siempre tiene la misma intensidad. 2) *Otro,* por parte del mismo bien que alguien quiere para el amado. Y, en este sentido, decimos que alguien ama más a otro si el bien que se le desea es mayor, aun cuando no sea con una más intensa voluntad. Y en este sentido es en el que hay que decir que Dios ama a unos más que a otros. Pues como el amor de Dios es causa de la bondad de las cosas, como ya se dijo (a.2), algo no sería mejor que lo otro si Dios no quisiera un mayor bien para uno que para otro.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que Dios cuida de todos igual no porque distribuye entre todos iguales bienes con su cuidado, sino porque lo hace con igual sabiduría y bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel argumento es viable si se refiere a la intensidad de amor por parte de la voluntad, que es la esencia divina. Pero el bien que Dios quiere para la criatura no es la esencia divina. Por lo tanto, nada impide que aumente o disminuya.

3. *A la tercera hay que decir:* Conocer y querer indican actos, no incluyendo objetos en su significación, cuya diversidad permita decir que Dios conoce o quiere más o menos, como hemos dicho sobre el amor (sol.).

ARTICULO 4

Dios, ¿ama o no ama siempre más a los mejores?

In Sent. 3 d.31 q.2 a.3; q.3; d.32 a.5 q.[ae]1-4.

Objeciones por las que parece que Dios no ama siempre más a los mejores:

1. Es evidente que Cristo es el mejor de todo el género humano, ya que es Dios y hombre. Pero Dios amó más al género humano que a Cristo, porque se dice en Rom 8,32: *No perdonó ni a su propio Hijo, sino que por todos nosotros lo entregó.* Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

2. Más aún. El ángel es mejor que el hombre. Por eso en el Sal 8,6 se dice del hombre: *Lo hiciste poco inferior a los ángeles.* Pero Dios amó más al hombre que al ángel; pues se dice en Hb 2,16: *No escogió a los ángeles, sino a la descendencia de Abraham.* Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

3. Todavía más. Pedro fue mejor que Juan, porque amaba más a Cristo. Por eso el Señor, sabiendo que era ver-

8. Tr.110 sobre *Jn* 17,23: ML 35,1924.

dad, preguntó a Pedro: *Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?* (Jn 21,15). Pero sin embargo, Cristo amó más a Juan que a Pedro, pues dice Agustín[9], comentando Jn 21,16: *Simón, hijo de Juan, ¿me amas?: Con esta señal, Juan se distingue de los demás discípulos; no porque le amase sólo a él, sino porque le amaba a él más que a los demás.* Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

4. Y también. Es mejor el inocente que el penitente; pues, como dice Jerónimo[10], la penitencia es *una segunda tabla salvadora después de un naufragio.* Pero Dios ama más al penitente que al inocente, porque se alegra más en él, pues se dice en Le 15,7: *Os digo que habrá más alegría en el cielo por un pecador que hace penitencia que por novena y nueve justos que no la necesitan.* Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

5. Por último. Es mejor el justo cuya caída Dios conoce, que el pecador destinado a salvarse. Pero Dios ama más al pecador destinado a salvarse porque quiere para él un bien mayor, esto es, la vida eterna. Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

En cambio, cada uno ama a su semejante, como nos consta por lo que se dice en Eclo 13,19: *Todo animal ama a su semejante.* Pero algo es mejor tanto en cuanto es más semejante a Dios. Luego los mejores son amados más por Dios.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario recalcar, según todo lo expuesto anteriormente, que Dios ama más a los mejores. Pues se dijo (a.3) que para Dios amar más a algo no significa más que querer un mayor bien; pues la voluntad de Dios es causa de la bondad en las cosas. Y así, hay cosas que son mejores porque Dios quiere un bien mayor para ellas. Por lo tanto, se concluye que Dios ama más a los mejores.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Dios ama a Cristo no sólo más que a todo el género humano, sino también más que a todo; pues para El quiso el mayor bien, porque *le dio el nombre que está sobre todo nombre* (Flp 2,9), para que fuese verdadero Dios. Y tal amor no queda ensombrecido porque lo entregara a la muerte para la salvación del género humano, pues de ahí mismo le viene el ser glorioso vencedor. Dice Is 9,6: *En su hombro puso la soberanía.*

2. *A la segunda hay que decir:* Según lo expuesto (a.1), Dios ama la naturaleza humana asumida por la Palabra de Dios en la Persona de Cristo, más que a todos los ángeles. Y es mejor que ellos, de modo especial en razón de la unión. Pero hablando de la naturaleza humana en general, y comparándola a la angélica, en el orden de la gracia y de la gloria, encontramos igualdad; pues, según Apoc. 21,17: *La medida del hombre y del ángel es la misma;* y, sin embargo y con respecto a esto, encontramos que algunos ángeles son superiores a algunos hombres, y que algunos hombres son superiores a algunos ángeles. Pero en cuanto a la condición de la naturaleza, el ángel es mejor que el hombre. Tampoco Dios asumió la naturaleza humana porque amara absolutamente más al hombre; sino porque más lo necesitaba. Como un buen padre de familia da a su criado enfermo algo de más valor que no da a su hijo sano.

3. *A la tercera hay que decir:* El asunto sobre Pedro y Juan ha recibido muchas soluciones. Pues Agustín[11] lo traslada al símbolo diciendo que la vida activa (Pedro) ama más a Dios que la contemplativa (Juan); porque siente más las angustias de la vida presente y desea ardientemente liberarse de ellas e ir a Dios. Pero Dios ama más la vida contemplativa, porque la prolonga más, ya que no acaba al mismo tiempo que la vida corporal, como la vida activa.

Otros[12], por su parte, dicen que Pedro amó más a Cristo en sus miembros; y así también fue más amado por Cristo, hasta el punto de que le encomendó la Iglesia. Juan, en cambio, amó más a

9. Tr. 124: ML 35,1971. El texto de Agustín ofrecido en esta objeción ha sido sacado de su contexto. La frase *Con esta señal,* que no queda explicada, curiosamente en el contexto se refiere al hecho que Jesús no pronuncie su nombre (el de Juan). El razonamiento por el que Agustín concluye que Juan es más amado que los demás es sorprendente. La respuesta, y sobre todo el final, a esta tercera objeción una vez más pone al descubierto la grandeza interior de Sto. Tomás *(N. del T.)* 10. *In Isaiam* 3,8: 1.2 ML 24,66. 11. Cf. obj.3. 12. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.31 a. 12 (BO 28,593).

Cristo en sí mismo, y así también fue más amado por Cristo, hasta el punto de que le encomendó a su Madre.

Otros[13] dicen que no está claro quién de los dos amó más a Cristo con amor de caridad, y a quien amó más Dios para concederle mayor gloria de la vida eterna. Se dice que Pedro amó con más prontitud y fervor; y que Juan fue más amado por cierta familiaridad con que Cristo le trataba de modo especial por su juventud y pureza.

Otros[14] dicen que Cristo amó más a Pedro en cuanto al más excelente don de caridad; y más a Juan en cuanto al don de entendimiento. Por eso Pedro fue absolutamente mejor y más amado. Juan lo fue en cierto modo.

Sin embargo, me parece presuntuoso juzgar esta cuestión; porque, como se dice en Prov 16,2: *El Señor,* y no otro, *es el examinador de espíritus.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La relación entre penitentes e inocentes es idéntica a la existente entre excedencia y exceso. Pues tanto si son penitentes como si son inocentes, los mejores y más amados son los que poseen más gracia. Sin embargo, puestos a la par, la inocencia es más digna y más amada. Sin embargo, se dice que Dios se alegra más por el penitente que por el inocente, porque muchos penitentes se convierten en personas cautas, humildes y fervorosas. Por eso dice Gregorio[15]: *En la guerra, el jefe ama más a aquel soldado que, habiendo huido, regresa y lucha con todas sus fuerzas contra el enemigo, que a aquel que nunca huye pero siempre lucha a medias.* O también, porque el mismo don de gracia es más a los ojos del penitente, que merece pena, que a los ojos del inocente, que no la merece. Al igual que una misma cantidad de dinero a los ojos de un pobre tiene más valor que a los ojos de un rey.

5. *A la quinta hay que decir:* Como la voluntad de Dios es causa de la bondad en las cosas, la bondad de aquel que es amado por Dios se refiere al tiempo concreto en que por bondad divina se le concederá algún bien. Por lo tanto, y teniendo por referencia el tiempo, el pecador predestinado es mejor cuando vaya a recibir un mayor bien; en otro tiempo, es peor; y en otro tiempo no es ni bueno ni malo.

CUESTIÓN 21

Sobre la justicia y misericordia de Dios

Después de haber investigado sobre el amor de Dios, ahora hay que hacerlo sobre su justicia y su misericordia. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. En Dios, ¿hay o no hay justicia?—2. Su justicia, ¿puede o no puede ser llamada verdad?—3. En Dios, ¿hay o no hay misericordia?—4. En todo lo que Dios hace, ¿hay o no hay justicia y misericordia?

ARTICULO 1

En Dios, ¿hay o no hay justicia?

1-2 q.61 a.5; *In Sent.* 4 d.46 q.1 a.1 q.ª1; *In De Div. Nom.* c.8 lect.4; *Cont. Gentes* 1, 93.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay justicia:

1. La justicia se da con la templanza. Pero en Dios no hay templanza. Luego tampocojusticia.

2. Más aún. El que lo hace todo según el deseo de su voluntad, no actúa con justicia. Pero, como dice el Apóstol en Ef 1,11: *Dios lo hace todo siguiendo el consejo de su voluntad.* Luego no debe atribuírsele la justicia.

3. Todavía más. El acto de justicia

13. Cf. S. BERNARDO, *Serm. de Diversis* n.29: ML 183,622. 14. Cf. ALBERTO MAGNO, *Enarr. in Ioann.* Prol. (BO 24,13). 15. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* 1.2 hom.34 § 4: ML 76,1248.

consiste en dar lo debido. Pero Dios no es deudor de nadie. Luego no le corresponde tener justicia.

4. Por último. Lo que hay en Dios es su esencia. Pero esto no le corresponde a la justicia, pues dice Boecio en el libro *De Hebdomad,*[1]: *El bien contempla la esencia; y la justicia, la acción.* Luego la justicia no le corresponde a Dios.

En cambio está lo que se dice en el Sal 10,8: *El Señor es justo y ama la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Hay una doble especie de justicia. Una consistente en el mutuo dar y recibir. Ejemplo: La compraventa, la intercomunicación, la conmutación. En V *Ethic.*[2] es llamada por el Filósofo *justicia conmutativa* o reguladora de conmutaciones o comunicaciones. Esta justicia no le corresponde a Dios, porque tal como dice el Apóstol en Rom 11,35: *¿Quién le dio primero para que le tenga que devolver?* La otra, consiste en la distribución. Es llamada *justicia distributiva,* por la cual el que manda o administra da a cada uno según su dignidad. Así como una correcta organización de la familia o de cualquier multitud gobernada, demuestra que hay dicha justicia en quien manda, así también el orden del universo, que aparece tanto en las cosas naturales como en las voluntarias, demuestra la justicia de Dios. Por eso dice Dionisio en el c.8 *De Div. Nom.*[3]: *Es necesario ver que la justicia de Dios es verdadera en el hecho de que da a cada uno lo que le corresponde según su dignidad, y que mantiene la naturaleza de cada uno en su lugar y con su poder correspondiente.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas virtudes morales tienen su punto de referencia en las pasiones: La templanza, en la concupiscencia; la fortaleza, en el temor y la audacia; la mansedumbre, en la ira. Tales virtudes no pueden ser atribuidas a Dios más que metafóricamente; porque como ya se dijo (q.20 a.1 ad 1), en Dios no hay pasiones, ni apetito sensitivo, que es el sujeto de tales virtudes, como dice el Filósofo en III *Ethic.*[4] Algunas virtudes morales, por otra parte, tienen su punto de referencia en las operaciones: como la justicia, la liberalidad y la magnificencia, en el dar y recibir. Estas no están en la parte sensitiva, sino en la voluntad. Por eso, nada impide que se atribuyan a Dios, pero no con respecto a acciones específicamente humanas, sino las propias de Dios. Pues resulta ridículo alabar en Dios la virtuosidad política, como dice el Filósofo en X *Ethic.*[5]

2. *A la segunda hay que decir:* Como el bien conocido es el objeto de la voluntad, le resulta imposible a Dios querer si no es por el contenido de su sabiduría. De la misma forma que por la ley de la justicia su voluntad es recta y justa. Por *eso,* lo que hace según su voluntad, lo hace justamente. Como nosotros que, al obrar según la ley, obramos justamente. Pero mientras nosotros obramos según la ley de alguien superior a nosotros, Dios es para sí mismo Ley.

3. *A la tercera hay que decir:* A cada uno se le debe lo que es suyo. Se dice que es de alguien aquello que le está subordinado. Ejemplo: El siervo al Señor. Pero no a la inversa; ya que libre es aquel que dispone de sí mismo. Y lo debido conlleva una cierta exigencia o necesidad por parte del subordinado. En las cosas hay que tener presente, en este sentido, un doble aspecto, Por una parte, algo creado está subordinado a algo creado, como las partes al todo, los accidentes a las sustancias, y cada cosa a su fin. Por otra parte, todo lo creado está subordinado a Dios. Y en esto último, que es la operación divina, hay que considerar una doble dimensión: algo que se debe a Dios y algo que se debe a lo creado. Dios es quien lo satisface todo. Pues a Dios se debe el que se cumpla en las cosas lo que determina su sabiduría y su voluntad y que pone al descubierto su bondad. En este sentido, la justicia de Dios mira su propio decoro, pues se da lo que a sí mismo se debe. Y a lo creado se le debe que posea lo que le corresponde. Ejemplo: Que el hombre tenga manos, y que le estén sometidos los animales. En este sentido también Dios hace justicia dando a cada uno lo que le

1. ML 64,1314: S. Th. lect.4. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1131b25): S. Th. lect.6 n.947. 3. § 7. MG 3,896; S. Th., lect.4. 4. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1117b24): S. Th. lect.19 n.595-597. 5. ARISTÓTELES, c.8 n.7 (BK 1178b10): S. Th. lect.12 n.2121-2123.

corresponde a su naturaleza y condición. El segundo sentido expuesto depende del primero, ya que a cada uno se le debe lo que le está subordinado según lo establecido por la sabiduría divina. Pero, aun cuando Dios dé, en este sentido, lo debido a alguien, sin embargo El no es deudor; porque El no está subordinado a nadie, sino, por el contrario, los demás lo están en El. Por eso, en Dios la justicia es llamada a veces expresión de su bondad; otras veces, retribución de méritos. A todo esto se refiere Anselmo cuando dice[6]: *Al castigar a los malos eres justo, pues lo merecen; al perdonarlos, eres justo, porque así es tu bondad.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando la justicia se concrete en los actos, sin embargo esto no excluye que sea la esencia de Dios; porque también lo que pertenece a la esencia puede ser principio de acción. Pero el bien no siempre se concreta en los actos, porque se dice que alguien es bueno, no sólo por lo que hace, sino también porque en esencia es perfecto. Y en aquel mismo texto se dice que lo bueno es a lo justo lo que lo general a lo particular.

ARTICULO 2

La justicia de Dios, ¿es o no es la verdad?

In Sent. 4 d.46 q.1 a.1 q.ª3.

Objeciones por las que parece que la justicia de Dios no es verdad:

1. La justicia está en la voluntad, ya que, como dice Anselmo[7], es *la rectitud de la voluntad.* En cambio, la verdad está en el entendimiento, según nos dice el Filósofo en VI *Metaphys.*[8] y en VI *Ethic.*[9] Por lo tanto, la justicia no pertenece a la verdad.

2. Más aún. Según el Filósofo en IV *Ethic.*[10], la verdad es una virtud distinta de la justicia. Por lo tanto, la verdad no pertenece a la razón de justicia.

En cambio está lo que se dice en el Sal 84,11: *La misericordia y la verdad se encontraron.* Ahí se ha escrito *verdad por justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (q.16 a.1), la verdad consiste en la adecuación entre el entendimiento y las cosas. Y el entendimiento que es causa de las cosas, se relaciona con ellas como su regla y medida; y sucede al revés con el entendimiento que toma su saber partiendo de las cosas. Así, pues, cuando las cosas son la regla y la medida del entendimiento, la verdad consiste en que el entendimiento se adecué a las cosas. Esto es lo que sucede en nosotros. Pues de lo que las cosas son o no son depende que nuestra palabra sea verdadera o falsa. Pero cuando el entendimiento es la regla y la medida de las cosas, la verdad consiste en que las cosas se adecúen al entendimiento. Ejemplo: El artista hace un buen trabajo cuando es fiel a los principios del arte. Pues bien, la relación entre obra artística y arte es idéntica a la existente entre obra justa y ley. Así, pues, la justicia de Dios, que constituye el orden en las cosas adecuado a su sabiduría, que es su ley, es llamada correctamente *verdad.* Y así, entre nosotros decimos también *verdad de la justicia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La justicia, en cuanto ley reguladora, está en la razón o entendimiento; en cuanto mandato, por el que se regulan las obras según la ley, está en la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* La verdad de la que está hablando el Filósofo es una determinada virtud por la que alguien, con palabras y hechos, se manifiesta tal cual es. Y consiste en la conformidad entre signo y significado; pero no en la conformidad entre efecto y causa y regla, correspondiente, como se dijo (sol.), a la verdad de la justicia.

ARTICULO 3

En Dios, ¿hay o no hay misericordia?

2-2 q.30 a.4; *In Sent.* 4 d.46 q.2 a.1 q.ª1; *In Psalm.* 24; *Cont. Gentes* 1, 91.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay misericordia:

1. Como dice el Damasceno[11], la mi-

6. *Proslog.* c.10: ML 158,233. 7. *De Verit.* c.13: ML 158,482. 8. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b27): S. Th., lect.4 n.1230. 9. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a27): S. Th. lect.2 n.1140. 10. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 1127a34): S. Th. lect.15 n.838. 11. *De Fide Orth.* l.2 c.14: MG 94,932.

sericordia es una especie de la tristeza. Pero en Dios no hay tristeza. Luego tampoco hay misericordia.

2. Más aún. La misericordia es una disminución de la justicia. Pero Dios no puede omitir lo que es propio de su justicia. Pues se dice en 2 Tim 2,13: *Si no creemos, El permanece fiel; El no puede renunciar a sí mismo*. Como dice la Glosa[12], renunciaría a sí mismo si renunciara a sus palabras. Luego a Dios no le corresponde la misericordia.

En cambio está lo que se dice en el Sal 110,4: *El Señor es compasivo y misericordioso.*

Solución. *Hay que decir:* La misericordia hay que atribuirla a Dios en grado sumo. Pero como efecto, no como pasión[a]. Para demostrarlo, hay que tener presente que misericordioso es como decir que alguien tiene *miseria en el corazón*, en el sentido de que le entristece la miseria ajena como si fuera propia. Por eso quiere desterrar la miseria ajena como si fuera propia. Este es el efecto de la misericordia. Entristecerse por la miseria ajena no lo hace Dios; pero sí, y en grado sumo, desterrar la miseria ajena, siempre que por miseria entendamos cualquier defecto. Y los defectos no desaparecen si no es por la perfección de alguna bondad. Y como ya se demostró (q.6 a.4), el origen primero de la bondad es Dios. Pero hay que tener presente que otorgar perfecciones a las cosas pertenece a la bondad divina y a la justicia, liberalidad y misericordia. Pero por razones distintas. Pues, considerándolo absolutamente, transmitir perfección pertenece a la bondad. Pero en cuanto a las perfecciones presentes en las cosas, concedidas por Dios proporcionalmente, esto pertenece a la justicia, como ya se dijo (a.1). Y en cuanto a las perfecciones dadas a las cosas no para su utilidad, sino sólo por su bondad, esto pertenece a la liberalidad. Y en cuanto a las perfecciones dadas a las cosas por Dios y que destierran algún defecto, esto pertenece a la misericordia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta objeción toma la misericordia como pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios, al obrar misericordiosamente, no actúa contra sino por encima de la justicia. Ejemplo: Si a quien se le deben cien denarios se le dan doscientos, quien hace esto no es injusto, sino que obra libre y misericordiosamente. Lo mismo sucede cuando se perdonan las ofensas recibidas. Pues quien algo perdona, algo da. Por eso el Apóstol, al perdón lo llama *don* cuando dice en Ef 4,32: *Daos unos a otros como Cristo se dio a vosotros.* Queda claro, así, que la misericordia no anula la justicia, sino que es como la plenitud de la justicia. Por eso se dice en Sant 2,13: *La misericordia hace sublime el juicio* [13].

ARTICULO 4

¿Hay o no hay justicia y misericordia en todo lo que Dios hace? [b]

In Sent. 4 d.46 q.2 a.2 q.ª2; *De Verit.* q.28 a.1 ad 8; *Cont. Gentes 2,* 28; *In Rom* c.15 lect.1; *In Psalm.* 24.

Objeciones por las que parece que no hay justicia y misericordia en todo lo que Dios hace.

12. *Glossa interl.* (6,125r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,370. 13. El texto latino al que le corresponde la traducción dada, dice: *Misericordia superexaltat iudicium.* En cambio, el texto original griego dice: κατακαυχάται έλεος κρίσεως. Es decir: la misericordia minimiza el juicio. *(N. del T.)*

a. Hay que evitar todo antropomorfismo, pero tampoco hay que hacer de Dios un puro «remediador de miserias» que no se inmuta ante el sufrimiento humano. Cf. lo dicho en la nota a 1 q.9. «Dios es feliz cuando los otros son felices gozándole» (3 q.23 a.1).

b. Misericordia y justicia, lejos de oponerse, están hermanadas en Dios. Sin embargo, puede decirse en cierto sentido que Dios es más misericordioso que justo, sobre todo si la justicia se entiende en su dimensión remuneradora. Y es que la misericordia es como la *raíz* de la bondad divina; la justicia es una de sus ramas. «Es más propio de Dios compadecerse y perdonar que castigar, por su infinita bondad» (a.2). «Cuando Dios obra misericordiosamente, no va contra su justicia, pero hace algo que está más allá de la justicia» (a.3 ad 2). Digamos pues, que si en Dios justicia y misericordia son iguales, con respecto a nosotros la misericordia es mayor.

En todos los problemas ajenos al tema de la voluntad divina —salvación universal (q.19), justicia-misericordia (q.21), predestinación-condenación (q.23)— Santo Tomás es deudor del

1. Algunas obras de Dios, como la justificación del impío, son atribuidas a la misericordia; otras, en cambio, como la condena de los impíos, lo son a la justicia. Por eso se dice en Sant 2,13: *Sin misericordia se juzgará a aquel que no obre con misericordia.* Luego en todas las obras de Dios no siempre aparece la misericordia y la justicia.

2. Más aún. En Rom 15,8s, el Apóstol atribuye la conversión de los judíos a la justicia y a la verdad; y la de los paganos, a la misericordia. Luego en todas las obras de Dios no siempre aparece la misericordia y la justicia.

3. Todavía más. En este mundo muchos justos son afligidos. Esto es injusto. Luego en todas las obras de Dios no siempre aparece la justicia y la misericordia.

4. Por último. Justicia es dar lo debido; misericordia es desterrar la miseria. Tanto la justicia como la misericordia presuponen algo en su obrar. Pero la creación no presupone nada. Luego en la creación ni hay misericordia ni hay justicia.

En cambio está lo que se dice en el Sal 24,10: *Todos los caminos del Señor son misericordia y verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en todas las obras de Dios se encuentre misericordia y verdad. Misericordia, si se toma como destierro de algún defecto; pues no todo defecto puede ser llamado misericordia, sino sólo los defectos de la naturaleza racional, a la que le corresponde ser feliz; ya que la miseria se opone a la felicidad. La razón de esto se debe a que, lo debido por la justicia divina o se da a Dios o se da a las criaturas; y nada de esto puede ser omitido en el obrar de Dios. Pues Dios no puede hacer nada que no responda a lo dictado por su sabiduría y bondad, según el modo en que algo es debido a Dios, como ya dijimos (a.1 ad 3). De forma parecida también, lo que hace en las cosas creadas lo hace con el conveniente orden y proporción; y en esto consiste la razón de justicia. Por lo tanto, es necesario que en todo lo que Dios hace haya justicia. Por lo demás, la obra de la justicia divina presupone la obra de misericordia, y en ella se funda. Pues a la criatura no se debe algo, a no ser por algo preexistente o presupuesto; incluso esto se deberá también por algo previo. Y como no se puede llevar un proceso indefinido, es necesario llegar a algo que dependa de la exclusiva bondad de la voluntad divina, que es el fin último. Como si dijéramos que tener manos es algo debido al hombre por tener alma racional; tener alma racional, por ser hombre; ser hombre, por bondad divina. De este modo, en cualquier obra de Dios aparece la misericordia como raíz. Y su eficacia se mantiene en todo, incluso con más fuerza, como la causa primera, que actúa con más fuerza que la causa segunda. Por eso, también lo que se debe a alguna criatura, Dios, por su misma bondad, lo da con más largueza que la exigida por lo debido. Pues para mantener un orden justo se necesita mucho menos de lo que la bondad divina otorga y que sobrepasa toda proporción exigida por la criatura.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas obras son atribuidas a la justicia y otras a la misericordia, porque en algunas aparece con más relevancia la justicia; en otras, la misericordia. Y sin embargo, en los condenados aparece la misericordia no porque les quite totalmente el castigo, sino porque se lo alivia, ya que no los castiga como merecen. Y en la justificación del pecador aparece la justicia, pues quita la culpa por amor, el mismo amor que infunde misericordiosamente. Se dice de la Magdalena en Lc 7,47: *Mucho se le perdonó porque mucho amó.*

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia y la misericordia aparecen tanto en la conversión de los Judíos como en la de los Paganos. Pero hay una razón de justicia en la conversión de los Judíos que no se da en la de los Paganos. Y es que aquéllos son salvados por las promesas hechas a sus Padres.

3. *A la tercera hay que decir:* También

pesimismo inherente a una tradición atribuida a San Agustín, a quien venera y a quien sigue a veces por respeto a su magisterio. Sin embargo, la originalidad del Santo radica en girar las posiciones hacia un mayor optimismo, subrayando la bondad divina como fundamento de su obrar (cf. notas a q.6; y a q.23 a.3).

en el hecho que los justos sufran en este mundo aparece la justicia y la misericordia. Pues por tales sufrimientos se les limpian pequeñas manchas, y el corazón, dejando lo terreno, se orienta más a Dios. Dice Gregorio[14]: *Los males que en este mundo nos oprimen, nos empujan a ir a Dios.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando la creación no presuponga nada creado, sin embargo, presupone algo en el pensamiento de Dios. Y ahí se salva también la razón de justicia, en cuanto que las cosas existirán según lo determinado por la sabiduría y bondad divinas. En cierto modo se salva también la razón de misericordia, porque pasan de no ser a ser.

CUESTIÓN 22

Sobre la providencia de Dios

Después de haber analizado lo que corresponde absolutamente a la voluntad, hay que introducirse ahora en el estudio de lo que pertenece simultáneamente al entendimiento y a la voluntad. Y esto, con respecto a todo, es la providencia. Con respecto al hombre en especial en su marcha a la salvación eterna, es la predestinación y la condenación con sus consecuencias. Lo estructuramos así porque, en la ciencia de la moral, después de las virtudes morales se estudia la prudencia a la que parece que pertenece la providencia.

La cuestión sobre la providencia de Dios plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La providencia, ¿le compete o no le compete a Dios?—2. Todas las cosas, ¿están o no están sometidas a la providencia divina?—3. ¿Hay o no hay providencia inmediata de todas las cosas?—4. La providencia divina, ¿impone o no impone necesidad a las cosas?

ARTICULO 1

La providencia, ¿le compete o no le compete a Dios?

In Sent. 1 d.39 q.2 a.1; *De Verit.* q.5 a.1.2.

Objeciones por las que parece que la providencia no le compete a Dios:

1. Según Tulio[1], la providencia es parte de la prudencia. Pero la prudencia que, según el Filósofo[2], aconseja para el bien, no le puede competer a Dios, pues, al no dudar, no necesita consejo. Por lo tanto, a Dios no le compete la providencia.

2. Más aún. Lo que hay en Dios es eterno. Pero la providencia no es eterna, pues su punto de referencia está en las *cosas existentes,* que, según el Damasceno[3], no son eternas. Luego no hay providencia en Dios.

3. Todavía más. No hay compuestos en Dios. Pero parece que la providencia es un compuesto, pues incluye entendimiento y voluntad. Luego en Dios no hay providencia.

En cambio está lo que se dice en Sab 14,3: *Padre, Tú lo gobiernas todo con providencia.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en Dios haya providencia. Pues, como se demostró (q.6 a.4), todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. En las cosas se encuentra el bien no sólo en cuanto algo sustancial, sino también en cuanto que las cosas están orientadas a un fin, en especial el fin úl-

14. GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.26 c.13: ML 76,360.

1. CICERÓN, *Rhetorica* 1.2 c.53 (DD 1,165) 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6, c.5 n.1 (BK 1140a26): S. Th. lect.4 n.1162. 3. *De Fide Orth.* 1.2 c.29: MG 94,964.

timo que, como hemos sostenido (q.21 a.4), es la bondad divina. Así, pues, este bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. Como Dios por su entendimiento es causa de las cosas, y cualquiera de sus efectos precisa preexistir en El como en su razón de ser, según se deduce de todo lo dicho (q.15 a.2; q.19 a.4); es necesario que la razón de orden hacia el fin que hay en las cosas preexista en la mente divina. Y esta razón de orden al fin, propiamente, es la providencia. Ya que es la parte principal de la providencia a la que están subordinadas las otras partes, que son la memoria de lo pasado y la comprensión de lo presente; en cuanto que del pasado recordado y del presente comprendido extraemos la previsión del futuro.

Según el Filósofo en VI *Ethic.* [4], propiamente la prudencia es ordenar las cosas al fin. Bien el propio fin, como cuando se dice que el hombre prudente por el bien ordena sus actos hacia el fin de su vida. Bien el fin de los demás como miembros de la familia o del reino, según lo que se dice en Mt 24,45: *Siervo fiely prudente a quien el Señor puso alfrente de su familia.* En este sentido, la prudencia o providencia puede corresponderle a Dios, pues en Dios no hay nada que esté orientado a un fin ya que El mismo es el último fin. Así, pues, la misma razón de orientación a un fin, en Dios se llama providencia. Por eso, en el IV *De Consol.* [5] dice Boecio: *La providencia es la misma rayón divina asentada en el sumo príncipe de todo que todo lo dispone.* Dicha disposición puede ser llamada también ordenación de las cosas al fin como ordenación de las partes al todo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en VI *Ethic.*[6], la prudencia es preceptiva de lo que con rectitud la eubulia aconseja y la synexis juzga. Por eso, aun cuando a Dios no le corresponde ser aconsejado en el sentido que el consejo dilucida dudas, sin embargo, sí le corresponde determinar cómo se ordenan a El las cosas, según aquello del Sal 148,6: *Estableció el precepto y no lo traspasará.* En este sentido, a Dios le corresponde la razón de ser de la prudencia y de la providencia. Aunque también puede decirse que esta razón de actuar de las cosas, en Dios puede ser llamado consejo; no porque analice, sino por su certeza de conocimiento, certeza a la que llegan los consejeros cuando investigan. Por eso se dice en Ef 1,11: *Todo lo hace siguiendo el consejo de su voluntad.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuidar algo implica la *razón de orden,* que es llamada providencia y disposición; y la *ejecución del orden,* que es llamada gobierno. La primera es eterna; la segunda, temporal.

3. *A la tercera hay que decir:* La providencia está en el entendimiento, pero presupone la voluntad del fin; pues nadie ordena actuar por un fin si no quiere el fin. Por eso, la prudencia presupone las virtudes morales, por las que el apetito se ordena al bien, como se dice en VI *Ethic.*[7] Sin embargo, si la providencia mirase por igual la voluntad y el entendimiento divino, no se anularía la simplicidad divina, pues en Dios, como ya se dijo (q.19 a.1; a.4 ad 2), voluntad y entendimiento son lo mismo.

ARTICULO 2

Todas las cosas, ¿están o no están sometidas a la providencia divina?

q.103 a.5; *In Sent.* 1 d.39 q.2 a.2; *De Verit.* q.5 a.2-7; *Cont. Gentes* 3,1.64.71.75.79.94; *In De Div. Nom.* c.3 lect.1; *Compend. Theol,* c. 123.130.132.133.142.

Objeciones por las que parece que no todas las cosas están sometidas a la providencia divina:

1. Nada previsto es fortuito. Por lo tanto, si todo es previsto por Dios, nada será fortuito. Consecuentemente, tanto la casualidad como el azar desaparecen. Esto va contra la opinión general.

2. Más aún. Todo sabio previsor, en la medida de lo posible excluye el defecto y el mal de aquello que está bajo su cuidado. Pero vemos que hay mucho mal. Por lo tanto, o Dios no lo puede impedir y, de ser así, no es omnipotente; o no cuida de todo.

3. Todavía más. Lo que sucede por necesidad no precisa ni providencia ni prudencia. Por eso, según el Filósofo en

4. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. Th. lect.4 n.1163. 5. *Prosa* 6; ML 63,814. 6. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1143a8): S. Th. lect.9 n.1238-1240. 7. ARISTÓTELES, c.13 n.6 (BK 1144b32): S. Th. lect.11 n.1284.

VI *Ethic.*[8], la prudencia es la recta razón de lo contingente a la que pertenece el consejo y la elección. Así, pues, como muchas cosas ocurren por necesidad, no todo está sometido a la providencia.

4. Y también. Quien se orienta a sí mismo no está sometido a la providencia de gobernante alguno. Pero los hombres, permitidos por Dios, se orientan a sí mismos según aquello de Eclo 15,14: *Desde el principio dejó Dios que el hombre siguiera su propio consejo.* Y de modo especial con respecto al mal, según aquello del Sal 80,13: *Les dejó seguir los deseos de su corazón.* Así pues, no todo está sometido a la providencia de Dios.

5. Por último. Dice el Apóstol en 1 Cor 9,9: *Dios no se ocupa de los bueyes.* Lo mismo cabe decir de otras criaturas irracionales. Así, pues, no todo está sometido a la providencia divina.

En cambio está lo que de la sabiduría divina se dice en Sab 8,1: *Llega con fuerza hasta el último confín; y todo lo dispone con delicadeza.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos, como Demócrito y los Epicúreos, negaron absolutamente la providencia sosteniendo que el mundo había sido hecho por casualidad. Otros, en cambio, sostuvieron que sólo los seres incorruptibles están sometidos a la providencia; y que los seres corruptibles lo están no en cuanto individuos, sino en cuanto especie, pues en cuanto especie son incorruptibles. De ellos se dice en Job 22,4: *A El como un velo le envuelven las nubes; se pasea por la bóveda del cielo y ni se preocupa de lo nuestro.* El Rabbí Moisés[9] no incluyó entre los corruptibles a los hombres por el esplendor del entendimiento del que participan. Pero, con respecto a los otros seres corruptibles, mantuvo la misma opinión de los demás.

Pero hay que decir que todos los seres, no sólo en general, sino individualmente, están sometidos a la providencia divina. Se demuestra así. Como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos a un fin llega hasta donde llega la causalidad del primer agente. El que en las obras de algún agente suceda que algo no está ordenado al fin, se debe a que tal efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente. La causalidad de Dios, que es el primer agente, llega a todos los seres, y no sólo a los principios de la especie, sino también de los individuos, y no sólo de los incorruptibles, sino también de los corruptibles. Por lo tanto, es necesario que todo lo que de algún modo tiene ser esté ordenado por Dios a un fin, según aquello del Apóstol en Rom 13,1: *Lo que viene de Dios está ordenado.*

Así, pues, como la providencia de Dios, tal como se dijo (a.1), no es más que la razón del orden de las cosas a un fin, es necesario que todos los seres estén sometidos a la providencia divina en tanto en cuanto participan del ser. Igualmente, ya se demostró (q.14 a.11) que Dios lo conoce todo, tanto lo universal como lo particular. Y como su conocimiento se relaciona con la realidad como el conocimiento del arte con la obra artística (q.14 a.8), es necesario que todo esté sometido a su orden, como todo lo artístico está sometido a lo determinado por el arte.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Es distinto lo que sucede en la causa universal de lo que sucede en la causa particular. Pues mientras algo puede salirse del orden de la causa particular, no lo puede hacer de la causa universal. De hecho nada escapa a la causa particular a no ser por alguna causa particular impediente. Ejemplo: El agua impide que la madera se queme. Por eso, como todas las causas particulares están incluidas en la causa universal, es imposible que algún efecto escape a la causa universal. Así, pues, cuando algún efecto escapa a alguna causa particular, se dice que, con respecto a la causa particular, es algo casual o fortuito. Pero con respecto a la causa universal, de la que no puede sustraerse, se dice que es algo previsto. Ejemplo: Cuando dos criados se encuentran en un mismo sitio, aunque para ellos les parezca una casualidad, para el señor no lo es, pues los había mandado al mismo sitio sin que uno supiera que el otro también había sido enviado allí.

2. *A la segunda hay que decir:* No sucede lo mismo en quien cuida algo con-

8. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1140a35); c.7 n.6 (BK 1141b9); c.13 n.5 (BK 1144b27): S. Th. lect.4.8. 9. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.3.ª c.17 (FR 286).

creto que en quien cuida de todo. Pues quien cuida de lo particular, en la medida de lo ppsible evita los defectos; quien cuida de todo permite que en algo concreto aparezca algún defecto para que no desaparezca el bien del todo. Por eso, en las cosas naturales se dice que las corrupciones y los defectos van contra la naturaleza particular; y, sin embargo, entran dentro del plan de la naturaleza universal en cuanto que un defecto en uno es un bien en otro o en el todo; pues la corrupción de uno conlleva la generación de otro, y así se conserva la especie.

Así, pues, como Dios es el previsor universal de todo ser, a su providencia pertenece el que permita la existencia de algunos defectos en cosas concretas para que no se pierda el bien del universo entero. Pues si se impidieran muchos males, muchos bienes desaparecerían del universo. Ejemplo: No existiría la vida del león si no existiera la muerte de animales; no existiría la paciencia de los mártires si no existiera la persecución de los tiranos. Por eso dice Agustín en el *Enchirid.*[10]: *De ningún modo hubiera permitido Dios omnipotente la presencia del mal en sus obras, de no ser tan bueno y poderoso que del mal pudiera sacar un bien.*

Los dos argumentos que ahora rechazamos parece que constituían el motivo por el que algunos excluyeron a los seres corruptibles de la divina providencia incluyéndolos en la casualidad y en el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no ha instaurado la naturaleza, sino que con sus obras, su arte y su virtud, usa las cosas naturales. Por eso la providencia humana no alcanza lo necesario que proviene de la naturaleza. A la que, sin embargo, sí llega la providencia de Dios que es el Autor de la naturaleza. Parece ser que este argumento constituía el motivo por el que Demócrito y otros antiguos Naturalistas[11] excluyeron de la providencia divina el curso de las cosas naturales, atribuyéndolo a la necesidad de la materia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Al decir que Dios permitió que el hombre se orientara a sí mismo, no se excluye al hombre de la providencia divina; sino que se muestra cómo no fue configurado con una capacidad operativa predeterminada como las cosas naturales que obran por un fin sólo movidas por otro, y que no obran por sí mismas como las criaturas racionales, que, mediante el libre albedrío, se aconsejan y eligen. Por eso se recalca: *en manos de su consejo.* Pero como el mismo acto del libre albedrío se reduce a Dios como a su causa, es necesario que lo hecho por el libre albedrío esté sometido a la providencia divina. Pues la providencia humana está contenida en la providencia de Dios como la causa particular lo está en la universal. No obstante, con los justos Dios tiene una providencia más sublime que con los impíos, pues no permite que les suceda algo que al final les impida salvarse; pues, como se dice en Rom 8,28: *Todo coopera en bien de los que aman a Dios.* Y por lo mismo que no les quita a los pecadores el mal de culpa, se dice que los abandona. Sin embargo, no los abandona hasta el punto de que queden excluidos de su providencia; pues, si no fuera por su providencia, serían nada. Parece ser que este argumento constituía el motivo por el que Tulio[12] excluyó de la providencia las cosas humanas hechas deliberadamente.

5. *A la quinta hay que decir:* Porque la criatura racional domina sus actos por el libre albedrío, según se dijo (ad 4; q.19 a. 10), está sometida a la providencia divina de un modo especial; en el sentido que se le imputa algo como culpa o mérito y se le retribuye algo como pena o premio. Y en este sentido dice el Apóstol que Dios no se ocupa de los bueyes; y no que, por ser criaturas irracionales, queden excluidas de la providencia divina, como sostenía el Rabbí Moisés[13].

ARTICULO 3

¿Provee o no provee Dios directamente a todos?

q.103 a.6; *De Verit.* q.5 a.8-10; *Cont. Gentes* 3,76-78.94.124.125; *Compend. Theol.* c.130.131.

Objeciones por las que parece que Dios no provee directamente a todos:

1. Lo propio de la dignidad hay que atribuirlo a Dios. Pero propio de la dignidad de un rey es que tenga ministros

10. C.11: ML 40,236. 11. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1, c.3 n.2 (BK 983b7); c.4 n.7 (BK 985b5). 12. CICERÓN, *De Divinat.* 1.2 c.5 (DD 4,218). 13. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.3.ª c.17 (FR 286).

por medio de los cuales atiende a los subditos. Luego mucho más Dios no atiende a todos directamente.

2. Más aún. Propio de la providencia es ordenar las cosas a un fin. El fin de cualquier cosa es su bien y su perfección. A la causa le corresponde llevar a su efecto hasta el bien. Así, pues, la causa agente es causa del efecto de la providencia. Por lo tanto, si Dios lo provee todo directamente quedan anuladas todas las causas segundas.

3. Todavía más. Dice Agustín en el *Enchirid.*[14]: *Es mejor ignorar que conocer ciertas cosas,* como las cosas viles. Lo mismo dice el Filósofo en XII *Metaphys.*[15] Pero todo lo que es mejor hay que atribuirlo a Dios. Luego Dios no tiene una providencia directa de lo vil y de lo malo.

En cambio está lo que se dice en Job 34,13: *¿A quién ha constituido con poder sobre la tierra? ¿O a quién sobre el orbe hecho por El?* A esto dice Gregorio[16]: *El mismo rige el mundo; El mismo que lo hizo.*

Solución. *Hay que decir:* A la providencia pertenece la razón de orden de las cosas destinadas a un fin y la ejecución de este orden, que se llama *gobierno.* En cuanto a lo primero, Dios provee a todos directamente. Porque en su entendimiento tiene la razón de todo, incluso de lo más pequeño; y a las causas destinadas a producir ciertos efectos les dio fuerza necesaria para hacerlo. Por eso, es necesario que en su entendimiento preexistiera el orden de aquellos efectos. Y en cuanto a lo segundo, la providencia divina se sirve de algunos medios. Porque gobierna las cosas inferiores por medio de las superiores. Esto es así no por defecto de su poder, sino por efecto de su bondad, que transmite a las criaturas la dignidad de la causalidad. Con esto queda excluida la opinión de Platón quien, según Gregorio de Nisa[17], sostenía un triple tipo de providencia. 1) La primera providencia sería la del Dios supremo, que, ante todo y sobre todo, provee las cosas espirituales; y, consecuentemente, a todo el mundo por lo que se refiere a géneros, especies y causas universales. 2) La segunda providencia sería la que se tiene de los individuales tanto generales como, corruptibles. Este tipo de providencia la atribuyó a los dioses que circundan los cielos, es decir, las sustancias separadas que dan a los cielos su movimiento circular. 3) La tercera providencia sería la que se tiene de las cosas humanas, y que es atribuida a los demonios, que los Platónicos colocaban como intermediarios entre nosotros y los dioses, según nos relata Agustín en IX *De Civ. Dei* [18].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* A la dignidad del rey pertenece tener ministros que ejecuten sus determinaciones; pero que no sepa lo que ellos tienen que hacer manifiesta defecto por su parte. Pues toda ciencia práctica es más perfecta cuanto más considera lo particular, que es donde se encuentra la acción.

2. *A la segunda hay que decir:* Por tener Dios providencia directa de todas las cosas, no quedan excluidas las causas segundas, que son las que ejecutan sus órdenes, como ya se dijo (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Para nosotros es mejor ignorar lo vil y malo, bien porque no podemos conocer muchas cosas a un tiempo, y entonces nos estorba para conocer lo mejor; bien porque, a veces, pensar lo malo arrastra nuestra voluntad hacia el mal. Pero esto no sucede en Dios, porque todo lo ve a un tiempo e intuitivamente, y cuya voluntad no puede tender al mal.

ARTICULO 4

La providencia divina, ¿impone o no impone necesidad a las cosas?

Supra q.19 a.8; q.23 a.5; *In Sent.* 1 d.32 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 3,72-94; *De rat. fidei* c.10; *De Subst. separatis* c.13 ad 4; c.15 ad 4; *De Malo* q.16 a.7 ad 5; *In Metaphys.* 6 lect.3; *Compend. Theol.* c.139.140.

Objeciones por las que parece que la providencia divina impone necesidad a las cosas:

1. Como demuestra el Filósofo en VI *Metaphys.*[19], todo efecto que tiene una causa directa que existe o ha existido y

14. C.17: ML 40,239. 15. ARISTÓTELES, 11, c.9 n.3 (BK 1074b32): S. Th. lect.11 n.2611-2616. 16. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 1.24 c.20: ML 76,314. 17. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.44: MG 40,794. 18. C.1: ML 41,257; 1.8 c.14: ML 41,238. 19. ARISTÓTELES, 5 c.3 n.1 (BK 1027a30): S. Th. lect.3 n.1191-1200.

de la que depende necesariamente, se produce por necesidad. Pero la providencia de Dios, por ser eterna, preexiste, y sus efectos se producen necesariamente, ya que no pueden frustrarse. Luego la providencia divina impone necesidad a las cosas.

2. Más aún. Todo provisor consolida su obra en la medida de lo posible para que no desaparezca. Pero Dios es sumamente poderoso. Luego da a las cosas la solidez de la necesidad.

3. Todavía más. En el IV *De Consol.*[20] dice Boecio: El destino, *partiendo de los orígenes de la inmutable providencia, encierra los actos y azares de los hombres mediante una red indestructible de causas.* Por lo tanto, parece que la providencia impone necesidad a las cosas.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[21]: *La providencia no corrompe las cosas.* Pero algunas cosas por naturaleza son contingentes. Así, pues, la providencia no impone necesidad a las cosas anulando la contingencia.

Solución. *Hay que decir:* La providencia divina impone necesidad a algunas cosas, pero no a todas, como sostuvieron algunos[22]. Pues a la providencia le corresponde ordenar las cosas al fin. Y después de la bondad divina, que es el bien separado de las cosas, el principal bien está en las mismas cosas, y es la perfección del universo, que no existiría si en las cosas no se dieran todos los grados de ser. Por eso, a la providencia divina le corresponde producir todos los grados de seres. De este modo, para algunos efectos dispuso causas necesarias, para que se dieran necesariamente; para otros efectos dispuso causas contingentes, para que se dieran contingentemente según la condición de las causas próximas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El efecto de la providencia divina no consiste en que algo suceda de cualquier modo; sino que suceda de forma contingente o necesaria. Y así sucede de forma infalible y necesaria lo que la providencia divina dispone que suceda de modo infalible y necesario. Y sucede de modo contingente lo que la providencia divina determina que suceda contingentemente.

2. *A la segunda hay que decir:* La inmutabilidad y el orden de la providencia divina consiste en que lo provisto por Dios suceda tal y como El lo determina, o sea, de modo contingente o necesario.

3. *A la tercera hay que decir:* La indisolubilidad e inmutabilidad a la que alude Boecio se refiere a la certeza de la providencia, que no falla en la producción de su efecto ni en el modo como tiene que producirse; no se refiere a la necesidad de los efectos. Y hay que tener presente que la necesidad y la contingencia siguen al ser en cuanto tal. Por eso, el modo de contingencia y de necesidad cae bajo la providencia divina, que es el provisor universal de todo ser. Pero no cae bajo la provisión de los particulares.

CUESTIÓN 23

Sobre la predestinación

Tras el estudio de la providencia divina, hay que hacer ahora el de la predestinación[a] y el del libro de la vida. La cuestión sobre la predestinación plantea y exige respuesta a ocho problemas:

20. *Prosa* 6: ML 63,817. 21. § 33: MG 3,733: S. Th. lect.23. 22. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.37: MG 40,752.

a. En la q.22 se habló de la providencia general de Dios sobre todas las cosas. Ahora se cuestiona la providencia particular sobre el hombre de cara a la vida eterna, y se estudian tres puntos: *an sit,* existencia, el hecho (a.1); *quid sit,* naturaleza (aa.2-5); *quomodo sit,* propiedades (aa.6-8).—En lo que atañe a la naturaleza, se indaga la causa formal (aa.2-3), la eficiente (a.4) y la material (a.5). Por lo que se refiere a las propiedades se analizan dos: la posible certeza de estar predestinado (aa.6-7) y el valor de las buenas obras (a.8).

1. ¿Le corresponde o no le corresponde a Dios la predestinación?— 2. ¿Qué es la predestinación? ¿Pone o no pone algo en el predestinado?— 3. ¿Le compete o no le compete a Dios condenar a algunos hombres?— 4. Relación entre predestinación y elección. ¿Son o no son elegidos los predestinados?— 5. Los méritos, ¿son o no son causa y razón de la predestinación, de la condenación o de la elección?—-6. Sobre la certeza de la predestinación. ¿Se salvan o no se salvan infaliblemente los predestinados?— 7. ¿Hay o no hay un número exacto de predestinados? 8. ¿Puede o no puede la predestinación ser apoyada por las oraciones de los santos?

ARTICULO 1

Los hombres, ¿son o no son predestinados por Dios?

In Sent. 1 d.40 q.1 *3.2; De Verit.* q.6 a.1; *Cont. Gentes* 3,163; *In Rom.* c.1 lect.3.

Objeciones por las que parece que los hombres no son predestinados por Dios:

1. Dice el Damasceno en el II libro [1]: *Hay que saber que Dios todo lo conoce de antemano, pero no todo lo predetermina. Pues de antemano conoce lo que hay en nosotros y no lo predetermina.* Pero los méritos y deméritos humanos están en nosotros en cuanto que, por el libre albedrío, somos dueños de nuestros actos. Por lo tanto, lo que pertenece al mérito o demérito no está predestinado por Dios. Así, desaparece la predestinación de los hombres.

2. Más aún. Como se dijo (q.22 a.1 y 2), todas las criaturas están ordenadas a sus fines por la providencia divina. Pero de las otras criaturas no se dice que estén predestinadas por Dios. Luego tampoco hay que decirlo de los hombres.

3. Todavía más. Los ángeles, como los hombres, son capaces de ser felices. Pero a los ángeles, al parecer no les corresponde ser predestinados, pues en ellos nunca hubo miseria. Y Agustín dice[2] que la predestinación es el *propósito de apiadarse.* Luego los hombres no son predestinados.

4. Por último. Los beneficios que Dios da a los hombres los da a conocer a los santos por el Espíritu Santo, tal como nos dice el Apóstol en 1 Cor 2,12: *No recibimos el espíritu de este mundo, sino el Espíritu que viene de Dios para que sepamos qué es lo que Dios nos concede.* Por lo tanto, si los nombres fueran predestinados por Dios, como la predestinación es un don, la predestinación sería conocida por los predestinados. Y esto es falso.

En cambio está lo que se dice en Rom 8,30: *A los que predestinó, a ésos llamó.*

Solución. *Hay que decir:* A Dios le corresponde predestinar a los hombres. Pues, como quedó demostrado (q.22 a.2), todo está sometido a la providencia divina. Y como también se dijo (q.22 a.l), a la providencia le corresponde ordenar las cosas al fin. Y el fin al que son ordenadas las cosas por Dios es doble. Uno, que sobrepasa la capacidad y proporción de la naturaleza creada, y este fin es la vida eterna, que consiste en ver a Dios, algo que sobrepasa la naturaleza de cualquier criatura, según quedó establecido (q.12 a.4). El otro fin es proporcionado a la naturaleza creada, y que puede alcanzar con sus fuerzas la misma naturaleza creada. Y aquello a lo que no puede llegar con la capacidad de su propia naturaleza, es necesario que le sea otorgado por otro, como la flecha necesita al arquero para llegar al blanco. Por eso, y hablando con propiedad, la criatura racional, capaz de llegar a la vida eterna, llega a ella como si le fuera transmitida por Dios. El porqué de dicha transmisión preexiste en Dios, como también en El preexiste la razón del orden de todo al fin, que es la providencia, como ya dijimos (q.22 a.1). La razón

1. *De Fide Orth.* c.30: MG 94,972. 2. Cf. *De diversis quaest. ad Simplic.* 1.1 q.2: ML 40,115; *Contra duas epist. Pelag.* l.2 c.9: ML 44,586; *De Praedest. Sanct.* c.3: ML 44,965; c.6: ML 44,969; c.17: ML 44,985.

que, de algo que se va a hacer, hay en la mente del que lo va a hacer, es una determinada preexistencia que de lo que se va a hacer hay en él. Por eso, la razón de la predicha transmisión de las criatura racional al fin de la vida eterna se llama *predestinación;* pues destinar es *enviar.* Queda claro que la predestinación, en cuanto a los objetivos, es una parte de la providencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno llama *predeterminación* a la imposición de necesidad; como sucede en las cosas naturales, que están predeterminadas a algo fijo. Este sentido lo apoya lo que añade: *Pues no quiere la malicia ni fuerza la virtud.* Así, no queda anulada la predestinación.

2. *A la segunda hay que decir:* Las criaturas irracionales no están capacitadas para aquel fin que sobrepasa la capacidad de la naturaleza humana. Por eso no se dice propiamente que estén predestinados. Aun cuando a veces se abusa de la palabra predestinación para hablar de cualquier otro tipo de fin.

3. *A la tercera hay que decir:* A los ángeles les corresponde ser predestinados como los hombres, aunque nunca hubiera habido miseria en ellos. Pues el movimiento no se especifica por el punto de partida, sino por el de llegada. Ejemplo: No importa que algo blanco, antes de ser blanco, haya sido negro, gris o rojo. De modo parecido, para ser predestinado no importa que alguien sea predestinado a la vida eterna saliendo de un estado de miseria o no. También puede decirse que conceder un bien superior al merecido es algo que pertenece a la misericordia, como ya dijimos (q.21 a.3 ad 2; a.4).

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando por un privilegio especial a algunos se les revele su predestinación, sin embargo no es conveniente que se revele a todos, porque los predestinados se desesperarían, y la seguridad de ser predestinado podría parecer una negligencia.

ARTICULO 2

La predestinación, ¿pone o no pone algo en el predestinado?

In Sent. 1 d.40 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que la predestinación pone algo en el predestinado:

1. Toda acción transmite pasión. Por tanto, si la predestinación en Dios es acción, es necesario que la predestinación sea pasión en los predestinados.

2. Más aún. Sobre aquello de Rom. 1,4: *Quien es predestinado...* dice Orígenes[3]: *Ser predestinado es propio de quien no existe; ser destinado lo es de quien existe.* Pero Agustín, en el libro *De Praedest. Sanctorum*[4], dice: *¿Qué es la predestinación sino el destino de alguien?* Luego la predestinación no se da más que en alguien que existe. Así, algo pone en el predestinado.

3. Todavía más. La preparación es algo en lo preparado. Pero la predestinación es, como dice Agustín en el libro *De Praedest. Sanct.*[5]: *preparación de los beneficios de Dios.* Luego la predestinación es algo en los predestinados.

4. Por último. Lo temporal no entra en la definición de eterno. Pero la gracia, que es algo temporal, entra en la definición de predestinación; pues se dice[6] que *la predestinación es la preparación de la gracia en el presente, y de la gloria en el futuro.* Luego la predestinación no es algo eterno. Por lo tanto, es necesario que no esté en Dios, sino en los predestinados, ya que lo que está en Dios es eterno.

En cambio está lo que dice Agustín[7]: La predestinación es la *presciencia de los beneficios de Dios.* Pero la presciencia no está en lo previamente conocido, sino en quien previamente conoce. Luego tampoco la predestinación está en el predestinado, sino en quien predestina.

Solución. *Hay que decir:* La predestinación no es algo en los predestinados, sino sólo en quien predestina. Se ha dicho (a.1) que la predestinación es parte de la providencia. Y la providencia no está en las cosas provistas, sino que, como también se ha dicho (q.22 a.1), es

3. *In Rom.* 1: MG 14,849. 4. Cf. *De diversis quaest. ad Simplic.* l.1 q.2: ML 40,114. 5. Cf. *De Dono Persev.* c.14: ML 45,1014. 6. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.40 c.2 (QR 1,251). 7. *De Dono Persev.* c.14: ML 45,1014.

una determinada razón en el entendimiento del provisor. Pero la ejecución de la providencia, llamada *gobierno,* es algo pasivo en el gobernante y algo activo en el gobernado. Por eso, resulta evidente que la predestinación es una determinada razón de algunas para la salvación eterna, existente en la mente divina. Y la ejecución de tal orden es pasiva en los predestinados; y activa en Dios. Y la ejecución de la predestinación es *vocación* y *glorificación* según aquello del Apóstol en Rom 8,30: *A los que predestinó, a ésos llamó; y a los que llamó, a ésos glorificó.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las acciones que pasan a la materia exterior, transmiten una determinada pasión, como la calefacción o la poda. Pero no así las acciones que permanecen en el agente, como entender y querer, según ya se dijo (q.14 a.2; q.18 a.3 ad 1). La predestinación es una de estas últimas acciones. Por eso la predestinación no pone algo en el predestinado. Sino que su ejecución, en cuanto que pasa a algo exterior a El, pone algún efecto.

2. *A la segunda hay que decir:* El *destino* es tomado algunas veces como el envío real de algo a algún sitio; en este sentido, sólo se puede enviar lo que existe. Otras veces indica el envío concebido en el entendimiento, y llamamos *destinar* a algo que mentalmente nos proponemos con firmeza. En este sentido en 2 Mac 6,20 se dice que Eleazar *por amor a la vida destinó no hacer lo ilícito.* Y así, el destino puede ser de algo que no existe. Sin embargo, la *predestinación,* en virtud de la razón de anterioridad que conlleva, puede ser de lo que no existe, se tome en el sentido que se tome el destino.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay dos tipos de preparación: *Una,* la del sujeto para que reciba una acción, y ésta está en el preparado. *Otra,* la del agente para obrar, y ésta está en el agente. La predestinación es del segundo tipo; en cuanto que decimos que se prepara para obrar el agente que obra por el entendimiento, es decir, cuando preconcibe lo que ha de hacer. Asi decimos que desde la eternidad Dios se preparó predestinando, en cuanto que concibió la razón del orden de algunos para la salvación.

4. *A la cuarta hay que decir:* La gracia no entra en la definición de predestinación como si fuera parte de su esencia, sino en cuanto que la predestinación se relaciona con la gracia como la causa con el efecto o la acción con el objetivo. Por eso no se puede concluir que la predestinación sea algo temporal.

ARTICULO 3

¿Condena o no condena Dios a algún hombre? [b]

In Sent. 1. d.40 q.4 a.1; *Cont. Gentes* 3,163; *In Rom.* c.9 lect.2.

Objeciones por las que parece que Dios no condena a ningún hombre:

1. Nadie condena a quien ama. Pero Dios ama a todos los nombres, según

b. Los PP. anteriores a San Agustín, en su debate contra el error maniqueo que negaba la libertad, tienen a veces expresiones de un sabor semi-pelagiano, es decir, como si toda la obra de la salvación dependiera del esfuerzo natural, humano y libre, al menos en su comienzo.

Agustín, en cambio, polemizando con el error de Pelagio († 418) según el cual bastan las fuerzas naturales, defiende la absoluta necesidad de la gracia para salvarse e incluso para comenzar a creer.

Algunas de sus afirmaciones, interpretadas de un modo rigorista, aparecerán luego con sabor de herejía predestinacionista. Entre otros, pertenecen a esta corriente: Casiano (ML 49,897-954) y Vicente de Lerins (ML 50,637-986) —cf. Gregorianum 21 (1940) 75— y ya en una línea netamente heterodoxa: Lúcido (s.V) y Gotescalco (s.IX). Un tratado anónimo del s.v, «Praedestinatus», atribuye a Agustín la doctrina de una doble predestinación (ML 53,623).

Su discípulo Próspero de Aquitania defendió al Maestro (Rech. August. 4 [1958] 339). En su «De Vocatione omnium Gentium» (ML 51,647-722) afirma claramente que Dios quiere salvar a todos los hombres; intenta conciliar esta doctrina con la predilección divina con los que de hecho se salvan; se explican y liman las aparentes asperezas de San Agustín.

En cuanto al verdadero pensamiento agustiniano, puede verse H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) p.109-120. «Prisionero de una noción demasiado antropomórfica de la gracia de los dones divinos, Agustín no concibe que la gracia pueda ser gratuita si se ofrece a todos *(De Dono persev.* 16: ML 45,1002). Para que se manifieste la misericordia divina es necesario que de la *massa damnata* sean sacados algunos privilegiados *(De Civ. Dei* 21,12: ML

aquello de Sab 11,25: *Amas todo lo que existe, y no odias nada de lo que hiciste.* Luego Dios no condena a ningún hombre.

2. Más aún. Si Dios condena a algún hombre es necesario que la condenación sea para los condenados lo que la predestinación para los predestinados. Pero la predestinación es causa de salvación para los predestinados. Luego la condenación será causa de perdición para los condenados. Y esto es falso, pues se dice en Os 13,9: *Israel, tú mismo te pierdes; de mi viene tu auxilio.* Luego Dios no condena a nadie.

3. Aún más. No puede imputarse lo que no puede ser evitado. Pero si Dios condena a alguien, no puede evitar que perezca, pues se dice en Eccl 7,10: *Contempla las obras de Dios, porque nadie puede corregir lo que El despreció.* Luego no hay que imputar a los hombres que perezcan. Por tanto, Dios no condena a nadie.

En cambio está lo que se dice en Mal 1,2s: *Amó a Jacob; odió a Esaú.*

Solución. *Hay que decir:* Dios condena a algunos. Ya se dijo anteriormente (a.1) que la predestinación es parte de la providencia. Y a la providencia, como también se dijo (q.22 a.2 ad 2), pertenece permitir la existencia de algún defecto en las cosas que le están sometidas. Por eso, como por la providencia divina los hombres están ordenados a la vida eterna, también pertenece a la providencia divina permitir que algunos no alcancen este fin. Y a esto se llama condenar [c]. Por lo tanto, así como la predestinación es parte de la providencia con respecto a aquellos que, divinamente, están ordenados a la salvación eterna, así también la condenación eterna es parte de la providencia con respecto a aquellos que no alcanzan dicho fin. De ahí que la condenación incluya, además de la presciencia, la providencia según nuestro modo de entender, como ya se dijo (q.22 a.1 ad 3). Así como la predestinación incluye la voluntad de otorgar la gracia y la gloria [d], así también la condenación incluye la voluntad de permitir a alguien caer en culpa y recibir la pena por la culpa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios ama a todos los hombres y también a todas las criaturas en cuanto que les desea algún bien; y, sin embargo, no quiere cualquier bien para todos. Cuando no quiere para algunos el bien de la vida eterna, se dice que los odia o los condena.

41,727), pero si la misericordia es universal, ¿será misericordia todavía? Agustín insiste, con razón, en la gratuidad de la primera llamada a la salvación, o de la llamada a la conversión del pecador, pero no ve que se pueda mantener la gratuidad afirmando que, desde el despertar de su razón, el hombre está bañado en una atmósfera de gracia» *(En. in Ps. 143,2:* ML 37,185) (l.c., 116-117). La controversia finalizó en el concilio Arausicano II (año 529) gracias principalmente a la intervención de Cesáreo de Arles. Se inculca la doctrina agustiniana sobre la necesidad de la gracia para salvarse, condenando al mismo tiempo el error que defiende que algunos están positivamente destinados a la condenación» (MANSI 8,712-724). Asumiendo esta doctrina, Santo Tomás alcanza cotas más optimistas que San Agustín.

c. Su pensamiento quedará clarificado leyendo lo que dice en su comentario a Jn 12,40 (Marietti n.1697): «Cuando Dios ciega y endurece no debe entenderse que El inocule la malicia o que arroje en el pecado. Lo que quiere decir es que deja de infundir la gracia. Cuando da la gracia esto es misericordia. Cuando la deniega es culpa nuestra, se debe a que encuentra en nosotros un obstáculo... Sucede como en el caso de un hombre que cerrara las contraventanas de su habitación, a quien yo diría: Tú no puedes ver porque la luz del sol te ha abandonado. ¿Sería la culpa del sol? No, sino de aquel que se defiende contra su luz» (cf. Ch. JOURNET, *El mal* (Madrid 1965) p.152).

d. Nadie dejará de recibir de Dios los auxilios necesarios y suficientes para convertirse y obtener la vida eterna si observa la ley natural y no pone obstáculos a la gracia. En estas condiciones, hay que «considerar como muy cierto» que Dios le revelará por una interna inspiración las cosas necesarias para salvarse, o le enviará un misionero para que le instruya, como envió a Pedro a Cornelio. Otra cosa no diría bien con la fidelidad y la misericordia divina. (Cf. *In Sent.* 1 d.48 q.1 a.2 ad 2; *De Verit.* q.14 a.11; *In Rom* c.10, lect.3, Marietti n.849; *In 1 Cor.* c.1, lect.1, Marietti n.15). En esto y otros textos, el Santo juega con el principio «Al que hace lo que está de su parte, Dios no le niega la gracia». Por el peligro pelagiano que encierra (al que hace lo que está de su parte *según sus fuerzas naturales...)* Santo Tomás precisa el sentido exacto en sus obras de madurez: «Al que hace lo que está de su parte en virtud de la *gracia actual,* Dios no le niega la gracia de la *justificación* o *habitual»* (cf. 1-2 q.1 12 a.3). Este es también el sentido que mantiene el Vaticano II (LG 16).

2. *A la segunda hay que decir:* En cuanto causa, la condenación no es lo mismo que la predestinación. Pues la predestinación es causa de lo esperado en la vida futura por los predestinados, esto es, la gloria; y es causa, también, de lo que se recibe en la vida presente, esto es, la gracia. En cambio, la condenación no es causa de lo que se da en la vida presente, esto es, la culpa, en la que Dios no tiene parte. Y, sin embargo, es causa de lo que se le retribuirá en el futuro, esto es, la pena eterna. Pero la culpa proviene del libre albedrio por el que se condena y se separa de la gracia. Este es el sentido de lo dicho por el profeta: *Israel, tú mismo te pierdes.*

3. *A la tercera hay que decir:* La condena de Dios no merma la capacidad del condenado. Por eso, cuando se dice que el condenado no puede alcanzar la gracia, no hay que entenderlo como una imposibilidad absoluta, sino condicionada. Al igual que es necesario que el predestinado se salve, como ya dijimos (q.19 a.8, ad 1), con necesidad condicionada, esto es, que no se anule su libertad de albedrio. Por eso, si bien el condenado por Dios no puede alcanzar la gracia, sin embargo, el que incurre en éste o aquel pecado, lo hace siguiendo su libertad de albedrio. Por eso, con razón se le imputa la culpa.

ARTICULO 4

Los predestinados, ¿son o no son elegidos por Dios?

In Sent. 1 d.41 a.2; *De Verit,* q.6 a.1; *In Rom.* c.9 lect.2.

Objeciones por las que parece que los predestinados no son elegidos por Dios:

1. Dionisio, en el c.4 *De Div. Nom.*[8] dice que así como el sol sin elegir emite su luz sobre todos los seres corporales, así también Dios lo hace con su bondad. Pero la bondad divina se comunica a algunos sobre todo por la participación de la gracia y de la gloria. Luego Dios comunica su gracia y su gloria sin elección. Esto pertenece a la predestinación.

2. Más aún. La elección se hace entre los que existen. Pero la predestinación desde la eternidad se extiende también a los que no existen. Luego algunos predestinados lo son sin elección.

3. Todavía más. La elección conlleva cierta selección. Pero, tal como se dice en 1 Tim 2,4: *Dios quiere salvar a todos los hombres.* Luego la predestinación, que predetermina a los hombres a la salvación, se da sin elección.

En cambio está lo que se dice en Ef 1,4: *Nos eligió en El antes de constituir al mundo.*

Solución. *Hay que decir:* Tal como la entendemos, la predestinación presupone elección; y la elección, amor. El porqué de esto está en que la predestinación, como se dijo (a.1), es parte de la providencia. Y la providencia, como la prudencia, es la razón presente en el entendimiento, preceptiva de la ordenación de algunos al fin, como ya se dijo (q.22 a.l). Y nada se predetermina ordenarlo a un fin si no hay voluntad previa del fin. Por eso, la predestinación de algunos a la salvación eterna presupone, tal como lo entendemos, que Dios quiere su salvación. Y a esto pertenece la elección y el amor. El amor en cuanto que quiere para ellos el bien de la salvación eterna; pues amar es querer el bien para alguien, según dijimos (q.20 a.2 y 3). Y la elección, en cuanto que quiere este bien para unos y no para otros a quienes condena, según dijimos también (a.3). Sin embargo, la elección y el amor no indican lo mismo para Dios y para nosotros. En nosotros, la voluntad de amor no causa el bien, sino que, por el bien preexistente, la impulsamos a amar. Y así elegimos a quien amamos. Por eso en nosotros la elección precede al amor. Pero en Dios sucede al revés. Pues su voluntad, por la que amando quiere el bien para alguien, causa que unos alcancen el bien y otros no. Así, tal como lo entendemos, el amor presupone la elección; y la elección, la predestinación. Por eso, todos los predestinados son elegidos y amados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se considera en general la comunicación de la bondad divina, tal bondad se comunica sin elec-

8. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1.

ción. Es decir, nada hay que no participe algo de su bondad, según se dijo (q.6 a.4). Pero si se considera la comunicación de éste o de aquel bien, no se concede sin elección, porque hay bienes que los concede a unos y no a otros. En esto consiste la elección al conceder la gracia y la gloria.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando la voluntad de elegir es impulsada a elegir por el bien preexistente, entonces es necesario que la elección sea de lo que existe. Así sucede en nuestra elección. Pero, como ya dijimos (sol.; q.20 a.2), en Dios no es así. Por eso, como dice Agustín[9]: *Los que no existen son elegidos por Dios; y, sin embargo, quien elige no se equivoca.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya se dijo (q.19 a.6), Dios quiere de *forma antecedente* que todos los hombres se salven. Esta forma de querer no consiste en querer algo absolutamente, sino en cierto modo. Pero no lo quiere *de forma consecuente,* que consiste en querer algo absolutamente.

ARTICULO 5

El conocimiento previo de los méritos, ¿es o no es causa de predestinación?

supra q.19 a.5; *In Sent.* 1 d.41 a.3; *De Verit.* q.6 a.2; *In Eph.* c.1 lect.1.14; *Cont. Gentes* 3, 163; *In Rom.* c.1 lect.3; c.8 lect.6; c.9 lect.3; *In Io* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que el conocimiento previo de los méritos es causa de predestinación:

1. Dice el Apóstol en Rom 8,29: *A quienes de antemano conoció, a estos predestinó.* Y la glosa que sobre aquello de Rom 9,15: *Me apiadaré de quien me apiade,* etc., hace Ambrosio[10], dice: *Me apiadaré de aquel que sé de antemano que se volverá a mí de todo corazón.* Luego parece que el conocimiento previo de los méritos es causa de predestinación.

2. Más aún. La predestinación divina incluye la voluntad divina, que no puede ser irracional; pues, como dice Agustín[11], la predestinación es *propósito de apiadarse.* Pero no puede haber más razón de la predestinación que el conocimiento previo de los méritos. Luego el conocimiento previo de los méritos es causa o razón de predestinación.

3. Todavía más. Se dice en Rom 9,14: *En Dios no hay iniquidad.* Inicuo parece ser tratar de forma distinta a quienes son iguales. Todos los hombres son iguales tanto por naturaleza como por el pecado original. Su desigualdad radica en el mérito o demérito de sus propios actos. Así, pues, Dios no trata de forma distinta a los hombres, predestinando a unos y condenando a otros, a no ser por el conocimiento previo de su diversidad de méritos.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Tit 3,5: *Nos salvó no en justicia por nuestras obras, sino por su misericordia.* Pues, así como nos salvó, así también nos predestinó a ser salvados. Por lo tanto, el conocimiento previo de los méritos no es causa o razón de predestinación.

Solución. *Hay que decir:* Como la predestinación implica voluntad, según se dijo (a.3 y 4), hay que buscar la razón de la predestinación como se busca la razón de la voluntad divina. Ya se dijo anteriormente (q.19 a.5), que no hay que asignar causa a la voluntad por parte del acto de querer, sino que se le puede asignar causa por parte de lo querido, esto es, en cuanto que Dios quiere que algo sea por medio de otro. Nunca hubo nadie tan insensato que dijera que los méritos sean causa de predestinación divina por parte de quien predestina. Pero lo que se está tratando ahora es si la predestinación tiene alguna causa por parte de los efectos. Y esto es analizar si Dios predeterminó que daría a alguien el efecto de la predestinación por algunos méritos.

Hubo algunos que sostuvieron que el efecto de la predestinación estaba predeterminado para alguien por los méritos preexistentes en otra vida. Esta fue la opinión de Orígenes[12], quien sostuvo que las almas humanas fueron creadas al principio y que, según la diversidad de sus obras, en este mundo ocupan diversos estados unidas a los cuerpos. Esta opinión la deja sin valor el Apóstol cuando dice en Rom 9,11-13: *Antes de*

9. *Serm. ad Popul.* n.26 c.4: ML 38,173. 10. AMBROSIO, *In Rom.* 9,15: ML 17,142; *Glossa ordin.* a Rom. 9,15 (6.21E). 11. Cf. l.c. en nota 2. 12. *Peri Archon,* l.1 c.6: MG 11,166. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.41 c.2 (QR 1,257).

que nacieran y pudieran hacer nada bueno ni malo, no por las obras, sino porque El llama, se dijo: El mayor servirá al menor.

Hubo otros que sostuvieron que la razón y causa del efecto de la predestinación lo son los méritos preexistentes en esta vida. Así, los pelagianos dijeron [13] que el principio del bien obrar tiene su origen en nosotros y su final en Dios. Así, el motivo de que se dé el efecto de la predestinación a unos y no a otros, está en que unos tuvieron aquel principio y otros no. Contra esto está lo que dice el Apóstol en 2 Cor 3,5: *No somos capaces de pensar algo de nosotros como si fuera nuestro.* No es posible encontrar en nosotros un principio anterior al pensamiento. Por lo tanto, no se puede decir que en nosotros haya algún principio motivo del efecto de la predestinación.

Por eso hubo otros [14] que dijeron que el efecto de la predestinación es una consecuencia de los méritos. Esto quiere decir que si Dios da la gracia a alguien, y si predeterminó que se la daría, es porque previamente sabía que iba a hacer buen uso de ella. Es como si un rey da un caballo a un soldado porque sabe que éste le sacará rendimiento. Pero quienes sostienen esto parece que distinguen entre lo propio dé la gracia y lo del libre albedrío, como si un mismo efecto no pudiera provenir de ambos. Es evidente que lo propio de la gracia es efecto de la predestinación; y esto no puede ponerse como motivo de la predestinación porque está incluido en ella. Por lo tanto, si por nuestra parte alguna cosa es motivo de la predestinación, eso será anterior al efecto de la predestinación. Pero no es distinto lo que proviene del libre albedrío de lo que proviene de la predestinación; como tampoco es distinto lo que proviene de la causa segunda y la causa primera, pues la providencia divina produce efectos por medio de las causas segundas, como ya se dijo (q.22 a.3). Por eso, lo que se hace por libre albedrío, proviene de la predestinación. Por lo tanto, hay que decir que podemos considerar el efecto de la predestinación en un doble aspecto: 1) *Uno,* en particular. En este sentido, nada impide que algún efecto de la predestinación sea causa y razón de otro; el posterior del anterior atendiendo a la razón de causa final. El anterior del posterior atendiendo a la razón de la causa de mérito, que se reduce a la disposición de la materia. Es como decir que Dios predeterminó dar la gloria a alguien por sus méritos; y que predeterminó dar la gracia a alguien para que se mereciera la gloria. 2) *Otro,* considerando el efecto de la predestinación en general. En este sentido, es imposible que todo efecto de la predestinación en general tenga alguna causa por nuestra parte. Porque todo lo que hay en el hombre orientado a la salvación es ya efecto de la predestinación, incluida la misma disposición para la gracia; pues tampoco esto se da si no es por auxilio divino, siguiendo aquello de Jer 5,21: *Señor, oriéntanos hacia ti, y lo haremos.* Sin embargo, en este sentido la predestinación en cuanto a los efectos tiene por causa la bondad divina a la que está ordenado como a su fin todo efecto de la predestinación y de la que procede como primer principio impulsor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El conocimiento previo del uso de la gracia no es la razón para la concesión de la gracia, a no ser en orden a la causa final, como ya se dijo (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La predestinación en general tiene por parte del efecto una razón: la misma bondad divina. En particular, como ya se dijo (sol.), un efecto es la razón de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* En la misma bondad divina puede encontrarse la razón de la predestinación de algunos y de la condenación de otros. Pues se dice que Dios hizo todas las cosas debido a su bondad, para que la bondad divina estuviera representada en todas las cosas. Por lo tanto, es necesario que la bondad divina, una y simple, en las cosas esté representada de múltiples formas, debido a que las cosas creadas no pueden alcanzar la simplicidad divina. De aquí que para la plenitud del universo se precisen diversos grados en las cosas, ocupando unas el lugar más alto y otras el más bajo. Y para que se mantenga la multiformidad de grados en las co-

13. Cf. Concilio de Cartago, c.5 (DZ 105). (QR 1,254).

14. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.41 *c.2*

sas Dios permite que haya algunos males a fin de que no se impidan muchos bienes, como ya se dijo anteriormente (q.2 a.3 ad 1; q.22 a.2).

Por lo tanto, tomaremos todo el género humano como la totalidad de las cosas. Y así, Dios quiso representar su bondad en algunos hombres, los que predestina, a través de su misericordia, con el perdón; y a otros, los que condena, a través de su justicia, con el castigo. Y ésta es la razón por la que Dios a unos predestina y a otros condena. A esta misma causa se refiere el Apóstol en Rom 9,22s. cuando dice: *Queriendo Dios mostrar su ira* (esto es, su justicia vindicativa), *y queriendo dar a conocer su poder, contuvo* (esto es, permitió) *con mucha paciencia los vasos de la ira preparados para la condena a fin de dar a conocer la riqueza de su gloria contenida en los vasos de la misericordia preparados para la bienaventuranza.* Y en 2 Tim 2,20, dice: *En una casa de altura no sólo hay vasos de oro y de plata, sino también de madera y de barro; unos, para servicios honrosos; otros, para servicios más bajos.*

¿Por qué elige a unos para la gloria y a otros los condena? La razón de esto está en la voluntad divina. Por eso, en *Super Ioannem* dice Agustín[15]: *¿Por qué a éste? ¿Por qué no a aquél? No quieras juzgarlo si no quieres equivocarte.*

También en los seres naturales sucede algo semejante, ya que en la materia prima, que es toda uniforme, se puede determinar por qué una de sus partes ha recibido forma de fuego y otra forma de tierra desde que Dios la creó: es decir, para qué hubiera diversidad de especies en las cosas naturales. Pero por qué esta parte tiene una forma y aquella parte otra, depende de la simple voluntad divina. Lo mismo que de la voluntad del arquitecto depende que esta piedra esté en esta parte de la pared y aquélla en la otra, aun cuando la razón de arte estime que unas tengan que estar aquí y otras allí.

Sin embargo, aun cuando Dios no trate igual a quienes son iguales, no por eso hay iniquidad en El. De ser así, se opondría a la razón de justicia si el efecto de la predestinación fuera pago de la deuda y no don de la gracia. En lo que se da por gracia, alguien puede dar libremente lo que quiera, o más o menos, mientras no deje de dar lo debido a quien le toque y no haya detrimento de la justicia. Esto es lo que dice el padre de familia en Mt 20,14s.: *Toma lo tuyo y márchate. ¿Acaso no puedo hacer lo que quiero?*

ARTICULO 6

¿Es o no es segura la predestinación?

In Sent. 1 d.40 a.3; *De Verit,* q.6 a.3; *Quodl.* 11 q.3; 12 q.3.

Objeciones por las que parece que no es segura la predestinación:

1. Sobre aquello del Ap 3,11: *Guarda lo que tienes, no sea que alguien reciba tu corona,* dice Agustín[16]: *Si uno recibe la de otro es porque éste la ha perdido.* Luego puede ser tenida y perdida la corona, que es el efecto de la predestinación. Por lo tanto, no es segura la predestinación.

2. Más aún. Establecido lo posible, no resulta lo imposible. Es posible que un predestinado, llamémosle Pedro, peque y sea matado. De darse esto, el efecto de la predestinación queda frustrado. Así, pues, no es imposible. Por lo tanto, no es segura la predestinación.

3. Todavía más. Lo que Dios puede, lo puede hacer. Pero puede no predestinar a quien predestinó. Luego ahora puede no predestinar. Por lo tanto, no es segura la predestinación.

En cambio está lo que sobre aquello de Rom 8,29: *A los que de antemano conoció y predestinó,* etc., dice la Glosa[17]: *La predestinación es el conocimiento previo y la preparación de los beneficios de Dios, por lo que con absoluta seguridad serán salvados los que serán salvados.*

Solución. *Hay que decir:* La predestinación es absolutamente segura y su efecto tendrá lugar infaliblemente. Sin embargo, tampoco impone necesidad, como si su efecto proviniera por necesidad. Ya se dijo (a.1) que la predestinación es parte de la providencia. Pero no todo lo que está sometido a la providencia es necesario; sino que algo sucede de forma contingente, dependiendo de las causas próximas a las que les destinó tales efectos la providencia divina. Y, sin

15. *Super Io* 6,44, tr.26: ML 35,1607.
16. *De Corrept. et grafia,* c.13: ML 44,940.
17. *Glossa ordin.* (6.19F).

embargo, como ya se demostró (q.22 a.4), el orden de la providencia es infalible. Así pues, también es seguro el orden de la predestinación; y, sin embargo, no se anula la libertad de arbitrio de la que proviene contingentemente el efecto de la predestinación. A todo esto hay que aplicar también lo dicho anteriormente (q.14 a.13; q.19 a.8) sobre la ciencia y la voluntad divinas, que, aun cuando sean absolutamente seguras e infalibles, no anulan la contingencia en las cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la corona pertenece a alguien en un doble sentido: 1) *Uno,* partiendo de la predestinación divina; y en este sentido nadie pierde su corona. 2) *Otro,* partiendo del mérito de la gracia; y en este sentido, lo que merecemos de algún modo es nuestro. Si bien, como consecuencia del pecado mortal, alguien puede perder su corona. Y otro toma aquella corona, en cuanto que ocupa el lugar de aquél. Pues Dios no permite que unos caigan sin que levante a otros, según se dice en Job 34,24: *Haré caer a muchos, muchísimos; y en su lugar pondré a otros.* Así es como en el lugar de los ángeles caídos están los hombres; y en el de los judíos, los paganos. Además, el sustituto en un estado de gracia recibe la corona del caído; y en la eterna bienaventuranza se alegrará del bien hecho por otro, ya que allí cada uno se alegrará tanto del bien hecho por él como por los demás.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando es posible que alguien, predestinado, muera en pecado mortal considerado en cuanto tal, sin embargo es imposible que esto sea así establecido (y éste es el caso en la objeción) que sea predestinado. Por lo tanto, no se puede deducir que la predestinación pueda fallar.

3. *A la tercera hay que decir:* La predestinación incluye la voluntad divina, y como ya se dijo (q.19 a.3) que Dios, por la inmutabilidad de su voluntad, es necesario no absolutamente, sino supuestamente que quiera lo creado, lo mismo hay que decir de la predestinación. Por eso, no es necesario decir que Dios pueda no predestinar a quien predestinó, en el sentido de que se den ambas cosas; pero en sentido absoluto, Dios puede predestinar o no predestinar. Y esto no anula la seguridad de la predestinación.

ARTICULO 7

¿Es o no es seguro el número de predestinados?

In Sent. 1 d.40 a.3; *De Verit.* q.6 a.4.

Objeciones por las que parece que no es seguro el número de predestinados:

1. No es segura una cantidad a la que se le puede añadir algo. Pero al número de predestinados se le puede añadir alguno, tal como se dice en Dt 1,11: *Que el Señor Dios nuestro añada a este número muchos miles.* Glosa[18]: *Esto es, el número establecido por Dios, que conoce a los suyos.* Luego no es seguro el número de predestinados.

2. Más aún. No se puede dar la razón de por qué Dios predetermina a los hombres para la salvación en un número más que en otro. Pero Dios no dispone nada sin razón. Luego no es seguro el número preestablecido por Dios de los que se van a salvar.

3. Todavía más. El obrar de Dios es más perfecto que el obrar de la naturaleza. Pero en las obras de la naturaleza es más frecuente encontrar lo bueno que lo defectuoso y lo malo. Así, pues, si Dios fuera quien determinara el número de los que se van a salvar, serían más los que se iban a salvar que los que se iban a condenar. Lo contrario se deduce de Mt 7,13s.: *Ancho y espacioso es el camino que lleva a la perdición; y son muchos los que entran por él. Estrecha es la puerta y angosto el camino que lleva a la vida; y son pocos los que la encuentran.* Luego el número de los que se van a salvar no está predeterminado por Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Correptione et Gratia*[19]: *Es seguro el número de los predestinados; nadie lo puede aumentar, nadie lo puede disminuir.*

Solución. *Hay que decir:* Es seguro el número de los predestinados. Algunos[20] sostuvieron que era seguro formalmente,

18. *Glossa ordin.* (1.330B). 19. C.13: ML 44,940. 20. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent* l.1 d.40 a.11 (BO 26,319).

pero no materialmente. Es como si dijéramos que es seguro que se salvarán cien o mil, pero no que sean éstos o aquéllos. Pero esto anula la certeza de la predestinación, de la que ya hemos hablado (a.6). En este sentido, hay que decir que el número de los predestinados es seguro tanto formal como materialmente.

Pero hay que advertir que se dice que en Dios es seguro el número de los predestinados no sólo por razón del conocimiento, es decir, porque sepa cuántos son los que se han de salvar (pues en este sentido conoce también el número de gotas de lluvia o de granos de arena del mar); sino por razón de elección y de una determinada selección. Para demostrar esto, hay que tener presente que todo agente tiende a producir algo finito, tal como consta en lo dicho anteriormente sobre lo infinito (q.7 a.4). Ahora bien, quien fija la proporción de su obra, escoge el número de lo que constituirá las partes esenciales, que, en cuanto tales, son necesarias para la perfección del conjunto. Pero no el número concreto de lo que no son partes esenciales y que sólo son necesarias en función de las esenciales. Por eso escogerá unas en la medida en que le sirvan para las otras. Ejemplo: El arquitecto determina la capacidad de una casa y el número de habitaciones que va a tener, así como las medidas de las paredes o del techo. Pero no determina el número de piedras, sino que usa las necesarias para llevar a cabo lo propuesto. Así es como hay que razonar con respecto a la relación Dios-Universo (que es obra suya). De antemano fijó cuáles serían sus dimensiones y cuál el número más indicado de sus partes esenciales, esto es, las que de algún modo son perpetuas; cuántas esferas, cuántas estrellas, cuántos elementos, cuántas especies. Con respecto a los seres individuales perecederos, éstos no están ordenados al bien del universo como partes esenciales, sino como algo secundario, es decir, en cuanto en ellos se salva el bien de la especie. Por eso, aun cuando Dios conoce el número de ios seres individuales, sin embargo, el número de bueyes o de mosquitos o de otras cosas no es predeterminado por Dios; sino que, de todo, la providencia divina produce lo suficiente para la conservación de las especies.

Entre todas las criaturas, las que principalmente están ordenadas al bien del universo son las racionales, que, en cuanto tales, son incorruptibles. De entre ellas, de modo especial, las destinadas a la bienaventuranza, que son las que alcanzan el último fin de un modo más inmediato. Por lo tanto, el número de los predestinados es seguro para Dios, y no sólo como algo conocido, sino, principalmente, como algo previamente fijado.

No puede decirse lo mismo del número de los condenados, que parecen estar previamente ordenados por Dios al bien de los elegidos, para quienes todo coopera para el bien. Respecto a cuál es el número de todos los hombres predestinados, algunos[21] dicen que se salvarán tantos cuantos ángeles cayeron. Otros[22], que tantos cuantos ángeles no cayeron. Otros, que tantos cuantos ángeles cayeron y cuantos fueron creados. Es mejor decir que *sólo Dios conoce el número de los escogidos para ser colocados en la más sublime felicidad* [23].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel texto del Deuteronomio hay que entenderlo de los establecidos por Dios con respecto a la justicia presente. Este es el número que aumenta o disminuye, no el de los predestinados.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón de cantidad de una parte hay que tomarla en su proporción con el todo. Así, en Dios la razón de que haya tantas estrellas o tantas especies de seres, y el número de predestinados, hay que tomarla de la proporción entre las partes principales y el bien del universo.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien proporcionado al estado común de la naturaleza está en muchos. La ausencia de este bien, en pocos. Pero el bien que sobrepasa el estado común de la naturaleza está en pocos. Su ausencia, en muchos. Por eso, podemos comprobar que

21. Cf. S. AGUSTÍN, *Enchirid.* c.29: ML 40,246; c.62: ML 40,261; *De Civ, Dei* l.22 c.1: ML 41,751. 22. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.9 c.7 (QR 1,350); tomado de GREGORIO MAGNO, *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1252. 23. Tomada de la *Missa pro Vivis et Defunctis* de S. AGUSTÍN, en *In S. Gregorii Librum Sacramentorum Notae,* nota 680: ML 78,475.

los hombres dotados de inteligencia suficiente para orientar su propia vida, son muchos. Los que no la tienen, y que se llaman tontos o idiotas, son pocos. Pero con respecto a ambos, poquísimos son los que llegan a tener un conocimiento profundo de las cosas. Así, pues, como la felicidad eterna, consistente en la visión de Dios, sobrepasa el estado común de la naturaleza, y de modo especial por haber sido privada de la gracia por la corrupción del pecado original, pocos son los salvados. Y en esto se contempla la inmensa misericordia de Dios, que eleva hasta aquella salvación de la que muchos se ven privados por inclinación natural.

ARTICULO 8

La predestinación, ¿puede o no puede ser ayudada por las oraciones de los santos?

In Sent. 1 d.41 a.4; 3 d.17 a.3 q.ª1 ad 3; 4 d.45 q.3 a.3 ad 5; *De Verit,* q.6 a.6.

Objeciones por las que parece que la predestinación no puede ser ayudada por las oraciones de los santos:

1. Nada eterno está precedido por lo temporal. Por lo tanto, nada temporal puede ayudar a que algo sea eterno. Pero la predestinación es eterna. Así, pues, como las oraciones de los santos son temporales, no pueden ayudar a que alguien sea predestinado. Luego la predestinación no es ayudada por las oraciones de los santos.

2. Más aún. Así como nada necesita consejo si no es por falta de conocimiento, así también nada necesita ayuda si no es por falta de virtud. Pero nada de esto es aplicable a Dios que predestina. Por eso se dice en Rom 11,34: *¿Quién ayudó al Espíritu del Señor? ¿O quien fue su consejero?* Luego la predestinación no puede ser ayudada por las oraciones de los santos.

3. Todavía más. Lo mismo puede ser ayudado e imposibilitado. Pero la predestinación no puede ser imposibilitada por alguien. Luego no puede ser ayudada por alguien.

En cambio está lo que se dice en Gen 25,21: *Isaac imploró a Dios por Rebeca, su mujer. Y Rebeca concibió.* De aquella concepción nació Jacob, que fue predestinado. Pero la predestinación no se hubiera cumplido si no hubiera nacido. Luego la predestinación es ayudada por las oraciones de los santos.

Solución. *Hay que decir:* En torno a esta cuestión ha habido varios errores. Algunos[24], pendientes de la seguridad de la predestinación divina, sostuvieron que las oraciones eran superfluas, como cualquier otra cosa que se hiciera para ayudar a conseguir la salvación eterna, porque, se hagan o no, los predestinados la alcanzarán y los condenados no. Pero contra esta opinión van todas las exhortaciones de la Sagrada Escritura a orar y a hacer otras buenas acciones.

Otros[25], en cambio, sostuvieron que las oraciones cambian la predestinación divina. Se dice que ésta fue la opinión de los *Egipcios,* quienes sostenían que la ordenación divina, que llamaban *Destino,* podía ser impedida por distintos sacrificios y oraciones. Pero contra esta opinión está también la Sagrada Escritura. Pues se dice en 1 Re 15,19: *Quien triunfa en Israel no perdonará. No se doblegará por el arrepentimiento.* Y en Rom 11,29 se dice: *Los dones de Dios y su vocación se dan sin arrepentimiento.*

Puestos en otra dimensión, hay que decir que en la predestinación hay que tener presentes dos aspectos: La misma predestinación y sus efectos. Con respecto a lo primero, la predestinación de ningún modo es ayudada por las oraciones de los santos. Pues por las oraciones de los santos no se consigue que alguien sea predestinado por Dios. Con respecto a lo segundo, se dice que la providencia es ayudada por las oraciones de los santos y por otras buenas acciones; porque la providencia, de la que es parte la predestinación, no anula las causas segundas, sino que provee sus efectos de tal forma que incluso las causas segundas entran dentro de su providencia.

Por lo tanto, así como Dios provee los efectos naturales de modo que también tengan causas naturales sin las cuales no se producirían, así también la predestinación de alguien a la salvación por Dios es de tal modo que también en la

24. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.44: MG 40,796. También, Sto. Tomás, *De Verit,* q.6 a.6. 25. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.36: MG 40,746; cf. infra q.116 a.3.

predestinación está comprendido todo lo que promueve la salvación del hombre, bien sean sus propias oraciones o las de los demás, u otras cosas buenas sin las que alguien no alcanza la salvación. Por eso, los predestinados deben esforzarse en orar y practicar el bien, pues de este modo se realizará con certeza el efecto de la predestinación. Por todo lo cual, se dice en 2 Pe 1,10: *Por vuestras buenas acciones procurad hacer segura vuestra vocación y elección.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella objeción muestra que la predestinación no es ayudada por las oraciones de los santos en cuanto a la misma preordenación.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que alguien es ayudado por otro de dos maneras. Una, en cuanto del otro recibe poder. Así es como se ayuda al débil. A Dios eso no le compete. En este sentido hay que entender aquello de: *¿Quién ayudó al Espíritu del Señor?* Otra manera de ayuda se da cuando alguien obra por otro, como el criado por el Señor. En este sentido, Dios es ayudado por nosotros en cuanto que cumplimos su mandato, como se dice en 1 Cor 3,9: *Somos cooperadores de Dios.* Pero tampoco esto es por defecto del poder divino, sino porque se vale de las causas intermedias, para que en las cosas se conserve la belleza del orden y para comunicar a las criaturas la dignidad de ser causa.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.19 a.6; q.22 a.2 ad 1), las causas segundas no pueden salirse del orden de la causa primera universal, sino que la secundan. Por eso, la predestinación puede ser ayudada, pero no imposibilitada por las criaturas.

CUESTIÓN 24

Sobre el libro de la vida

Ahora hay que tratar lo referente al libro de la vida. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. ¿Qué es el libro de la vida?—2. ¿De qué vida es libro?—3. ¿Puede o no puede alguien ser borrado del libro de la vida?

ARTICULO 1

¿Son o no son lo mismo libro de la vida y predestinación?

In Sent, 1 d.40 q.1 a.2 ad 5; 3 d.31 q.1 a.2 q.ª1; *De Verit.* q.7 a.1.4; *In Philip,* c.4 lect.1; *In Hebr.* c.12 lect.4.

Objeciones por las que parece que libro de la vida y predestinación no son lo mismo:

1. Dice Ecclo 24,32: *Todo esto es el libro de la vida.* Glosa[1]: *Esto es, el Nuevo y el Viejo Testamento.* Pero esto no es la predestinación. Luego el libro de la vida no es lo mismo que la predestinación.

2. Más aún. En el libro XX *De Civ. Dei*[2], Agustín dice[3] que el libro de la vida *es una cierta fuerza divina por la que hace que cada uno recuerde sus obras buenas o malas.* Pero no parece que la fuerza divina pertenezca a la predestinación, sino más bien parece un atributo de poder. Luego el libro de la vida no es lo mismo que la predestinación.

3. Todavía más. La condenación se opone a la predestinación. Por lo tanto, si el libro de la vida fuese la predestinación, habría un libro de la muerte como hay un libro de la vida.

En cambio está lo que se dice en la Glosa[4] sobre aquello del Sal 68,29: *Sean borrados del libro de los vivientes: Este libro*

1. *Glossa interl.* (3,412v). 2. C.14: ML 41,680. 3., Es la primera vez que *dicit* (dice) es sustituido por *ait.* Ya no volverá a aparecer más que en q.31 a.2 obj.2. *(N. del T.)* 4. *Glossa ordin.* (3,182F). Esta respuesta es a la obj. incluida en el *Sed contra.*

es el conocimiento de Dios por el que predestinó para la vida a los que había conocido previamente.

Solución. *Hay que decir:* Se dice *libro de la vida* en Dios en sentido metafórico, por la semejanza tomada de las cosas humanas. Los hombres acostumbran a escribir en un libro a los elegidos para algo, como soldados o consejeros, y que antiguamente eran llamados *Padres conscriptos.* De lo dicho anteriormente (q.23 a.4), queda claro que todos los predestinados son elegidos por Dios para poseer la vida eterna. Por eso, la inscripción de los predestinados es llamada libro de la vida.

También se dice metafóricamente que algo está escrito en el entendimiento de alguien cuando lo tiene muy fijado en la memoria, según aquello de Prov 2,1: *No te olvides de mi ley; y que tu corazón custodie mis preceptos;* y poco después (v.3) dice: *Escríbelos en las tablillas de tu corazón.* Pues en los libros se escribe algo para ayudar a la memoria. Por eso, el conocimiento de Dios, en el que firmemente se retiene que algunos están predestinados para la vida eterna, es llamado libro de la vida. Pues así como lo escrito en un libro es un signo de lo que se ha de hacer, así también el conocimiento de Dios es como un signo para El mismo de aquellos que serán llevados a la vida eterna, según aquello de 2 Tim 2,19: *El fundamento de Dios es sólido, y tiene esta identificación: Conoce a los suyos.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir: Libro de la vida* puede entenderse de dos maneras. *Una,* como inscripción de los que han sido elegidos para la vida. Así es como entendemos ahora libro de la vida. *Otra,* como inscripción de lo que conduce a la vida. Y esto abarca: O lo que hay que hacer, y en este sentido el nuevo y el viejo Testamento es llamado libro de la vida. O lo ya hecho, y en este sentido aquella fuerza divina por la que cada uno recordará lo hecho es llamada libro de la vida. Como puede llamarse *libro de milicia* bien a aquel libro en el que están escritos los elegidos para la milicia, bien aquél en el que se trata el arte militar, bien aquél en el que se narran gestas militares.

2. *A la segunda hay que decir:* La solución está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* No es habitual escribir los rechazados, sino los elegidos. Por lo tanto, el libro de la muerte no responde a la condenación, como el libro de la vida sí lo hace a la predestinación.

4. *A la cuarta hay que decir:* Entre el libro de la vida y la predestinación hay diferencia de razón. El libro de la vida conlleva el conocimiento de la predestinación; algo que también se deduce de la Glosa.

ARTICULO 2

El libro de la vida, ¿se refiere o no se refiere solamente a la vida gloriosa de los predestinados?

q.30 a.2 ad 2; *In Sent.* 3 d.31 q.1 a.2 q.ª2; *De Verit.* q.7 a.5-7.

Objeciones por las que parece que el libro de la vida no se refiere solamente a la vida gloriosa de los predestinados:

1. El libro de la vida es el conocimiento de la vida. Pero Dios a través de su vida conoce toda otra vida. Luego el libro de la vida lo es principalmente con respecto a la vida divina; y no sólo con respecto a la vida de los predestinados.

2. Más aún. Así como la vida de la gloria procede de Dios, así también la natural. Por lo tanto, si el conocimiento de la vida de la gloria es llamado libro de la vida, también se llamará así el conocimiento de la vida natural.

3. Todavía más. Algunos son elegidos para la gracia y no son elegidos para la vida en la gloria, como resulta de lo que se dice en Jn 6,71: *¿Acaso no os elegí a los doce y uno de vosotros es el diablo?* Pero el libro de la vida es la inscripción de la elección divina, como se dijo (a.1). Luego también lo es respecto de la vida de la gracia.

En cambio está el hecho de que el libro de la vida, como se dijo (a.l), es el conocimiento de la predestinación. Pero la predestinación no contempla la vida de la gracia a no ser en cuanto orientada a la gloria; pues no son predestinados los que poseen la gracia y no tienen la gloria. Por lo tanto, no es libro de la vida más que con respecto a la gloria.

Solución. *Hay que decir:* El libro de la vida, como se dijo (a.l), conlleva la inscripción o conocimiento de los elegidos

para la vida. Se elige a alguien para aquello que no le corresponde por naturaleza. Además, aquellos para lo que se elige a alguien, tiene razón de fin. Ejemplo: El soldado no es elegido para ser armado, sino para luchar, que es el objetivo propio de la milicia. El fin sobrenatural es la vida de la gloria, como ya se dijo (q.12 a.4; q.23 a.1). Por lo tanto, propiamente el libro de la vida contempla la vida de la gloria.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La vida divina, también en cuanto gloriosa, es natural a Dios. Por lo tanto, con respecto a ella no cabe elección, y consecuentemente, tampoco libro de la vida. Pues no decimos que algún hombre sea elegido para tener sentidos, o cualquier otra cosa connatural al hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Ahí está incluida la respuesta. Pues con respecto a la vida natural no hay elección, y tampoco libro de la vida.

3. *A la tercera hay que decir:* La vida de la gracia no tiene razón de fin, sino razón de aquello que está orientado al fin. Por eso, no se dice que alguien sea elegido para la vida de la gracia, a no ser en cuanto que la vida de la gracia está orientada a la gloria. Por eso, los que tienen la gracia y no alcanzan la gloria, no son llamados elegidos en sentido absoluto, sino en cierto modo. Igualmente no se dice que estén escritos en el libro de la vida en sentido absoluto, sino en cierto modo. Esto es, por cuanto en la ordenación y conocimiento de Dios está que habrán de tener algún orden a la vida eterna, según su participación de la gracia.

ARTICULO 3

¿Puede o no puede alguien ser borrado del libro de la vida?

In Sent. 1 d.40 q.1 a.2 ad 5; q.3 ad 3; 3 d.31 q.1 a.2 q.[a]3; *In Philip,* c.4 lect.1.

Objeciones por las que parece que nadie puede ser borrado del libro de la vida:

1. En el libro XX *De Civ. Dei* [5], Agustín dice que *la presciencia de Dios, que no puede equivocarse, es el libro de la vida.* Pero de la presciencia de Dios no puede arrancarse nada; lo mismo que de la predestinación. Luego tampoco del libro de la vida nadie puede ser borrado.

2. Más aún. Lo que está en algo, está según el modo de ser de allí donde está. Pero el libro de la vida es algo terreno e inmutable. Luego lo que está en él, no está temporalmente, sino de modo inmutable e imborrable.

3. Todavía más. Borrar se opone a escribir. Pero alguien no puede ser escrito de nuevo en el libro de la vida. Luego tampoco puede ser borrado de ahí.

En cambio, está lo que se dice en el Sal 68,29: *Sean borrados del libro de los vivos.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostienen que nadie puede ser, de hecho, borrado del libro de la vida; pero sí puede serlo según el parecer de los hombres. Es frecuente en la Escritura decir que se hace algo cuando se da a conocer. Según esto, algunos dicen que están inscritos en el libro de la vida en cuanto que los hombres, por la vida justa que observan, dicen que están inscritos en aquel libro. Pero cuando se sabe, bien ahora, bien en el futuro, que perdieron tal justicia, se dice que fueron borrados. Este sentido de borrar es el que expone la Glosa[6] de aquello del Sal 68,29: *Sean borrados del libro de los vivos.*

Pero porque no ser borrado del libro de la vida se pone entre los premios de los justos, según aquello del Apoc 3,5: *El vencedor será vestido de blanco y no borraré su nombre del libro de la vida,* y lo prometido a los justos no está solamente en el parecer de los hombres, se puede decir que borrar o no borrar del libro de la vida no sólo hay que referirlo al parecer humano, sino también al hecho en sí mismo. Pues el libro de la vida es la inscripción de los ordenados a la vida eterna. A dicha vida se está ordenado por dos motivos: por predestinación divina, que nunca falla; y por gracia. Todo el que tiene gracia, por eso mismo es digno de la vida eterna. A veces falla, porque hay quienes han sido ordenados a la vida eterna, pero no la alcanzan por tener pecado mortal. Pero los que han sido ordenados a tener vida eterna por

5. C.15: ML 41,681. 6. *Glossa ordin.* (3.182F).

predestinación divina, están inscritos en el libro de la vida de un modo absoluto, porque están escritos ahí para que tengan la vida eterna en sí misma. Estos nunca serán borrados.

En cambio, los ordenados a la vida eterna no por predestinación divina, sino sólo por gracia, se dice que están escritos en el libro de la vida no absolutamente, sino en cierto modo. Esos tales pueden ser borrados del libro de la vida, no en cuanto borrar vaya referido al conocimiento de Dios, sino referido a lo conocido, es decir, en cuanto que Dios sabe que alguien primero es ordenado a la vida eterna y después no porque se aleja de la gracia.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Como se dijo (sol.), el borrar no se refiere al libro de la vida por parte de quien conoce previamente, como si en Dios hubiera mutabilidad, sino por parte de los conocidos, que sí tienen mutabilidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando en Dios las cosas son inmutables, sin embargo, en sí mismas, son mutables. Y a esto se refiere el borrar del libro de la vida.

3. *A la tercera hay que decir:* De la misma forma que se dice que alguien es borrado del libro de la vida, se puede decir que es escrito nuevamente en él; bien porque así es el parecer de los hombres, bien porque nuevamente empieza, por la gracia, a estar ordenado a la vida eterna. Y esto también está en el conocimiento de Dios, aunque no como novedad.

CUESTIÓN 25

Sobre el poder de Dios

Después de haber estudiado la ciencia y la voluntad divinas y todo lo relacionado con ellas, falta por analizar el poder de Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Hay o no hay poder en Dios?—2. ¿Es o no es infinito su poder?—3. ¿Es o no es omnipotente?—4. ¿Puede o no puede hacer que lo pasado no fuera?—5. ¿Puede o no puede hacer lo que no hace y no hacer lo que hace?—6. ¿Puede o no puede hacer mejor lo que hace?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay poder en Dios?

Supra q.19 a.4 ad 4; *In Sent.* 1 d.42 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 1,16; 2,7; *De Pot.* q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay poder:

1. Como la materia prima se relaciona con la potencia, así Dios, como primer agente, se relaciona con el acto. Pero la materia prima en sí misma está fuera de todo acto. Luego el primer agente, que es Dios, no tiene potencia.

2. Más aún. Según el Filósofo en IX *Metaphys.*[1], mejor que cualquier potencia es un acto; pues la forma es mejor que la materia; y la acción, mejor que la potencia activa, ya que es su fin. Pero nada es mejor a lo que está en Dios, ya que es Dios, como se demostró anteriormente (q.3 a.3). Luego en Dios no hay ningún tipo de potencia.

3. Todavía más. La potencia es principio de operación. Pero la operación de Dios es su esencia, pues en Dios no hay accidente alguno. Y la esencia divina no tiene principio alguno. Luego la razón de potencia no le corresponde a Dios.

4. Por último. Se demostró anteriormente (q.14 a.8; q.19 a.4) que la ciencia de Dios y su voluntad son causa de las cosas. Causa y principio son lo mismo. Luego no hay por qué asignarle a Dios ninguna potencia, sino sólo ciencia y voluntad.

1. ARISTÓTELES, 8 c.9 n.1 (BK 1051a4): S. Th. lect.10 n.1883.

En cambio está lo que se dice en el Sal 88,9: *Señor, tú eres poderoso, y tu verdad te rodea.*

Solución. *Hay que decir:* Hay un doble tipo de potencia: la pasiva, que no se da de ninguna forma en Dios; y la activa, que en grado sumo hay que ponerla en Dios. Es evidente que cada uno, en cuanto está en acto, es perfecto, ya que es principio activo de algo. En cuanto deficiente e imperfecto, es sujeto pasivo. Pero ya se demostró anteriormente (q.3 a.l; q.4 a.l y 2) que Dios es acto puro, absoluta y universalmente perfecto; y ninguna imperfección tiene cabida en El. Por lo tanto, en grado sumo le corresponde ser principio activo, y de ninguna manera ser sujeto pasivo. Y la razón de principio activo le corresponde a la potencia activa. Pues la potencia activa es principio de acción en otro; y la potencia pasiva es principio de sufrir la acción de otro, tal como dice el Filósofo en V *Metaphys.*[2] Hay que concluir, por lo tanto, que en Dios hay potencia activa en grado sumo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La potencia activa no se opone al acto, sino que se fundamenta en él, pues cada uno actúa en cuanto que está en acto. Por otra parte, la potencia pasiva se opone al acto, pues cada uno sufre la acción de otro en cuanto que está en potencia. Por eso, esta potencia es la que hay que excluir de Dios, no la activa.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando un acto se distingue de la potencia es necesario que el acto sea más noble que la potencia. Pero la acción de Dios no se distingue de su potencia, pues ambos son esencia divina, porque no hay diferencia entre su ser y su esencia. Por lo tanto, no es necesario que haya algo más noble que la potencia de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* En las cosas creadas, la potencia no es sólo principio de acción sino también efecto. De este modo, en Dios se salva la razón de potencia en cuanto principio del efecto, no en cuanto principio de acción, ya que esto lo es su esencia. A no ser que se explicase según nuestro modo de entender y en el sentido que la esencia divina, que incluye, de modo simple, toda la perfección existente en las criaturas, sea concebida bajo la razón de potencia y bajo la de acción; lo mismo que es entendida bajo la razón de supuesto natural y bajo la razón de naturaleza.

4. *A la cuarta hay que decir:* No se dice que en Dios hay potencia como algo diferente, de hecho, de la ciencia y de la voluntad, sino con diferencia de razón. Es decir, en cuanto que la potencia conlleva razón del principio que ejecuta lo ordenado por la voluntad, y a lo que orienta la ciencia. Y en Dios estas tres cosas son lo mismo. También puede decirse que la misma ciencia y voluntad divina, en cuanto principio efecto, tiene razón de potencia. Por eso, considerar en Dios la ciencia y la voluntad precede a la consideración de la potencia, como la causa precede la operación y el efecto.

ARTICULO 2

El poder de Dios, ¿es o no es infinito?

In Sent. 1 d.43 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 1,43; *Compend. Theol.* c.19; *De Pot.* q.1 a.2; *In Phys.* 8 lect.23; *In Metaphys.* 12 lect.8.

Objeciones por las que parece que el poder de Dios no es infinito:

1. Según el Filósofo en III *Physic.* \ todo lo infinito es imperfecto. Pero el poder de Dios no es imperfecto. Luego no es infinito.

2. Más aún. Todo poder se manifiesta en el efecto. De lo contrario, sería inútil. Por lo tanto, si el poder de Dios fuese infinito, sus efectos serían infinitos. Esto es imposible.

3. Todavía más. En VIII *Physic.*[4], el Filósofo demuestra que si el poder de algún cuerpo fuese infinito, movería inmediatamente. Pero Dios no mueve inmediatamente, sino que mueve a la criatura espiritual en el tiempo; y a la corporal en el tiempo y en el espacio, según dice Agustín en VIII *Super Genesim ad litteram*[5]. Luego su poder no es infinito.

En cambio está lo que dice Hilario en el VIII *De Trin.*[6]: Dios es *viviente, po-*

2. ARISTÓTELES, 4 c.12 n.2 (BK 1019a19): S. Th. lect.14 n.955. 3. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7): S. Th. lect.11 n.4. 4. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 266a31): S. Th. lect.21 n.6. 5. C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389. 6. L.8 c.24: ML 10,253.

deroso, de inmensa fortaleza. Todo lo inmenso es infinito. Luego el poder divino es infinito.

Solución. *Hay que decir:* ya se dijo (a.l) que en Dios se encuentra la potencia activa en cuanto El mismo es acto. Y su ser es infinito en cuanto que no está limitado por ningún recipiente, como dijimos anteriormente al tratar la infinidad de la esencia divina (q.7 a.1). Por lo tanto, es necesario que la potencia activa de Dios sea infinita. En todos los agentes se observa que cuanto mejor participa de la forma con que obran, tanto mayor es su poder para obrar. Lo mismo que cuanto más caliente es un cuerpo, tanto mayor poder tiene para calentar; y lo tendria infinito si infinito fuera su calor. Por lo tanto, como la esencia divina por la que Dios obra es infinita, como ya se demostró (q.7 a.l), su poder es infinito.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo está hablando de lo infinito por parte de la materia no determinada por la forma. Es la infinitud que le corresponde a la cantidad. Pero, como se demostró (q.7 a.l), no es ésta la infinitud de la esencia divina. Por lo tanto, tampoco la de su poder. Y no puede concluirse que sea imperfecto.

2. *A la segunda hay que decir:* El poder de un agente unívoco queda totalmente manifestado en su efecto. El poder generativo del hombre no puede engendrar más que al hombre. Pero el poder del agente no unívoco no se manifiesta totalmente en la producción de su efecto. El poder del sol no se manifiesta totalmente en un animal que surge de algo putrefacto. Es evidente que Dios no es agente unívoco; pues ningún otro ser conviene con El en especie o género, como ya se demostró (q.3 a.5). Por eso, su efecto es siempre inferior a su poder. Y no es necesario que el poder de Dios se manifieste produciendo efectos infinitos. Sin embargo, aun cuando no produjera ningún efecto infinito, no por eso se frustraría el poder de Dios. Porque algo queda frustrado cuando no alcanza el fin al que está ordenado. Pero el poder de Dios no está ordenado a un efecto como fin, sino que, más bien, el mismo poder es el fin de su efecto.

3. *A la tercera hay que decir:* En VIII *Physic.* [7], el Filósofo demuestra que si algún cuerpo tuviera poder infinito, movería al margen del tiempo. Sin embargo, demuestra también [8] que el poder del motor del cielo es infinito, porque puede mover por tiempo infinito. Hay que concluir, pues, que su pensamiento establece que el poder de un cuerpo, si fuera infinito, movería sin emplear tiempo. No sucedería lo mismo con un motor incorpóreo. La razón está en que un cuerpo que mueve a otro, es agente unívoco. Por eso es necesario que todo el poder del agente se manifieste en el movimiento. Porque cuanto mayor es el poder del cuerpo que mueve, más veloz es el movimiento. Es necesario, por lo tanto, que, de ser infinito, mueva incomparablemente más rápido; y esto es mover al margen del tiempo. Pero el motor incorpóreo es agente no unívoco. Por eso es necesario que todo su poder se manifieste en el movimiento de tal forma que mueva al margen del tiempo. Y, sobre todo, porque mueve según lo que disponga su voluntad.

ARTICULO 3

Dios, ¿es o no es omnipotente?

3 q.13 a.1; *In Sent.* 1 d.42 q.2 a.2; 3 d.1 q.2 a.3; *Cont. Gentes* 1,84; 2,22.25; *De Pot.* q.1 a.6.7; q.5 a.3; *Quodl.* 3 q.1 a.1; 5 q.2 a.1; 12 q.2 a.1; *In Ethic.* 6 lect.2.

Objeciones por las que parece que Dios no es omnipotente:

1. Ser movido y sufrir alguna acción es propio de todos los seres. Pero no es así en Dios, ya que es inmutable, como se dijo (q.2 a.3; q.9 a.1). Por lo tanto, no es omnipotente.

2. Más aún. Pecar es hacer algo. Pero Dios no puede pecar ni *renunciar a sí mismo,* como se dice en 2 Tim 2,13. Luego Dios no es omnipotente.

3. Todavía más. Se dice [9] que Dios *manifiesta en grado sumo su omnipotencia perdonando y apiadándose.* Por lo tanto, lo máximo que puede hacer el poder divi-

7. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 266a29): S. Th. lect.21 n.6. 8. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.10 n.9 (BK 267b24): S. Th. lect.26 n.7. 9. Or. Colecta. Domingo 10 después de Pentecostés (W 1,172).

no es perdonar y apiadarse. Pero hay algo mucho mayor que perdonar y apiadarse, como crear otro mundo o algo parecido. Luego Dios no es omnipotente.

4. Por último. Sobre aquello de 1 Cor 1,20: *Dios convirtió en necedad la sabiduría de este mundo,* dice la Glosa[10]: *Dios convirtió en necedad la sabiduría de este mundo, manifestando como posible lo que ella juzgaba como imposible.* Así, pues, parece que de lo posible o imposible no se debe juzgar por las causas segundas, como hace la sabiduría de este mundo, sino por el poder divino. Por lo tanto, si Dios es omnipotente, todo será posible. Y nada imposible. Anulado lo imposible, desaparece lo necesario, pues lo que es necesario que sea, es imposible que no sea. Por lo tanto, nada sería necesario en las cosas si Dios es omnipotente. Pero esto es imposible. Luego Dios no es omnipotente.

En cambio está lo que se dice en Lc 1,37: *Para Dios no hay palabra imposible de cumplir.*

Solución. *Hay que decir:* Por regla general todos confiesan que Dios es omnipotente. Pero parece difícil determinar la razón de omnipotencia. Pues cabe la duda en la afirmación: Dios todo lo puede. Pero, pensándolo correctamente, como el poder se refiere a lo posible, al decir que Dios todo lo puede, lo más correcto es entender que puede todo lo que es posible, y por eso es llamado omnipotente.

Según el Filósofo en V *Metaphys.*[11], *posible* puede decirse de algo de dos maneras: 1) *Una,* con respecto a algún poder. Así, lo que cae bajo el poder del hombre se llama *humanamente posible.* En este sentido no se puede decir que Dios sea omnipotente porque puede todo lo que pueden las criaturas naturales, pues su poder llega más lejos. Y si se dice que Dios es omnipotente porque puede todo lo que puede, esto no sería más que dar vueltas dentro de la omnipotencia. Pues no sería más que decir que Dios puede todo lo que puede.

Por lo tanto, hay que decir que Dios es llamado omnipotente porque puede *absolutamente todo lo posible,* que es 2) la *otra* manera de entender lo *posible.*

Se dice que algo es absolutamente posible o imposible por la relación de términos. Algo es posible porque el predicado no contradice al sujeto. Ejemplo: Sócrates está sentado. Algo es imposible absolutamente porque el predicado contradice al sujeto. Ejemplo: El hombre es asno.

Hay que tener presente que como todo agente produce algo semejante a él, a cada potencia activa le corresponde como objeto propio lo posible según la razón de acto en que se fundamenta cada potencia activa. Ejemplo: La potencia de calentar va referida a lo que puede ser calentado, y esto es su objeto propio. El ser divino, sobre el que se fundamenta la razón del poder divino, es el ser infinito no limitado por ningún género de ser, sino que contiene de antemano la perfección de todo ser. Por eso, todo lo que puede tener razón de ser cabe entre los posibles absolutos, con respecto a los que decimos que Dios es omnipotente. Y nada se opone a la razón de ser más que el no-ser. Por lo tanto, lo único que contradice a la razón de absolutamente posible, sometido a la potencia divina, es aquello que en sí mismo y simultáneamente contiene el ser y el no-ser. Así, pues, esto es lo que no está sometido a la omnipotencia, y no por defecto del poder divino, sino porque no tiene razón ni de factible ni de posible. Por lo tanto, todo lo que no implica contradicción cabe dentro de los posibles respecto a los que Dios es llamado omnipotente. Por otra parte, lo que implica tal contradicción no está sometido a la omnipotencia divina, porque no puede tener razón de posible. Por lo tanto, es más correcto decir: *No puede ser hecho,* que decir: *Dios no puede hacerlo.*

Tampoco esto va contra lo dicho por el ángel (Lc 1,37): *Para Dios no hay palabra imposible de cumplir.* Pues lo que implica contradicción no puede ser *palabra;* porque ningún entendimiento la puede concebir.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que Dios es omnipotente por razón de la potencia activa, no de la pasiva, como ya se indicó (sol.). Por eso, no contradice la om-

10. *Glossa ordin.* (6.34E); cf. AMBROSIASTER, *In 1 Cor* 1,20: ML 17,199. 11. ARISTÓTELES, 4, c.12 n.10 (BK 1019b34): S. Th. lect.14 n.961.

nipotencia lo que no puede ser movido ni sufrir una acción.

2. *A la segunda hay que decir:* Pecar es no poder alcanzar una acción. Por lo tanta, poder pecar es poder ser deficiente actuando. Esto contradice la omnipotencia. Por eso, porque es omnipotente, Dios no puede pecar. Aun cuando el Filósofo diga en IV *Topic.*[12] que *Dios y el estudioso pueden hacer cosas malas.* Pero esto hay que entenderlo bajo una condición cuyo antecedente es imposible, como que Dios puede hacer el mal *si quiere;* pues nada impide que una condicional, cuyo antecedente y consecuente es imposible, sea verdadera. Ejemplo: *Si el hombre es asno, tiene cuatro patas.* O también puede entenderse que Dios puede hacer algo que ahora se estima como malo; y que, sin embargo, si lo hiciera sería bueno. O, también, pensar que habla acomodándose al pensar de los paganos, que pensaban que los hombres se transforman en dioses como Júpiter o Mercurio.

3. *A la tercera hay que decir:* La omnipotencia de Dios se manifiesta en grado sumo perdonando y apiadándose, porque la manera de demostrar que Dios tiene el poder supremo es perdonando libremente los pecados, ya que quien está sometido a la ley de un superior no es libre para perdonar los pecados. O también porque perdonando y apiadándose los conduce a la participación del bien infinito, que es el máximo efecto del poder divino. O porque, como se dijo anteriormente (q.21 a.4), el efecto de la misericordia divina es el fundamento de todas las obras divinas, ya que nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo. En esto se manifiesta en grado sumo la omnipotencia divina, que a ella misma le pertenece la primera institución de todos los bienes.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo absolutamente posible no lo es por las causas superiores ni por las inferiores, sino por sí mismo. Lo que es llamado posible para algún poder concreto, es llamado posible por la causa próxima. Por eso, lo que puede ser hecho inmediatamente sólo por Dios, como crear, justificar y similares, es llamado posible según la causa superior. Y lo que puede ser hecho por las causas inferiores es llamado posible según las causas inferiores. Pues según la condición de la causa próxima se dice que el efecto es necesario o contingente, como ya se indicó (q.14 a. 13 ad 1). La necesidad de la sabiduría *de* este mundo consiste en pensar que lo imposible para la naturaleza es igualmente imposible para Dios. Resulta evidente que la omnipotencia de Dios no excluye la imposibilidad o necesidad de las cosas.

ARTICULO 4

¿Puede o no puede Dios hacer que lo pasado no fuera?

2-2 q.152 a.3 ad 3; *In Sent.* 1,42 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 2,25; *De Pot.* q.1 a.3 ad 9; *In Ethic.* 6 lect.2; *Quodl.* 5 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que Dios puede hacer que lo pasado no fuera:

1. Lo que en sí mismo es imposible, es más imposible que lo que lo es accidentalmente. Pero Dios puede hacer lo que en sí mismo es imposible, como abrir los ojos a un ciego, o devolver la vida a un muerto. Luego mucho más podrá hacer Dios lo que es imposible accidentalmente. Pero que lo pasado no haya sido es algo imposible accidentalmente. Ejemplo: Que Sócrates no haya corrido es una imposibilidad accidental, por tratarse de algo que pasó. Luego Dios puede hacer que lo pasado no fuera.

2. Más aún. Lo que Dios pudo hacer, lo puede; pues su poder no disminuye. Pero Dios pudo hacer que, antes de que Sócrates corriera, no corriera. Luego Dios puede hacer que después de que Sócrates corriera, no hubiera corrido.

3. Todavía más. La caridad es una virtud mayor que la virginidad. Pero Dios puede devolver la caridad perdida. Luego también puede devolver la virginidad perdida. Por lo tanto, puede hacer que una mujer violada no lo haya sido.

En cambio está lo que dice Jerónimo[13]: *Dios, que todo lo puede, no puede hacer de una violada una virgen.* Por la misma razón, no puede hacer de algo pasado algo que no haya sido.

12. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 126a34). 13. *Epist. 22 ad Eustoch.* § 5: ML 22,397.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo anteriormente (a.3; q.7 a.2 ad 1), bajo la omnipotencia de Dios no cae lo que implica contradicción. Que lo pasado no haya sido implica contradicción. Como contradicción implica decir que Sócrates está sentado y no está sentado, como que estuvo sentado y no estuvo sentado. Decir que estuvo sentado indica algo pasado. Decir que no estuvo sentado indica algo que no fue. Por eso, que el pasado no fuera no cae bajo el poder divino. Y esto es lo que señala Agustín en *Contra Faustum* [14]: *El que diga: Si Dios es omnipotente, que haga que lo hecho no haya sido, no se da cuenta que está diciendo también: Si Dios es omnipotente, que haga que lo verdadero, por lo mismo por lo que es verdadero, sea falso.* Y el Filósofo en VI *Ethic.* [15] dice: *Sólo esto no puede hacer Dios: convertir lo hecho en no hecho.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando que lo pasado no haya existido, si se considera lo que pasó, sea una imposibilidad accidental, como, por ejemplo, el correr de Sócrates; sin embargo, si se considera lo pasado bajo la razón de pasado, el que no haya sido no sólo es imposible en sí mismo, sino absolutamente, pues indica contradicción. Y es más imposible que resucitar un muerto, algo que no implica contradicción, que se dice ser imposible para algún tipo de poder, en este caso, el natural. Este tipo de cosas imposibles está sometido al poder de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como Dios, por la perfección de su poder divino todo lo puede, pero algo, por no implicar razón de posible, no está sometido a tal poder; así también, si atendemos a la inmutabilidad del poder divino, lo que Dios pudo, lo puede. Pero hay cosas que, antes de que fueron hechas tuvieron razón de posibles y, después de hechas, dejaron de tenerla. Estas cosas son de las que se dice que no puede hacerlas porque no pueden ser hechas.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios puede devolver a una mujer violada la integridad de alma y cuerpo, pero no puede quitarle que haya sido violada. Como tampoco puede quitar a un pecador el que haya pecado y perdido la gracia.

ARTICULO 5

¿Puede o no puede Dios hacer lo que no hace?

In Sent. 1 d.43 q.2 a.1.2; *Cont. Gentes* 2,23.26.27; 3,98; *De Pot.* q.1 a.5.

Objeciones por las que parece que Dios no puede hacer más que lo que hace:

1. Dios no puede hacer lo que no conoció previamente ni predeterminó para que fuera hecho. Pero no conoció previamente ni predeterminó para que fuera hecho más que lo que hace. Luego no puede hacer más que lo que hace.

2. Más aún. Dios no puede hacer más que lo que debe y es justo que se haga. Pero Dios no debe hacer lo que no hace; tampoco es justo que haga lo que no hace. Luego Dios no puede hacer más que lo que hace.

3. Todavía más. Dios no puede hacer más que lo que es bueno y conveniente para lo hecho. Pero para las cosas hechas por Dios no es bueno ni conveniente que sean algo distinto a lo que son. Luego Dios no puede hacer más que lo que hace.

En cambio está lo que se dice en Mt 26,53: *¿Acaso no puede rogar a mi Padre y me enviará ahora mismo más de doce legiones de ángeles?* Pero ni El las pidió ni el Padre se las envió para enfrentarse a los judíos. Luego Dios puede hacer lo que no hace.

Solución. *Hay que decir:* Con respecto a esta cuestión ha habido dos opiniones erróneas. Algunos dijeron que Dios obra como por necesidad natural. Y así como de la acción de los seres naturales no puede provenir más que lo que proviene, como, por ejemplo, de un hombre otro hombre y de una oliva un olivo, así también de la operación divina no pueden provenir ni más cosas ni más orden de cosas que lo que ahora existe.

14. L.25 c.5: ML 42,481. 15. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1139b10): S. Th. lect.2. 16. Cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* d.3 (9,44L); MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.20 (FR 189). En STO. TOMÁS, *De Pot.* q.3 a.4 se cita: *Liber de Causis.* § 9 (BA 173); AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.4 (104v); ALGAZEL, *Metaphys.* p.1.ª tr.5 (MK 119,125).

Pero ya demostramos (q.19 a.3 y 4) que Dios no obra por necesidad natural, sino por su voluntad, que es causa de todo; y que tampoco está determinado necesariamente a hacer lo existente. Por eso, de ningún modo el actual orden de las cosas proviene de Dios con tal necesidad que no puedan provenir también otras.

Otros[17] sostuvieron que el poder de Dios está determinado al estado actual de las cosas por el orden de la sabiduría y justicia divinas, sin las que Dios nada hace. Como el poder de Dios, que es su esencia, no es más que la misma sabiduría de Dios, se puede decir correctamente que nada está en el poder de Dios que no esté en el orden de la sabiduría divina; pues la sabiduría divina comprehende todo lo que puede su poder. Sin embargo, el orden existente en las cosas y determinado por la sabiduría divina en el que consiste la justicia divina, como ya se dijo (q.21 a.4), no se adecúa a la sabiduría divina como si la sabiduría divina estuviera limitada por este orden. Es evidente, por otra parte, que el orden impuesto por el sabio a las cosas que hace, lo toma del fin. Por eso, cuando el fin es proporcionado a lo que por él se hace, la sabiduría del que lo hace se limita a un orden fijo. No obstante, la bondad divina es un fin que sobrepasa sin ninguna proporción lo creado. Por eso, la sabiduría divina no se limita a un orden de cosas, sea el que fuere, de tal forma que no pueda hacer otro. Por eso, hay que decir que Dios puede hacer absolutamente cosas distintas a las que hace.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como en nosotros poder y esencia son distintos de la voluntad y del entendimiento, y el entendimiento, a su vez, lo es de la sabiduría, y la voluntad de la justicia, puede haber muchas cosas que caigan bajo nuestro poder, pero no en la voluntad justa ni en el entendimiento sabio. Pero en Dios, poder, esencia, voluntad, entendimiento, sabiduría y justicia son lo mismo; por lo tanto, nada puede haber en el poder divino que no esté en su voluntad justa ni en su entendimiento sabio. Sin embargo, porque la voluntad no está determinada necesariamente a esto o a aquello, a no ser partiendo de un supuesto, como ya se dijo (q.19 a.3), y tampoco la sabiduría y la justicia de Dios están limitadas a un orden determinado, como también se dijo (sol.), nada impide que algo esté bajo el poder de Dios sin que El lo quiera y que no estén contenidas en el orden que El dispuso. Y como el poder se entiende como lo que ejecuta; la voluntad como lo que manda; y el entendimiento y la sabiduría como los que dirigen, lo que se atribuye al poder en cuanto tal, se dice que Dios lo puede *con poder absoluto.* Y esto es todo aquello en lo que se salva la razón de ser, según se dijo (a,3). Por otra parte, lo que se atribuye al poder divino en cuanto que ejecuta lo ordenado por su voluntad, se dice que Dios lo puede hacer con *poder de orden.*

Por lo tanto, hay que decir que por poder absoluto Dios puede hacer cosas distintas de las que de antemano conoció y predeterminó a que fueran hechas. Sin embargo, no puede hacer cosas distintas a las que de antemano no había concebido ni predeterminado que fueran hechas. Porque el mismo hacer subyace a la presciencia y predeterminación; no el mismo poder, que es natural. Así, pues, Dios hace algo porque quiere; sin embargo, no puede porque quiera, sino porque así es su naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios a nadie debe nada. Sólo a sí mismo. Por eso, cuando se dice que Dios no puede hacer más que lo que debe, no se está diciendo más que no puede hacer sino lo que es conveniente y justo para El. Y esto que digo *conveniente y justo,* puede tener dos sentidos: 1) cuando los términos conveniente y justo están unidos previamente al verbo *es,* de modo que la frase se reduzca a cosas presentes, y así se aplique al poder. En este caso es falso, pues significaría: *Dios no puede hacer sino lo que ahora es conveniente y justo.* En cambio, 2) si previamente están unidas al verbo *puede,* que da amplitud de sentido, y después al verbo *es,* se daría a entender un cierto presente indeterminado. En este caso, la frase sería verdadera, pues significaría: *Dios no puede hacer sino aquello que, de hacerlo, sería conveniente y justo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aun

17. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.1 d.44 a.2 (BO 26).

cuando el presente orden de las cosas esté limitado a lo que actualmente existe, sin embargo, el poder y sabiduría divinas no se limitan a este orden. Por eso, aun cuando para lo que ahora es ningún otro orden fuera conveniente y justo, sin embargo, Dios puede hacer otras cosas e imponerles otro orden.

ARTICULO 6

Lo que Dios hace, ¿puede o no puede hacerlo mejor?

In Sent. 1 d.44 a.1-3; *De Verit.* q.29 a.3 ad 6.

Objeciones por las que parece que Dios no puede hacer mejor lo que hace:

1. Todo lo que Dios hace, lo hace con inmenso poder y sabiduría. Pero algo se hace mejor en tanto en cuanto con más poder y sabiduría se hace. Luego Dios no puede hacer algo mejor de lo que hace.

2. Más aún. Agustín argumenta así *Contra Maximino* [18]: *Si Dios puede engendrar y no quiso hacerlo a un hijo igual a El, fue un envidioso.* Por lo mismo, si Dios pudo y no quiso hacer cosas mejores de las que hizo, fue un envidioso. Pero la envidia no está en Dios. Luego Dios lo hizo todo lo mejor posible. Por lo tanto, Dios no puede hacer algo mejor de lo que lo hace.

3. Todavía más. Lo que es sumamente bueno no puede ser superado porque por encima de lo óptimo no hay nada. Pero en el *Enchirid.*[19] dice Agustín: *Cada una de las cosas que Dios hizo es buena, pero en su conjunto son buentsimas, porque el conjunto es la admirable belleza del universo.* Luego el bien del universo no puede ser hecho mejor por Dios.

4. Por último. El hombre Cristo está lleno de gracia y de verdad, y posee el Espíritu sin medida; y no puede ser mejor. La bienaventuranza creada es llamada sumo bien, y no puede ser mejor. La bienaventurada virgen María ha sido exaltada sobre todos los coros angélicos; y no puede ser mejor. Así, pues, todo lo que Dios hizo no pudo hacerlo mejor.

En cambio está lo que se dice en Ef 3,20: *Dios es poderoso para hacer las cosas de un modo más sublime al que nosotros pedimos o pensamos.*

Solución. *Hay que decir:* La bondad de algo es doble: *Una,* esencial; como esencial al hombre es ser racional. En este sentido, Dios no puede hacer algo mejor de lo que es, aun cuando puede hacer que una cosa sea mejor que otra. Como tampoco puede hacer que el número cuatro sea mayor, pues ya no sería cuatro, sino otro número. Pues, como se dice en VIII *Metaphys.*[20], la adición de una diferencia sustancial en las definiciones es como la suma de una unidad en los números. La *otra* bondad es la que no es esencial; como es bueno para el hombre ser virtuoso o sabio. En este sentido, Dios puede hacer mejores las cosas hechas por El. Hablando en términos absolutos, en cualquier cosa hecha por Dios, puede hacer otra mejor[21].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que Dios puede hacer algo mejor de lo que lo hace, si el término *mejor* es sustantivo, la proposición es verdadera, ya que puede hacer otra cosa mejor que cualquiera de las hechas; y aun tratándose de las mismas cosas, puede hacerlas mejor en algunos aspectos, tal como se ha dicho (sol). Si, en cambio, el término *mejor* es adverbio y supone modo por parte del que hace, en este sentido Dios no puede hacerlo mejor de lo que lo hizo; porque no se puede hacer con mayor sabiduría y bondad. Si conlleva modo por parte de lo hecho, en este sentido puede hacerlo mejor; porque a las cosas hechas por El puede darles un mejor modo de ser en cuanto a lo accidental, pero no en cuanto a lo esencial.

2. *A la segunda hay que decir:* Es esencial al hijo que, alcanzando la perfección, iguale al padre; pero no es esencial a ninguna criatura ser mejor de lo que Dios la hizo. Por lo tanto, la comparación es inaplicable.

3. *A la tercera hay que decir:* El universo, partiendo de lo que ahora lo inte-

18. L.2 c.7: ML 42,762. 19. C10: ML 40,236. 20. ARISTÓTELES, 7, c.3 n.8 (BK 1044a1): S. Th. lect.3 n.1723. 21. Sorprende este final en el cuerpo del artículo. Nunca ha utilizado un *Simpliciter loquendo* sin previo razonamiento. Aun cuando nos hayamos ajustado al texto literalmente, la traducción más correcta sería: *sin más: Dios puede perfeccionar lo existente.* Cf. infra q.60 nota 13. *(N. del T.)*

gra, no puede ser mejor, ya que el orden dado por Dios a las cosas, y en el que consiste el bien del universo, es insuperable. Si fuese mejor, se rompería la proporción de orden; como la melodía de una cítara se rompe si una cuerda se tensa más de lo debido. Sin embargo, Dios puede hacer otras cosas o añadir otras a las existentes; y así el universo sería mejor.

4. *A la cuarta hay que decir:* La humanidad de Cristo por estar unida a Dios; la bienaventuranza creada por ser goce de Dios; la bienaventurada Virgen por ser Madre de Dios, tienen una cierta dignidad infinita que les proviene del bien infinito que es Dios. Y en este sentido, nada se puede hacer mejor, pues nada puede ser mejor que Dios.

CUESTIÓN 26

Sobre la bienaventuranza divina

Por último, y después de haber tratado lo referente a la unidad de la esencia divina, hay que hacerlo ahora sobre la bienaventuranza divina. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La bienaventuranza, ¿le corresponde o no le corresponde a Dios?—2. ¿Por qué se dice que Dios es bienaventurado? ¿Por el acto del entendimiento?—3. ¿Es o no es esencialmente la bienaventuranza de cada bienaventurado?—4. ¿Está o no está incluida en su bienaventuranza toda bienaventuranza?

ARTICULO 1

La bienaventuranza, ¿le corresponde o no le corresponde a Dios?

In Sent. 2 d.1 q.2 a.2 ad 4; *Cont. Gentes* 1,100.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza no le corresponde a Dios:

1. Según Boecio en el III *De Consol.* [1], la bienaventuranza es el *estado perfecto por acumulación de todos los bienes.* Pero la acumulación de bienes no se da en Dios, como ninguna composición. Luego la bienaventuranza no le corresponde a Dios.

2. Más aún. Según el Filósofo en I *Ethic.*[2], la bienaventuranza o felicidad es el *premio a la virtud.* Pero a Dios no le corresponde el premio, como tampoco el mérito. Luego tampoco la bienaventuranza.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tim 5,15: *A quien hará aparecer en el momento oportuno el Dios bienaventurado, Único poderoso, Rey de reyes, Señor de señores.*

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza le corresponde a Dios en grado sumo. Pues con el nombre de bienaventuranza no se entiende más que el bien perfecto de la naturaleza intelectual, a quien le corresponde conocer la satisfacción del bien que posee; y a quien le corresponde también dominar sus acciones y el que le sobrevenga lo bueno o lo malo. Esto es propio del ser perfecto e inteligente, que, en grado sumo, es Dios. Por lo tanto, la bienaventuranza le corresponde a Dios en grado sumo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La acumulación de bienes se da en Dios, pero no por composición, sino por simplicidad. Porque lo que en lo creado es múltiple en Dios preexiste de modo simple y único, como ya se dijo anteriormente (q.4 a.2 ad 1; q.13 a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* Ser pre-

1. *Prosa* 2: ML 63,724. 2. ARiSTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1099b16): S. Th. lect.14 n.169.

mió a la virtud es algo accidental en la bienaventuranza adquirida; como accidental es en el ser que sea término de generación en cuanto pasa de potencia a acto. Así, pues, como Dios tiene ser sin haber sido engendrado, así también tiene bienaventuranza sin necesidad de merecimientos.

ARTICULO 2

Dios, ¿es o no es llamado bienaventurado por razón del entendimiento?

In Sent. 2 d.16 a.2; *In 1 Tim.* c.6 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios no es llamado bienaventurado por razón del entendimiento:

1. La bienaventuranza es el sumo bien. Pero el bien se atribuye a Dios por esencia, porque el bien contempla al ser que, según Boecio en el libro *De Hebdomad.*[3], en Dios es esencial. Luego la bienaventuranza se atribuye a Dios por razón de la esencia, no del entendimiento.

2. Más aún. La bienaventuranza tiene razón de fin. El fin, como el bien, es el objeto de la voluntad. Luego la bienaventuranza se atribuye a Dios por razón de la voluntad, no del entendimiento.

En cambio está lo que dice Gregorio en el XXXII *Moralium* [4]*: Es glorioso quien, para disfrutar de sí mismo, no necesita las alabanzas ajenas.* Ser glorioso significa ser bienaventurado. Así, pues, como gozamos a Dios por el entendimiento, ya que, como dice Agustín[5], *la visión es toda la recompensa*, parece que la bienaventuranza hay que atribuirla a Dios por el entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Tal como dijimos (a.1), la bienaventuranza indica el bien perfecto de la naturaleza intelectual. Por eso, así como todas las cosas desean su perfección, así también la naturaleza intelectual desea ser bienaventurada. Lo más perfecto que hay en la naturaleza intelectual es la operación intelectual por la que, en cierto modo, lo capta todo. Por eso, la bienaventuranza de cualquier naturaleza intelectual creada consiste en entender. Y en Dios ser y entender son lo mismo, aunque se distinguen conceptualmente. Por eso, a Dios hay que atribuirle la bienaventuranza por razón del entendimiento; lo mismo cabe decir de los otros bienaventurados, que son llamados así por participar de la bienaventuranza divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento prueba que Dios es bienaventurado esencialmente; pero no que la bienaventuranza le corresponde por su esencia, sino más bien por razón del entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* La bienaventuranza en cuanto bien es el objeto de la voluntad. Pero el objeto es conocido antes del acto de la potencia. Por eso, según nuestro modo de entender, la bienaventuranza divina es anterior al acto de la voluntad que descansa en ella. Y esto no puede darse más que por el acto del entendimiento. Por eso la bienaventuranza está situada en el acto del entendimiento.

ARTICULO 3

¿Es o no es Dios la única bienaventuranza de los bienaventurados?

1-2 q.3 a.1; *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que Dios es la única bienaventuranza de los bienaventurados:

1. Como se demostró (q.6 a.2), Dios es el sumo bien. Y como también se deduce de lo expuesto (q.11 a.3), es imposible que haya muchos bienes sumos. Así, pues, como el sumo bien es la razón de bienaventuranza, parece que la bienaventuranza no es otra cosa que Dios mismo.

2. Más aún. La bienaventuranza es el fin último de la naturaleza racional. Pero ser el último fin de la naturaleza racional es algo que sólo le corresponde a Dios. Luego la única bienaventuranza de los bienaventurados es Dios.

En cambio, según 1 Cor 15,41: *Una estrella se diferencia de otra por la claridad*, la bienaventuranza de uno es mayor que la de otro. Pero nada hay mayor que Dios. Luego la bienaventuranza es algo distinto a Dios.

3. ML 64,1314: S. Th. lect.4. 4. C.6: ML 76,639. 5. *Enarr. In Psalm.* 90, serm.2 v.16: ML 37,1170.

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza de la naturaleza intelectual consiste en el acto del entendimiento. En éste hay que distinguir: el objeto del acto, que es lo inteligible; y el acto en sí mismo, que es entender. Así, pues, la bienaventuranza, considerada por parte del mismo objeto, es sólo Dios; pues en este sentido alguien sólo es bienaventurado porque entiende a Dios, siguiendo lo que dice Agustín en el V libro *Confess.*[6]: *Bienaventurado es quien te conoce, aunque ignore iodo lo demás.* Pero por parte del acto del que entiende, la bienaventuranza es lo creado en las criaturas bienaventuradas; aunque en Dios, también, en este sentido, hay algo increado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En cuanto al objeto, la bienaventuranza es absolutamente el sumo bien. Pero en cuanto al acto, en las criaturas bienaventuradas es el sumo bien, no absolutamente, sino que entra en el género de bienes de los que puede participar la criatura.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice el Filósofo[7], el fin puede ser *que* y *por el que*, esto es, el objeto en sí mismo y su uso. Ejemplo: Para el avaro el fin es el dinero y adquirir dinero. Así, pues, el fin último de la criatura racional es Dios como objeto; y la bienaventuranza creada lo tiene como uso, o mejor dicho, como disfrute del objeto.

ARTICULO 4

¿Está o no está incluida en la bienaventuranza de Dios toda bienaventuranza?

Cont. Gentes 1, 102.

Objeciones por las que parece que en la bienaventuranza de Dios no está incluida toda bienaventuranza:

1. Hay falsas bienaventuranzas. Pero en Dios nada puede ser falso. Luego la bienaventuranza divina no contiene toda bienaventuranza.

2. Más aún. Para algunos, hay una bienaventuranza que consiste en cosas materiales, como placeres, riquezas y similares; y esto no es aplicable a Dios, ya que es incorpóreo. Luego su bienaventuranza no contiene toda bienaventuranza.

En cambio está el hecho de que la bienaventuranza es una perfección. Y, como quedó demostrado (q.4 a.2), la perfección divina contiene toda perfección. Luego la bienaventuranza divina contiene toda bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* Todo lo que es deseable en cualquier bienaventuranza, verdadera o falsa, preexiste totalmente y de forma sublime en la bienaventuranza divina. Con respecto a la dicha contemplativa, se contempla y lo contempla todo con una ininterrumpida y clarísima visión. Con respecto a la dicha activa, gobierna el universo entero. Con respecto a la dicha terrena, consistente en placeres, riquezas, poder, dignidad y fama, tal como dice Boecio en III *De Consol.*[8], tiene todo el gozo que cualquiera puede tener; con respecto a las riquezas, tiene toda la abundancia que las riquezas pueden dar; con respecto al poder, es omnipotente; con respecto a la dignidad, todos los grados están en El; y con respecto a la fama, es admirado por todos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una bienaventuranza es falsa por no reunir lo propio de la verdadera. En este sentido, no le corresponde a Dios. No obstante, en lo que tenga de semejanza, por tenue que sea, con la bienaventuranza verdadera, preexiste totalmente en la bienaventuranza divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Los bienes que están materialmente en los seres corporales, en Dios están espiritualmente, tal como El es.

Todo lo tratado sobre la unidad de la esencia divina puede ser tenido ya por suficiente (cf. q.2 introd.).

6. C.4: ML 32,708. 7. ARISTÓTELES, *De anima 2* c.4 n.5 (BK 415b20): S. Th. lect.7 n.316. 8. Prosa 2: ML 63,724.

LA TRINIDAD DE PERSONAS

Introducción a las cuestiones 27 a 43
Por SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ, O.P.

En el prólogo a la q.2, Santo Tomás introducía una división bipartita en el estudio de Dios en sí mismo: lo que se refiere a la unidad de esencia (qq.2-26) y lo que atañe a la trinidad de personas (qq.27-43). Finalizada la q.26, pasa lógicamente, sin más problemas, de una a otra parte. También nuestra introducción hay que leerla sin discontinuidad con lo dicho en el prólogo a la q.2. Sería un error creer que se dan dos tratados, uno *De Deo Uno* y otro *De Deo Trino.* Esta nomenclatura no se halla en la Suma y puede fácilmente falsificar el pensamiento del Angélico.

Lo que aquí se propone iluminar es la fe cristiana, según la cual el único Dios es tri-personal. Ahora bien, las personas divinas se entienden por el concepto de *relación,* y el fundamento ontológico de las relaciones trinitarias son las procesiones u orígenes. En consecuencia, el orden lógico nos conduce a tratar: 1.° de las *procesiones* u orígenes, punto básico de toda explicación trinitaria (q.27); 2.° de las *relaciones,* que fluyen de las procesiones divinas y constituyen a las personas (q.28); 3.° de las *personas,* que no son sino esas mismas relaciones subsistentes, idénticas a la esencia, pero opuestas entre sí (qq.29-43). De estos tres apartados, los dos primeros son como la introducción al tercero, que es propiamente el objeto de estudio (cf. q.29 pról.)

OJEADA HISTÓRICA.—Para las primeras generaciones cristianas, el misterio trinitario fue una verdad vivida de una incomparable fuerza espiritual. El modo de considerarlo fue neta y sencillamente su proyección bíblica, es decir, una perspectiva económico-salvífica. El Padre es la fuente de toda salvación, por medio de Jesús, su Hijo encarnado, y gracias a la presencia del Espíritu que nos ha sido enviado. El Espíritu ilumina al hombre haciéndole comprender que Jesús es el Hijo; y, por medio del Hijo, el hombre tiene acceso al Padre. El testigo más valioso es IGNACIO DE ANTIOQUÍA, cuyas cartas camino del martirio rebosan entusiasmo y amor. Dios Padre y Jesucristo aparecen frecuentemente asociados en una misma fe y en un mismo culto. Habla también del papel del Espíritu, sobre todo en la jerarquía de la Iglesia. Junto a él hay que recordar a la *Didaché,* o Doctrina de los doce Apóstoles, con su bautismo trinitario, y a SAN CLEMENTE ROMANO, que en su *Carta a los corintios* manifiesta una afirmación tranquila de la fe, en su perspectiva bíblica, al margen de toda controversia.

Pronto surgieron discrepancias doctrinales y la Iglesia se vio obligada —para defender el sentido de su creencia— a expresar su convicción en un lenguaje filosófico alejado del bíblico. De esta forma, la fe trinitaria fue perdiendo la sencillez primitiva, y el más sublime y vital de los misterios llegó a ser el más abstracto y hasta el más indiferente para la vida espiritual de los creyentes (cf. VARIOS, *La Trinidad en la tradición prenicena* [Salamanca 1973]; J. M. KELLY, *Primitivos credos cristianos* [Salamanca 1980] p.39-70).

Eslabón importantísimo en la tradición doctrinal es SAN IRENEO († 202). A través de Policarpo engarza con San Juan. No le preocupan las especulaciones de los filósofos, antes saber qué es lo que enseñaron los apóstoles. Ofrece básicamente una visión bíblico-económico-salvífica, centrada en la

encarnación de Jesús. Sin embargo, el uso frecuente de conceptos griegos, impuestos por la controversia con Marción, prepara el desarrollo futuro de una teología trinitaria ontológica (cf. F. VERNET, *Irénée:* DTC 7, 2394-2533; G. BARDY, *Trinité:* DTC 7, 1622-1632; A. BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* [Paris 1966]).

En la línea de ser, al mismo tiempo, testigos fieles de una tradición apostólica e iniciadores de un lenguaje más helénico que bíblico en su intento de comprender racionalmente el misterio, hay que contar en los primeros siglos a SAN JUSTINO († h. 165), que en sus *Apologías* y en su *Diálogo con Trifón* trata admirablemente sobre la divinidad del Verbo, si bien, influenciado por la filosofía platónica, adopta posturas con cierto sabor subordinacionista; a CLEMENTE DE ALEJANDRÍA († 215), con sus *Pedagogo* y *Stromata,* acusado con frecuencia de humanista y helenizante; a ORÍGENES (f 254), principalmente con su obra *De Principiis,* donde analiza con clarividencia la trinidad de las personas y la generación del Verbo, cayendo como Justino en actitudes subordinacionistas. En la polémica con los *modalistas* y *sabelianos* hay que recordar también a HIPÓLITO († 236), *Contra Noetum;* a NOVACIANO (fines s. III) con su *De Trinitate;* y a TERTULIANO.

TERTULIANO († 220) recurre ante rodo a las iglesias apostólicas, y principalmente a la de Roma, para asegurar su fe.*(De Praescrip.* cc. 20-21; *Adv. Man.* 1,1). Aun así, ilumina el dato revelado con un lenguaje teológico nuevo. Es el primero en usar el vocablo latino «trinitas» *(De Pudic.* 21; *Adv. Prax.* 2); en encontrar la fórmula clásica «tres personas, una sola sustancia» *(Adv. Prax.* 2); en emplear el término «persona» para nombrar a los «tres sujetos trinitarios» (l.c., 7ss). Para esclarecer la triplicidad divina sin atentar contra la unicidad recurre al concepto de *relación de origen* (l.c., 2,3,5, etc.). Puede decirse que con Tertuliano nace la teología trinitaria en su dimensión ontológica. Nicea asume términos y conceptos suyos. Le siguen prácticamente todos los occidentales, entre ellos San Agustín y Santo Tomás (cf. *Adversus Praxeam,* edición crítica con traducción y notas en italiano [Torino 1959]; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien. Histoire, doctrine, méthode* [Paris 1968]; J. L. PRESTIGE, *Monoteísmo orgánico:* Dios en el pensamiento de los Padres [Salamanca 1977] 119-132).

La fe de la Iglesia quedó definitivamente formulada —en su visión ontológica— en los concilios de NICEA (a.325) y CONSTANTINOPLA (a.381). Nicea define la *consustancialidad* del Hijo frente a los arríanos. Constantinopla, la divinidad del Espíritu frente a Macedonio; cf. J. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla* (Vitoria 1969); VARIOS, *El Concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo* (Salamanca 1983).

El siglo IV se caracteriza por largas y profundas polémicas trinitarias. Por una parte están los ANTI-NICENOS, y entre ellos, principalmente, el *macedonianismo;* por otra está SAN ATANASIO († 373), fiel defensor de la doctrina de Nicea. Defendió la consustancialidad del Hijo con el Padre y explicó la generación del Logos con gran acierto. Entre sus obras figuran *Orationes quattuor contra Arianos; Liber de Trinitate et Spiritu Sancto; Epistola de Nicoenis decretis;* etcétera. Junto a él hay que recordar a SAN BASILIO († 379), *Adversus Eunomium, Liber de Spiritu Sancto;* S. GREGORIO NACIANCENO († 389), *Orationes;* S. GREGORIO NYSENO († c.394), *Oratio catechetica, Contra Eunomium;* SAN HILARIO († 367), *De Trinitate;* SAN CIRILO DE JERUSALÉN († 386), *Catecheses;* DÍDIMO EL CIEGO († 398), *Liber de Spiritu Sancto;* etc.

El siglo V nos brinda dos figuras extraordinarias. En *Oriente,* SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA († 444), *Thesaurus de Sancta et Consubstantiali Trinitate,* que es

como una suma de todo lo dicho hasta el momento sobre el misterio. En *Occidente,* SAN AGUSTÍN.

SAN AGUSTÍN († 430) dedicó más de quince años a redactar su *De Trinitate* (BAC, *Obras,* t.V, Madrid 1968). La obra está dividida en dos partes. En la primera (libros I-VII) rechaza las opiniones heterodoxas; en la segunda, bucea en el misterio de Dios sirviéndose de múltiples imágenes que descubre en el hombre, todas las cuales expresan a su manera algo de la Trinidad increada (libros VIII-XV). Más que el cerebro de un intelectual habla un alma contemplativa. Su estudio abarca una doble vertiente: *a)* un conocimiento racional del misterio por medio de las *relaciones; b)* un saber místico del mismo *(modo interiore).* «La progresión del pensamiento de San Agustión es prácticamente imposible de captar si prescindimos de ese constante diálogo con la Trinidad viviente en el alma, si no se tiene en cuenta ese ir y venir a Dios presente en el alma y el alma en presencia de Dios» (G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino* [Madrid 1964] p.82).

Agustín proyectó una luz considerable a la especulación trinitaria, aunque permanece coartado por ciertas limitaciones. Por una parte, falta a su análisis un estudio formal del fundamento metafísico de las relaciones, cosa que hará Santo Tomás a través de la idea de *procesión* (cf. 1 q.27 a.1). Por otra, no acaba de aceptar el concepto de *persona* referido a la Trinidad. Espíritu neoplatónico, se inclinó siempre a entender persona como un absoluto sustancial (cf. 1 q.29 a.4).

Tertuliano y Agustín son Padres «latinos». Su enfoque es algo distinto a la tradición oriental-griega.

a. Los PADRES GRIEGOS siguen más de cerca el modo bíblico de hablar. Parten del hecho de que en la Escritura se habla del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y sólo después se esfuerzan por razonar cómo siendo *tres* (¿personas? ¿hipóstasis?...) son un *solo Dios* (una esencia, una naturaleza).

El apoyo humano lo encuentran en la idea de *donación,* trasvase de la *participación* platónica. Esta explica el origen o la procesión del Verbo y del Espíritu, concibiéndolo no a modo de operación del entendimiento y de la voluntad, sino a modo de comunicación de la naturaleza divina: el Padre *dona* su propia sustancia al Hijo y, por medio del Hijo, al Espíritu.

Este enfoque tiende a refutar de forma directa el monarquianismo y el modalismo. Como lado positivo tiene que su lenguaje parece favorecer más la vivencia espiritual del misterio. Dios deja de ser una «esencia abstracta» para presentarse en su triple dimensión de Padre, Hijo y Espíritu de cara a la salvación del hombre. Como lado negativo tiene que, aparte de que su forma de expresarse tiene un sabor subordinacionista y triteísta, son muchos los puntos que deja sin razonamiento satisfactorio. Por ejemplo: ¿por qué se dan dos procesiones y solamente dos? ¿Por qué solamente la primera se llama generación?, etc.

b. Los PADRES LATINOS parten del hecho de que en la Escritura se habla de *un único Dios* y se esfuerzan por razonar cómo siendo *uno* puede ser al mismo tiempo *tres* (¿personas? ¿hipóstasis?...)

Como trampolín racional se apoyan en las huellas o imágenes trinitarias que creen descubrir en el hombre («teoría psicológica»). *Unidad de vida* con dos facultades operativas inmanentes: el «entendimiento» que produce el *verbo;* y la «voluntad» que produce el *amor.*

Este enfoque está dirigido fundamentalmente contra cualquier forma de dualismo o subordinacionismo. Y tiene de bueno que, desde el ángulo es-

peculativo, es una concepción más lógica, que viene a dar razón de muchos de los interrogantes abiertos a los griegos. Su parte negativa está en que, por una parte, su lenguaje se manifiesta mucho más condicionado por la filosofía; y, por otra, en que en la práctica ha sido determinante notable en la carencia de espíritu trinitario en la vivencia habitual de los cristianos.

c. Sería, sin embargo, erróneo concebir ambas visiones como dos teologías paralelas, y muchos menos opuestas. Indudablemente se entrecruzan. La griega es mucho más metafísica de lo que pudiera parecer, y la latina mucho más personalista (cf. notas a 1 q.33 a.1; q.43 a.3).

H. BARRE, *Trinité que j'adore* (París 1965) p.21-54; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) p.437-446; A. SEGOVIA, *Equivalencia de fórmulas en las sistematizaciones trinitarias griega y latina:* Estudios Eclesiásticos 21 (1947) 435-478.

LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS.—La fe de la Iglesia había sido formulada en repetidas ocasiones por el Magisterio, y Santo Tomás conocía muchos de esos documentos: concilio de Nicea (a.325), Constantinopla (a.381), Toledo (a.447 y 675), IV de Letrán (a. 1215). Conocía indudablemente los tres símbolos litúrgicos: el llamado de los Apóstoles, el Niceno-constantinopolitano y el «Quicumque», que creía ser de Atanasio (cf. *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 qla.3).

Demostró siempre vivo interés por descubrir y acudir a las fuentes patrísticas, procurándose a veces traducciones especiales, adelantándose a sus contemporáneos en el conocimiento de ciertos textos. Condicionado, no obstante, por las limitaciones inherentes a la época, no logra con frecuencia llegar a los originales si no es a través de recopilaciones y traducciones, a veces deficientes. Posiblemente es el autor medieval que concede mayor valor a la autoridad de los SS. Padres —argumento, dice, *ex propriis sed probabiliter*— que llega a considerar como un «lugar teológico» al lado de la Escritura (cf. 1 q.1 a.8 ad 2; 2-2 q.1 a.5 ad 2; ib. aa.9-10).

De los Padres latinos conoce los nombres más ilustres de cada época. Quien más influencia ha ejercido en él es San Agustín, cuyos libros *De Trinitate* ha leído con detención y de quien se siente deudor (1 q.32 a.1 ad 2). Le cita unas 112 veces (más 11 inauténticas), menciona trece de sus obras, aduciendo 74 citas del *De Trinitate.*

De los Padres griegos, los que más cita son Orígenes, Dídimo (Pseudo-Basilio), Basilio, Crisóstomo, Pseudo-Dionisio y Juan Damasceno. Ha comentado al Pseudo-Dionisio *(In de Divinis nominibus)* y ha leído la *Expositio fidei orthodoxae* de San Juan. De los otros, salvo algunos comentarios de Orígenes y del Crisóstomo, no conocía más que lo que ofrecían los florilegios (cf. G. BARDY, *Notes sur les sources patristiques de S. Th. dans la 1 partie de la Somme théologique:* RvScPhTh [1923] 493-502; C. DOZOIS, *Sources patristiques chez saint Thomas:* Rv Univ Ott. 33 [1963] 28-48, 145-167; G. GEENEN, *Saint Thomas et les Pères:* DTC XV 738-759).

Conoce igualmente a Boecio († 524), llamado el «último romano y el primer escolástico», que llegó a ser, junto con Agustín, el gran maestro de la primera Edad Media. Es uno de los autores más estimados de Santo Tomás, a quien cita unas 135 veces entre la Suma Teológica y la Contra Gentes. Escribió también una *Expositio super Boetium de Trinitate* (1257-1258).

En cuanto a los autores escolásticos más cercanos —San Anselmo († 1109), Hugo de San Víctor († 1141), Ricardo de San Víctor († 1141), Abelardo († 1142), etc.— puede decirse que los conoce a todos, así como las diferentes escuelas y corrientes. Hay en la Suma un eco discreto de los

mismos, callando a veces su nombre, mencionándolos con el término *antiqui* o *magistri.* De forma particular conoce a Pedro Lombardo († 1159), cuya obra *Quattuor libri Sententiarum* comentó ampliamente. Otra obra que conocía a fondo es la *Summa Theologiae* de Alejandro de Hales († 1245), de la que probablemente tomó mucho material patrístico.

Alberto Magno fue su gran maestro. Sin él no hubiera sido el gran Tomás de Aquino. Alberto fue el primero de los grandes escolásticos en introducir la obra de Aristóteles en teología, pero sin abandonar del todo la filosofía de Platón, debido a la fuerte tradición agustiniana. Tomás sigue sus pasos en una línea de continuidad progresiva. Es posible que, en más de una ocasión, el Maestro se haya inspirado también en su discípulo.

M. D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle* (Paris 1957); J. GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle* (Paris 1948); *L'essor de la littérature latine au XII siècle* (Paris 1954); M. GRABMANN, *Historia de la teología católica* (Madrid 1940); A. ROBLES, *Problemática y enfoques de la Teología medieval* (Valencia 1982).

LA ESPECULACIÓN TOMISTA.—La afirmación de la fe se articula en tres niveles. El primero es el *kerygmático,* la proclamación neotestamentaria de que Jesús es el Salvador. El segundo es el *dogmático,* el intento por parte de la Iglesia de asegurar la confesión de fe bíblica mediante unas fórmulas que la determinen. El tercero es el *teológico,* el esfuerzo de penetración intelectual en el contenido del dogma.

En lo que se refiere al dogma trinitario, el esfuerzo teológico corre caminos distintos, aunque convergentes, según se trate de Oriente u Occidente.

Que Santo Tomás se sitúa en la línea de los Padres latinos es incuestionable. De las 17 cuestiones que abarca el estudio, dieciséis están dedicadas a escudriñar con la razón humana el insondable misterio de cómo siendo un solo Dios se dan tres personas realmente distintas. Sólo en la última, la cuestión 43, habla de las *misiones,* es decir, de la proyección de las personas divinas hacia el hombre. Quizás por esto haya sido juzgado con excesiva severidad y considerado no raras veces como un teólogo arcaico en un hoy, como el nuestro, donde lo único que importa es lo funcional y dinámico. No faltan autores que le acusan del «aislamiento» con que el misterio trinitario se ha visto envuelto. Sin embargo, como escribe A. Milano, «no es posible dejar al margen la gran tradición teológica (tomista) ignorándola o fingiendo ignorarla; sólo si se la conoce y se la valora con atención y respeto se puede esperar superarla, valiéndose de sus preciosas enseñanzas» *(Trinidad:* Dic. Teol. Interd. IV (1983) p.577).

Hay que comenzar por reconocer un valor religioso-salvífico a la especulación trinitaria.

a. Los grandes «especulativos» fueron grandes «santos», y la vivencia del misterio fue clave de su espiritualidad. Tanto Agustín como Tomás especulan no «para saber», sino en orden a *vivir* y a *hacer vivir.* Podría añadirse que también en el mundo griego los Padres son grandes especulativos, p.ej., los Capadocios. Y es que la Trinidad económica —e.d., Dios-trino captado en primera instancia en su *carácter funcional* de historia de salvación— es por sí mismo una invitación a penetrar hasta la realidad profunda que se esconde tras su dinamismo: la Trinidad *inmanente.* Cuando el entendimiento humano verifica los fenómenos, anda inquieto y sin descanso hasta tanto alcanza las esencias (1 q.12 a.1).

b. Una de las razones principales que condujo a los SS. PP. a la es-

peculación trinitaria fue la necesidad de *defender la fe.* Si, apoyándose en -la filosofía, los autores deformaban la creencia transmitida desde los Apóstoles, fue importante servirse de la misma filosofía para defenderla. Aunque el punto de partida y la meta de llegada fuera la Palabra revelada, resultaba imprescindible usar el lenguaje de los hombres que la traducían a su modo. En este sentido, «lo filosófico designa, ni más ni menos, la dimensión misionera del concepto de Dios, ese momento con el que se hace comprensible hacia fuera» (J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* [Madrid 1962] p.39).

Para Santo Tomás — como ya para Agustín —, las opiniones contrarias a la fe de la Iglesia son como una ocasión permitida por Dios para sacudir la pereza del creyente y estimularle a un mayor conocimiento de lo revelado: lo cual, en definitiva, es un valor salvífico, ya que la fe es principio y raíz de la justificación. De ahí la importancia de que en la comunidad eclesial haya también miembros dedicados a la especulación (cf. S. AGUSTÍN, *In* Ps *54* 22: Obras (BAC) XX 357-358; STO. TOMÁS, *De Pot.* q.9 a.5; q.10 a.2; *In* 1 Cor 11,19, lect IV, Marietti 628; *Suma* 1 q.29 a.3 ad 1; 1 q.32 a.2).

c. El hecho de que Santo Tomás se sitúe en una línea latina —aun aceptando las limitaciones de tal enfoque— no equivale a decir que su teología es una visión abstracta y desencarnada. Su visión es altamente *personalista,* en el sentido de que todo cristiano, en su vida normal de bautizado, puede —y, en principio, debe llegar a tener relaciones personales, de amigo a amigo, no ya con un *dios neutro* (Dios = esencia), sino con cada una de las tres personas (Dios = Padre, Hijo, Espíritu). Cf. notas a 1 q.33 a.1;1q.43a.3.

DIVISIÓN DEL APARTADO «DIOS-TRINIDAD». —Hay que reconocer que, dentro de una visión ontológica de la Trinidad, el estudio de Santo Tomás sigue una lógica serena e inflexible, casi matemática. Posiblemente es uno de sus tratados mejor estructurados. Puesto que las *personas* se entienden por el concepto de *relación* y el fundamento de las relaciones divinas son sus *procesiones* u orígenes, el orden se impone:

I. **de las procesiones** (q.27)
II. **de las relaciones** (q.28)
III. **de las personas** (qq.29-43)
  A. *Consideradas absolutamente:*
    1) En común:
      a. Sentido del término «persona» aplicado a Dios (q.29),
      b. Número de personas divinas (q.30).
      c. Algunas cosas que van anejas al número, como es la oposición, la semejanza, etc. (q.31).
      d. De cómo podemos conocer las Personas divinas (q.32).
    2) En particular:
      a. Sobre la persona del Padre (q.33).
      b. Sobre la persona del Hijo:
        — como Verbo (q.34).
        — como Imagen (q.35).
      c. Sobre la persona del Espíritu:
        — el nombre de Espíritu (q.36).
        — el nombre de Amor (q.37).
        — el nombre de Don (q.38).
  B. *Consideradas relativamente por comparación:*
    1) A la esencia divina (q.39),
    2) A las relaciones divinas (q.40),

3) A los actos nocionales (q.41),
4) Entre sí:
   a. En cuanto a la igualdad y semejanza (q.42),
   b. En cuanto a su misión o envío a los nombres (q.43).

BIBLIOGRAFÍA

Hemos preferido ir anotando la bibliografía a través de la Introducción y de las notas correspondientes, porque, si son muchos los estudios sobre puntos concretos de la doctrina de Santo Tomás, son relativamente pocos los análisis de conjunto. Habría que remontarse a los antiguos comentaristas. Con todo, indicamos a continuación algunas obras, de fácil acceso para el lector, que pueden ayudarle a penetrar en el pensamiento tomista.

CONGAR, Y., *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983).
CUERVO, M., *Introducciones y notas a p.I qq.27-43:* Suma Teológica, t.II (Madrid 1948) p.3-675.
BARRE, H., *Trinité que j'adore* (París 1965).
DONDEINE, A., *La Trinité:* Somme Théologique (Paris 1943).
ISAAC, J., *Dieu est Père, Fils, Esprit-Saint:* Initiation Catholique, **t.II** (Paris 1957) 143-204.
LAFONT, G., *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás* (Madrid 1964).
LE GUILOU, M. J., *Le Dieu de saint Thomas:* Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario (Roma-Napoli 1974) 161-172.
NICOLÁS, J. H., *Synthèse Dogmatique* (Friburgo 1985) p.31-265.
NICOLÁS, J. H., *Les trois qui sont le Dieu unique:* Somme Théologique (Paris 1984) p.351-461.
ROYO MARÍN, A., *Dios y su obra* (Madrid 1963).
VARIOS, *Dio e l'economia della salvezza:* Atti Congres. Internazionale, t.III (Roma-Napoli 1976).

CUESTIÓN 27

Sobre el origen de las personas divinas

Después de haber tratado lo referente a la unidad de la esencia divina, ahora falta por analizar lo concerniente a la trinidad de las personas divinas. Porque las personas divinas se distinguen por sus relaciones de origen, el método expositivo exige que tratemos primero el origen o procesión; después, las relaciones de origen o procesión; por último, las Personas.

La cuestión referente al origen-procesión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. En las personas divinas, ¿hay o no hay procesión?—2. Alguna de las procesiones en las personas divinas, ¿puede o no puede ser llamada generación?—3. Además de la generación, ¿puede o no puede haber alguna otra procesión en Dios?—4. ¿Hay o no hay alguna otra procesión que pueda ser llamada generación?—5. ¿Hay o no hay en las personas divinas más de dos procesiones?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay procesión en las personas divinas?

In Sent. 1 d.6 q.1 a.3; d.13 q.1 a.1.2; d.17 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 4, 11; *Compend. Theol.* c.52; *De Pot.* q.9 a.5;q.10a.1.

Objeciones por las que parece que en Dios no puede haber ninguna procesión:

1. La procesión significa movimiento hacia fuera. Pero en Dios nada hay mutable ni externo. Luego tampoco hay procesión.

2. Más aún. Todo lo que procede es distinto de aquello de lo que procede. Pero en Dios no hay diversidad alguna, ya que es todo simplicidad. Luego no hay procesión alguna.

3. Todavía más. Proceder de otro parece que contradice la noción de primer principio. Pero, como se demostró antes (q.2 a.3), Dios es el primer principio. Luego en Dios no cabe la procesión.

En cambio está lo que en Jn 8,42 dice el Señor: *Yo salí de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Para lo divino, la Escritura [a] utiliza nombres relativos a la procesión. Pero algunos entendieron esta procesión de distinta manera [b]. Pues algunos la tomaron como el efecto procede de la causa. Así, Arrio dijo [1] que el Hijo procedía del Padre como su primera criatura, y que el Espíritu Santo procedía como una criatura del Padre y del Hijo. Según esto, ni el Hijo era verdadero Dios, ni tampoco el Espíritu lo era. Y esto va contra lo que del Hijo se dice en 1 Jn 5,20: *Para que estemos en su verdadero Hijo, que es verdadero Dios.* Y de lo que del Espíritu se dice en 1 Cor 6,19: *¿Ignoráis que vuestros miembros son Templos del Espíritu Santo?* Tener templo sólo le corresponde a Dios.

Otros dijeron que esta procesión es como la causa está en el efecto, esto es, en cuanto que lo mueve o imprime en él su semejanza. Esto lo sostuvo Sabelio diciendo [2] que el mismo Dios Padre es el Hijo en cuanto que tomó carne de la Virgen. Y también es el Espíritu Santo en cuanto que santifica a la criatura racional y la mueve hacia la vida. Esto contradice lo que el Señor dice de sí mismo en Jn 5,19: *Por sí mismo nada puede hacer el Hijo;* y otras muchas cosas por las que se demuestra que no es lo mismo el Padre que el Hijo.

Analizándolo más detenidamente [c] se ve que ambos tomaron la procesión en el sentido de algo hacia fuera; por eso ninguno colocó la procesión divina en el mismo Dios. Pero como toda procesión significa acción, así como la acción que

1. Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 49: ML 42,39. 2. Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 41: ML 42,32.

---

a. El *punto de partida* es la revelación, tal como la entiende la Iglesia. S. T. es consciente de que la razón filosófica no puede llegar a demostrar la existencia de orígenes intra-divinos. El simple hecho de intentarlo sería atentar contra la fe, ridiculizar la religión y fomentar el ateísmo (1 q.32 a.1). No es un filósofo sino un creyente. Precisamente porque comienza aceptando la tripersonalidad divina, re-encuentra este orden personal —si cabe mejor conocido y más explícito— al fin de su razonamiento. Y es que, una vez aceptada la fe, busca razones de conveniencia, con lo que consigue hacer ver que la creencia es razonable (1 q.32 a.1 ad 2).

b. He aquí plasmada una peculiaridad del temperamento teológico de S. T.: su sentido histórico. Cita y caracteriza las doctrinas antitéticas de Arrio y Sabelio. Arrio († 336) negaba la consustancialidad de las Personas divinas cayendo en un claro subordinacionismo. Sabelio (s.lll) negaba la distinción real de las mismas, desembocando en un puro modalismo. S. T. conocía bien la controversia desde los inicios de su enseñanza teológica, gracias a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Pero, no satisfecho, buscó llegar a las fuentes y profundizar en la documentación. Sus principales cauces fueron Hilario, Agustín y Boecio, particularmente Agustín. El resumen que presenta en la Suma aparece más extenso en otras obras *(In Sent.* 1 d.24 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 4,6; cf. P. WORRAL, *Saint Thomas and arianism:* RTAM 23 [1956] 208-259; 24 [1957] 45-100).

c. Tomás da aquí un paso más adelante que Agustín: busca el fundamento metafísico de las «relaciones» y cree encontrarlo en el concepto de «procesión». Es una preocupación que lleva desde joven. Ya en su comentario a las *Sentencias (In Sent.* 1 d.13 a.2), cuando la mayoría de los comentaristas se embargan en un análisis de la diferencia entre la generación del Verbo y la procesión del Espíritu, S. T. se fija no ya en la diferencia sino en lo que es común a las dos, centrando su atención sobre la noción genérica de procesión. Lo mismo hace, esta vez con mayor maestría, en el presente artículo de la Suma (G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino* [Madrid 1964] p.78-79).

tiende al exterior es una procesión hacia el exterior [d], así también la acción que permanece en el mismo agente es una procesión en el propio interior. Esto se da sobre todo en el entendimiento, cuya acción, entender, permanece en quien entiende. Pues quien entiende [e], por el hecho de entender, hace un proceso en sí mismo, que es el de concebir lo conocido como algo que proviene de la fuerza intelectiva y de su conocimiento. Esta es la concepción que aflora con la Palabra y que es llamada *palabra del corazón,* expresada con la voz.

Como Dios está por encima de todo, lo que está en Dios no puede ser entendido tal como entienden las criaturas de este mundo [f], que son criaturas corporales, sino por la semejanza con las criaturas supremas que son sustancias intelectuales, cuya semejanza tampoco llega a dar la medida exacta de lo divino.

Por lo tanto, no hay que entender la procesión tal como se da en los seres corporales, bien por el movimiento local, bien por la acción de alguna causa sobre su efecto, como el calor por la calefacción en lo calentado; sino como emanación inteligible, como la palabra que permanece en el mismo que la dice. Éste es el sentido de procesión que, para las personas divinas, defiende la fe católica.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella objeción es viable al hablar de la procesión como movimiento local, o como acción que,

d. Para el concepto de procesión se acudirá con provecho al *De Potentia* donde explícita la noción. Dice en resumen: a) el término «processio» se usó en primer lugar para designar el *movimiento local* (pasar de una ciudad a otra); b) de ahí pasó a significar *cualquier movimiento,* bien fuera para indicar que una cosa viene *después de* otra *(post aliud);* bien para dar a entender que una cosa tiene su *origen de* otra *(ex alio);* c) finalmente, puede usarse para remarcar el *orden de origen,* abstrayendo de todo movimiento y tiempo *(De Pot.* q.10 a.1).

e. En la concepción trinitaria tomista es importante subrayar que toda «procesión» supone una actividad inmanente, es decir, tiene su explicación en la operación del entendimiento (Verbo) y de la voluntad (Espíritu). Ahí radica la clave del razonamiento. En su época, las procesiones eran consideradas más como donaciones o comunicaciones de la naturaleza, que como operaciones del entendimiento y la voluntad. Ahora bien, según esa concepción, resulta inescrutable el modo según el cual se realizan la primera y la segunda procesión. ¿Qué diferencia hay entre una y otra? Inspirándose en San Agustín, Tomás defiende que las procesiones trinitarias sólo pueden explicarse por las *operaciones inmanentes.* Lo repite con frecuencia *(De Pot.* q.9 a.9; q.10 a.1; *Cont. Gentes* 4,26; *Compend. Theol.* 56; *Summa Theol.* 1 q.27 a.5 y ad 2; a.3). He aquí la gran diferencia entre la doctrina agustino-tomista y todas las demás explicaciones trinitarias acerca de las procesiones divinas. Incluso se distingue Santo Tomás de sí mismo. En efecto, en su comentario a las *Sentencias* había contemporizado con las corrientes de su tiempo *(In Sent.* 1 d.28 q.2 a.3), si bien ya entonces presenta sus dificultades y empieza a identificar el origen *per modum naturae* del Verbo con la procesión *per viam intellectus (In Sent.* 1 d.10 q.1 a.5 ad 1; d.27 q.2 a.2 ad 2). Esta identificación aparece con plena nitidez en el *De Potentia* (q.10 a.2 ad 11) y en la *Suma* (1 q.30 a.2 ad 2). La emanación del Verbo es una *processio naturae per modum intellectus* y el origen del Espíritu Santo es una *processio naturae per modum voluntatis;* lo cual, ciertamente, supone un progreso indiscutible. Mientras que Ricardo de San Víctor retiene tan sólo un aspecto de la teoría sicológica de Agustín y basa sobre el amor toda su representación de la Trinidad, S. T. se mantiene fiel al pensamiento del gran Doctor africano, dándole una mayor consistencia. Ello le permite establecer una equivalencia perfecta entre noción de Verbo y de Hijo, por una parte; y entre noción «impressio amoris» y Espíritu Santo, por otra (M. CUERVO, *Introducción a la q.27:* Suma Teológica I [Madrid 1948] p.35.45.46; A. MALET, *La sjnthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de Saint Thomas:* RevThom 65 [1955] p.44; H. BARRE, *Trinité que j'adore* [Paris 1965] p.95; S. FUSTER, *El Espíritu Santo como «amor mutuo» del Padre y del Hijo en Santo Tomás de Aquino:* EscVed XV [1985] p.10-11).

f. Al querer aplicar a Dios el concepto de «procesión» resulta necesario pasarlo antes por el tamiz de la analogía (cf. 1 q.13 a.5). S. T. pedirá un esfuerzo por situarlo fuera del tiempo, dándole un valor a-temporal. El tiempo juega un mal papel, tanto a Arrio como a Sabelio. Para el primero, es la incompatibilidad entre el «antes y el después», circunstancias que no se dan ni se pueden dar en la divinidad. Para el segundo, partiendo precisamente de que no se da *antes* y *después* acaba por reducir los conceptos a puras modalidades de lenguaje. Pero en Dios no hay tiempo. El tiempo es nuestro y es una limitación: nosotros envejecemos, Dios es eternamente joven. De acuerdo con esta observación, hay que entender la división que el Angélico ofrece de «procesión»: externa o transeúnte, e interna o inmanente. La primera supone tiempo. La segunda puede ser a-temporal.

tiende al exterior o a un efecto externo. Pero este tipo de procesión no es la que se da en las personas divinas, como se acaba de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El resultado de aquello que se da por una procesión hacia fuera, es necesario que sea distinto de aquello de lo que procede. Pero lo que resulta de un proceso intelectual interno, no es necesario que sea distinto, más aún, cuanto más perfecto sea el proceso, el resultado será tanto más uno con aquello de lo que procede. Ya que es evidente que cuanto más es entendido algo, tanto más íntima y más unidad hay entre la concepción intelectual y el que la hace. Pues el entendimiento en la medida en que entiende algo, en la misma medida se hace uno con lo entendido. Por eso, como el entender divino es perfección sin fin, como se dijo (q.14 a.1), es necesario que la palabra divina sea perfectamente uno con aquello de lo que procede, y sin ningún tipo de diversidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Proceder de un principio como de algo extraño y diverso, ciertamente contradice la noción de primer principio; pero proceder como de algo íntimo y no diverso, está incluido en el concepto de primer principio. Pues cuando decimos que el constructor de una casa es el principio, en el concepto de este primer principio se está incluyendo su idea de arte; y se le incluiría en el concepto de primer principio si el constructor fuese el primer principio. Dios, primer principio de las cosas, se relaciona con lo creado como el artista con su obra de arte.

ARTICULO 2

En las personas divinas, ¿puede o no puede alguna procesión ser llamada generación?

In Col. c1 lect.4; *Cont. Gentes* 4,10.11.14; *Compend. Theol.* c.40.43; *De rat. fid.* c.3; *De Pot.* q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que ninguna de las procesiones que hay en Dios pueda ser llamada generación:

1. La generación es el paso de no ser a ser, oponiéndose a la corrupción. En ambas el sujeto es la materia. Nada de todo esto le corresponde a lo divino. Luego en las personas divinas no puede haber generación.

2. Más aún. Como dijimos (a.l), en Dios la procesión es intelectual. Pero entre nosotros tal procesión no es llamada generación. Luego tampoco en Dios.

3. Todavía más. Todo lo engendrado toma su ser del que engendra. Luego el ser de lo engendrado es un ser recibido. Y ningún ser recibido es un ser subsistente por sí mismo. Así, pues, como el ser divino es ser subsistente por sí mismo, como se demostró anteriormente (q.3 a.4), se concluye que ningún ser engendrado es divino. Luego no hay generación en las personas divinas.

En cambio está lo que se dice en el Sal 2,7: *Hoy te he engendrado*[g].

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas, la procesión de la Palabra se llama generación. Para demostrarlo, hay que tener presente que nosotros utilizamos el término *generación* en un doble sentido. 1) *Uno,* con carácter general para todo lo reproducible y corruptible. En este sentido, generación no es más que el paso del no ser al ser. 2) *Otro,* con carácter propio para los vivientes. En este sentido, generación indica el origen de algún viviente unido al principio viviente. Su nombre es el de *nacimiento.* Sin embargo, no a todo lo de este tipo se le llama engendrado, sino sólo y propiamente a lo que procede por razón de semejanza. Por eso, el pelo o cabello no tiene razón de engendrado ni de hijo, sino sólo que procede por razón de semejanza; y no de una cualquiera, pues los gusanos que se engendran en los animales no tienen razón de generación y de filiación, aun cuando haya semejanza de origen; sino que para tener razón de tal generación se requiere que proceda por razón de semejanza con la naturaleza de la misma especie, como el hombre procede del hombre y el caballo del caballo.

No obstante, en los vivientes que pasan de la potencia al acto de vivir, como

g. Como siempre, parte de la fe, aunque apenas lo indique. Es su costumbre no repetir ideas. Tomás cree, con la Iglesia, que hay en Dios dos procesiones y que una de ellas, concretamente la del Hijo, tiene carácter de *generación.* En *Cont. Gentes* 4,2 ofrece una amplia reflexión bíblica.

los hombres y los animales, su generación incluye ambos sentidos. Y si hay algún viviente cuya vida no pasa de la potencia al acto, la procesión en tal viviente excluye completamente el primer sentido de generación; pero puede tener la razón de generación propia de los vivientes.

Así, pues, la procesión de la Palabra en las personas divinas tiene razón de generación [h]. Pues procede por acción intelectual, que es una operación vital unida al principio, como ya dijimos (a.1), y por razón de semejanza, porque la concepción del entendimiento es la semejanza de lo entendido, y existente en la misma naturaleza, porque en Dios entender y ser son lo mismo, como se demostró anteriormente (q.14 a.4). Por eso, la procesión de la Palabra en las personas divinas se llama generación, y la misma Palabra que procede es llamada Hijo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aquella objeción es viable si se toma la generación en su primer sentido, esto es, en cuanto paso de la potencia al acto. Pero esto no se da en las personas divinas, como se acaba de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* En nosotros, el entender no es la misma sustancia del entendimiento; por eso, la palabra que procede de nosotros como operación inteligible, no tiene la misma naturaleza que aquello de lo que procede. De ahí que no le corresponda, propia y completamente, la razón de generación. Pero el entender divino es la misma sustancia del que entiende, como ya se demostró (q.14 a.4). Por eso, la Palabra que procede tiene la misma naturaleza que aquello de lo que procede. Por eso es llamada con propiedad engendrado e Hijo. De ahí que la Escritura use los términos empleados en la generación de los vivientes para indicar la procesión de la sabiduría divina, esto es, *concepción* y *parto;* pues de la persona de la sabiduría divina se dice en Prov 8,24: *No estaban los abismos, y yo ya había sido concebida; no estaban los collados y yo ya había sido parida.*

Pero para nuestro entendimiento utilizamos el término *concepción* en cuanto que en la palabra de nuestro entendimiento se encuentra la semejanza de lo entendido, aun cuando no se encuentre identidad natural.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo lo que se toma es recibido en algún sujeto. En caso contrario, no podría decirse que toda la sustancia de lo creado haya sido tomada de Dios, pues no hay algún sujeto receptivo de toda la sustancia. Así, pues, lo que es engendrado en las personas divinas, toma el ser del que engendra, no en cuanto aquel ser sea recibido en alguna materia o sujeto (cosa que contradice la subsistencia del ser divino); sino que se dice que es tomado en cuanto que procede de otro el tener ser divino, no en cuanto que sea distinto del ser divino existente. Pues en la misma perfección del ser divino está contenida la Palabra que procede intelectualmente, y el principio de la palabra, así como todo lo que le corresponde a su perfección, tal como ya se dijo (q.4 a.2).

ARTICULO 3

¿Hay o no hay en las procesiones divinas otra distinta de la generación de la Palabra?

In Sent. 1 d.10 q.1 a.1.2; d.13 q.1 a.2-3; *De Verit.* q.4 a.2 ad 7; *Cont. Gentes* 4,19; *De rat. fid.* c.3; *De Pot.* q.10 a.1.2.

Objeciones por las que parece que en

h. a) *Generación* se aplica directamente (modo humano) a los animales y a los hombres: pasan del no ser al ser por emanación de otro ser viviente y por comunicación de su naturaleza específica: de un hombre nace otro hombre. Este es el dato de experiencia, de donde parte la analogía.— b) Con una *analogía imperfecta,* el término *generación* puede aplicarse a la concepción del verbo mental en el pensamiento humano. Hay indudablemente una semejanza. El *verbo* (ser vivo) brota por emanación de otro ser vivo (entendimiento) por comunicación de la propia naturaleza. Sin embargo, el verbo mental ni es el hombre, ni es un hombre, sino tan sólo la idea de hombre, un *hombre entendido (Cont. Gentes* 4,11).— c) Con una *analogía más perfecta,* el término *generación* puede aplicarse en la divinidad a la concepción del VERBO (= Hijo). Partimos para ello de la experiencia sensible, de la generación de las criaturas (modo humano), pero intentando tomar el sentido auténtico de la misma revelación (modo divino). En *Cont. Gentes* 4,10-11 explica que, a pesar de las dificultades que encuentra para poder aplicar el término *generación* a Dios, entiende que su uso es correcto y conveniente para comprender lo que la Escritura dice acerca del Hijo.

las procesiones divinas no hay otra distinta de la generación de la Palabra:

1. Por la misma razón habría una distinta de otra y otra distinta de aquella, y así indefinidamente, lo cual es incongruente. Asi, pues, hay que quedarse en la primera para que no haya más que una sola procesión en las personas divinas.

2. Más aún. En toda naturaleza se encuentra un solo modo de comunicación natural. Esto es así porque las operaciones se unifican o diversifican por los términos. Pero la procesión en las personas divinas no se da más que por la comunicación de la naturaleza divina. Así, pues, como no hay más que una sola naturaleza divina, como se demostró (q.11 a.3), se concluye que no hay más que una sola procesión en las personas divinas.

3. Todavía más. Si en las personas divinas hay una procesión distinta de la procesión intelectual de la Palabra, no será sino una procesión de amor que se da por una operación de la voluntad. Pero tal procesión no puede ser distinta de la procesión inteligible del entendimiento, porque en Dios, como quedó demostrado (q.19 a.1), la voluntad no es algo distinto del entendimiento. Luego, fuera de la procesión de la Palabra, en Dios no hay otra procesión.

En cambio está el hecho que el Espíritu Santo procede del Padre [i], tal como se dice en Jn 15,26. Y es distinto al Hijo, según aquello de Jn 14,16: *Rogaré al Padre y os dará otro Valedor.* Luego en las personas divinas hay otra procesión además de la de la Palabra.

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas hay dos procesiones: la de la Palabra y otra. Para demostrarlo [j], hay que tener presente que en las personas divinas no hay procesión más que en cuanto acción que no tiende hacia algo externo, sino que permanece en el mismo agente. Así, esta acción en la naturaleza intelectual es acción del entendimiento y acción de la voluntad. La procesión de la Palabra responde a la acción intelectual. Por la operación de la voluntad en nosotros se encuentra otra procesión, la del amor [k], por la que el amado está en quien le ama, como por la concepción de la palabra lo dicho o entendido está en quien tiene entendimiento [l]. Por eso, además de la procesión de la Palabra hay otra procesión en las personas divinas, y es la generación de amor.

i. S. T. cree, con la Iglesia, en la existencia de una tercera persona en Dios. En la sagrada Escritura se le llama Espíritu Santo y también Paráclito, es decir, abogado, intercesor, consolador, etc. Tomás se limita a citar el texto de Jn 15,26. Para conocer mejor su pensamiento bíblico será bueno acudir a *Cont, Gentes* 4,15-25, donde glosa con amplitud cómo cree debe entenderse lo que la Escritura dice del Espíritu.

j. Siguiendo el camino de la analogía de las actividades inmanentes, le parece una consecuencia lógica de lo dicho en el artículo primero. Aunque comience diciendo «ad cujus evidentiam» es claro que no pretende demostrar el misterio. Sus razones son sólo de conveniencia (I q.32 a.1 ad 2). Lo que en realidad viene a afirmar es que el misterio no es algo contra razón, sino algo «razonable».

k. S. T. opta decididamente por la *vía del amor.* Se trata sin duda de una opción válida y, por supuesto, acorde con la Revelación, aunque es cierto que ni en la Escritura, ni en el Magisterio, se halla nunca expresada de un modo formal. Cuando la Escritura habla de la segunda Persona le llama *Hijo* o *Verbo* (Logos, Palabra); pero cuando habla de la tercera no le apellida *Amor,* sino *Espíritu* y alguna vez *Paráclito.* Algo parecido el Magisterio: cuando habla de la segunda Persona dice que procede *por vía de generación;* cuando habla de la tercera, se limita a decir que *procede.* Pero, ¿cómo? Porque también la segunda procede. ¿Acaso por vía de amor? Enmudece. San Agustín es el primero de los SS. PP. en esbozar una explicación *(De Trinitate* VI,12; XV,17). S. T. se inspira directamente en él.

l. Si se toma el paralelo entre la inteligencia y la voluntad, puede verse que el correspondiente exacto del verbo no es el acto de amar *(operado)* sino más bien «el ser amado presente en el amante» y esto *en razón* de la influencia o dominio *(impressio)* que ejerce sobre él. El *amatum in amante* hace juego con el *intellectum in intelligente.* Lo que el *verbum* es al entendimiento es el *amor* (don) a la voluntad *(De Pot.* q.2 a.3 ad 11; *Comp. Theol.* 46). Garrigou piensa que, en paralelismo con el término del conocimiento (= verbum intellectus) se podría hablar de un *verbum amoris,* bien entendido que se trata de un proceso a la inversa, es decir, algo producido no por el amante —como el verbo intelectual es producido por el que entiende— sino por el amado que atrae, arrastra, impulsa al amante hacia sí *(De Deo Trino et Creatore* [Roma 1944] p.164).

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* No hay por qué proceder indefinidamente en las procesiones divinas. Pues la procesión hacia el propio interior en la naturaleza intelectual acaba en la procesión de la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que está en Dios es Dios, como se demostró anteriormente (q.3 a.3 y 4); siendo esto algo que no sucede en las demás cosas. De este modo, por cualquier procesión que no sea hacia fuera, se comunica la naturaleza divina. No es así en las demás naturalezas.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando en Dios la voluntad no sea distinta al entendimiento, sin embargo, a la razón de la voluntad y del entendimiento pertenece el que las procesiones según la acción de cada uno se relacionen a un determinado orden. Pues la procesión de amor no se da sino en orden a la procesión de la Palabra; ya que nada puede ser amado con la voluntad si no es concebido en el entendimiento. Así, pues, en la medida en que hay un cierto orden entre la Palabra y el principio del que procede, aun cuando en lo divino sea lo mismo la sustancia intelectual y la concepción del entendimiento; así también, aun cuando en Dios sean lo mismo el entendimiento y la voluntad, sin embargo, porque a la razón de amor pertenece el que no proceda sino de la concepción del entendimiento, en las personas divinas la procesión de amor tiene distinción de orden con la procesión de la Palabra.

ARTICULO 4

En las personas divinas, la procesión de amor, ¿es o no es generación?

q.30 a.2 ad 2; *In Sent.* 1 d.13 a.3; 3 d.8 a.1 ad 8; *Cont. Gentes* 4,19; *Compend. Theol.* c.46; *De Pot.* q.2 a.4 ad 7; q.10 a.2 ad 22.

Objeciones por las que parece que en las personas divinas la procesión de amor es generación:

1. Entre los vivientes, lo que procede con semejanza natural se llama engendrado y nacido. Pero lo que en las personas divinas procede por amor, procede con semejanza natural; lo distinto sería extraño a la naturaleza divina; y, así, sería una procesión hacia fuera. Luego lo que en las personas divinas procede por amor procede como engendrado y nacido.

2. Más aún. Como la semejanza pertenece a la razón de la Palabra, también pertenece a la de amor. Por eso se dice en Eclo 13,19: *Todo animal ama a su semejante.* Así, pues, si a la razón de semejanza en la Palabra le corresponde ser engendrado y nacer, parece que también a lo proveniente por amor le corresponde ser engendrado,

3. Todavía más. No está en el género lo que no está en alguna de su especie. Así, pues, si en las personas divinas hay alguna procesión de amor, es necesario que, además de este nombre común, tenga algún nombre especial. Pero no se puede dar otro nombre más que el de *generación.* Luego parece que en las personas divinas la procesión de amor sea generación.

En cambio, de ser así, se concluiría que el Espíritu Santo, que procede como amor, procedería como engendrado. Lo cual va contra aquello de Atanasio: *El Espíritu Santo, no hecho ni creado ni engendrado, sino procedente* [ll] *del Padre y del Hijo*[3].

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas, la procesión de amor no debe ser llamada generación. Para demostrarlo, hay que tener presente que la diferencia entre entendimiento y voluntad está en que el entendimiento está en acto por el hecho de que lo entendido está en el entendimiento según su semejanza; por su parte, la voluntad está en acto no por el hecho que haya en la voluntad alguna semejanza de lo querido, sino porque la voluntad tiene una cierta inclinación a lo querido [m]. Así, pues, la

3. Cf. *Symbolo Quicumque* (MA 2,1354; Dz 39).

ll. Así se lee en el símbolo «Quicumque» atribuido a San Atanasio hasta el s.XVII. Cf. nota a I q.10 a.2.

m. El Espíritu Santo no es engendrado precisamente porque procede por vía de amor y el amor no se realiza según la razón de semejanza sino a manera de impulso vital, como término de un movimiento de atracción que empuja intrínsecamente al amante hacia el amado. El en-

procesión que responde a la razón del entendimiento lo es por razón de semejanza; y en este sentido puede tener razón de generación, porque todo el que engendra engendra algo semejante. Por su parte, la procesión que responde a la razón de voluntad no es considerada por la razón de semejanza, sino más bien por razón del que impulsa y mueve a algo. De este modo, lo que en las personas divinas procede por amor [n], no procede como engendrado o como hijo, sino, más bien, procede como espíritu. Con este nombre se indica un determinado motor impulso vital, como se dice que por el amor alguien es movido o impulsado a hacer algo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que hay en las personas divinas es uno con la naturaleza divina. De ahí que, por parte de dicha unidad, no puede encontrarse la razón propia de esta o aquella procesión, por lo que una se distinga de otra. Sino que es necesario que la razón propia de esta o aquella procesión se encuentre en la relación entre ambas procesiones. Un orden de este tipo responde a la razón de la voluntad y del entendimiento. Por eso, según su razón propia se da un nombre u otro a las distintas procesiones que se impone para significar la razón propia de cada una. Ahí está el por qué lo que procede por amor recibe la naturaleza divina, y, sin embargo, no es llamado nacido.

2. A la segunda hay que decir: Una es la semejanza que le corresponde a la Palabra, y otra la que le corresponde al amor. Pues a la palabra le corresponde en cuanto ella misma es una cierta semejanza de lo entendido, como el engendrado es semejante al que lo engendra. Pero al amor le corresponde, no porque el mismo amor sea la semejanza, sino en cuanto la semejanza es principio para amar. De ahí no se concluye que el amor sea engendrado, sino que lo engendrado es principio de amor.

3. *A la tercera hay que decir:* No podemos dar nombre a Dios más que partiendo de las criaturas, como ya se dijo anteriormente (q.13 a.1). Y porque en las criaturas la comunicación de naturaleza no se da más que por generación, la procesión en las personas divinas no tiene más nombre propio y especial que el de *generación.* De ahí que la procesión que no es generación, quede sin un nombre concreto. Podría ser llamada *espiración,* porque es la procesión del Espíritu.

ARTICULO 5

¿Hay o no hay en las personas divinas más de dos procesiones?

De Verit. q.4 a.1 ad 12; *Cont. Gentes* 4,26; *Compend. Theol.* c.56; *De Pot.* q.9 a.9; q.10 a.2.

Objeciones por las que parece que en las personas divinas hay más de dos procesiones:

tendimiento produce un concepto, «engendra un verbo»: el verbo nace de la misma sustancia del pensamiento, como imagen perfecta del mismo. La voluntad, mediante su acto de amor, produce también un don; pero este «don» no es una «imagen» de la voluntad sino una exteriorización de la misma. Con esta distinción, S. T. hace luz sobre un punto que muchos SS. PP., incluido San Agustín, habían considerado insoluble *(De Verit.* q.1 a.2; *De Pot.* q.10 a.2 ad 11; *Cont. Gentes* 4,19; *Compend. Theol.* 46; *Summa* 1 q.82 a.3).

n. Ricardo († 1175) deduce la Trinidad del solo concepto de Amor entendido como donación, reteniendo así un único aspecto de la teoría de Agustín. Dios es el Amor supremo. Perfecto. Ahora bien, el amor exige el cara a cara de un Tú, pues nadie puede amarse a sí mismo en sentido propio. De ahí que en Dios tenga que haber pluralidad: un Amante y un Amado *(De Trinitate* III 2: ML 196,916). Más aún. La caridad perfecta suscita la necesidad de un *consortium amoris* (l.c. 4: ML 196,918), de amar juntos a un tercero y de compartir unidos la misma felicidad. De esta manera, el Espíritu es presentado como el *condilectus* del Padre y del Hijo (l.c. ce. 11.19: ML 196,922.927) o, como traducen algunos autores: «un amigo común», o un «tercero parecidamente amado» (Y. CONGAR, *El Espíritu Santo* [Barcelona 1983] p.192). Esta explicación «per modum naturae» será rechazada por Santo Tomás por no dar razón suficiente de la distinción existente entre la procesión del Verbo (que es generación) y la del Espíritu Santo (que no es generación). ¿Cómo entender esta diferencia? A Tomás le parece mucho más coherente un razonamiento que tome como punto de partida analógico los actos de la Inteligencia (Verbo = generación) y de la Voluntad (Espíritu = Amor). Sobrepasando así a sus coetáneos se inspira directamente en San Agustín *(Compend. Theol.* 46,47,49). Ello no impide para que también S. T. considere al Espíritu Santo como «amor mutuo» (S. FUSTER, *El Espíritu Santo como amor mutuo...:* EscVed XV [1985] p.23-33).

1. Así como a Dios se le atribuye la ciencia y la voluntad, también se le atribuye el poder. Así, pues, si en cuanto al entendimiento y a la voluntad hay dos procesiones en Dios; en cuanto al poder habrá también una tercera.

2. Más aún. Parece que la bondad es el máximo principio de procesión, pues el bien, como se dice[4], tiende a difundirse. Así, pues, por la bondad parece que tiene que haber alguna otra procesión en las personas divinas.

3. Todavía más. La capacidad de fecundar es mayor en Dios que en nosotros. Pero en nosotros no hay una sola procesión verbal, sino muchas; porque en nosotros tras una palabra sale otra; y, de forma parecida, de un amor sale otro. Luego en Dios hay más de dos procesiones.

En cambio, en Dios no hay más que dos que procedan: el Hijo y el Espíritu Santo. Por lo tanto, en El sólo hay dos procesiones.

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas las procesiones no pueden ser vistas más que como acciones que permanecen en El mismo. Y en la naturaleza intelectual divina no hay más que dos acciones: entender y querer. Pues el sentir, que también parece ser una operación en quien siente, está fuera de la naturaleza intelectual y no es algo totalmente extraño al género de acciones que terminan fuera del sujeto; pues sentir acaba por la acción de lo sensible en el sentido. Así, pues, hay que concluir que en Dios no puede haber otra procesión además de la de la Palabra y del Amor.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El poder es el principio para actuar en otro; por eso, según el poder hay acción hacia fuera. Así, por el atributo del poder no hay procesión de la persona divina, sino sólo procesión de las criaturas.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Boecio en el libro *De hebd.*[5] el bien pertenece a la esencia y no a la operación, a no ser, quizás, como objeto de la voluntad. Por eso, como las procesiones divinas están vinculadas necesariamente a algunas operaciones, por la bondad y otros atributos parecidos no hay más procesiones que las de la Palabra y del amor en cuanto que Dios entiende y ama su esencia, su verdad y su bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos sostenido anteriormente (q.14 a.7; q.19 a.5), Dios lo entiende todo en un solo acto, y del mismo modo todo lo quiere. Por eso, en El no puede haber procesión verbal de la Palabra, ni de amor del amor; sino que en El hay una sola Palabra perfecta, un solo amor perfecto. Y en esto se manifiesta su perfecta fecundidad.

CUESTIÓN 28

Sobre las relaciones de las personas divinas

Ahora hay que tratar lo referente a las relaciones de las personas divinas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay en Dios algunas relaciones reales?—2. Aquellas relaciones, ¿son su misma esencia o algo añadido?—3. ¿Puede o no puede haber en Dios muchas relaciones realmente distintas entre sí?—4. Número de estas relaciones.

4. Cf. DIONISIO, *De div. nom.* c.4 § 20: MG 3,720: S. Th. lect.3. 5. ML 64,1314: S. Th. lect.4.

ARTICULO 1

En Dios, ¿hay o no hay algunas relaciones reales? [a]

In Sent. 1 d.26 q.2 a.1;.*Cont. Gentes* 4,14; *Compend. Theol.* c.53; *Quodl.* 9 q.9 a.4; *De Pot.* q.7 a.9 ad 7; q.8 a.1; *In Io.* c.16 lect.4.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay algunas relaciones reales:

1. Dice Boecio en el libro *De Trin.*[1]: *Cuando se atribuye a Dios algún predicamento, todo lo que se le puede atribuir se transforma en su sustancia; en cambio, la relación a algo no se le puede atribuir completamente.* Pero todo lo que es real en Dios se le puede atribuir. Luego la relación no es algo real en Dios.

2. Más aún. Dice Boecio en el mismo libro[2]: *En la Trinidad, la relación Padre-Hijo, y la de ambos con el Espíritu Santo, es similar a la relación de algo consigo mismo.* Pero una relación así lo es sólo de razón, porque toda relación real exige dos extremos reales. Por lo tanto, las relaciones que se atribuyen a las personas divinas no son relaciones reales, sino sólo de razón.

3. Todavía más. La relación de paternidad es una relación de principio. Pero cuando se dice: *Dios es principio de las criaturas,* no se implica ninguna relación real, sino sólo de razón. Luego tampoco la paternidad es una relación real en las personas divinas. Y, por lo

1. C.4: ML 64,1253: S. Th. lect.2. 2. C.6: ML 64,1255: S. Th. lect.2.

---

a. El concepto de *relación* se introdujo en la explicación teológica del misterio trinitario ante la necesidad de responder a ciertas objeciones heterodoxas. Fue principalmente Agustín contra el arrianismo de Eunomio.

Eunomio († h.394) argumentaba así: «Lo que es, al ser predicado de un sujeto, designa necesariamente o la sustancia o un accidente. Ahora bien: en Dios nada hay accidental; por consiguiente, un atributo de Dios sólo puede designar la sustancia. Si los atributos personales, tales como "engendrado", "no engendrado", no designan nada accidental, es que se refieren a la sustancia de cada persona considerada por separado; por tanto, designan sustancias opuestas o esencialmente diferentes. De no ser así, tales atributos no pasan de ser creaciones de nuestra mente». No hay otra salida que el arrianismo o el sabelianismo (I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires* [Fribourgo 1940]; E. CAVALCANTI, *Studi Eunomiani* [Roma 1976]; A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez St. Th. d'Aquin* [París 1952]).

Agustín romperá el círculo con la idea de *relación.* En efecto, según ella los nombres personales —Padre, Hijo, Espíritu— no significan ni la sustancia ni un accidente:

— no significan «sustancia» y, por tanto, no puede decirse —como hacía Arrio— que la sustancia del Padre sea distinta de la sustancia del Hijo y de la del Espíritu. Se evita así el arrianismo;

— no significan tampoco «accidente» o modos accidentales, como si fuera una sola Persona la que se manifiesta como Padre o como Hijo o como Espíritu, como decía Sabelio. Se evita, pues, el sabelianismo.

Los nombres personales significan «relativamente». Mejor: son nombres relativos. «El Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre» *(De Trinitate* V,6,16; *De Civitate Dei* XI,10,1; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes* [París [8]1924] p.365-366). Ahora bien, la relación en cuanto tal ni es sustancia *(ens in se)* ni es accidente *(ens in alio)* sino que es un «ser cuya total entidad es decir orden *ad aliud»* y en este sentido no implica imperfección alguna.

En la elaboración de este concepto, los SS. PP. se sirven de categorías aristotélicas, aunque la inspiración de su uso puede considerarse netamente bíblico. Aunque en la sagrada Escritura no se hable con palabras explícitas de «relaciones», la idea aparece velada al referirse a un solo Dios que es, a la par, Padre e Hijo y Espíritu. Desarrollando el sentido, resulta que el Padre, el Hijo y el Espíritu tiene carácter relativo.

Tomás se inspira en Agustín. Y éste, aun siendo el principal introductor del concepto en teología, sigue en realidad un camino paralelo al de los Padres capadocios (S. BASILIO, *Epist.* 38,4; MG 32,329; *Epist.* 236,6: MG 32,884; *Adv. Eunom.* 11,28: MG 29,637; S. GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 25,16; MG 35,1221; *Orat.* 29,16: MG 36,96; *Orat.* 31,8: MG 36,141; *Orat.* 39,12: MG 36,348; S. GREGORIO NICENO, *De comm. not.:* MG 45,180).

Los autores escolásticos, anteriores y contemporáneos de Santo Tomás, se habían apoyado igualmente en el concepto de relación para explicar la tri-personalidad divina. El mismo Magisterio de la Iglesia había asumido la explicación (cf. XI de Toledo; IV de Letrán). La aportación del Aquinatense es sistematizar y clarificar las ideas en una armonización perfecta. Más tarde, el concilio de Florencia consagrará la fórmula: «... y todo es uno, donde no obsta la oposición de relación» (MANSI 31B,1736).

mismo, tampoco las otras relaciones que allí se colocan.

4. Por último. En las personas divinas la generación lo es por la procesión intelectual de la Palabra. Pero las relaciones que son consecuencia de la operación del entendimiento, son relaciones de razón. Luego la paternidad y la filiación, que en las personas divinas se dice que son por generación, son sólo relaciones de razón.

En cambio está el hecho que el padre es llamado así por su paternidad; y el hijo lo es por su filiación. Así, pues, si la paternidad y la filiación en Dios no son reales, hay que deducir que Dios no es realmente Padre e Hijo, sino que lo son sólo según un modo de entender. Esta es la herejía sabeliana.

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas, realmente, hay determinadas relaciones. Para demostrarlo hay que tener presente que sólo en las relaciones hay algunas que son exclusivamente de razón y no reales. Esto no sucede con otros géneros; porque otros géneros, como la cantidad o la cualidad, en su propia razón de ser llevan implícita la relación de algo a algo. En cambio, las relaciones en su propia razón de ser llevan implícita la relación a otro. Esta relación a veces se encuentra en la misma naturaleza de las cosas; así sucede con algunas cosas que por su misma naturaleza tienden a una relación recíproca por estar ordenadas unas a otras. Estas relaciones necesariamente tienen que ser reales. Como, por ejemplo, los cuerpos pesados implican orden y tendencia al punto central; por eso están relacionados con el centro. Lo mismo sucede con cosas parecidas.

Otras veces, el orden indicado por los extremos de la relación se encuentra sólo en la aprehensión que la razón hace. Entonces la relación es sólo de razón; como cuando se compara el hombre al animal como la especie al género.

Cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos, el que procede y el del que procede, concuerden en un mismo orden; siendo necesario también que su relación mutua sea real.

Así, pues, como en las personas divinas las procesiones son de idéntica naturaleza, tal como se demostró (q.27 a.3 ad 2), es necesario que las relaciones resultantes de las procesiones divinas sean reales.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Al decir que la relación *a algo* no puede ser atribuida completamente a Dios, hay que entenderla en el sentido de la razón propia por la que se dice relación a algo. Esto es, no en cuanto referido a lo que implica la comparación que hay en una relación, sino en cuanto relación a otro. Pero con eso no quiso excluir las relaciones en Dios, sino que se le atribuyeran como algo inherente tal como implica la relación, sino, más bien, por su referencia a otro.

2. *A la segunda hay que decir:* La relación indicada con *lo mismo,* es sólo una relación de razón si se toma *lo mismo* tal cual; porque en este sentido la relación no consistiría más que en un cierto orden de alguien consigo mismo y que sólo ve la razón considerándola dos veces. Pero no es esto lo que ocurre cuando se dice que dos cosas son lo mismo, no numérica, sino genérica o específicamente. Así, pues, las relaciones que hay en las personas divinas, Boecio las asemeja a la relación de identidad, no en cuanto a todo, sino sólo en cuanto a lo que en las relaciones, como ocurre con la relación de identidad, no se diversifica de la sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* Como la criatura procede de Dios con diversa naturaleza, Dios está fuera del orden de todo lo creado; tampoco por su naturaleza tiene relación con las criaturas. Pues no produce las criaturas por necesidad natural, sino por entendimiento y voluntad, como ya se dijo (q.14 a.8; q.19 a.4). De este modo, no hay relación real entre Dios y las criaturas. Pero sí es real la relación entre las criaturas y Dios, porque las criaturas están contenidas dentro del orden divino, y por naturaleza dependen de El. Pero las procesiones divinas se dan en su misma naturaleza. Por eso no le es aplicable la misma razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las relaciones que son sólo consecuencia de la operación del entendimiento y que se dan en lo conocido, son sólo relaciones de razón; porque el entendimiento las establece entre dos cosas conocidas. Pero las relaciones que son consecuencia

de la operación del entendimiento y que se dan entre la palabra que procede intelectualmente y aquello de lo que procede, no son sólo relaciones de razón, sino reales. Porque el mismo entendimiento y razón es algo real que se relaciona realmente con lo que procede intelectualmente, como lo corporal se relaciona con lo que procede corporalmente. De este modo, en las personas divinas la paternidad y la filiación son relaciones reales.

ARTICULO 2

En Dios, la relación, ¿es o no es lo mismo que su esencia? [b]

In Sent. 1 d.33 a.1; *Cont. Gentes* 4, 14; *Compend. Theol.* c.54.66.67; *De Pol.* q.2 a.5; q.8 a.2; *Quodl.* q.1.

Objeciones por las que parece que en Dios la relación no es lo mismo que su esencia:

1. Dice Agustín en el V *De Trin.*[3]*: No todo lo que se atribuye a Dios se atribuye sustancialmente. Pues se le atribuye relación, como la del Padre al Hijo. Pero esto no es atribuible sustancialmente.* Luego la relación no es la esencia divina.

2. Más aún. Dice Agustín en el VII *De Trin.*[4]*: Todo lo que tiene relación, además es algo. Asi, el señor es hombre y hombre es el siervo.* Así, pues, las relaciones que hay en Dios es necesario que, además de las relaciones, sean algo más. Pero esto otro no puede ser más que la esencia. Luego la esencia es algo distinto de las relaciones.

3. Todavía más. Ser relativo es estar relacionado con algo, como se dice en *Praedicamentis* [5]. Así, pues, si la relación es la misma esencia divina, se sigue que el ser de la esencia divina está relacionado con algo; lo cual contradice la perfección del ser divino, que es en grado sumo absolutamente subsistente en sí mismo, como ya quedó demostrado (q.3 a.4). Por lo tanto, la relación no es la misma esencia divina.

En cambio está el hecho que todo lo que no es la esencia divina, es criatura. Pero en Dios hay relación real. Por lo tanto, si no es la esencia divina, será criatura; y, de este modo, no habrá que rendirle adoración de latría. Contra esto se canta en el Prefacio[6]: *Como se adora en las Personas su cualidad; en su majestad hay que adorar la igualdad.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema se equivocó Gilberto Porreta[7], si bien en el concilio de Reims se retractó[8]. Había sostenido que en las Personas divinas las relaciones son concomitantes o adheridas extrínsecamente.

Para solucionar este problema hay que tener presente que en cada uno de los nueve géneros de accidentes hay que considerar lo siguiente: 1) *Por una parte,* el ser que a cada uno le corresponde en cuanto que es accidente. Esto, común a todos, está impreso en el sujeto. 2) *Por otra,* la razón propia de cada uno de aquellos géneros. Así, exceptuando la relación, encontramos que en los demás, como la cantidad y la cualidad, por ejemplo, su razón propia de género se

3. C.5: ML 42,914. 4. C.1: ML 42,935. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.24 (BK 8a39). 6. Fiesta ss. Trinidad (W1.243). *1. In De Trin.* § Non igitur: ML 64,1292; *In De Praedicat. Trium Pers.* § Quo fit: ML 64,1309. 8. Cf. referencia dada por S. BERNARDO, *In Cant.* hom.80: ML 183,1170.

---

b. ¿Puede decirse que las relaciones divinas se identifican con la esencia? Con otras palabras: ¿es posible afirmar que la paternidad es la divinidad; que la filiación es la divinidad; que la espiración es la divinidad? Si se identifican totalmente con la esencia, parece tener razón Sabelio cuando dice que Padre, Hijo y Espíritu son puros conceptos, puros modos de pensar.

Por el contrario, ¿qué ocurre si las relaciones se distinguen de la esencia? Entonces tenemos que el Padre no es Dios, que el Hijo no es Dios, que el Espíritu Santo no es Dios. Supuesto que sean reales, paternidad, filiación y espiración serían esencias distintas, lo cual es lo que venía a decir Arrio al defender que eran *criaturas* (e.d. que no eran de la sustancia divina).

Gilberto Porretano y Joaquín de Fiore habían defendido que las relaciones no se distinguen realmente de la esencia divina. S. T. se sitúa en una posición de equilibrio entre la distinción *real* y la distinción de *pura razón* o nominal. Entre las dos, está la distinción de razón *con fundamento en la realidad.* Según esto: a) las relaciones divinas se identifican *realmente* con la esencia divina; b) distinguiéndose de ella tan sólo con distinción de razón con fundamento en la realidad.

toma por su comparación al sujeto; pues la cantidad es llamada medida de la sustancia, y la cualidad es llamada disposición de la sustancia. Pero la razón propia de la relación no se toma por su referencia a aquello en lo que se encuentra, sino por su referencia a algo externo.

Así, pues, si consideramos, incluso en lo creado, las relaciones en cuanto relaciones, encontramos que son concomitantes no adheridas intrínsecamente, ya que indican algo tangencial, pues la relación tiende a algo externo. Pero si se considera la relación como accidente, entonces es algo inherente al sujeto teniendo en si mismo un ser accidental. Gilberto Porreta tuvo presente sólo el primer modo.

Y lo que en las cosas creadas tiene ser accidental, al transferirlo a Dios tiene ser sustancial, pues en Dios nada está como el accidente en el sujeto, sino que todo lo que está en Dios es su misma esencia. Así, pues, por lo que respecta a la relación que en las cosas creadas tiene ser accidental en el sujeto, la relación real en Dios tiene el ser de la esencia divina, idéntico completamente a ella. Con la relación se está indicando no alguna relación con la esencia, sino con su opuesto. Y, en este sentido, es evidente que la relación real en Dios es la misma esencia en cuanto tal; y no tiene más distinción que la de razón, pues toda relación implica referencia a su opuesto, y esto no lo incluye la esencia. Por lo tanto, queda claro que en Dios el ser de la relación y el ser de la esencia no son distintos, sino uno y el mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas palabras de Agustín no quieren decir que la paternidad o cualquier otra relación en Dios en cuanto tal sea lo mismo que la esencia divina, sino que no se atribuye por modo sustancial, como presente en aquello de lo que se dice, sino como relacionado con otro. Por eso se dice que en las personas divinas sólo hay dos predicamentos. Porque los otros predicamentos implican relación con aquello de lo que se dicen, tanto por su ser como por la razón propia de su género. Pero nada de lo presente en Dios tiene relación con aquello en lo que está o de lo que se dice, sino que tiene relación de identidad debido a la suma simplicidad de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en las cosas creadas en lo llamado relativo no sólo se encuentra relación a algo, sino incluso algo absoluto, así también sucede en Dios, pero de forma distinta. Porque lo que se encuentra en la criatura, además de lo contenido en el significado por relativo, es otra cosa. En cambio, en Dios no es otra cosa, sino una y la misma, que no se expresa totalmente con el nombre de relación, pues desborda su significado. Se dijo anteriormente, al tratar de los nombres divinos (q.13 a.2), que en la perfección de la esencia divina se contiene más de lo que se pueda expresar con un nombre. De ahí no se concluye que en Dios, además de la relación, haya otra realidad; sino sólo si se la considera bajo la razón nominal.

3. *A la tercera hay que decir:* Si en la perfección divina no hubiera más que lo significado por el nombre relativo, se concluiría que su ser es imperfecto, ya que estaría relacionado con algo. Lo mismo sucedería si no hubiera más que lo significado por el nombre sabiduría, pues ya no sería el ser subsistente. Pero como la perfección de la esencia divina es mayor que lo contenido en el significado de cualquier nombre, aun cuando el nombre relativo o cualquier otro que se dé en Dios sea imperfecto, no se concluye que el ser de la esencia divina sea imperfecto, pues la esencia divina comprehende toda perfección, como ya se dijo (q.4 a.2).

ARTICULO 3

Las relaciones que hay en Dios, ¿se distinguen o no se distinguen realmente entre sí? [c]

De Pot. q.2 a.5.

Objeciones por las que parece que

c. Pregunta ahora por la distinción de las relaciones divinas *entre sí*, no ya con respecto a la esencia. La respuesta es afirmativa, de acuerdo con la fe de la Iglesia. No diferenciarlas equivale a aceptar el sabelianismo y a apartarse de las enseñanzas del Magisterio (cf. DENZ. 279-280,428,703, etc.). La clave del artículo está en la distinción entre relaciones *opuestas* (p.ej., paternidad y filiación) y relaciones no opuestas (p.ej., paternidad y espiración pasiva).

las relaciones que hay en Dios no se distinguen realmente entre sí:

1. Las cosas idénticas a otra, son idénticas entre sí. Pero toda relación que hay en Dios es realmente idéntica a la esencia divina. Luego las relaciones no se distinguen realmente entre sí.

2. Más aún. Como la paternidad y la filiación se distinguen nominalmente de la esencia divina, también se distinguen la bondad y el poder. Pero esta distinción de razón no es una distinción real de la bondad y poder divinos. Luego tampoco la de la paternidad y de la filiación.

3. Todavía más. En las personas divinas no hay distinción real más que en cuanto al origen. Pero no parece que una relación surja de la otra. Luego las relaciones no se distinguen realmente entre sí.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Trin.*[9]*:* En las personas divinas *la sustancia contiene la unidad, y la relación constituye la trinidad.* Por lo tanto, si las relaciones no se distinguen entre sí realmente, en las personas divinas no habrá trinidad real, sino sólo de razón. Este es el error sabeliano[10].

Solución. *Hay que decir:* Por el hecho de que algo se atribuye a alguien, es necesario que se le atribuya todo lo referido a su razón de ser. Ejemplo: Atribuirle a alguien *ser hombre* es atribuirle ser racional. A la razón de relación pertenece la relación de uno con otro en cuanto que en lo relativo se opone uno a otro. Así, pues, como en Dios realmente hay relación, como ya se dijo (a.1), es necesario que haya oposición. La oposición que se da en lo relativo implica distinción. Por eso es necesario que en Dios haya distinción real, no en cuanto a la realidad absoluta, que es la esencia, en la cual se da la suma unidad y simplicidad; sino en cuanto a la realidad relacionada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en el III *Physic.*[11], aquel argumento de que las cosas idénticas a otra son idénticas entre sí, es viable cuando se trata de cosas cuya identidad es real y de razón, como túnica y vestido. No es viable cuando la identidad es sólo de razón. Por eso, allí mismo se dice que, aun cuando acción y pasión se identifiquen con el movimiento, sin embargo, no se concluye que acción y pasión sean lo mismo; porque en la acción la relación va referida a aquello por lo que hay movimiento; en la pasión, en cambio, va referida al movimiento producido por otro. De modo parecido, aun cuando la paternidad realmente sea lo mismo que la esencia divina, e igualmente la filiación, sin embargo, ambas, paternidad y filiación, conllevan relaciones opuestas. Por eso se distinguen entre sí.

2. *A la segunda hay que decir:* El poder y la bondad no encierran en su propia razón ninguna distinción. Por eso, el argumento no es viable en este caso.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando no se dice propiamente que las relaciones surjan o procedan una de otra, sin embargo, son tomadas como lo opuesto que procede de otro.

ARTICULO 4

En Dios, ¿hay o no hay sólo cuatro relaciones reales, a saber: Paternidad, Filiación, Espiración y Procesión? [d]

In Sent. 1, d.26 q.2 a.3.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay sólo cuatro relaciones reales, a saber: Paternidad, Filiación, Espiración y Procesión:

1. En Dios hay que tener presente las relaciones entre el que entiende y lo entendido; entre el que quiere y lo querido, que parecen ser relaciones reales y que no han sido citadas. Luego las relaciones reales en Dios no son sólo cuatro.

2. Más aún. Las relaciones reales en Dios son tomadas según la procesión intelectual de la palabra. Pero las relaciones intelectuales se multiplican hasta el

9. C.6: ML 64,1255. 10. Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 41: ML 42,32. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 202b13): S. Th. lect.5.

d. Aunque en Dios se dan cuatro relaciones reales, sólo tres de ellas son opuestas entre sí —paternidad, filiación y procesión— lo que explicará la tripersonalidad divina.

infinito, como dice Avicena[12]. Luego en Dios hay infinitas relaciones reales.

3. Todavía más. Como se dijo anteriormente (q.15 a.2), en Dios las ideas están desde la eternidad. Y no se distinguen entre sí más que con respecto al objeto, como también se dijo (q.15 a.2). Luego en Dios hay muchas relaciones eternas.

4. Por último. La igualdad, la semejanza y la identidad son determinadas relaciones. Y están en Dios desde la eternidad. Luego en Dios desde la eternidad hay más relaciones que las mencionadas.

En cambio parece que son menos. Porque según el Filósofo en III *Physic.*[13]: *El camino que va de Atenas a Tebas es el mismo que va de Tebas a Atenas.* Luego parece que, por idéntica razón, es la misma la relación Padre-Hijo llamada paternidad, y la relación Hijo-Padre llamada filiación. De este modo, las relaciones en Dios no son cuatro.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en V *Metaphys.*[14], toda relación se fundamenta o en la cantidad, como doble y mitad; en la acción y pasión, como hacer y hecho, padre e hijo, señor y siervo, y similares. Como en Dios no hay cantidad (ya que es *grande sin cantidad* como dice Agustín[15]), resulta que la relación en Dios no puede fundamentarse más que en la acción. Pero no en las acciones en cuanto que por ellas algo procede al exterior de Dios, porque las relaciones de Dios con las criaturas no están realmente en él, como se dijo anteriormente (a.1 ad 3; q.13 a.7). Por eso resulta que las relaciones reales en Dios no pueden ser tomadas más que en cuanto acciones por las que la procesión de Dios no es hacia fuera, sino hacia el propio interior. Estas procesiones son dos sólo, como ya se dijo anteriormente (q.27 a.5). Una de ellas, la procesión de la Palabra, es tomada en cuanto acción del entendimiento; la otra, la procesión de amor, es tomada en cuanto acción de la voluntad. Según cada una de estas procesiones hay que tomar dos relaciones opuestas, una procedente del principio; y otra, del mismo principio. La procesión de la Palabra es llamada generación por la propia razón que le corresponde a los vivientes. La relación del principio de generación en los vivientes perfectos es llamada paternidad; y la relación procedente del principio es llamada filiación.

Por su parte, la procesión de amor no tiene nombre propio, como ya se dijo (q.27 a.4); por lo tanto, tampoco lo tienen las relaciones que se deducen de ahí. Pero a la relación del principio de esta procesión la denominamos espiración; la relación del que procede, procesión. Si bien estos dos nombres les corresponden a las mismas procesiones u orígenes, no a las relaciones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquellos seres en los que hay diferencia entre el entendimiento y lo entendido, el querer y lo querido, puede haber una relación real entre ciencia y objeto conocido, entre el que quiere y lo querido. Pero en Dios es lo mismo el entendimiento y lo entendido, porque conociéndose conoce todo lo demás. Lo mismo cabe decir con respecto a la voluntad y lo querido. Por eso en Dios estas relaciones no son reales, como tampoco lo es la relación de algo a sí mismo. Sin embargo, la relación con la Palabra sí es real; porque la Palabra es entendida como procedente por una acción intelectual, no como objeto conocido. Pues cuando conocemos una piedra, lo que de ella concibe el entendimiento se denomina palabra.

2. *A la segunda hay que decir:* En nosotros las relaciones intelectuales se multiplican hasta el infinito, porque es distinto el acto por el que el hombre conoce una piedra del acto por el que sabe que conoce una piedra; y de este modo los actos del entendimiento se multiplican hasta el infinito; y, consecuentemente, también las relaciones. Pero esto no ocurre así en Dios, porque con un solo acto todo lo conoce.

3. *A la tercera hay que decir:* Las relaciones de ideas en Dios están como conocidas. Por eso, de su pluralidad no se sigue una pluralidad de relaciones en Dios, sino que lo que se sigue es que Dios conoce muchas relaciones.

12. *Metaphys.* tr.3 c.10 (83va). 13. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 202b13): S. Th. lect.5 n.l. 14. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.1 (BK 1020b26): S. Th. lect.17 n.1001. 15. *Contra Epist. Manich.* c.15: ML 42,184.

4. *A la cuarta hay que decir:* La igualdad, la semejanza en Dios no son relaciones reales, sino sólo de razón como se demostrará más adelante (q.42 a.1 ad 14).

5. *A la quinta hay que decir* [16]: El camino que va de un punto a otro, y al revés, es el mismo. Sin embargo las direcciones son distintas. Por lo tanto, de esto no se puede concluir que la relación Padre-Hijo y al revés, sea la misma. Sí podría concluirse esto de algo absoluto siempre que hubiera un medio entre los dos.

CUESTIÓN 29

Sobre las personas divinas

Después de haber establecido los presupuestos con respecto a las procesiones y relaciones en las personas divinas, cuyo conocimiento parecía indispensable, es necesario que ahora entremos en materia [a]. Primero analizaremos las personas divinas en sentido absoluto; después, lo haremos comparativamente. El análisis en sentido absoluto requiere que primero hagamos un estudio de las personas divinas en conjunto; después, una por una. El estudiarlas en conjunto implica: 1) Significado del término *persona;* 2) Número de Personas; 3) Lo que se sigue o se opone al número de Personas como, por ejemplo, diversidad y semejanza, y similares; 4) Lo referente al conocimiento de las personas.

La cuestión sobre el significado del término *persona* plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Definición de persona.—2. Relación entre persona y esencia, subsistencia e hipóstasis.—3. El nombre de persona, ¿le corresponde o no le corresponde a lo divino?—4. ¿Qué significa persona en lo divino?

ARTICULO 1

Definición de persona [b]

3 q.2 a.2; *In Sent.* 1 d.25 a.1; *De Pot.,* q.9 a.2; *De un. Verbi.* a.1.2.

Objeciones por las que parece inaceptable la definición de persona que da Boecio en el libro *De Duabus Naturis* [1] y que es la siguiente: *Persona es la sustancia individual de naturaleza racional.*

1. Ningún singular se define. Pero persona indica algo singular. Luego persona no admite definición.

2. Más aún. *Sustancia,* al entrar en la definición de persona, o es tomada por

16. Esta respuesta se da a la obj. incluida en el *Sed contra* (En cambio).

a. Comienza con esta cuestión la tercera parte del tratado *De Trinitate.* Es también la parte más extensa (qq.27-43) por ser el objeto primario: cómo explicar el dogma de la tri-personalidad divina. Engarza con las cuestiones anteriores por un lazo muy simple: de las procesiones nacen las relaciones y las relaciones constituyen las Personas. Ver en la *Introducción* el *orden* que sigue el Santo.

En esta cuestión 29 se abordan tres temas: 1) qué se entiende por «persona» (aa.1-2); 2) si se puede aplicar el nombre «persona» a Dios (a.3); 3) qué sentido tiene decir «persona divina» (a.4).

b. Boecio († 524) había definido la «persona» como una «sustancia individual de naturaleza racional» *(De duab. Natur.* 3: ML 64,1343), definición que fue muy discutida a lo largo del siglo XII. Ricardo de San Víctor propuso otra —«existencia incomunicable de naturaleza intelectual» *(De Trinit.* IV 22: ML 196,945)— que fue aceptada por muchos teólogos del siglo XIII, especialmente de la escuela franciscana, en abierta rivalidad con Boecio. Santo Tomás la conoce

sustancia primera o por sustancia segunda. Si por sustancia primera, de nada sirve el añadido *individual,* porque la sustancia primera es sustancia individual. Si por sustancia segunda, el añadido es falso e implica contradicción, ya que sustancias segundas lo son los géneros o las especies. Por lo tanto, la definición no es adecuada.

3. Todavía más. Un término intencional no debe entrar en una definición. No sería adecuado decir: *El hombre es una especie animal:* pues *hombre* es el nombre, y *especie* es un término intencional.

y cita (I q.29 a.3 ad 4). Alude también a veces a una tercera, conocida como «definición de los Maestros», bastante en boga desde Alano de Lille († 1202) (I q.29 a.3 ad 2). Sin embargo, desde los comienzos de su enseñanza se decide a retener la de Boecio, bien que afinándola con importantes precisiones: «individuo *distinto subsistente* en la naturaleza intelectual», dirá en *las Sentencias (In Sent.* 1 d.23 q.1 a.4); «subsistente *distinto* en la naturaleza humana», escribirá en el *De Potentia* (q.9 a.4). La misma idea mantiene en la *Suma* al explicar que persona viene a ser el *singular que subsiste* en la naturaleza racional.

En la definición de Santo Tomás hay que considerar como imprescindibles estos tres elementos: incomunicabilidad, subsistencia e intelectualidad.

Incomunicabilidad.—Incomunicabilidad o «distinto» vienen a ser lo mismo y se hallan incluidos en el concepto de individuo. Individuo lleva consigo la marca de intransferencia o incomunicabilidad. Juan es idéntico a sí mismo de forma que no es reductible (comunicable, transferible) a Pedro. De esta forma persona equivale a lo que es *completo,* lo que tiene la última perfección en el género de sustancia. Puedo decir, p.ej. «hombre» y me estoy refiriendo a la humanidad en su conjunto, como *especie* humana; puedo decir también «algún hombre» y me refiero a los individuos de dicha especie, bien que entendidos de una forma vaga; puedo decir, finalmente, «este hombre» (Sócrates, Pedro, Juan) y me refiero a un *individuo concreto,* a un singular determinado, independiente, autónomo, incomunicable, intransferible *(In Sent.* 1 d.25 q.1 a.2 ad 1; *In Sent.* 3 d.5 q.2 a.1 ad 2; *De Potentia* q.9 a.2 ad 5.7.13; q.9 a.6; *Summa* 1 q.30 a.4). Este tercer caso es el único que merece el nombre de *persona,* siempre que se trate de un individuo perteneciente a una naturaleza racional. En efecto, dirá el Santo: los individuos de cualquier otro género de sustancia (p. ej. piedras) son calificados como *hipóstasis* o *sustancias primeras;* pero los individuos de sustancia racional son realzados con un nombre propio y característico, el de persona (1 q.29 a.1; a.3 ad 4).

Subsistencia.—En realidad, decir «incomunicable» es ya decir «subsistente». Será bueno, no obstante, remarcarlo como hace Santo Tomás mismo. Para él, la palabra *individuo* se toma formal y específicamente por el singular concreto y determinado que alcanza la máxima perfección en el género de sustancia al existir en sí y por sí mismo en absoluta independencia.

A la formalidad por la que una naturaleza se constituye en sustancia se le llama «subsistencia». Subsistencia no es lo mismo que existencia. Existen los accidentes y existen las sustancias; pero hay algo que hace que las sustancias existan en sí mismas y por sí mismas, mientras que los accidentes tienen su existir en otro. Lo blanco y lo negro sólo pueden darse o en la pared o en la madera, e.d. *en algo;* mientras que la pared o la madera siguen siendo realidad independientemente del color que sustenten. La madera *subsiste;* el color *existe en.*

Pues bien, cuando en la definición de persona usa el término *individuo,* S. T. entiende evidentemente *subsistencia.* «El subsistir es propio de los individuos», dirá ya en las *Sentencias (In Sent.* 1 d.23 q.1 a.1 ad 2). Concretará mejor en el *De Potentia:* «Con el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad o la individualidad del que subsiste en la naturaleza» (q.9 a.6). Y en la *Suma* especificará que el nombre de individuo se pone en la definición de persona «con objeto de designar el modo de subsistir que compete a las sustancias particulares» (I q.29 a.l ad 3; cf. 3 q.16 a.12 ad 2; q.4 a.2 c y ad 3).

Intelectualidad.—No se llama persona a cualquier individiuo, sino al que subsiste con plena autonomía en una naturaleza *racional.* Los demás pueden llamarse hipóstasis, supuestos o sustancias primeras; pero sólo los alcanzados por la *intelectualidad* son honrados con el título de «persona» (1 q.29 a.l; a.3 ad 4). Gracias a la intelectualidad, la sustancia (subsistente) alcanza su autonomía de acción; se convierte en maestra y dueña de sus actos; obra por sí misma, con conocimiento de causa, tiene conciencia de sí y entra en relación con los demás. Gracias al pensamiento, el mundo se ordena bajo principios, revela sus valores, toma cuerpo y sentido. El sujeto intelectual puede optar libremente, tiene la responsabilidad de sus elecciones. De esta forma, el concepto tomista de persona engarza con los rasgos esenciales de la noción moderna que subraya los caracteres de razón y de libertad (cf. H. DONDEINE, *Somme Théologique. La Trinité* [París 1943] p.239; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Revelación de Dios, salvación del hombre* [Salamanca 1977] p.309-311; M. SCHMAUS, *Teología Dogmática* [Madrid ^{2}1963] I, 39,337; M. BERGERON, *La structure du concept latin de personne* [París 1932]; J. H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique* [París 1985] p.135.140).

Así, pues, como *persona* es el nombre (ya que indica una determinada sustancia de naturaleza racional), añadir *individuo,* que es un término intencional, resulta inadecuado.

4. Y también. Como se dice en II *Physic.*[2], la naturaleza *es el principio de movimiento y reposo en aquello en lo que se está esencial pero no accidentalmente.* Pero *persona* se encuentra en seres inmutables como Dios y los ángeles. Luego en la definición de persona no debe ponerse *naturaleza,* sino, más bien, *esencia.*

5. Por último. El alma separada es sustancia individual de naturaleza racional. Pero no es persona. Luego no es adecuada la definición de persona.

Solución[3]. *Hay que decir:* Aun cuando lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se encuentra de modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individualiza por sí misma,. pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia. Ejemplo: Esta blancura es tal blancura en cuanto que está en este sujeto. Por eso también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: *hipóstasis*[4] o *sustancias primeras.* Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona.* Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando este o aquel singular no pueda ser definido, sin embargo, sí puede definirse lo que pertenece al concepto general de singularidades. De hecho, el Filósofo[5] define la sustancia primera. Y lo mismo hace Boecio[6] con persona.

2. *A la segunda hay que decir:* Según algunos[7], en la definición de persona, *sustancia* equivale a sustancia primera, que es la hipóstasis. Sin embargo, no resulta banal tampoco añadir *individual.* Porque en la palabra *hipóstasis* o *sustancia primera* queda excluida la razón de universal y de parte (pues no decimos que el hombre sea hipóstasis, como tampoco lo decimos de la mano, que es parte del hombre). Pero al añadirle *individuo,* se excluye de la persona la razón de asunción. En Cristo, la naturaleza humana no es persona, porque es asumida por alguien más digno, la Palabra de Dios. Pero es mejor decir que *sustancia* se toma en general, por dividirse en primera y segunda. De ahí que se le añada *individual,* como equivalente a sustancia primera.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque nosotros no conocemos las diferencias sustanciales, como tampoco son nombradas, es necesario hacer uso de las diferencias accidentales en lugar de las sustanciales, como si se dijera, por ejemplo: *El fuego es un cuerpo simple, cálido y seco,* pues los accidentes propios son efectos de las formas sustanciales y las expresan; de modo parecido, los nombres intencionales pueden ser tomados para definir algo, en cuanto que son tomados por otros nombres de las cosas que no se aplican. Así, el nombre *individuo* entra en la definición de persona para indicar el modo de subsistir propio de las sustancias particulares.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según el Filósofo en V *Metaphys.*[8], el nombre de *naturaleza* es aplicado para indicar, sobre todo, la generación de los vivientes llamada nacimiento. Y porque esta generación y otras similares brotan de un principio intrínseco, se aplica también para indicar el principio intrínseco de cual-

1. C.3: ML 64,1343. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 192b21): S. Th. lect.1 n.5. 3. Es éste el primer artículo en el que se pasa directamente a la solución del problema enumerado, sin haber ofrecido el *Sed Contra* (En cambio) a las objeciones. *(N. del T.)* 4. Cf. BOECIO, *De Duabus Nat.* c.3: ML 64,1344. 5. ARISTÓTELES, *Cat.* c.3 n.1 (BK 2a11). 6. Cf. l.c. nota 1. 7. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* 4 c.4: ML 196,932; c.20: ML 196,943. También ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.387 (QR 1,571). 8. ARISTÓTELES c.4 n.1 (BK 1014b16): S. Th. lect.5 n.808.

quier movimiento. Así es definida la naturaleza en II *Physic.*[9] Y porque este principio es formal y material, tanto la materia como la forma son llamadas, generalmente, naturaleza. Y porque la forma complementa la esencia de cualquier cosa, generalmente la esencia de cualquier cosa, indicada en su definición, es llamada *naturaleza.* En este sentido se toma aquí naturaleza. Por eso, en el mismo libro[10] Boecio dice: *Naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa.* Pues la diferencia específica es la que complementa la definición, siendo asumida por la forma. De este modo resultó muy oportuno que en la definición de persona, qué es lo singular de un género determinado, se utilizara el nombre de *naturaleza* más que el de *esencia,* que se toma de *ser,* que es lo más general.

5. *A la quinta hay que decir:* El alma es parte de la especie humana. Así, aun cuando esté separada, porque, sin embargo, conserva capacidad de unión, no puede ser llamada sustancia individual, que es la hipóstasis o la sustancia primera. Como tampoco puede ser llamada así la mano o cualquier otra parte del hombre. Como tampoco le corresponde ni la definición ni el nombre de persona.

ARTICULO 2

Persona, ¿es o no es lo mismo que hipóstasis, subsistencia y esencia? [c]

In Sent. 1 d.23 a.1; 3 d.5 q.1 a.3; *De Pot.* q.9 a.1; *De Un. Verbi,* a.2.

Objeciones por las que parece que persona es lo mismo que hipóstasis, subsistencia y esencia.

1. Dice Boecio en el libro *De Duab.*

9. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 192b14): S. Th. lect.1 n.5. 10. *De Duabus Nat.* c.1: ML 64,1342.

---

c. Se trata de un problema de nomenclatura que supuso no pocos quebraderos de cabeza durante toda la Edad Media. La dificultad principal surge en el uso de la palabra griega *hypostasis.* Tomás es consciente de ello, de ahí que dedique este artículo a clarificar los conceptos (cf. A. MICHEL, *Hypostèse:* DTC VII 369-437; J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres* [Salamanca 1977] p.171-188).

1. *Antes de Nicea.*—Los Padres griegos usan por lo general el término *hypostasis* como sinónimo de *ousia* (naturaleza) y lo aplican a los tres sujetos divinos diciendo que en Dios hay tres hypostasis o *tres ousia.* En cambio, para designar la unicidad de esencia solían emplear el vocablo *physis.*

Los Padres latinos siguen otro rumbo. Fue Tertuliano quien fijó las expresiones *substancia* y *natura (=* ousia) para designar con ellas la *esencia* divina y quien empezó a usar la palabra *persona* (= prosopon) para designar a los *tres* sujetos distintos.

2. Ñicea (a.325) identifica también «sustancia» con «hypostasis». El Concilio no habla de las «personas». Su punto de mira es la *consustancialidad* del Hijo con el Padre y, en esta línea, afirma que tiene la misma *sustancia* o *hypóstasis* (cf. MANSI 11,668).

3. Después de Ñicea sigue la confusión durante un tiempo. Por una parte, la palabra προσοπον —versión griega del latino *persona*— encuentra fuerte oposición entre los orientales. Ven en ella el aire teatral de los orígenes y, por tanto, cierto sabor sabeliano. Por otra, los padres de Occidente entendían la palabra *hypostasis* en sentido de sustancia o naturaleza (ουσια) por lo que percibían cierto olor de arrianismo en las frases de los griegos, como si éstos afirmaran tres sustancias divinas. Agustín reconocía que afirmar «una esencia y tres sustancias» suena mal para los oídos latinos *(V De Trinit* 8,10) y San Jerónimo, en un texto que cita Santo Tomás (I q.29 a.2 ad 3) dice que hay veneno en estos dichos.

Poco a poco, y gracias a mutuas influencias, las formulaciones griegas y latinas acabarán por fusionarse. Al fin y al cabo, todos querían expresar la misma fe: una sola divinidad que se despliega siendo Padre, Hijo y Espíritu. En esta labor de compenetración tendrán un lugar destacado los Padres capadocios y especialmente San Basilio (cf. S. GREGORIO NACIANCENO, *Orat 21,35: MG* 35,1124-1125; ATANASIO, *In Omnia mihi* n.6: MG 25,220; BASILIO, *Epist.* 38: MG 32,325-329; *Epist.* 210,5: MG TIXERONT, *Hist. des dogmes* [París [8]1924] 11,77; J. QUASTEN, *Patrología* II [Madrid [3]1977] p.239-240; CH. J. HEFELE, *Histoire des Conciles,* t.I [París 1907] p.445).

4. A fines de la edad patrística, tantos griegos como latinos usan indistintamente los términos de *persona* e *hipóstasis* para designar al «individuo subsistente de una naturaleza» y para denominar a los Tres sujetos trinitarios. Poco a poco, el nombre de *persona* fue predominando sobre el de *hipóstasis.*

Natur. [11]: Los griegos *llamaron hipóstasis a la sustancia individual de naturaleza racional.* Pero esto es lo que para nosotros significa persona. Luego persona es completamente idéntica a hipóstasis.

2. Más aún. Como decimos que hay tres personas divinas, también decimos que hay tres subsistencias. No lo haríamos si persona y subsistencia no significaran lo mismo. Luego persona y subsistencia significan lo mismo.

3. Todavía más. En el comentario *Praedicamentorum* [12], Boecio dice que *usía,* que es lo mismo que *esencia,* significa compuesto de materia y forma. Lo que es compuesto de materia y forma es un individuo del género de la sustancia que es llamado hipóstasis y persona. Luego todos estos nombres significan lo mismo.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Duab. Natur.* [13]: *Los géneros y las especies sólo subsisten; los individuos, por su parte, no sólo subsisten, sino que también sustentan.* Pero por *subsistir* son llamadas *subsistencias,* como por *sustentar* son llamadas sustancias o hipóstasis. Así, pues, como a los géneros y las especies no les corresponde ser hipóstasis o personas, las hipóstasis o personas no son lo mismo que las subsistencias.

Más aún. Boecio, en el comentario *Praedicamentorum* [14] dice que la *hipóstasis* se llama materia y que la *usiosis,* esto es, la *subsistencia,* se llama forma. Pero ni la materia ni la forma pueden ser llamadas personas. Luego persona se diferencia de hipóstasis, subsistencia y esencia.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en V *Metaphys.*[15], sustancia tiene dos acepciones. 1) *Una,* por la que *sustancia* es tomada como la *esencia de algo,* y se la indica con la definición, y, así, decimos que la *definición expresa la sustancia de algo.* Esta sustancia los griegos la llaman usía, y que nosotros podemos traducir por *esencia.* 2) *Otra* acepción es la de sustancia como *sujeto o supuesto que subsiste en el género de la sustancia.* Esta acepción, en su sentido general, puede ser denominada con un nombre intencional. Es llamada *supuesto.* Hay también

11. C.3: ML 64,1344. 12. BOECIO, *In Cat. Arist.* l.1 c. *De Subst.* §: Substantia autem quae proprie: ML 64,184. 13. C.3: ML 64,1344. 14. Cf. l.c. nota 12. También, ALBERTO MAGNO, *Sent.* 1 d.23 a.4 arg.1 (BO 25,591). 15. ARISTÓTELES, 4 c.8 n.5 (BK 1017b23): S. Th. lect.10 n.903.

---

5. Santo Tomás se ve beneficiado por las controversias abiertas sobre el particular a lo largo del siglo XII. El usa el término hipóstasis en una pluralidad de sentidos:

a) A veces lo traduce por *res naturae* (I q.29 a.2; III q.2 a.5 ad 2; q.16 a.12 ad 2) en cuanto que es la realización concreta de la naturaleza por parte del individuo. Es decir, la naturaleza es algo común a todos los individuos de la misma especie y sólo se convierte en *res naturae* cuando queda concretada por las notas individuantes que la determinan en la existencia. La expresión sólo se encuentra anteriormente en San Hilario *(De Trinit.* VIII 22: ML 10,252; IX 3: ML 10,283) y más tarde en Alejandro de Hales *(Summa* 1 q.55 m.1 a.1,2) y Pedro Lombardo *(I Sent.* d.34 c.1).

b) Admite también traducirlo por *sustancia,* en cuanto que la hypóstasis sustenta los accidentes (1 q.29 a.2), si bien reconoce el peligro que este uso entraña, debido a la ambigüedad del término, ya que algunos lo usaron «para inducir a los menos doctos a que reconociesen varias esencias, como reconocían varias personas» (1 q.29 a.3 ad 3).

c) Otras veces identifica hypóstasis con *supuesto,* porque lógicamente es *quasi sub positum* (= lo que está debajo) y asi a la hypóstasis se le atribuye todo cuanto puede decirse del individuo: naturaleza, subsistencia, principios individuales, existencia, accidentes... (1 q.29 a.3 ad 2; 3 q.2 a.3).

d) En ocasiones, lo traduce por *ens subsistens (De Pot.* q.9 a.1; *Summa* 3 q.2 a.3). Al principio, *subsistencia* y *ens subsistens* se usaban indistintamente, pero luego fue más frecuente designar el aspecto concreto del ens subsistens por hypóstasis y reservar el término subsistencia para la forma abstracta, metafísica, en virtud de la cual el ser es concebido como subsistente (1 q.29 a.2 ad 2; 3 q.6 a.3).

e) Pero, más allá de todos estos significados, la traducción más exacta para Santo Tomás es el de *persona.* En definitiva, es el sentido que se recoge en todos los anteriores. Hypóstasis equivale a persona, pero con una importante precisión: «Persona, dirá, añade algo al concepto de hypóstasis: añade la naturaleza racional». Es decir: Hypóstasis puede traducirse por ser subsistente, pero sólo podrá llamarse persona si se trata de un ser subsistente cuya naturaleza sea racional (1 q.29 a.2 ad 1; *De Pot.* q.9 a.1).

tres nombres con los que se expresa algo y que corresponden a la triple consideración que puede hacerse de la sustancia, a saber: *realidad natural, subsistencia e hipóstasis.* Pues por existir por sí mismo y no estar en otro es llamada *subsistencia;* pues decimos que subsiste lo que existe en sí mismo y no en otro. Por ser supuesto de alguna naturaleza común es llamada *realidad natural.* Así, *este hombre* es una realidad natural humana. Por ser supuesto de los accidentes es llamada *hipóstasis o subsistencia.* Estos tres nombres son comunes a todo género de sustancias. El nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para los griegos, *hipóstasis* significa, etimológicamente, individuo del género de la sustancia. Pero por el uso pasó a indicar el individuo de naturaleza racional por su excelencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como nosotros decimos que hay tres personas y tres subsistencias divinas, los griegos dicen que hay tres hipóstasis. Pero como la palabra *sustancia,* cuyo significado propio corresponde al de *hipóstasis,* para nosotros tiene un sentido equívoco, pues unas veces significa esencia y otras hipóstasis, para no inducir a error, prefirieron traducir *hipóstasis* por *subsistencia* más que por *sustancia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Esencia es, propiamente, lo expresado por la definición. La definición comprende los principios de la especie, pero no los principios individuales. Por eso, en las cosas compuestas de materia y forma, la esencia significa no sólo la forma, ni sólo la materia, sino el compuesto de materia y forma en cuanto que son los principios de la especie. Pero el compuesto de *esta materia* y de *esta forma* tiene razón de hipóstasis y de persona. Pues el alma, y la carne y el hueso pertenecen a la razón de hombre, pero esta alma y esta carne y este hueso pertenecen a la razón de *este hombre.* Así, *hipóstasis* y *persona* a la razón de esencia añaden los principios universales, que no son lo mismo que la esencia en los compuestos de materia y forma, como ya se señaló al tratar la simplicidad divina (q.3 a.3).

4. *A la cuarta hay que decir:* Boecio dice[16] que los géneros y las especies *subsisten* en cuanto que a algunos individuos les corresponde subsistir por el hecho de estar en los géneros y especies comprehendidos en el predicamento de la sustancia; pero no quiso decir que subsistieran las mismas especies y los géneros, a no ser que se acepte la opinión de Platón[17], para quien las especies de las cosas subsisten independientemente de los singulares. Por otra parte, *sostener* es algo que corresponde a los mismos individuos con respecto a los accidentes, que están fuera de la razón de géneros y especies.

5. *A la quinta hay que decir:* El individuo compuesto de materia y forma, por su materia sostiene los accidentes. Por eso, en el libro *De Trin.*[18], Boecio dice: *la forma simple no puede ser sujeto.* Pero que subsista por sí mismo le viene de la forma que no se une a lo subsistente, sino que da el ser actual a la materia para que el individuo pueda subsistir. Así, la hipóstasis se atribuye a la materia, y *usiosin* o subsistencia a la forma, porque la materia es principio para sostener, y la forma es principio para subsistir.

ARTICULO 3

El nombre persona, ¿se puede o no se puede dar a lo divino?

In Sent. 1 d.23 a.2; *De Pot.,* q.9 a.3; *Quodl.* 12 a.5.

Objeciones por las que parece que el nombre *persona* no puede darse a lo divino:

1. Dice Dionisio al comienzo del *De Div. Nom.*[19]: *De todo lo oculto de la sublime sustancia divina nadie debe atreverse a decir o pensar más que lo que nos ha sido comunicado directamente en las Santas Escrituras.* Pero el nombre *persona* no nos ha sido dado en toda la Sagrada Escritura, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento. Luego no hay que utilizar el nombre *persona* aplicándolo a lo divino.

2. Más aún. Dice Boecio en el libro *De Duab. Natur.*[20]: *Parece que el nombre de*

16. *In Porphyrium,* l.1 § *Mox de generibus:* ML 64,85. Las objeciones 4 y 5 a las que responde STO. TOMÁS, están incluidas en el *Sed contra* (En cambio). 17. Cf. BOECIO, l.c. nota 16. 18. c.2: ML 64,1250. 19. C.1 § 1: MG 3,588: S. Th. lect.1 20. C.3: ML 64,1344.

persona tiene su origen en aquellas personas que, en las comedias y tragedias, representaban a alguien. Pues persona viene de personar, ya que en algo hueco el sonido necesariamente es mayor. Pues bien, estas personas los griegos las llamaban prosopa, que son las máscaras que se ponían delante de la cara y de los ojos tapando el rostro. Pero esto no le corresponde a lo divino, a no ser, quizás, como metáfora. Luego el nombre *persona* no se da a Dios más que metafóricamente.

3. Todavía más. Toda persona es hipóstasis. Pero el nombre *hipóstasis* parece que no le corresponde a Dios, pues, según Boecio[21], significa lo que sostiene los accidentes, que en Dios no hay. Y Jerónimo también dice[22] que en el nombre *hipóstasis, el veneno se oculta bajo la miel.* Luego el nombre *persona* no hay que darlo a Dios.

4. Por último. Suprimida la definición, suprimido lo definido. Pero parece que la definición de persona anteriormente dada (a.1), no le corresponde a Dios. Porque conlleva conocimiento discursivo, que no le corresponde a Dios, como ya se demostró (q.14 a.7), y, asi, no se puede decir: Dios de *naturaleza racional.* Y también porque no puede decirse: Dios *sustancia individual,* pues el principio de individuación es la materia, y Dios es inmaterial; y no sustenta accidentes para que se le pueda llamar sustancia. Luego a Dios no debe atribuírsele el nombre *persona.*

En cambio está lo que se dice en el Símbolo de Atanasio[23]: *Una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* Persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional. Por eso, como a Dios hay que atribuirle todo lo que pertenece a la perfección por el hecho de que su esencia contiene en sí misma toda perfección, es conveniente que a Dios se le dé el nombre de persona[d]. Sin embargo, no en el mismo sentido[e] con que se da a las criaturas, sino de un modo más sublime; así como los otros nombres que damos a Dios, como ya dijimos anteriormente al tratar sobre los nombres de Dios (q.13 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando el nombre *persona* no se encuentre en la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento aplicado a Dios, sin embargo, su significado sí se encuentra muchas veces y aplicado a Dios. Es decir, El es el Ser en grado sumo y absolutamente inteligente. Si se requiriera que se hablase de Dios sólo con aquellas mismas palabras

21. BOECIO, l.c. nota 20. 22. Epist.15 *ad Damasum:* ML 22,357. 23. *Symbolo Quicumque:* MA 2,1354; DZ 39.

d. S. T. así lo defiende ya en su juventud *(In Sent.* 1 d.23 q.1 a.2) sin que haya variación en su pensamiento al correr de los años. El sabe que, en los primeros siglos, hubo mucha fluctuación en el uso del término «persona» aplicado a Dios; y que incluso los concilios usaron vocablos distintos para dar a entender la misma fe: así, por ejemplo, la Iglesia define que en Dios «hay tres hypóstasis o personas» (II Cont. Constantinopla, a.553: DENZ. 213); o «tres subsistencias consustanciales» (Lateranense a.649: DENZ. 254); o «tres personas» (Bracarense a.561: Denz 231; XI Toledo a.675: Denz. 281). Pero sabe también que el término *persona* viene avalado por una larga tradición. Desde Tertuliano, la fórmula va ganando adeptos hasta que se llega a una práctica unanimidad en tiempos de San Basilio. S. T. se limita a citar el símbolo atanasiano que usa formalmente la expresión, pero sin duda tiene presente también los decretos del recién celebrado IV conc. de Letrán, a.1215, que también la emplea.

e. No del mismo modo, sino de una «forma más noble» dice en las Sentencias; de una manera «más excelente» confirma en la Suma. Y alude expresamente a la cuestión 13 de la primera parte, donde plantea el lenguaje analógico sobre Dios.

En su comentario a las Sentencias *(In Sent.* 1 d.23 q.1 a.3) S. T. hace un recuento de las múltiples opiniones acerca del particular, dividiéndolas en dos grandes grupos, que él mismo califica de *equivocistas* y *univocistas.* Después de rechazar ambos extremos, busca el equilibrio en una vía intermedia, la *analógica.* Recordar lo dicho en las notas a los artículos 3 y 5 de la q.13. «Aunque el término *persona* en su significado originario no convenga a Dios, sin embargo, en cuanto a su contenido, es a Dios a quien más conviene» (I q.29 a.3 ad 2 y ad 3; cf. I. MANCINI, *Tommaso d' Aquino e le forme altuali di Teologia:* Atti Congresso Internazionale, Roma-Nápoles, III [1976] p.80).

con que se nos habló de Dios en la Sagrada Escritura, se seguiría que nunca se podría hablar de Dios con una lengua distinta a la usada en la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento. Encontrar nuevas palabras que expresen la antigua fe sobre Dios empezó a ser necesario para poder discutir con los herejes. Y esta novedad de palabras no hay por qué evitarla, pues no es profana, ya que no discrepa del sentido de la Escritura. El Apóstol (1 Tim 6,20), lo que enseña es a evitar *las novedades de las palabras profanas.*

2. A la segunda hay que decir: Aun cuando el sentido original del nombre *persona* no le corresponde a Dios, sin embargo, su significado sí le corresponde a Dios en grado sumo. Pues, porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. Por eso en las iglesias empezó la costumbre de llamar personas a los que tienen alguna dignidad. Por lo cual algunos[24] definen la persona diciendo que es la *hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad.* Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona, como ya dijimos (a.1). Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad. Por eso, en grado sumo a Dios le corresponde el nombre de *persona.*

3. *A la tercera hay que decir:* El nombre *hipóstasis* en su sentido original no le corresponde a Dios, puesto que El no sustenta accidentes; pero sí le corresponde indicando la realidad subsistente. Jerónimo dice que bajo este nombre se esconde veneno, porque antes de que este nombre fuera plenamente conocido por los latinos, los herejes con este nombre confundían a la gente sencilla para que confesaran muchas esencias como se confiesan muchas hipóstasis; debido a que el nombre de *sustancia,* cuyo equivalente griego es el de *hipóstasis,* generalmente es tomado entre nosotros por esencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dios puede ser llamado *naturaleza racional* en cuanto que no implica proceso discursivo, sino naturaleza intelectual. *Individuo,* en cambio, no puede corresponderle a Dios en cuanto referido a la materia como principio de individuación, sino sólo en cuanto que implica incomunicabilidad. *Sustancia,* por otra parte, le corresponde a Dios en cuanto que significa existir por sí mismo. Algunos[25] dicen que la definición de Boecio que hemos citado anteriormente (a.l), no es una definición de persona en el sentido en el que lo atribuimos a Dios. Por lo cual, Ricardo de San Víctor[26], queriendo corregir dicha definición, dijo que persona, aplicado a Dios, es *la existencia incomunicable de la naturaleza divina.*

ARTICULO 4

El nombre persona, ¿significa o no significa relación? [f]

In Sent. 1 d.23 a.3; d.26 q.1 a.1; *De Pot.* q.9 a.4.

Objeciones por las que parece que el nombre persona, en Dios, no significa relación, sino sustancia:

24. Cf. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.32: ML 210,637. 25. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* l.4 c.21: ML 196,945. 26. Ib.

f. San Agustín era reacio al empleo del vocablo «persona». Piensa que si se adoptó su uso fue debido únicamente a la pobreza del lenguaje humano. Su dificultad estriba en que la persona es, de suyo, un concepto absoluto, no relativo (autónomo, independiente, subsistente): si, pues, se afirman tres Personas en Dios fácilmente podría pensarse que se está hablando de tres dioses *(VII De Trinit.* 4,9).

Pues bien, «quizás lo más genial de la sistematización trinitaria de Tomás» —la frase es de Rovira Belloso, l.c. 310)— sea el haber puesto en claro que precisamente la *incomunicabilidad* —faceta esencial del concepto de persona— que en las criaturas es algo absoluto, en Dios es por necesidad algo relativo.

a) «Persona» y «persona divina».—Se trata de dos conceptos análogos, de los cuales el primero es más general que el otro. Por lo mismo, cuanto se diga de la persona en general ha de poderse afirmar (analógicamente) de la persona divina, pero no viceversa (1 q.29 a.4).

b) «Persona en general».—Como ya se dijo, engloba tres elementos esenciales: incomuni-

1. Dice Agustín en el VII *De Trin.*[27]: *Cuando decimos persona del Padre, no estamos diciendo nada distinto a sustancia del Padre. Pues con respecto a sí mismo es persona, no con respecto al Hijo.*

2. Más aún. Investigar el *qué* de una cosa, es investigar su esencia. Pero como dice Agustín en el mismo libro[28]: Al decir *Tres son ¿os que dan testimonio en el cielo: El Padre, el Hijo y el Espíritu,* si se pregunta *¿Qué tres?* se responde: *Las Tres Personas.* Luego el nombre *persona* significa *esencia.*

3. Todavía más. Según el Filósofo en IV *Metaphys.*[29], lo indicado por el nombre es su definición. Pero, como se dijo (a.1), la definición de persona es: *Sustancia individual de naturaleza racional.* Luego el nombre *persona* significa la sustancia.

4. Por último. En los hombres y los ángeles, persona no indica relación, sino algo absoluto. Por lo tanto, si en Dios indicase relación, tendría sentido equívoco al implicarlo a Dios, a los hombres y a los ángeles.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Trin.*[30]: Todo nombre referente a las personas indica relación. Pero ningún nombre está más referido a las personas que el de *persona.* Luego el nombre *persona* significa relación.

Solución. *Hay que decir:* En cuanto al significado del nombre *persona* aplicado a las Personas divinas, la dificultad brota al aplicarlo a tres, hecho que va contra la naturaleza propia de los nombres esenciales; y porque tampoco implica relación como los nombres que la indican. Por eso algunos[31] estimaron que el nombre *persona* en sí mismo, en cuanto palabra, aplicado a Dios, significa la esencia, como lo pueden indicar *Dios* o *Sabio;* pero ante la provocación de los herejes y por orden conciliar, se admitió que pudiera ser usada en el sentido de relación; y de modo especial, usada en plural o en sentido partitivo, como cuando decimos *Tres personas,* o *una es la persona del Padre y otra la del Hijo.* Usada en singular, puede tener sentido absoluto o relativo. No parece que este argumento sea suficiente. Porque si el nombre *persona,* en cuanto palabra, no significa más que la esencia en lo divino, al decir *tres personas* no sólo se solventa la calumnia de los herejes, sino que se les da pie para otras aún mayores.

Fue así como otros[32] estimaron que *persona* en lo divino significa, al mismo

27. C.6: ML 42,943. 28. Cf. *De Trin.* l.7 c.4: ML 42,940; c.5: ML 42,943; l.5 c.9: ML 42,913. 29. ARISTÓTELES,3 c.7 n.9 (BK 1012a23): S. Th. lect.16 n.733. 30. C.6: ML 64,1254. 31. Cf. S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.7 c.5: ML 42,943; Autor de la *Summa Sent.* tr.1 c.9: ML 176. 32. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.25 c.2 (QR 1,159).

---

cabilidad, subsistencia e intelectualidad. Estos tres elementos se han de dar, evidentemente, en los conceptos menos generales como son los de persona *humana* y persona *divina.* Pero se han de dar, también evidentemente, de una forma distinta (análoga).

c) «Persona humana».—En la persona humana, los caracteres de incomunicabilidad y de subsistencia sobrevienen de la sustancia, de los principios esenciales, de ahí que el concepto de persona connote algo sustancial absoluto. La sustancia no es algo relativo, sino algo que existe en sí y por sí misma. Es un *ad se,* no un *ad aliud.* En este sentido, tiene razón Agustín cuando afirma que «es un absurdo dar un sentido relativo a la palabra sustancia» (l.c.).

d) «Persona divina».—Pero en Dios no sucede así. La «incomunicabilidad» le viene no de la esencia, sino de la *relación de origen.* Tenemos así la paradoja de que lo propio y característico de la persona divina no es lo absoluto —lo absoluto es siempre *común* a los Tres— sino lo relativo: «lo que hace que una persona sea *incomunicable* no puede ser algo *común*», escribe Tomás *(De Pot.* q.9 a.9 ad 18). El Padre es Dios, pero no es ni el Hijo ni el Espíritu Santo. A su vez, el Hijo es Dios, pero ni es el Padre ni es el Espíritu. *Padre* e *Hijo* son conceptos relativos, y sólo en cuanto se oponen relativamente se distinguen y vienen a ser incomunicables. En aquello que se identifican con la esencia son absolutos; en aquello que se diferencian son *relativos.* Ahora bien, eso que los diferencia, que los hace *incomunicables,* que los caracteriza como *individualidades,* es lo que llamamos *persona.* Por esto, persona en Dios equivale a relación, pero no a relación sin más —puesto que así sólo dice orden a su correlativo y no sería subsistente— sino a relación *subsistente,* a relación en cuanto que se identifica realmente con la esencia *(1 Sent.* d.23 q.1 a.3; d.26 q.1 a.2; *De Pot.* q.9 q.4; *Summa* 1 q.29 a.4). El punto principal está, pues, en la distinción o incomunicabilidad, hasta el punto de que el teólogo deja como entre paréntesis la grandeza espiritual (intelectual) de la persona.

tiempo, esencia y relación. Algunos dijeron que significaba esencia directamente; indirectamente significaba relación. Porque *persona* indica que es *una por si misma;* que la *unidad* pertenece a la esencia; y que *por sí misma* implica indirectamente relación. Así, el Padre existe por sí mismo, siendo distinto del Hijo por relación.

Otros [33] apuntaron lo mismo, pero al revés, es decir, que directamente significaba relación, e indirectamente esencia. Porque, en la definición de persona, *naturaleza* entra indirectamente. Estos últimos se acercaron más a lo correcto.

Así, pues, para demostrar la solución a este problema hay que tener presente que puede haber algo cuyo significado es aplicado a algo reducido y, sin embargo, no se aplica a algo más extendido. Ejemplo: *Racional* está incluido en el significado de *hombre,* y, sin embargo, no en el de *animal.* Por eso lo que hay que analizar en el significado de animal es distinto de lo incluido en el significado del *animal que es el hombre.* De modo parecido, analizar el significado de *persona* en su aplicación general es distinto de lo incluido en el significado de persona aplicado a las *personas divinas.*

Pues, como ya se dijo (a.1), en general persona indica la *sustancia individual de naturaleza racional.* Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás. Por lo tanto, en cualquier naturaleza, persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza, como en la naturaleza humana indica esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individualizan al hombre. Estos principios, aun cuando no significan persona, sin embargo, sí entran en el significado de persona humana.

Por otra parte, como ya dijimos (q.28 a.3), la distinción de las personas divinas no tiene otro fundamento que las relaciones de origen. Y la relación no es como la del accidente inherente al sujeto, sino que es la misma esencia divina. Por lo tanto, así como la deidad es Dios, la paternidad divina es Dios Padre, que es persona divina. Así, pues, Persona divina significa relación subsistente. Y esto es lo mismo que decir relación sustancial, que no es más que la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aun cuando lo subsistente en la naturaleza divina no es distinto de la misma naturaleza divina.

Según todo esto, es cierto que persona significa directamente relación e indirectamente esencia; sin embargo, no significa relación en cuanto relación, sino en cuanto relación hipostática. Igualmente, también significa directamente esencia e indirectamente relación; en cuanto que la esencia es lo mismo que la hipóstasis. Y la hipóstasis se distingue por la relación. De este modo, la relación en cuanto tal, indirectamente está en la razón de persona.

Según todo esto, también puede decirse que este significado de *persona* no se tenía presente antes de las calumnias de los herejes; por eso no se usaba este significado de *persona,* a no ser sólo como uno de los nombres absolutos. Pero después se admitió que fuera usado en sentido de relación debido a lo congruente de su significado. Es decir, no sólo que equivaliera a relación por el uso, como decían algunos, sino que fuera equivalente por su mismo significado.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El nombre *persona* se dice con respecto a sí, no a otro, porque indica relación; pero no en cuanto relación sino en sentido sustancial, que es propio de la relación hipostática. Por eso dice Agustín que significa la esencia, en cuanto que en Dios esencia e hipóstasis son lo mismo. Pues en Dios no hay diferencia entre *lo que es* y *aquello por lo que es.*

2. *A la segunda hay que decir: ¿Qué?* algunas veces es una pregunta sobre la naturaleza que indica la definición; como cuando se pregunta: *¿Qué es el hombre?* y se responde: *Animal racional mortal.* Otras veces es una pregunta sobre el sujeto; como cuando se pregunta: *¿Qué nada en el mar?,* y se responde: *El pez.* Así, a la pregunta: *¿Qué tres?,* la respuesta: *Tres Personas.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya se dijo (sol.), la sustancia individual, distinta e incomunicable, en Dios tiene que ser entendida como la relación.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque en algo reducido haya conceptos dis-

33. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.1.ª tr.6 c.3 (fol.11a).

tintos, no es motivo para provocar equívocos en algo más extendido. Pues, aun cuando la definición de caballo y de asno sea distinta, sin embargo, ambas entran unívocamente en la de *animal;* porque la definición general de animal les corresponde a ambos. Por eso, aun cuando la relación esté contenida en la significación de persona divina y no en la significación de persona angélica o humana, no se puede concluir que *persona* se aplica equívocamente. Tampoco quiere decir esto que se aplique unívocamente, pues, como ya quedó demostrado (q.13 a.5), nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas.

CUESTIÓN 30

Sobre la pluralidad de las personas divinas

Ahora toca estudiar lo referente a la pluralidad de las personas divinas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay varias personas en Dios?—2. ¿Cuántas son?—3. ¿Qué significado tienen en Dios los términos numerales?—4. Sobre el nombre *persona* aplicado en común.

ARTICULO 1

¿Hay o no hay varias personas en Dios?

In Sent. 1 d.2 a.4; d.23 a.4; *Compend. Theol.* c.50.55; *De Pot.* q.9 a.5; *Quodl.* 7 q.3 a.1.

Objeciones por las que parece que no hay varias personas en Dios:

1. Persona es la sustancia individual de naturaleza racional. Por lo tanto, si en Dios hay varias personas, habrá varias sustancias. Esto es herético.

2. Más aún. La pluralidad de propiedades absolutas no constituye distinción de personas ni en Dios ni en nosotros. Por lo tanto, mucho menos la constituirá la distinción de relaciones. Pero, como se dijo anteriormente (q.28 a.3), en Dios no hay más pluralidad que la de relaciones. Luego no puede decirse que en Dios haya varias personas.

3. Todavía más. Hablando de Dios, Boecio dice [1] que El es verdaderamente uno, en quien no hay número. Pero la pluralidad conlleva número. Luego en Dios no hay varias personas.

4. Por último. Donde hay número, allí hay todo y parte. Por lo tanto, si en Dios hay un número de Personas, allí hay todo y parte. Esto contradice la simplicidad divina.

En cambio está lo que dice Atanasio [2]: *Una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo.* Luego el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son varias personas.

Solución. *Hay que decir:* De los presupuestos establecidos se sigue que en Dios hay varias Personas. Quedó demostrado anteriormente (q.29 a.4), que el nombre *Persona* en Dios significa relación como realidad subsistente en la naturaleza divina. Y también hemos sostenido (q.28 a. 1,3 y 4) que en Dios hay varias relaciones reales. Por lo tanto, se sigue que hay varias realidades subsistentes en la naturaleza divina. Esto indica que hay varias personas en Dios.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir: Sustancia* no entra en la definición de persona significando esencia, sino supuesto. Esto es claro al añadirle *individual.* Para indicar esta sustancia, los griegos usan el término *hipóstasis.* Por eso, así como nosotros decimos tres personas, ellos dicen tres hipóstasis. Pero no solemos decir tres sustancias para que no se entienda tres esencias, debido a lo equívoco del término.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios las propiedades absolutas, como bondad y sabiduría, no se oponen entre sí; por lo

1. *De Trin.* c.3: ML 64,1251. 2. *Symbolo Quicumque:* MA 2,1354; DZ 39.

tanto, tampoco se distinguen realmente. Así, aun cuando les corresponda subsistir, sin embargo, no son varias realidades subsistentes, pues esto es ser persona. Por otra parte, las propiedades absolutas en las cosas creadas no subsisten, aun cuando entre sí se distinguen realmente como la blancura y la dulzura. Pero en Dios las propiedades relativas subsisten y se distinguen realmente entre sí, como ya se dijo (q.28 a.3; q.29 a.4). Por lo tanto, la pluralidad de tales propiedades es suficiente para la pluralidad de personas en Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Debido a su total unidad y simplicidad, en Dios hay que excluir toda pluralidad de realidades absolutas; pero no la pluralidad de relaciones. Porque las relaciones se atribuyen de alguien a otro, y, así, no implican composición en aquel de quien se dice, como enseña Boecio en el mismo libro[3].

4. *A la cuarta hay que decir:* El número es doble. A saber: Número simple o absoluto, como dos, tres, cuatro. Y número en lo enumerado, como dos hombres, dos caballos. Así, pues, si en Dios se toma el número absoluto o abstracto, nada impide que en El se dé el todo y la parte. Pues no se da más que en nuestro entendimiento, ya que el número absoluto en lo enumerado no se da más que en el entendimiento. Si, por otra parte, tomamos el número como presente en lo enumerado, en las cosas creadas uno es parte de dos, y dos de tres; y un hombre, de dos; y dos, de tres. Pero en Dios no es así, porque el Padre es tanto cuanto es la Trinidad, como se demostrará más adelante (q.42 a.4 ad 3).

ARTICULO 2

En Dios, ¿hay o no hay más de tres personas?

In Sent. 1 d.10 a.5; d.33 a.2 ad 1; *Cont. Gentes* 4,26; *Compend. Theol.* c.56.60; *De Pot.* q.9 a.9.

Objeciones por las que parece que en Dios hay más de tres personas:

1. Tal como hemos dicho (a.1), en Dios la pluralidad de personas lo es por la pluralidad de propiedades relativas. Pero, como también se ha dicho (q.28 a.4), en Dios las relaciones son cuatro: paternidad, filiación, espiración de ambos y procesión. Luego en Dios hay cuatro personas.

2. Más aún. En Dios la diferencia entre naturaleza y voluntad no es mayor que la existente entre naturaleza y entendimiento. Pero en Dios una es la persona que procede por voluntad, como el amor; y otra la que procede por naturaleza, como el Hijo. Luego también una es la que procede por el entendimiento, como la Palabra; y otra la que procede por naturaleza, como el Hijo. De este modo, se concluye que no son sólo tres las personas que hay en Dios.

3. Todavía más. En las cosas creadas, lo más excelente tiene más operaciones intrínsecas; como el hombre, que, sobre otros animales, tiene el entender y el querer. Pero Dios es infinitamente superior a toda criatura. Luego en El no sólo está la persona que procede por voluntad y por entendimiento, sino por otros infinitos modos. Luego en Dios hay infinitas personas.

4. Y también. Por su infinita bondad, el Padre se comunica infinitamente a sí mismo, produciendo la persona divina. Pero también en el Espíritu Santo hay infinita bondad. Luego el Espíritu Santo produce una persona divina, y ésta otra, y así hasta el infinito.

5. Por último. Todo lo contenido en un determinado número es medido; pues el número es una determinada medida. Pero, tal como dice Atanasio[4], las personas divinas son inmensas: *El inmenso Padre, el inmenso Hijo, el inmenso Espíritu Santo.* Luego no caben en el número tres.

En cambio está lo que se dice en 1 Jn 5,7: *En el cielo tres son los que dan testimonio: El Padre, la Palabra y el Espíritu Santo.* Y a quienes preguntan *¿Qué tres?* se responde: *Tres personas,* como dice Agustín en el VII *De Trin.*[5] Así, pues, en Dios sólo hay tres personas.

Solución. *Hay que decir:* Según los presupuestos establecidos, es necesario poner en Dios sólo tres personas. Quedó demostrado (a.l) que varias personas son varias relaciones subsistentes, dis-

3. *De Trin.* c.6: ML 64,1354. 4. L.c nota 2. 5. C.4: ML 42,940; c.6: ML 42,943; l.5, c.9: ML 42,913.

tintas realmente entre sí. La distinción real entre las relaciones divinas no existe más que en razón de la oposición relativa. Por lo tanto, es necesario que a dos personas les correspondan dos relaciones opuestas. Y si no hay dos relaciones opuestas, es necesario que le correspondan a la misma persona. Por lo tanto, la paternidad y la filiación, por ser dos relaciones opuestas, por necesidad corresponden a dos personas. Así, pues, la paternidad subsistente es la persona del Padre; y la filiación subsistente es la persona del Hijo. Las otras dos relaciones no se oponen a ninguna de las dos personas, pero se oponen entre sí. Por lo tanto, es imposible que le correspondan a una persona. Por consiguiente, es necesario o que una de las relaciones le corresponda a ambas personas; o que una le corresponda a una persona, y otra a la otra persona. No puede ser que la procesión le corresponda al Padre y al Hijo, ni a uno de los dos; porque la conclusión sería que la procesión del entendimiento, que es la generación divina por la que hay paternidad y filiación, se originaría por procesión de amor, por la que hay espiración y procesión, siempre que la persona que engendra y la engendrada procediesen de la que espira. Esto va contra los presupuestos establecidos (q.27 a.3 ad 3). Por lo tanto, hay que concluir que la espiración le corresponde a la persona del Padre y a la persona del Hijo, si bien no mantiene ninguna oposición relativa ni a la paternidad ni a la filiación. Consecuentemente, es necesario que la procesión corresponda a otra persona, que es llamada la persona del Espíritu Santo, que procede por amor, como quedó establecido (q.27 a.4). Hay, por lo tanto, tres personas en Dios: El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando sean cuatro las relaciones en Dios, sin embargo una de ellas, la espiración, no se separa de la persona del Padre y de la del Hijo, sino que le corresponde a ambas. Así, aun cuando sea relación, no es llamada *propiedad,* porque no le corresponde sólo a una persona, ni tampoco es relación *personal,* esto es, no constituye persona. Pero estas tres relaciones: paternidad, filiación y procesión, son llamadas *propiedades personales* como si constituyeran persona, pues la paternidad es la persona del Padre; la filiación, la del Hijo; la procesión, la del Espíritu Santo.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que procede intelectualmente, como la Palabra, lo hace con razón de semejanza, como también lo hace la que procede naturalmente. Así, ya dijimos anteriormente (q.27 a.2; q.28 a.4), que la procesión de la Palabra es la misma generación natural. Por su parte, el Amor, en cuanto tal, no procede como semejanza de aquello de lo que procede (aun cuando en Dios el amor, por ser divino, sea de la misma esencia). Por eso, en Dios la procesión de Amor no es llamada generación.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre, al ser más perfecto que los otros animales, tiene más operaciones intrínsecas que ellos, porque su perfección lo es por composición. Por eso, en los ángeles, que son más perfectos y simples, hay menos operaciones intrínsecas que en el hombre; pues en ellos no se da el imaginar, sentir, y similares. Pero en Dios, en sí mismo, no hay más que una operación, que es su esencia. Y por qué hay entonces dos procesiones en El, ya quedó demostrado anteriormente (q.27 a.3 y 5).

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquel argumento sería viable si el Espíritu Santo tuviera numéricamente otra bondad distinta de la bondad del Padre. Pues entonces sería necesario que, así como el Padre, por su bondad, produce la persona divina, también lo hiciera el Espíritu Santo. Pero la bondad del Padre y del Espíritu Santo es una y la misma. Y no hay distinción más que por la relación de las personas. Por eso, al Espíritu Santo le corresponde la bondad como tenida por otro; mientras que al Padre le corresponde como principio desde el que se comunica a otro. Por lo demás, la operación de relación no permite que, con la relación del Espíritu Santo, haya relación de principio personal, pues el Espíritu Santo procede de las otras dos personas que puede haber en Dios.

5. *A la quinta hay que decir:* Un número determinado, tomado como número simple que se da sólo intelectualmente, se mide por el uno. Pero si en las personas divinas es tomado como número de realidades, no cabe la razón de

medida. Pues al ser idéntica la magnitud de las tres Personas, como se demostrará (q.42 a. 1.4), no cabe el medir lo mismo por lo mismo.

ARTICULO 3

Los términos numerales, ¿ponen o no ponen algo en Dios?

In Sent. 1 d.24 q.1 a.3; *Quodl.* 10 q.1 a.1; *De Pot.* q.9 a.7.

Objeciones por las que parece que los términos numerales ponen algo en Dios:

1. La unidad divina es su esencia. Pero todo número es la unidad repetida. Luego en Dios el término numeral significa su esencia. Por lo tanto, algo pone en Dios.

2. Más aún. Lo que se dice de Dios y de las criaturas, a Dios le corresponde de un modo más sublime que a las criaturas. Pero los términos numerales ponen algo en las criaturas. Luego mucho más lo pondrán en Dios.

3. Todavía más. Si en Dios los términos numerales no ponen algo, sino que sólo excluyen, como la pluralidad excluye la unidad, y al revés, no habría más que un círculo vicioso intelectual ofuscando el entendimiento sin esclarecer nada. Esto es incongruente. Por lo tanto, hay que concluir que los términos numerales algo ponen en Dios.

En cambio está lo que dice Hilario en el IV *De Trin.*[6]: *Confesar consorcio* (que es confesar pluralidad) *arrincona la idea de singular y de soledad.* Y, en el libro *De Fide*[7], Ambrosio escribe: *Al decir que Dios es uno, la unidad excluye la pluralidad de dioses, y no ponemos cantidad alguna en Dios.* Todos estos términos, pues, parece que se aplican a Dios para excluir algo, no para ponerlo.

Solución. *Hay que decir:* En *Sententiis*[8], el Maestro dice que los términos numerales no ponen algo en Dios, sino que sólo excluyen. Otros[9], en cambio, sostienen lo contrario.

Para demostrar la solución a este problema hay que tener presente que toda pluralidad es consecuencia de alguna división. Hay una doble división. 1) *Una,* material, y se hace por la división de lo continuo. De ésta deriva el número como especie de la cantidad. Por eso, este tipo de número no se encuentra más que en los seres materiales, portadores de cantidad. 2) *La otra* división es formal, y se hace por realidades opuestas o por diversas formas. De ésta deriva la multitud, que no se encuentra en algún género, sino que pertenece a los transcendentales por cuanto que el ser se divide en uno y muchos. A este tipo de multitud sólo le corresponde estar en los seresinmateriales.

Fue así como algunos, no teniendo presente más que la multitud como especie de la cantidad indivisa, porque veían que la cantidad indivisa no se da en Dios, sostuvieron que los términos numerales no ponen algo en Dios, sino que sólo excluyen.

Otros, por su parte, y teniendo presente lo mismo, sostuvieron que así como en Dios se pone la ciencia por la razón propia de ciencia y no por la razón de su género, así también en Dios se pone el número por la razón propia de número y no por la razón de su género, que es la cantidad.

Nosotros sostenemos que los términos numerales, atribuidos a lo divino, no se toman del número como especie de la cantidad, porque, de ser así, no se atribuiría a Dios más que metafóricamente, lo mismo que otras propiedades corporales, como anchura, longitud y similares; sino que los términos numerales se toman de la multitud como transcendente. Tomada así, la multitud es aplicable a muchos, como el uno, que es convertible con el ser. Este tipo de uno, y tal como ya se dijo (q.11 a.1) al tratar de la unidad de Dios, no añade al ser más que la negación de división. Pues *uno* significa *ser indiviso.* Así, siempre que se dice *uno* se está indicando aquella realidad indivisa; como cuando decimos *uno* referido al hombre se está indicando la naturaleza o sustancia indivisa del hombre. Por lo mismo, al decir *muchas* cosas, la multitud, tomada en este sentido, indi-

6. § 17: ML 10,111. 7. L.1, c.2 § 19: ML 16,555. 8. PEDRO LOMBARDO, l.1 d.24 c.1 (QR 1,153). 9. La opinión contraria a la de Pedro Lombardo parece ser la sostenida por los Maestros de París. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1 d.24 a.2 q.1 concl. (QR 1,426).

ca aquellas cosas cada una indivisa en sí misma. Además, el número, como especie de la cantidad, pone un determinado accidente adherido al ser. Lo mismo hace el uno como principio del número.

Por lo tanto, los términos numerales en lo divino indican lo mismo que aquello a lo que se aplican; en esto nada añaden, sino sólo negación, como se ha dicho. Sobre este punto el Maestro en *Sententiis* opinó correctamente. Como cuando decimos *la esencia es una,* el uno significa la esencia indivisa; cuando decimos *la persona es una,* significa la persona indivisa; cuando decimos *las personas son varias,* significa aquellas personas implicando la indivisión en cada una de ellas. Pues a la razón de multitud pertenece el estar constituida por unidades.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* el uno, referido a los transcendentales, es común a la sustancia y a la relación. Igualmente la multitud. Por eso, puede estar en Dios tanto por la sustancia como por la relación, según corresponda a quienes se aplique. Sin embargo, estos nombres, aplicados a la esencia o a la relación, por su significación propia, sólo añaden negación de división, como ya se ha dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La multitud que pone algo en las cosas creadas es especie de la cantidad, no atribuible a la divinidad. Sólo le es atribuible la multitud transcendente, que no añade algo a lo que se atribuye, sino que indica lo indiviso de cada uno. Esta es la multitud atribuible a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El uno no excluye la multitud, sino la división que es anterior, en cuanto tal, al uno y a la multitud. Por otra parte, la multitud no excluye la unidad, sino que excluye la división en cada uno de aquellos de los que consta la multitud. Y esto ya se ha tratado al hablar de la unidad divina (q.11 a.2 ad 4). Sin embargo, hay que tener presente que las autoridades que hemos mencionado, oponiéndose entre ellas, no prueban suficientemente la cuestión que estamos tratando. Pues, aun cuando con la pluralidad se excluya la soledad, y con la unidad se excluya la pluralidad de dioses, sin embargo, no se concluye que con tales nombres no se indique esto. Pues, por ejemplo, la blancura excluye la negritud. Sin embargo, con el nombre blancura no se está indicando sólo la exclusión de negritud.

ARTICULO 4

El nombre persona, ¿puede o no puede ser común a las tres personas?

In Sent. 1 d.25 a.3; *De Pot.* q.8 a.3 ad 11.

Objeciones por las que parece que el nombre *persona* no puede ser común a las tres personas:

1. Nada hay común a las tres personas, sólo la esencia. Pero el nombre *persona* no indica directamente la esencia. Luego no es común a las tres.

2. Más aún. Lo común se opone a lo incomunicable. Pero a la razón de persona pertenece ser incomunicable, según la definición de Ricardo de San Víctor aducida anteriormente (q.29 a.3 ad 4). Luego el nombre *persona* no es común a las tres.

3. Todavía más. Si fuera común a las tres, esto común sería real o de razón. Real no puede ser, ya que las tres personas serían una sola. Tampoco sólo de razón, ya que *persona* sería universal, y en Dios, como ya quedó demostrado (q.3 a.5), no hay universal ni particular, ni género ni especie. Por lo tanto, el nombre *persona* no es común a las tres.

En cambio está lo que dice Agustín en el VII *De Trin.*[10]: Si se pregunta *¿Qué tres?* se responde: *Tres personas,* porque persona es común a los tres.

Solución. *Hay que decir:* Cuando decimos *tres personas,* el mismo modo de hablar manifiesta que el nombre *persona* es común a los tres; como cuando decimos *tres hombres,* manifestamos que *hombre* es común a los tres. Resulta evidente que lo común no es la realidad, como lo es a los tres la esencia; porque, de ser así, en los tres habría una sola persona como hay una sola esencia.

Qué tipo de comunidad es la que hay entre los tres, los estudiosos se han pronunciado con pareceres contrastados. Algunos[11] han dicho: comunidad de ne-

10. Cf. l.c. nota 5. 11. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.1.ª tr.6 c.2 (fol.10c).

gación. El motivo está en que en la definición de. persona entra *incomunicable.* Otros [12] han dicho: comunidad de intención. El motivo está en que en la definición de persona entra *individuo,* como si se dice que ser especie es común al caballo y al buey.

Pero ambas opiniones son rechazables, porque el nombre *persona* no es nombre de negación ni de intención, sino real. De este modo, hay que decir que también en las cosas humanas el nombre *persona* es común con comunidad de razón, no como el género o la especie, sino como *individuo indefinido.* Pues los nombres de los géneros y de las especies, como *hombre* o *animal,* se dan para indicar las mismas naturalezas comunes expresadas con las palabras *género* o *especie.* Pero un *individuo indefinido,* como *algún hombre,* indica la naturaleza común con el modo concreto de existir que corresponde a los singulares, esto es, subsistente por sí mismo y distinto de los demás. Pero en el nombre *individuo concreto* se está indicando algo determinado que distingue. Como en el nombre Sócrates lo pueden ser esta carne y estos huesos. Sin embargo, hay que advertir que *algún hombre* indica la naturaleza, o individuo por parte de la naturaleza, con el modo de existir que le corresponde a los singulares. Y el nombre *persona* no se da para indicar la realidad subsistente en tal naturaleza. Lo común, por razón, a las tres personas divinas es lo siguiente: que cada una subsiste en la naturaleza divina, siendo distinta de las demás. De este modo, el nombre persona, por razón, es común a las tres personas divinas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento se fundamenta en la comunidad real.

2. A la segunda hay que decir: Aun cuando la persona sea incomunicable, sin embargo, esta incomunicabilidad, como modo de existir, puede ser común a las tres.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando haya comunidad de razón y no real, sin embargo no puede concluirse que en Dios haya universal y particular, o género y especie. Tampoco en las cosas humanas la comunidad de personas es comunidad de género o especie. Las personas divinas tienen un ser; y el género y la especie, como cualquier universal, se atribuye a muchos en cuanto que tienen ser distinto.

CUESTIÓN 31

Sobre lo referente a la unidad y pluralidad en Dios

Hay que tratar ahora lo referente a la unidad y pluralidad en Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El mismo nombre *Trinidad.*—2. ¿Puede o no puede decirse: *El Hijo es distinto del Padre?*—3. ¿Puede o no puede una expresión exclusiva y excluyeme unirse a un nombre esencial en Dios?—4. ¿Y a un término personal?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay trinidad en Dios?

In Sent. 1 d.24 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay trinidad:

1. Todo lo que hay en Dios significa sustancia o relación. Pero el nombre *Trinidad* no significa sustancia, pues se predicaría de cada uno. Tampoco significa relación, pues no se aplica con relación *a otro.* Por lo tanto, no hay que usar el nombre *Trinidad* al hablar de Dios.

2. Más aún. *Trinidad* parece nombre colectivo, pues implica multitud. Por lo tanto, tal nombre no le corresponde a Dios, pues la unidad que implica un nombre colectivo es mínima, y en Dios la unidad existente es máxima. Luego a

12. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.389 (QR 1,573).

Dios no le corresponde el nombre *Trinidad.*

3. Todavía más. Todo lo trino es triple. Pero en Dios no hay *triplicidad,* ya que es una especie de desigualdad. Luego tampoco hay trinidad.

4. Y también. Lo que está en Dios está en la unidad de la esencia, porque Dios es su esencia. Por lo tanto, si en Dios hay trinidad, la habrá en la unidad de la esencia divina. De ser así, habría tres unidades esenciales. Y esto es herético.

5. Por último. En todo lo que se dice de Dios lo concreto se predica de lo abstracto; pues la deidad es Dios y la paternidad es el Padre. Pero la trinidad no puede ser llamada *trina;* porque, de ser así, habría nueve realidades en Dios. Y esto es erróneo. Por lo tanto, no hay que usar el nombre *trinidad* en lo referente a Dios.

En cambio está lo que dice Atanasio [1]: *Hay que adorar la trinidad en la unidady la unidad en la trinidad.*

Solución. *Hay que decir:* El nombre *Trinidad* en Dios significa un determinado número de personas. Así, pues, como se pone pluralidad de personas en Dios, así hay que usar el nombre trinidad; porque lo que de indefinido tiene *pluralidad,* de concreto lo tiene *trinidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Etimológicamente, el nombre *trinidad* parece indicar una esencia de tres personas, pues se dice trinidad como *unidad de tres.* Pero, atendiendo al sentido propio de la palabra, significa más bien el número de personas de esencia única. Por eso no podemos decir que el Padre sea trinidad, porque no es tres personas. Y no significa las mismas relaciones de las personas, sino más bien el número de personas relacionadas entre sí. Por eso, el nombre implica relación a otro.

2. *A la segunda hay que decir:* El nombre colectivo implica tanto pluralidad de sujetos como cierta unidad de orden de algo. Ejemplo: *Pueblo* es la multitud de hombres comprehendidos bajo un determinado orden. Con respecto a la pluralidad, *trinidad* concuerda con el significado de los nombres colectivos. Con respecto a la unidad, se diferencia en el hecho de que en la trinidad divina no sólo hay unidad de orden, sino que también la hay de esencia.

3. *A la tercera hay que decir: Trinidad* en sentido absoluto significa terna de personas. Pero triplicidad significa proporción de desigualdad; pues tal como dice Boecio en *Arithmetica* [2], hay una especie de la proporción desigual. Asi, en Dios no hay triplicidad, sino trinidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* En la trinidad divina hay que ver tanto el número como las personas numeradas. Al decir *Trinidad en la unidad* no ponemos el número en la unidad de esencia, como si fuese tres veces uno, sino que en la unidad de naturaleza ponemos las personas numeradas, como se dice que los supuestos de una naturaleza están en aquella naturaleza. Y, al revés, decimos *unidad en la trinidad,* como se dice que la naturaleza está en sus supuestos.

5. *A la quinta hay que decir:* Al decir *la trinidad es trina,* por el número que ahí se incluye, se da a entender multiplicación del mismo número por sí mismo. Al decir *trino,* este número conlleva la distinción de supuestos en aquello de lo que se dice. Así, no puede decirse que la trinidad sea trina, porque se seguiría que, si la trinidad fuese trina, los supuestos de la trinidad serían tres. Como cuando se dice *Dios es trino,* se sigue que los supuestos de la deidad son tres.

ARTICULO 2

¿Es o no es el Hijo otro que el Padre?

In Sent. 1 d.9 q.1 a.1; d.19 q.1 a.1 ad 2; d.24 q.2 a.1; *De Pot.* q.9 a.8.

Objeciones por las que parece que el Hijo no es otro que el Padre:

1. *Otro* es un relativo que expresa diversidad de sustancia. Por lo tanto, si el Hijo es otro que el Padre, parece que sea *diverso* del Padre. Y esto va contra lo que dice Agustín en el VIII *De Trin.* [3]: *Cuando decimos tres personas no queremos dar a entender diversidad.*

2. Más aún. Los que son distintos

1. *Symbolo Quicumque:* MA 2,1355; DZ 39. 42,940. 2. L.1 c.23: ML 63, 1101. 3. C.4: ML

entre sí, de algún modo se distinguen. Por lo tanto, si el Hijo es otro que el Padre, se sigue que es *diferente* del Padre. Lo cual va contra lo escrito por Ambrosio en I *De Fide*[4], donde dice: *El Padre y el Hijo son uno en deidad, sin diferencia de sustancia, sin diversidad alguna.*

3. Todavía más. *Ajeno* significa de otro. Pero el Hijo no es ajeno al Padre. Hilario en el VII *De Trin.*[5] dice: *En las personas divinas nada es diverso, nada ajeno, nada separable.* Luego el Hijo no es otro que el Padre.

4. Por último. *Otro* y *otra cosa* significan lo mismo; diferenciándose sólo por el género. Por lo tanto, si el Hijo es otro que el Padre, parece deducirse que el Hijo es *otra cosa* que el Padre.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Fide ad Petrum*[6]*: Una es la esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en la que no es una cosa el Padre, otra el Hijo, otra el Espíritu Santo, aun cuando personalmente sea uno el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* Por hacer un uso inadecuado de las palabras se incurre en la herejía, observa Jerónimo[7]. Por eso, al hablar de la Trinidad hay que hacerlo con cautela y modestia. Dice Agustín en I *De Trin.*[8]: *En ninguna otra materia es tan peligroso errar, ni tan laborioso investigar, ni tan fructuoso lo que se encuentra.*

Por lo tanto, es necesario que, al hablar de la Trinidad, nos mantengamos alerta ante dos errores opuestos .entre sí: el error de Arrio[9], quien sostuvo que en la Trinidad de Personas hay Trinidad de sustancias; y el error de Sabelio[10], quien sostuvo que a unidad de esencia, unidad de persona. Así, pues, para evitar el error de Arrio, hay que procurar que, al aplicar a la divinidad los términos *diversidad* y *diferencia,* no anulemos la unidad de esencia; para ello podemos usar el término *distinción,* por oposición relativa. Por eso, si en los escritos autoritativos encontramos la expresión diversidad o diferencia de personas, diversidad o diferencia es tomada por distinción. Para no anular la simplicidad de la esencia divina, hay que evitar los términos *separación* y *división,* que van referidos al todo y a las partes. Para no anular la igualdad, hay que evitar el término *disparidad.* Para no anular la semejanza, hay que evitar los términos *ajeno* y *discrepante.* Como dice Ambrosio en el libro *De Fide*[11]*:* Entre el Padre y el Hijo *no hay discrepancia, sino una divinidad.* Y, según Hilario[12], como ya se indicó (obj. 3), *nada es ajeno, nada separable.*

Para evitar el error de Sabelio debemos evitar el término *singularidad,* para que no se anule la comunicabilidad de la esencia divina. Por eso dice Hilario en el VII *De Trin*[13]: *Llamar Dios singular al Padre y al Hijo es sacrilego.* Debemos evitar también el término *único,* para que no se anule el número de personas. Por eso Hilario en el mismo libro dice: Hay que excluir de Dios *los conceptos de singular y único.* Sin embargo, decimos *único Hijo,* porque en Dios no hay varios Hijos. Sin embargo, no decimos *único Dios,* porque la deidad es común a varios. Evitamos también el término *confuso,* para no anular en las personas el orden de naturaleza. Por eso dice Ambrosio en el I *De Fide*[14]*: Ni lo que es uno es confuso, ni lo que es indiferente puede ser múltiple.* Hay que evitar también el término *solitario,* para no anular el consorcio de las tres personas. Dice Hilario en el IV *De Trin.*[15]: *No es solitario ni diverso el Dios que confesamos.*

El término *otro,* en masculino, no requiere más que distinción de supuestos. Por eso podemos decir correctamente: El Hijo es otro que el Padre, porque es otro supuesto de la naturaleza divina, como es otra persona y otra hipóstasis.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Otro,* por ser nombre particular, lo es por parte del supuesto; por eso, su razón de ser precisa tan sólo la distinción sustancial, que es la hipóstasis o la persona. Pero *diversidad* requiere la distinción sustancial, que es la esencia. De este modo, no podemos decir que el Hijo sea *diverso* del Padre, aunque sea *otro.*

4. C.2: ML 16,555. 5. § 39: ML 10,233. 6. Cf. FULGENCIO DE RUSPE, c.1: ML 65,674. 7. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.13 c.2 (QR 2,818). 8. C.3: ML 42,822. 9. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 49: ML 42,39. 10. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 41: ML 42,32. 11. L.1 c.2: ML 16,555. 12. Cf. también l.7: ML 10,231. 13. Ib. 14. L.c. nota 4. 15. § 18: ML 10,111.

2. *A la segunda hay que decir:* La *diferencia* conlleva distinción de forma. En Dios hay una sola forma, tal como leemos en Flp 2,6: *Como existiera en la forma de Dios.* Así, el término *diferente* propiamente no le corresponde a Dios, según la autoridad citada. Sin embargo, el Damasceno[16] utiliza el término *diferencia* aplicado a las personas divinas, en cuanto que la propiedad relativa se indica por el modo de la forma. Por eso dice que las hipóstasis no se diferencian entre sí en cuanto a la sustancia, sino en cuanto a determinadas propiedades. No obstante, como ya dijimos (sol.), *diferencia* la tomamos por *distinción.*

3. *A la tercera hay que decir: Ajeno* es algo extraño y no similar. Y esto no se incluye en *otro.* Así, decimos que el Hijo es *otro* que el Padre, aun cuando no digamos *ajeno.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El género neutro no tiene forma. El masculino tiene forma y distinción; lo mismo el femenino. Por eso, de forma correcta se indica con el género neutro la esencia común; y con el masculino y el femenino, algún supuesto determinado en la naturaleza común. Por eso, también en las cosas humanas, si se pregunta: *¿Quién es éste?,* se responde: *Sócrates,* que es el nombre del supuesto. Si se pregunta: *¿Qué es éste?,* se responde: *Animal racional y mortal.* De este modo, como en Dios la distinción es por personas, pero no por esencia, decimos que el Padre es *otro* que el Hijo, pero no *otra cosa.* Y, al revés, decimos que son *una cosa,* pero no *uno.*

ARTICULO 3

El exclusivo solo, ¿hay o no hay que añadirlo en Dios al término esencial?

In Sent. 1 d.21 q.1 a.1 q.ae1.2.

Objeciones por las que parece que el exclusivo *solo* no hay que añadirlo en Dios al término esencial:

1. Según el Filósofo en II *Elench.*[17], solo es *el que no está con otro.* Pero Dios está con los ángeles y con las almas santas. Luego no podemos decir: *Dios solo.*

2. Más aún. Lo que en Dios se añade al término esencial puede predicarse de cualquier persona en cuanto tal, y de todas simultáneamente. Porque así como decimos *Dios sabio,* podemos decir: *El Padre es Dios sabio, la Trinidad es Dios sabio.* Pero Agustín en el VI *De Trin.*[18] dice: *Hay que tener presente aquello que dice: El Padre no es verdadero Dios solo.* Luego no puede decirse: *Dios solo.*

3. Todavía más. Si *solo* se añade al término esencial, o se refiere a un atributo personal, o a uno esencial. No puede ser a un atributo personal, ya que decir *sólo Dios es Padre* es algo falso, pues también el hombre es padre. Tampoco a uno esencial, ya que si fuera verdad la frase *sólo Dios crea,* habría que deducir que sólo el Padre crea, pues lo que puede decirse de Dios puede decirse del Padre. Y esto es falso, pues también el Hijo es creador. Por lo tanto, *solo* no puede añadirse en Dios al término esencial.

En cambio está lo que se dice en 1 Tim 1,17: *Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, al solo Dios.*

Solución. *Hay que decir: Solo* puede tener sentido *categoremático* o *sincategoremático.* 1) *Sentido categoremático* indica que lo significado por una palabra se dice absolutamente de un sujeto. Ejemplo: *Blanco,* con respecto al hombre cuando decimos *Hombre blanco. Si solo* se toma en este sentido, de ninguna manera puede añadirse en Dios al término esencial, porque añadiría soledad, debiéndose concluir que Dios es solitario, y esto va contra lo dicho anteriormente (a.2). Por su parte, 2) el *sentido sincategoremático* indica que comporta relación de predicado a sujeto, como *todo* o *ninguno.* De modo parecido, *solo,* porque excluye cualquier otro supuesto del predicado. Ejemplo: Al decir *Sócrates escribió solo* no se da a entender que Sócrates fuera solitario, sino que nadie escribía con él aun cuando hubiera muchos que vivieran con él. Con este sentido, nada impide que *solo* pueda añadirse en Dios al término esencial, en cuanto que quedan excluidos otros sujetos del predicado. Ejemplo: La frase *sólo Dios es eterno* implica que, menos El, nada es eterno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

16. *De Fide Orth.* l.3 c.5: MG 94,1000.
17. ARISTÓTELES, c.22 n.4 (BK 178a29).
18. c.9: ML 42,930.

primera hay que decir: Aun cuando los ángeles y las almas santas estén siempre con Dios, sin embargo, si en Dios no hubiese pluralidad de personas, se seguiría que Dios estaría solo y solitario. Pues no se anula la soledad asociándole alguien de naturaleza extraña; pues se dice que alguien está solo en el huerto aun cuando allí haya muchas plantas y animales. De modo parecido, se diría que Dios está solo y solitario, a pesar de que vivan con El ángeles y hombres, si en Dios no hubiese tres personas. Así, pues, la asociación de ángeles y almas no excluye en Dios la soledad absoluta; y mucho menos la soledad de relación por comparación a algún atributo.

2. *A la segunda hay que decir:* El término *solo,* hablando propiamente y tomado en sentido formal, no se pone por parte del predicado; pues contempla el sujeto en cuanto que excluye cualquier otro sujeto en aquello a lo que se añade. Pero el adverbio sólo, por ser exclusivo, puede ser aplicado por parte del sujeto y por parte del predicado. Podemos decir: *Sólo Sócrates corre,* esto es, *nadie más.* Y *Sócrates corre solamente,* esto es, *no hace nada más.* Por eso, propiamente no puede decirse: *El Padre es solo Dios,* o la *Trinidad es solo Dios,* a no ser que por parte del predicado se comprenda alguna implicación, como si se dijera: *La Trinidad es Dios que es solo Dios.* Según esto, también puede ser verdadera la frase: *El Padre es Dios que es solo Dios,* si el relativo se refiriera al predicado y no al sujeto. Agustín, cuando dice que el Padre no es solo Dios, pero que la Trinidad es solo Dios, está hablando en sentido expositivo, como si dijera: Cuando se dice *al rey de los siglos, invisible, solo Dios,* no se está hablando de la persona del Padre, sino de la Trinidad.

3. *A la tercera hay que decir:* En cualquiera de los sentidos puede añadirse al término esencial *solo.* Pues la expresión *solo Dios es Padre* abarca un doble aspecto. Porque Padre puede atribuirse a la persona del Padre; y en este sentido la frase es verdadera, porque el hombre no es aquella persona. O puede atribuirse a la relación solamente; y en este sentido la frase es falsa, porque la relación de paternidad, aunque no unívocamente, se encuentra en otros también. Igualmente es verdadera la expresión: *Sólo Dios crea.* Sin embargo no se deduce: *Luego sólo el Padre;* porque, como dicen los sofistas, todo término exclusivo inmoviliza el término al que se añade, no pudiéndose aplicar sobre uno de los sujetos. Pues no es deducible lo siguiente: *Sólo el hombre es animal racional mortal, luego sólo Sócrates.*

ARTICULO 4

¿Puede o no añadirse lo exclusivo al término personal?

In Sent., 1 d.21 q.1 a.2; *In Mth.* c.11.

Objeciones por lo que parece que lo exclusivo no puede añadirse a lo esencial incluso si el predicado es común:

1. En Jn 17,3 dice el Señor hablando al Padre: *Para que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero.* Luego sólo el Padre es Dios verdadero.

2. Más aún. En Mt 11,27 se dice: *Nadie conoce al Hijo más que el Padre;* esto significa lo mismo que: *Sólo el Padre conoce al Hijo.* Pero conocer al Hijo es algo común. Luego lo mismo que antes.

3. Todavía más. Un término exclusivo no excluye aquello que pertenece al concepto del término al que se añade; por eso no excluye la parte, ni el universal. Pues no es deducible lo siguiente: *Sólo Sócrates es blanco, luego su mano es negra;* o: *Luego el hombre no es blanco.* Pero una persona está en el concepto de la otra, como el Padre está en el concepto de Hijo, y al revés. Por lo tanto, en la frase: *Sólo el Padre es Dios* no se excluye ni al Hijo ni al Espíritu Santo. Así, parece que la frase es verdadera.

4. Por último. Se canta en la Iglesia [19]: *Tú solo altísimo, Jesucristo.*

En cambio está el hecho que la frase: *Sólo el Padre es Dios,* se expone también de otras dos maneras: *El Padre es Dios* y *Ningún otro más que el Padre es Dios.* Esta última frase es falsa, porque el Hijo, que es otro que el Padre, es Dios. Luego la frase: *Sólo el Padre es Dios,* es falsa. Y también otras muchas frases parecidas.

Solución. *Hay que decir:* La frase: *Sólo el Padre es Dios,* puede ser entendida de muchas maneras. Pues si *sólo* indica ex-

19. *Gloria in excelsis* (WI 322).

clusividad con respecto al Padre, la frase es falsa, pues se toma en sentido categoremático. Y si se toma en sentido sincategoremático, también puede ser entendida de muchas maneras. Porque si se excluye de la forma del sujeto, es verdadera. Su sentido es: *Sólo el Padre es Dios,* es decir: *Aquel con quien ningún otro es Padre, es Dios.* Así lo expresa Agustín en el VI *De Trin.*[20] cuando dice: *Decimos sólo el Padre no porque se separe del Hijo o del Espíritu Santo; sino que, al decirlo, damos a entender que aquellos no son juntamente con El, Padre.* Este sentido no lo incluye el modo normal de hablar, a no ser que se presuponga alguna implicación, como si se dijera: *Aquel que sólo es llamado Padre, es Dios.*

Pero en sentido propio, lo exclusivo excluye todo consorcio con el predicado. Y, así, la frase es falsa si excluye otro masculino; es verdadera si excluye solamente otro neutro. Porque el Hijo es otro que el Padre, pero no es otra cosa; igualmente el Espíritu. Pero porque *sólo* contempla propiamente al sujeto, como ya se dijo (a.3 ad 2), más bien se usa para excluir a *otro* que *a otra cosa.* Por eso no hay que extender el uso de tal término, sino explicarlo piadosamente siempre que se encuentre en algún escrito autoritativo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al decir; *A ti, solo Dios verdadero,* no se entiende sólo del Padre, sino de toda la Trinidad, como anota Agustín[21]. O, si se entiende de la persona del Padre, no hay que excluir las otras personas debido a la unidad de esencia, pues *sólo* excluye solamente *otra cosa,* como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Se puede responder lo mismo. Pues cuando al Padre se atribuye algo esencial, no se excluye al Hijo ni al Espíritu Santo debido a la unidad de esencia. Sin embargo, hay que tener presente que en la autoridad mencionada, el término *nadie* no es lo mismo que decir *ningún hombre,* que es lo que parece significar la palabra (pues de lo contrario no podría exceptuarse la persona del Padre); sino que, por el modo de hablar, es tomado en sentido distributivo por cualquier naturaleza racional.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo exclusivo no excluye aquello que pertenece al concepto del término al que se añade, si no se diferencian en el supuesto, como parte y universal. Pero el Hijo se diferencia del Padre en el supuesto. Por lo tanto, aquel argumento no es válido.

4. *A la cuarta hay que decir:* No decimos que sólo el Hijo sea altísimo, sino que sólo es altísimo *con el Espíritu Santo en la gloria de Dios Padre.*

CUESTIÓN 32

Sobre el conocimiento de las personas divinas

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que estudiar lo referente al conocimiento de las personas divinas [a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatroproblemas.

1. Las personas divinas, ¿pueden o no pueden ser conocidas por razón natural?—2. ¿Hay o no hay que atribuir a las personas divinas algunas nociones?—3. Número de nociones.—4. ¿Puede o no puede opinarse de varias maneras sobre las nociones?

20. C.7: ML 42,929. 21. *De Trin.* 6 c.9: ML 42,930.

a. Cuestión paralela a la q.12 donde se preguntaba sobre la cognoscibilidad de Dios. Aceptando por fe que Dios es tripersonal se interroga sobre la posibilidad de llegar a conocer las tres personas divinas.

En realidad, se plantean dos preguntas importantes: 1) si la razón natural o filosófica puede alcanzar la Trinidad (a.1); 2) si, una vez revelada, existen *nociones* o conceptos mediante los cuales puedan conocerse las Personas en su singularidad. Sobre ello analiza la existencia (a.2), el número (a.3) y su grado de certeza (a.4).

ARTICULO 1

La trinidad de personas divinas, ¿puede o no ser conocida por razón natural?

In Sent., 1 d.3 q.1 a.4; De *Verit.*, q.10 a.13; *In Boet. De Trin.* q.1 lect.4; *De Pot.*, q.9 a.5; q.10 a.2 ad 2; *In Rom.*, c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que la trinidad de las personas divinas puede ser conocida por razón natural:

1. Los filósofos [b] no llegaron al conocimiento de Dios más que por razón natural. Se pueden encontrar muchos textos sobre la trinidad de personas escritos por los filósofos. Dice Aristóteles en el I *De Caelo et Mundo* [1]: *Por este número* (el tres) *glorificamos al único Dios, sublime sobre todo lo creado.* También Agustín en el VII *Conf.*[2] dice: (En los libros de los platónicos) *leí, no con las mismas palabras, pero sí, y es completamente, igual, con muchos y variados argumentos persuasorios, que al Principio era la Palabra, y la Palabra está junto a Dios, y la Palabra era Dios;* y otras cosas parecidas con las que se da a entender la distinción de las personas divinas. También en la Glosa[3] a Rom 1 y Ex 8,9, se dice que los magos del faraón fallaron en el tercer signo, esto es, en el conocimiento de la tercera persona, es decir, del Espíritu Santo; pero, al menos, conocieron dos. Trismegisto dice[4]: *La Mónada engendra la Mónada, reflejando en sí su propio ardor.* Estas palabras parecen indicar la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo. Por lo tanto, por razón natural puede tenerse conocimiento de las personas divinas.

2. Más aún[c]. En el libro *De Trin.*[5] dice Ricardo de San Víctor: *Creo firmemente que, para cualquier explicación de la verdad, no faltan argumentos, y no sólo probables, sino también apodícticos.* Por eso, para probar la trinidad de personas, algunos[6] argumentaron a partir de la infinita bondad divina, que se comunica a sí misma infinitamente en la procesión de las personas divinas. Otros[7] encuentran el fundamento en aquello de que *poseer un bien sin compartirlo no es alegría.* Agustín[8], por su parte, para demostrar la trinidad de personas, parte de la procesión de la palabra y del amor en nuestra mente. Este camino es el seguido por nosotros (q.27 a.1 y 3). Luego la trinidad de personas puede ser conocida por la razón natural.

3. Todavía más. Parece inútil transmitir al hombre lo que no puede ser conocido con la razón humana. Pero no debe decirse que es inútil la transmisión divina del conocimiento de la Trinidad. Luego la trinidad de personas puede ser conocida por la razón humana.

En cambio está lo que dice Hilario en el libro II *De Trin.*[9]: *Que no pretenda el hombre, con su sola razón, poder llegar al conocimiento del misterio de la generación.* Y Ambrosio dice [10]: *Es imposible conocer el secreto de la generación. La mente falla. La voz calla.* Pero por el origen de la generación y de la procesión se distingue la trinidad de las personas divinas, como quedó demostrado (q.30 a.2). Como

1. C.1 n.2 (BK 268a13): S. Th. lect.2 n.5. 2. C.9: ML 32,740. 3. *Glossa ordin.* a *Ex* 8,19 (1,140E); cf. S. ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test,* a *Ex* 8,19, c.14: ML 83,293. 4. Ps. HERMES TRISMEGISTO, *Libri viginti quatuor Philosoph.* prop.1 (BK 31). 5. L.1 c.4: ML 196,892. 6. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1.ª n.295 (QR 1,414). 7. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* l.3 c.3: ML 196,917; y la alusión a SÉNECA, *Ad Lucilium,* epist.6 (DD 532). 8. *De Trin.* l.9 c.4: ML 42,963. 9. § 9: ML 10,58. 10. *De Fide* l.1 c.10: ML 16,566.

---

b. Hubo, en efecto, filósofos platónicos o neo-platónicos que hablaron de una cierta tríada: Uno, Logos y Alma del mundo. Sobre ello puede verse a ABELARDO, *Introductio ad Theologiam* I 15-25: ML 178,1004-1034; *Theol. Christ.* I c.5: CC XII 74; *Epitome* cc.11,12,18: ML 178,1712-1720). En cuanto a Trismegisto, que cita el Santo, parece ser un autor platónico-estoico del s.lll. El texto aducido lo encontramos también en ALEJANDRO DE HALES: *Summa Theologia* t.1, lib.1; *Ad Claras Aquas* 1924, p.18, de dónde es posible que lo haya tomado Santo Tomás.

c. Era opinión bastante aceptada en su tiempo que, una vez conocida la Trinidad gracias a la revelación, era posible llegar a demostrarla racionalmente. Cf. SAN ANSELMO: *De fide Trinit.* 4; *Monol,* pref. 23; *Cur Deus homo* I 25; ABELARDO, *Introduct. ad Theol.* I 15-25: ML 178 1005-1034; *Theol. Christ.* II: cc XII; HUGO DE SAN VÍCTOR: *De sacramentis* III 11: ML 176,220; RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinit.* I, 4: ML 196,892; etc.

quiera que aquello el hombre no lo puede conocer ni la mente alcanzar, porque no puede tener argumentos apodícticos, se deduce que la trinidad de personas no puede ser conocida por razón natural.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que por la razón natural se llegue al conocimiento de la trinidad de las personas divinas. Ya se demostró (q.12 a.4,11 y 12), que por la razón natural el hombre no puede llegar al conocimiento de Dios más que partiendo de las criaturas. Y las criaturas llevan hasta el conocimiento de Dios como el efecto lleva a la causa. Así, pues, con la razón natural sólo se puede conocer de Dios lo siguiente: Que le corresponde necesariamente ser principio de todo lo existente. Este es el fundamento que hemos utilizado anteriormente (q.12 a. 12) al hablar de Dios. Además, el poder creativo de Dios es común a toda la Trinidad; por eso pertenece a la unidad de esencia y no a la distinción de Personas. Así, pues, por la razón natural se puede llegar a tener conocimiento de lo que pertenece a la unidad de la esencia, no de lo que pertenece a la distinción de Personas.

Quien pretenda demostrar por la razón natural la trinidad de personas atenta contra la fe de dos maneras: *La primera,* en cuanto a la dignidad de la misma fe, centrada en los invisible, siendo esto algo que excede la razón humana. De ahí que diga el Apóstol en Hb 11,1: *La fe se tiene de lo que no se ve.* Y en 1 Cor 2,6: *Entre los perfectos anunciamos la sabiduría, pero no la sabiduría de este mundo, ni la de los príncipes de este mundo, sino que anunciamos la sabiduría que está escondida en el misterio de Dios. La segunda,* en cuanto a la utilidad de llevar a otros a la fe. Pues cuando alguien, para demostrar la fe, presenta argumentos que no son comprensibles, provoca la burla de los que no creen, pues piensan que tales argumentos son el fundamento por el que nosotros creemos.

Por lo tanto, lo que pertenece a la fe, no hay que intentar probarlo más que mediante autoridades ante aquellos que las admiten. Ante los demás, en cambio, basta con defender que no es imposible lo que anuncia la fe. Por eso Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.* [11] dice: *Si alguien rechaza totalmente la Escritura, estará muy lejos de nuestra filosofía; si por el contrario, admite los escritos* (sagrados), *haremos uso de este canon.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los filósofos no conocieron el misterio de la Trinidad de las divinas personas en lo que tienen de propio, como es la paternidad, la filiación y la procesión, según aquello del Apóstol en 1 Cor 2,6: *Anunciamos la sabiduría de Dios, que no fue conocida por ningún príncipe de este mundo,* esto es, *ningún filósofo* según la Glosa [12]. Sin embargo, sí conocieron algunos atributos esenciales que se atribuyen a las personas, como el poder del Padre, la Sabiduría del Hijo, la bondad del Espíritu Santo, como se demostrará más adelante (q.39 a.7).

Lo que dice Aristóteles [13]: *Por este número, el tres, nosotros glorificamos...* no hay que entenderlo como si él mismo pusiera el número tres en Dios; sino que quiere decir que los antiguos usaban el número tres en sus sacrificios y oraciones debido a cierta perfección que incluían en el número tres.

En libros de los platónicos [14] se encuentra: *En el principio era la Palabra,* no en el sentido que signifique la persona engendrada en Dios, sino que por Palabra se da a entender la razón ideal por la que Dios todo lo creó, y que es apropiciación del Hijo. Y aunque conocieran atributos que se apropian a las tres personas, sin embargo se dice que fallaron en el tercer signo, es decir, esto es, fallaron en el conocimiento de la tercera persona, pues se habían apartado del bien, apropiación del Espíritu Santo, ya que, conociendo a Dios *no le glorificaron como Dios,* como se dice en Rom 1,21. O porque los platónicos [15], al poner un primer ser, al que también llamaban padre de todo lo existente, consecuentemente ponían también una sustancia debajo de él, denominada *mente* [16] o *entendimiento pater-*

11. §2: MG 3,640. 12. *Glossa Interl.* (6,36r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1548. 13. L.c. nota 1. 14. Tomado de S. AGUSTÍN, *Confess.* 7 c.9: ML 32,740. 15. Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion.* 1 c.14 (DD 45b). 16. Cf. ib. También c.2 (DD 12b); c.6 (DD 21a; 22b); c.17 (DD 54b).

no[17] en donde se encontraban las razones de todas las cosas, tal como Macrobio relata en *Super somnium Scipionis*[18]; pero no ponían ninguna tercera sustancia en el mundo de las ideas, y que podría ser el equivalente del Espíritu Santo. Nosotros no mantenemos que el Padre y el Hijo sean sustancias diferentes como sostuvieron Orígenes y Arrio, siguiendo en este punto a los platónicos[19].

Por otra parte, lo que dice Trismegisto[20]: *La Mónada engendra la Mónada reflejando en sí su propio ardor,* no hay que trasladarlo a la generación del Hijo o a la procesión del Espíritu Santo, sino a la producción del mundo, pues un Dios produce un mundo por su mismo amor.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón interviene de dos maneras para explicar algo. 1) *Una,* para demostrar suficientemente algún fundamento; como en las ciencias naturales prueba suficientemente que el movimiento del cielo mantiene siempre una velocidad uniforme. 2) *Otra,* no para demostrar suficientemente algún fundamento, sino para que, una vez demostrado, pruebe los efectos que le siguen; como, por ejemplo, en astrología, establecidos los excéntricos y los epiciclos, son explicables las manifestaciones del movimiento en el firmamento. Sin embargo, estas suposiciones no son pruebas demostrativas, ya que, establecida otra hipótesis, pueden darse otras explicaciones.

Siguiendo la primera manera, la razón puede intervenir para probar que Dios es uno, y otras cosas parecidas. Siguiendo la segunda manera, la razón puede intentar demostrar la Trinidad; porque, supuesta la Trinidad, los argumentos pueden ser congruentes, pero no lo suficientes como para probar la trinidad de personas. Esto resulta evidente analizando una por una las demostraciones mencionadas. Pues la Bondad infinita de Dios se manifiesta también en la producción de las criaturas, ya que al poder infinito pertenece el producir de la nada. Pues no es necesario que de la infinita bondad de Dios proceda, al comunicarse, algo infinito; sino que, a su modo, reciba la bondad divina.

Lo mismo cabe decir también de aquello citado: *Poseer un bien sin compartirlo no es alegría,* que es algo que sucede cuando en la persona no se encuentra la bondad perfecta. De ahí que para alcanzar la plena bondad de la alegría, necesite compartir su bien con el de otro. Por otra parte, la semejanza de nuestro entendimiento no prueba suficientemente algo de Dios, puesto que el entendimiento en Dios y en nosotros no es unívoco. Aquí está el por qué Agustín en *Super Ioan.*[21] diga que al conocimiento se llega por la fe, pero no al revés.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento de las personas divinas nos fue necesario por un doble motivo. 1) *Uno,* para entender correctamente el sentido de lo creado. Pues, así, al decir que Dios todo lo hizo con su Palabra, se excluye aquel error que sostiene que Dios todo lo produjo por necesidad de la naturaleza. Y al poner en El la procesión del amor, se manifiesta que Dios no produjo las criaturas movido por la necesidad, ni por alguna otra causa extrínseca, sino por el amor de su bondad. Por eso Moisés después de decir: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra* (Gen 1,1), añade: *Dijo Dios: llágase la luz* (v.3), para manifestar la Palabra divina; y después dice: *Vio Dios que la luz era buena* (v.4), para manifestar la aprobación del amor divino. Lo mismo sucede con las otras obras (v.6ss).

2) *El otro* motivo, y el principal, fue para que entendiéramos correctamente el sentido de la salvación del género humano, que se lleva a cabo por el Hijo encarnado, y por la gracia del Espíritu Santo.

17. Esta última expresión no se encuentra en Macrobio. Sí es tomada por ALBERTO MAGNO, *Metaphys.* l.1 tor.4 c.12 (BO 6,82); *De quindecim Problem,* probl.1 (MD 34). 18. l.1 c.2 (DD 12b); c.5 (DD 21a). 19. Cf. S. JERÓNIMO, *Epist.* 84 *Ad Pammachium et Oceanum,* c.1: ML 22,746. 20. Ps. HERMES TRISMEGISTO, *Lib. viginti quatuor Philosoph.* prop.1 (BK 31). 21. Tr.26: ML 35,1618.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay que poner nociones en Dios?[d]

In Sent. 1 d.33 a.2.

Objeciones por las que parece que no hay que poner nociones en Dios:

1. Dice Dionisio en el c.1 *De Div. Nom.*[22]: *Fuera de lo que nos ha sido transmitido expresamente en los escritos sagrados, nadie debe atreverse a decir algo de Dios.* Pero en los escritos sagrados las nociones ni son mencionadas. Luego no hay que poner nociones en Dios.

2. Más aún. Todo lo que se pone en Dios, o pertenece a la unidad de esencia o a la trinidad de personas. Pero las nociones no pertenecen a la unidad de esencia ni a la trinidad de personas. Pues de las nociones no se dice lo que es propio de la esencia; de hecho no decimos que la *paternidad sea sabia o creadora.* Tampoco lo propio de la persona; de hecho no decimos que *la paternidad engendra* y *la filiación es engendrada.* Luego no hay que poner nociones en Dios.

3. Todavía más. En lo simple no hay que poner algo abstracto como principios de conocimiento, pues se conoce por sí mismo. Pero las personas divinas son simples totalmente. Luego no hay que poner nociones en Dios.

En cambio está lo que dice Juan Damasceno[23]: *Reconocemos la diferencia de las hipóstasis* (de las personas) *en tres propiedades: la paternal, la filial y la procesional.* Luego hay que poner propiedades y nociones en Dios.

Solución. *Hay que decir:* Prepositino[24], atendiendo a la simplicidad de las Personas, dijo que no hay que poner propiedades y nociones en Dios. Si las encontraba en alguna parte, explicaba lo abstracto por lo concreto. Pues así como solemos decir *Ruego a tu benignidad,* esto es, *A Ti benigno,* así también en Dios *paternidad* se dice *Dios Padre.*

Pero, como ya quedó demostrado (q.3 a.3 ad 1; q.13 a.l ad 2), la simplicidad divina no impide que usemos y apliquemos a Dios nombres concretos y abstractos. Porque nombramos las cosas tal como las entendemos. Cierto que nuestro entendimiento no puede aprehender la simplicidad divina tal como es en sí misma; por eso la aprehende y nombra a su manera, es decir, tal como la encuentra en las cosas sensibles, de las que toma su conocimiento. En las cosas sensibles usamos nombres abstractos para indicar las formas simples; y usamos nombres concretos para indicar las realidades subsistentes. Por eso y tal como dijimos (q.3 a.3 ad 1; q.13 a.1 ad 2), lo divino, en razón de la simplicidad, lo indicamos con nombres abstractos; en razón de la subsistencia y perfección, lo indicamos con nombres concretos.

Además, es necesario que no sólo los nombres esenciales los indiquemos en abstracto y en concreto, como cuando decimos *deidad* y *Dios,* o *sabiduría* y *sabio;* sino también los nombres personales, como *paternidad* y *Padre.* A esto nos vemos obligados por dos motivos principalmente. 1) *Uno,* la presencia de los herejes. Pues cuando confesamos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios y tres personas, así como a los que preguntan *por qué un Dios, por qué tres personas,* les respondemos que son uno por la esencia o deidad, así también fue necesario que hubiera algunos nombres abstractos con los cuales se pudiera dar una respuesta sobre la distinción de personas. Y así es como las propiedades o nociones, como paternidad o filiación, son indicadas en abstracto. Por eso, en Dios la esencia se indica con *¿qué?;* la persona con *¿quién?;* la propiedad con *por lo que.*

2) *El segundo* motivo está en que en Dios una persona se encuentra referida a dos personas, esto es, la persona del Padre a la persona del Hijo y a la persona del Espíritu Santo. No que haya una sola relación; pues, de ser así, el Hijo y el Espíritu Santo estarían referidos al Padre con una y la misma relación; de este modo, como quiera que la relación es lo que en Dios hace la Trinidad, se

22. § 1: MG 3,588: S. Th. lect.1. 23. *De Fide Orth.* 1.3 c.5: MG 94, 1000. 24. *Summa* (fol.67rb).

d. Se entiende por *nociones* las razones abstractas por las que se conocen y se distinguen las personas divinas (cf. ad 2; a.3 c).

seguirla que el Hijo y el Padre no serían dos Personas.

Tampoco puede decirse, como lo hacía Prepositino, que, así como Dios se relaciona de un solo modo con las criaturas, y, sin embargo, las criaturas se relacionan de muchas maneras con Dios, así también el Padre, con una relación, se refiere al Hijo y al Espíritu Santo; y, sin embargo, estos dos lo hacen con El con dos relaciones. Esto no puede sostenerse porque, como la razón específica relativa consiste en aquello por lo que uno se relaciona con otro, es obligatorio decir que las dos relaciones no son diversas por la especie si, por la parte opuesta, sólo le corresponde una relación. La relación del señor y del padre pertenece a otra especie, por la diversidad que se da en la filiación y la servidumbre.

Por otra parte, todas las criaturas se relacionan con Dios con una sola especie de relación, esto es, en cuanto que son criaturas suyas. En cambio, el Hijo y el Espíritu Santo no están referidos al Padre bajo una sola razón de relación. Por lo tanto, no vale el símil. Además, por parte de Dios no es imprescindible su relación real con las criaturas, como ya se dijo (q.28 a.1 ad 3); si bien no hay inconveniente en multiplicar en El las relaciones de razón. Pero sí es necesario que en el Padre haya una relación real con el Hijo y el Espíritu Santo. Por lo tanto, atendiendo a las dos relaciones que el Hijo y el Espíritu Santo tienen con el Padre, hay que entender que también en el Padre hay dos relaciones, una para con el Hijo y otra para con el Espíritu Santo. Por todo lo cual, y como quiera que no hay más que una persona del Padre, fue necesario indicar separadamente las relaciones en abstracto. Las llamamos propiedades y nociones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando en la Escritura ni se mencionan las nociones, sin embargo, sí se hace mención de las Personas en las que hay que entender la presencia de nociones, como lo abstracto en lo concreto.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios las nociones no se indican como realidades, sino como determinadas razones con las que son conocidas las Personas, aun cuando las mismas nociones o relaciones en Dios sean reales, como se dijo anteriormente (q.28 a.1). De este modo, las que mantienen algún orden a algún acto esencial o personal, no son aplicables a las nociones, puesto que contradice el mismo modo de indicarlas. Por eso no podemos decir que *la paternidad engendre o crea, sea sabia o inteligente.* Pero las realidades esenciales que no mantienen orden a algún acto, sino que alejan de Dios las condiciones de las criaturas, se pueden aplicar a las nociones. De hecho, podemos decir que *la paternidad es eterna o inmensa* o cualquier otra cosa parecida. Igualmente, y por la identidad real, los sustantivos personales y esenciales pueden aplicarse a las nociones. De hecho, podemos decir que *la paternidad es Dios,* y *la paternidad es Padre.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando las personas sean simples, sin embargo, y sin anular la simplicidad, las razones propias de las personas pueden ser indicadas en abstracto, como acabamos de decir (sol.).

ARTICULO 3

¿Son o no son cinco las nociones?

In Sent. 1 d.26 q.2 a.3; d.28 q.1 a.1; *Compend. Theol.* c.57-60; *De Pot.* q.9 a.9 ad 21.27; q.10 a.5 ad 12.

Objeciones por las que parece que no son cinco las nociones:

1. Las nociones propias de las personas son las relaciones con que se distinguen. Pero, como ya se dijo (q.28 a.4), en Dios las relaciones son cuatro. Por lo tanto, las nociones son sólo cuatro.

2. Más aún. Por el hecho de haber en Dios una sola ciencia, se dice que Dios es uno; por el hecho de haber tres personas, se dice que Dios es trino. Por lo tanto, si en Dios hay cinco nociones, habrá que decir que es *quinario*[25]; lo cual es inaceptable.

3. Todavía más. Si para las tres per-

25. El original latino dice *quinus.* La traducción *quinario* responde al latino *quinarius,* equivalente a *quinus.* Indica la presencia de cinco elementos; en este caso, *nociones.* Creemos que la traducción *quino* es equívoca; y, por lo demás, inexistente en español a no ser para indicar una especie de árbol del que se extrae la *quina. (N. del T.)*

sonas en Dios hay cinco nociones, es necesario que en alguna de las personas haya dos o más nociones. Ejemplo: Poner en el Padre la innatibilidad, la paternidad y la común espiración. Por lo tanto, estas tres nociones o se distinguen o no se distinguen realmente entre sí. En caso afirmativo, la Persona del Padre está compuesta de varias cosas. Si sólo hay distinción de razón, la conclusión es que una de ellas es aplicable a la otra; como si dijéramos que, así como la bondad de Dios es su sabiduría por no haber diferencia real, así también la espiración común es la paternidad. No se puede admitir eso. Por lo tanto, no hay cinco nociones.

En cambio parece que no son varias. Porque, así como el Padre no viene de nadie, de ahí la noción de innatibilidad, así también del Espíritu Santo no viene otra persona. Y por eso sería necesario aceptar una sexta noción.

Más aún. Así como al Padre y al Hijo les es común el que de ellos proceda el Espíritu Santo, así también al Hijo y al Espíritu Santo les es común proceder del Padre. Por lo tanto, así como hay una noción común al Padre y al Hijo, así también debe haber una noción común al Hijo y al Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Llamamos noción a la razón propia para conocer la persona divina. Las personas divinas se multiplican según su origen. Al origen pertenece el *de quién surge otro* y el *quién surge de otro.* Según estos dos modos se puede conocer a la persona. Así, pues, la persona del Padre no puede ser conocida porque surja de otro, sino por no surgir de nadie. Y por eso a El le corresponde la noción de *innatibilidad.* Pero en cuanto que alguien procede de El, se conoce de dos maneras. Porque, en cuanto que el Hijo procede de El, se conoce la noción de *paternidad.* En cuanto que el Espíritu Santo procede de El, se conoce la noción de *espiración común.* Por su parte, el Hijo puede ser conocido en cuanto que nace de otro; esto es la *filiación,* y porque de El surge otro, el Espíritu Santo; y por eso es conocido del mismo modo que el Padre por la *espiración común.* Y el Espíritu Santo puede ser conocido por surgir de otro o de otros; esto es la procesión. Pero no puede ser conocido porque otro surja de El, ya que nadie surge de El. Así, pues, cinco son las nociones en Dios: Innatibilidad, paternidad, filiación, espiración común y procesión [e].

De estas cinco, cuatro son relaciones; pues la innatibilidad no es relación más que por reducción, como se dirá más adelante (q.33 a.4 ad 3). Cuatro son sólo propiedades; pues la *espiración común* no es propiedad, ya que pertenece a dos personas. Y tres son nociones *personales,* esto es, constitutivas de personas: la paternidad, la filiación y la espiración; pues la espiración común y la innatibilidad son llamadas nociones de las personas, pero no personales, como luego quedará más claro (q.40 a.1 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Además de las cuatro relaciones hay que poner otra noción, como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios la esencia se indica como una cosa determinada; lo mismo las personas; pero las nociones se indican como razones que dan a conocer a las personas. Por eso, aun cuando se diga que Dios, por la unidad de esencia, es uno; y por la trinidad de personas, trino; sin embargo, no es llamado quinario por las cinco nociones.

3. *A la tercera hay que decir:* Como la sola oposición relativa provoca ya la pluralidad real en Dios, las varias propiedades de una persona, como no se oponen realmente entre sí, no se distinguen realmente. Como tampoco decimos que el atributo del poder sea atributo de la ciencia, aun cuando digamos que la ciencia es poder.

4. *A la cuarta hay que decir* [26]*:* Como la persona conlleva dignidad, como se

26. La objeción a la que se responde, está incluida en el *Sed Contra* (En cambio).

---

e. Relación, propiedad y noción son en realidad lo mismo. P.ej. la *paternidad* se llama *relación* en cuanto que se opone a la filiación; se llama *propiedad* en cuanto que conviene únicamente al Padre; se llama *noción* en cuanto que es el principio formal por el que le conocemos (cf. *In Sent.* 1 d.26 q.2 a.3).

dijo anteriormente (q.29 a.3 ad 2), no puede admitirse ninguna noción del Espíritu Santo por el hecho de que ninguna persona surge de El. Pues esto no pertenece a su dignidad, como a la autoridad del Padre sí pertenece el no surgir de nadie.

5. *A la quinta hay que decir* [27]*:* El Hijo y el Espíritu Santo no coinciden en un especial modo de existir desde el Padre; como el Padre y el Hijo sí coinciden en un modo especial de producir ai Espíritu Santo. Lo que es principio de conocimiento, es necesario que sea algo especial. Así, pues, no hay paridad.

ARTICULO 4

¿Se puede o no opinar de forma distinta sobre las nociones?

In Sent. 1 d.33 a.5.

Objeciones por las que parece que no puede opinarse de forma distinta sobre las nociones:

1. Dice Agustín en el I *De Trin.*[28] que no hay *materia en la que el error sea más peligroso* como en lo referente a la Trinidad, a la que con certeza le pertenecen las nociones. Pero las opiniones contrarias no pueden darse sin error. Luego no está permitido opinar de forma distinta sobre las nociones.

2. Más aún. Las personas, como se ha dicho (a. 2 y 3), son conocidas por las nociones. Pero sobre las personas no está permitido opinar de forma distinta. Luego tampoco sobre las nociones.

En cambio, los artículos de fe no versan sobre las nociones. Luego sobre las nociones se puede pensar de ésta o de otra manera.

Solución. *Hay que decir:* De una doble manera algo es de fe. *Una,* directa; esto es, lo que principalmente se nos ha transmitido divinamente, como que Dios es uno y trino, el Hijo de Dios se encarnó, y otras realidades parecidas. Sobre esto, el opinar erróneo cae en la herejía, de modo especial si se añade a eso la pertinacia. *Otra,* indirecta; y comprende todo aquello de lo que se deduce algo contrario a la fe: como si alguien dijera que Samuel no era hijo de Elcaná, pues se deduciría que la divina Escritura es falsa. Sobre estas cosas alguien puede tener un opinar erróneo sin peligro de herejía antes de que se estime o determine que de tal opinión se concluye algo contrario a la fe, y, en especial, si no lo sostiene pertinazmente. Pero después de que resulte evidente que de tal opinión se concluye algo contrario a la fe, y sobre todo si lo ha determinado la Iglesia, el error se convierte en herejía. Por eso, muchas cosas son heréticas ahora, y antes no eran tenidas por tales porque ahora ha quedado mucho más evidente lo que escondían.

Así, pues, con respecto a las nociones hay que decir que se puede opinar de forma distinta sin peligro de herejía, sin pretender sostener algo contrario a la fe. Pero si alguien opinase erróneamente sobre las nociones, derivándose de ello algo contrario a la fe, incurriría en la herejía [f].

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 33

Sobre la persona del Padre

Corresponde ahora tratar sobre las Personas en especial. En primer lugar, la del Padre. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

27. Cf. nota 26. 28. C.3: ML 42,822.

f. Al no tratarse de una verdad de fe propuesta por la Iglesia, S. T. subraya la viabilidad de opiniones diversas.

1. Al Padre, ¿le corresponde o no le corresponde ser Principio?—2. El nombre *Padre,* ¿expresa o no expresa propiamente a la persona del Padre?—3. En Dios, ¿por qué se dice antes Padre? ¿Por lo esencial o por lo personal?—4. ¿Es o no es propio del Padre ser ingénito?

ARTICULO 1

Al Padre, ¿le corresponde o no le corresponde ser principio?

In Sent. 1 d.12 a.2 ad 1; d.29 a.1; 3 d.11 a.1 ad 5; *De Pot.* q.10 a.1 ad 8-10.

Objeciones por las que parece que al Padre no puede llamársele principio del Hijo o del Espíritu Santo:

1. Según el Filósofo [1], principio y causa son lo mismo. Pero no decimos que el Padre sea causa del Hijo. Luego tampoco debe decirse que sea su principio.

2. Más aún. Se dice principio por su relación a lo iniciado. Así, pues, si el Padre es principio del Hijo, se sigue que el Hijo ha tenido principio; por lo tanto ha sido creado. Esto parece que es erróneo.

3. Todavía más. La palabra *principio* se fundamenta en la prioridad. Pero, como dice Atanasio [2], en Dios *no hay ni antes ni después.* Luego a Dios no le debemos aplicar la palabra *principio.*

En cambio está lo que dice Agustín en el IV *De Trin.*[3]: *El Padre es principio de toda la deidad.*

Solución. *Hay que decir:* La palabra *principio* no indica más que aquello de lo que procede algo; pues a todo aquello de lo que procede algo, sea del modo que sea, lo llamamos principio. Y al revés. Por lo tanto, como el Padre es Aquel de quien procede otro, se sigue que el Padre es principio [a].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Los griegos utilizaron indistintamente los nombres *causa* y *principio* en su aplicación a Dios. Pero los doctores latinos sólo utilizaron el de principio, no el de causa. La razón de esto estriba en que *principio* es más general que *causa,* como *causa* es más general que *elemento;* pues el primer término, o también la primera parte de algo recibe el nombre de principio, pero no el de causa. Cuanto más general es un nombre, tanto más convenientemente se aplica a Dios, como ya se dijo (q.13 a. 11), porque los nombres, cuanto más concretos son, tanto más convenientemente determinan el modo de ser de la criatura. Por eso, el nombre *causa* parece indicar diversidad sustancial y dependencia de otro por parte de alguien; cosa que no sucede con el principio. Pues en todos los géneros de causa, siempre se encuentra por alguna perfección o virtud la distancia entre la causa y lo causado. Pero *principio* lo utilizamos también en aquellas cosas que no mantienen diferencias de este tipo, sino sólo cierto orden. Por ejemplo, cuando decimos que el punto es principio de la línea, o también cuando decimos que la primera parte de la línea es principio de la línea.

2. A la segunda hay que decir: Ciertamente encontramos que los griegos dicen que el Hijo y el Espíritu Santo tienen inicio. Pero no es éste el uso de principio que hacen nuestros doctores [b].

1. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 3 c.2 n.5 (BK 1003b24): S. Th. 1.4 lect.2 n.548. 2. *Symbolo Quicumque:* MA 2,1354; DZ 39. 3. C.20: ML 42,908.

a. He aquí un rasgo del *personalismo* tomista. No hay que imaginarse a *Dios* como algo neutro, abstracto, vacío, sino como una naturaleza *realizada* y *singularizada* en unas Personas. No es la esencia divina quien engendra, sino el Padre. No es la esencia quien ama, sino el Padre y el Hijo. Los actos corresponden a los sujetos (1 q.29 a.1; q.36 a.4 ad 7). La generación es propia de la persona del Padre (3 q.23 a.2) (cf. E. BAILLEUX, *Le personnalisme de saint Thomas en théologie trinitaire:* RevThom 69 [1961] 28).

b. La doctrina de Orígenes sobre el Padre como origen y fuente de la divinidad *(In Joan. II,* 20: SC 120,220) tuvo gran resonancia en los Padres griegos (cf. G. NACIANCENO, *Oratio* II, 38: SC 247,138-141; JUAN DAMASCENO, *De Fide Ortodoxa* 1,12: PG 94,848). También la asume S. AGUSTÍN *(De Trinitate* IV,20,29: BAC V 317) dentro de la teología occidental. Recogen la afirmación los concilios de Toledo de los años 675 y 693. También Santo Tomás la acepta,

Porque, aun cuando atribuyamos al Padre alguna autoridad por razón del principio, sin embargo, ni al Hijo ni al Espíritu Santo les atribuimos ningún tipo de subordinación o empequeñecimiento que pueda dar pie al error. Sobre esto dice Hilario en el IX *De Trin.*[4]: *Por conceder autoridad, el Padre es mayor; pero el Hijo, a Quien le concede su mismo ser, no es menor.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la palabra principio originariamente tenga sentido de prioridad; sin embargo, no indica prioridad, sino *origen.* Pues, como dijimos (q.13 a.2 ad 3; a.8), no es lo mismo el sentido original de un nombre que el sentido que se le da al aplicarlo.

ARTICULO 2

Padre, ¿es o no es propiamente el nombre de la persona divina?

q.40 a.2.

Objeciones por las que parece que *Padre* no es propiamente nombre de la persona divina:

1. *Padre* indica relación. Y la Persona es sustancia individual. Por lo tanto, Padre no indica propiamente persona.

2. Más aún. *El que engendra* es una expresión más extendida que *padre;* pues rodo padre engendra, pero no todo el que engendra es padre. Pero, como dijimos (a.1 ad 1), el nombre general propiamente es el más aplicable a Dios. Luego a la persona divina le será más propio el nombre de *el que engendra* o progenitor que el de *padre.*

3. Todavía más. Nada metafórico puede ser el nombre propio de alguien. Pero la Palabra es llamada metafóricamente por nosotros engendro o prole. Consecuentemente, aquel de quien surge la Palabra, metafóricamente es llamado Padre. Por lo tanto, en Dios el principio de la Palabra no puede ser llamado propiamente Padre.

4. Por último. Todo lo que se dice de Dios propiamente, antes se dice de Dios que de las criaturas. Pero parece que la generación se dice antes de las criaturas que de Dios. Pues parece que en las criaturas es más verdadera la generación, ya que alguien procede de otro distinto y no sólo por relación, sino también por esencia. Por lo tanto, el nombre *Padre,* vinculado a generación, no parece ser el nombre propio de ninguna persona divina.

En cambio está lo que se dice en el Sal 88,27: *El me invocó: Tú eres mi Padre.*

Solución. *Hay que decir:* El nombre propio de cualquier persona indica aquello por lo que aquella persona se distingue de todas las demás. Pues, así como a la razón de hombre pertenece el tener alma y cuerpo, así también al concepto de este hombre pertenece el tener esta alma y este cuerpo, según se dice en VII *Metaphys.*[5] Con estas propiedades, este hombre se distingue de todos los demás. Y aquello por lo que se distingue la persona del Padre de las demás es la paternidad. Por eso, el nombre propio de la persona del Padre es el de Padre, que indica paternidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para nosotros la relación no es persona subsistente. Por eso, para nosotros, Padre no significa persona, sino relación personal. Pero no es así en Dios; de ahí que algunos opinaran erróneamente. Pues en Dios la relación indicada con el nombre Padre es persona subsistente. Ya se dijo (q.24 a.4) que en Dios persona significa relación subsistente en la naturaleza divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo en II *De Anima*[6], la denominación de algo debe hacerse sobre todo partiendo de la perfección y del fin. La generación significa algo que se está haciendo; pero la paternidad significa la generación acabada ya. Por eso, es mucho más adecuado Padre como nombre de la persona divina que los de *El que engendra* o *progenitor.*

3. *A la tercera hay que decir:* La palabra no es algo subsistente en la naturaleza humana; por eso no puede ser llama-

4. §54; ML 10,325. 5. ARISTÓTELES, 6c.11 n.8 (BK 1037a9): S. Th. lect.10 n.1490. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b23): S. Th. lect.9 n.347.

---

bien que matice su sentido a fin de evitar errores (cf. Y.CONGAR, *El Espíritu Santo* [Barcelona 1983] p.568-578; W.KASPER, *El Dios de Jesucristo* [Salamanca 1985] p.174-175).

da propiamente engendrada o hija. Pero la Palabra de Dios es algo subsistente en la naturaleza divina. Por eso, su nombre propio y no metafórico es el de Hijo; y el de su principio, Padre.

4. *A la cuarta hay que decir:* Generación y paternidad, asi como otros nombres que son dados a Dios propiamente, antes corresponden a Dios que a las criaturas, en cuanto a lo significado, no en cuanto al modo de significar. Por eso dice el Apóstol en Ef 3,14s.: *Doblo mi rodilla ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra.* Esto es así porque resulta evidente que la generación se especifica por el término, que es la forma engendrada. Cuanto más cerca esté ésta de la forma del que engendra, más auténtica y perfecta será. Al igual que la generación unívoca es más perfecta que la no unívoca, pues al que engendra le corresponde engendrar algo semejante a sí mismo según la forma. De ahí que, como en la generación divina, progenitor y engendrado tienen numéricamente la misma forma, y en las cosas creadas lo idéntico es la especie, pero no el número, resulta claro que la generación y, consecuentemente, la paternidad, antes está en Dios que en las criaturas. Y como en Dios la distinción entre progenitor y engendrado es sólo de relación, resulta claro que son auténticas la generación y la paternidad.

ARTICULO 3

Padre, ¿se dice o no se dice de Dios antes de nada en sentido personal?

Objeciones por las que parece que *Padre* no se dice antes de nada en Dios en sentido personal:

1. En el orden intelectual lo común es anterior a lo propio. Pero el nombre Padre tomado personalmente es el nombre propio de la persona del *Padre.* Tomado esencialmente es común a toda la Trinidad, pues a toda la Trinidad la llamamos *Padre nuestro.* Por lo tanto, antes se dice *Padre* en sentido esencial que en sentido personal.

2. Más aún. A lo que pertenece al mismo concepto no se le aplica el antes y el después. Pero la paternidad y la filiación parecen entrar en el mismo concepto en cuanto que la Persona divina es el Padre del Hijo, y en cuanto que toda la Trinidad es Padre nuestro o de la criatura. Basilio dice[7] que *recibir* es común a la criatura y al Hijo. Por lo tanto, en Dios *Padre* no se dice antes en sentido esencial que en sentido personal.

3. Todavía más. Entre lo que no se dice bajo una misma razón, no puede haber comparación. Pero el Hijo es comparado a la criatura en razón de la filiación o generación, según aquello de Col 1,15: *El que es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura.* Por lo tanto, en Dios paternidad no se dice antes en sentido personal que esencial; sino que se dice bajo la misma razón.

En cambio está el hecho de que lo eterno es anterior a lo temporal. Desde la eternidad Dios es Padre del Hijo; y desde el tiempo es Padre de la criatura. Por lo tanto, en Dios paternidad se dice antes con respecto al Hijo que a la criatura.

Solución. *Hay que decir:* El nombre se da antes con respecto a aquello en lo que se salva perfectamente toda la razón de ser de dicho nombre, que con respecto a aquello en lo que se salva en cierto modo. Pues que algo se salva en cierto modo se dice por la semejanza que mantiene con aquello en lo que se salva totalmente, pues todo lo imperfecto tiene referencia a lo perfecto. Ejemplo: León se dice antes del animal en el que está todo lo que significa león, por lo que es llamado propiamente león, que del hombre en el que se encuentra algo de lo propio del león, como puede ser la audacia, o la fuerza, o algo parecido. Y se dice esto por semejanza.

Por todo lo dicho (q.27 a.2; q.28 a.4), resulta evidente que la razón perfecta de paternidad y de filiación se encuentra en Dios Padre y en Dios Hijo; porque al Padre y al Hijo les es común la naturaleza y la gloria. Pero en la criatura, la filiación respecto de Dios no contiene toda la razón de filiación, puesto que no es idéntica la naturaleza del Creador y la de la criatura. Se dice filiación por alguna semejanza; la cual, de ser más perfecta, más cerca estaría de la razón de filiación. Pues se dice que Dios es Padre de

7. *De Fide* hom.15: MG 31,468.

alguna criatura, porque ha dejado alguna huella de semejanza sólo, incluso en las criaturas irracionales. Dice Job 38,28: *¿Quién es el Padre de la lluvia? O las gotas de rocío, ¿quién las engendró?* Por otra parte, de las criaturas racionales se dice que El ha puesto la imagen de semejanza. Dice Dt 32,6: *¿Acaso no es El mismo Tu Padre que te poseyó, te hizo y te creó?* De otras criaturas El es Padre por la semejanza de la gracia, por la que son llamados hijos adoptivos, en cuanto que están ordenados a heredar la gloria eterna como dispendio de la gracia. Dice Rom 8,16-17 *El mismo Espíritu nos testifica que somos hijos de Dios; y si somos hijos, también somos herederos.* Y de otras criaturas es Padre por la semejanza de la gloria, en cuanto que ya poseen la herencia de la gloria. Dice Rom 5,2: *Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios.*

Así, pues, queda claro que en Dios paternidad se dice antes por la relación de la Persona a la Persona que por la relación de Dios a las criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los nombres comunes absolutos, según nuestro modo de entender, son anteriores a los propios; porque quedan incluidos en el concepto de los propios, pero no al revés. En el concepto de persona del Padre se incluye el concepto de Dios, pero no al revés. Pero los nombres comunes relacionados con las criaturas son aplicados después de los nombres propios que conllevan relaciones personales. Porque la persona que procede de Dios procede como principio de producción de las criaturas. Pues, así como la palabra concebida en la mente del artista, se entiende que procede del artista antes que la obra artística que se hace a semejanza de la palabra concebida en la mente; así también el Hijo procede del Padre antes que la criatura, a la que se le aplica la filiación por participar de la semejanza del Hijo. Es esto lo que incluye aquello de Rom 8,29: *A los que de antemano conoció, y predestinó a ser hechos según la imagen de su Hijo.*

2. A la segunda hay que decir: Se dice que *recibir* es común a la criatura y al Hijo, pero no unívocamente, sino por cierta semejanza remota con aquel de quien se dice *primogénito de toda criatura.* Por eso, el texto de aquella autoridad que hemos aducido, añade: *Para que sea el primogénito de muchos hermanos,* después de haber dicho *Ser hechos conformes a la imagen del Hijo de Dios.* Pero el Hijo de Dios tiene por naturaleza algo que no tienen los demás: Tiene por naturaleza lo que recibe, como indica el mismo Basilio[8]. Y por eso es llamado *unigénito.* Dice Jn 1,18: *El Unigénito, que está en el seno del Padre, El mismo nos lo relató.*

3. *A la tercera hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

ARTICULO 4

Ser ingénito, ¿es o no es propio del Padre?

In Sent. 1 d.13 a.4; d.28 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que ser ingénito no es propio del Padre:

1. Toda propiedad pone algo en aquel de quien es propiedad. Pero *ser ingénito* no pone nada en el Padre, tan sólo lo excluye. Luego no indica una propiedad del Padre.

2. Más aún. *Ingénito* se dice en sentido privativo o negativo. Si es en sentido negativo, entonces lo que no es engendrado puede ser llamado ingénito. Pero el Espíritu Santo no es engendrado; tampoco lo es la esencia divina. Por lo tanto, también les corresponde el ser *ingénito.* No siendo sólo propio del Padre. Y si se toma en sentido privativo, como toda privación indica imperfección en quien es privado, se concluye que la Persona del Padre es imperfecta. Esto es imposible.

3. Todavía más. *Ingénito* en Dios no indica relación porque no se dice relativamente, por lo tanto, indica la sustancia. Así, pues, *ingénito* y *engendrado* se diferencian sustancialmente. No obstante, el Hijo, que es engendrado, no se distingue sustancialmente del Padre. Luego el Padre no puede ser llamado ingénito.

4. Y también. Propio es lo que corresponde a uno sólo. Pero como son varios los que en Dios proceden de otro, parece que nada impide que sean varios los que no proceden de otro. Por

8. Ib. 9. § 33: ML 10,120.

lo tanto, no es propio del Padre ser ingénito.

5. Por último. Asi como el Padre es principio de la persona engendrada, así también lo es de la forma que procede. Por lo tanto, si por la oposición que tiene guarda con la persona engendrada, se dice que es propio del Padre ser ingénito, por lo mismo habría que decir que le es propio ser *improcesionable.*

En cambio está lo que dice Hilario en el IV *De Trin.*[9]: *Uno viene del uno* —esto es, el engendrado del ingénito—, *debido a la propiedad de innatibilidad de uno y de origen del otro.*

Solución. *Hay que decir:* Así como en las criaturas se encuentra el principio primero y el segundo, así también en las personas divinas, en las que no hay antes ni después, se encuentra *el principio del no principio,* el Padre; y *el principio del principio,* el Hijo. En las cosas creadas el primer principio es conocido de dos maneras. 1) *Una,* en cuanto es principio primero por la relación que tiene con lo que existe por él; 2) *Otra,* en cuanto que es principio primero porque no existe por otro. Así, pues, el Padre es conocido en su paternidad y común espiración, respecto de las personas que proceden de El. En cuanto es principio del no principio, es conocido por no provenir de otro. Y esto pertenece a la propiedad de la innatibilidad, que es lo que significa *ingénito.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos[10] dicen que la innatibilidad, indicada con la palabra *ingénito,* en cuanto propiedad del Padre, no se dice sólo en sentido negativo, sino que conlleva a un tiempo dos aspectos, esto es, el Padre como no proveniente de nadie, y el Padre como principio de los otros; o que expresa autoridad universal; o que es la plenitud fontal.

Pero parece que esto no es correcto, porque, de ser así, la innatibilidad no sería una propiedad distinta de la paternidad y de la espiración, sino que las incluiría como lo propio está incluido en lo común; pues fontalidad y autoridad en Dios no significan más que el principio de origen. Y, así, hay que decir, según Agustín en el V *De Trin.*[11], *ingénito* implica negación de generación pasiva; pues *decir ingénito equivale a decir no Hijo.* Pero tampoco se sigue de esto que no deba ponerse *ingénito* como noción propia del Padre, puesto que lo primario y simple se da a conocer mediante negaciones; como decimos que el punto es *aquello que no tiene partes.*

2. A la segunda hay que decir: Ingénito a veces es tomado sólo en sentido negativo. En este sentido, Jerónimo dice[12] que el Espíritu Santo es *ingénito,* es decir, *no engendrado.* Ingénito puede decirse también en sentido privativo, y, sin embargo, no implica imperfección. Pues la privación tiene múltiples acepciones. 1) *Una,* cuando alguien no tiene lo que por nacer le corresponde tener de otro, aunque no se exija tenerlo. Ejemplo: Una piedra es llamada cosa muerta porque no tiene la vida que otros seres tienen. 2) *Otra,* cuando alguien no tiene lo que por nacer le corresponde tener de alguien de su género. Ejemplo: Llamar ciego al topo. 3) *Otra,* cuando no se tiene lo que por nacer se debe tener. En este sentido la privación implica imperfección. No es en este sentido privativo en el que se dice que el Padre es *ingénito,* sino en el segundo sentido de privación, esto es, en cuanto que algún supuesto de la naturaleza divina no es engendrado, mientras que ser engendrado le corresponde a otro supuesto de la misma naturaleza divina.

Según esto, *ingénito* se puede decir también del Espíritu Santo. Por eso, al aplicarlo como algo propio sólo del Padre, en la palabra *ingénito* hay que entender además que le corresponde a aquella persona divina que es principio de otra persona; para que así se comprenda que implica negación en el género del principio cuando se aplica a Dios en sentido personal. O para que en la palabra *ingénito* se comprenda que no procede en absoluto de otro, y no sólo que no proceda de otro por generación. Pues, así entendido, al Espíritu Santo no le corresponde el ser ingénito, pues existe como persona subsistente por otro mediante procesión; ni tampoco le corres-

10. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.1.ª tr.8 c.5 (fol.16va). 11. C.7: ML 42,916. 12. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.13 c.4 (QR 1,89).

ponde a la esencia divina, de la que se puede decir que está en el Hijo o en el Espíritu Santo por otro, esto es, el Padre.

3. *A la tercera hay que decir:* Según el Damasceno[13], *ingénito* significa lo mismo que *increado*, en un sentido: el sustancial. Y en esto se diferencia la sustancia creada de la increada. En otro sentido significa lo que no es engendrado. Y esto último es relativo, en el sentido de que la negación se reduce al género de la afirmación, como *no hombre* relativo al género de la sustancia, y *no blanco* relativo al género de la cualidad. Por eso, como *engendrado* supone relación en Dios, *ingénito* también la implicará. Es así como no puede deducirse que el Padre ingénito se distinga del Hijo engendrado sustancialmente; sino que sólo hay distinción de relación, esto es, en cuanto que la relación filial no se da en el Padre.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como en cualquier género es necesario poner un primero, así también en la naturaleza divina es necesario poner un principio que no provenga de otro. Esto es ser *ingénito.* Así, pues, poner dos ingénitos es poner dos dioses y dos naturalezas divinas. Por eso dice Hilario en el libro *De Synodis*[14]*: Como hay un solo Dios, no puede haber dos ingénitos.* Y esto es así principalmente porque, de haber dos ingénitos, uno no procedería de otro; y no se distinguirían por su oposición relativa; sería necesario que se distinguieran por diversidad de naturaleza.

5. *A la quinta hay que decir:* La propiedad del Padre, por no provenir de otro, se da a entender más excluyéndole el nacimiento del Hijo que excluyéndole la procesión del Espíritu Santo. Porque la procesión del Espíritu Santo, como ya dijimos (q.27 a.4 ad 3), no tiene un nombre especial. O porque en el orden de la naturaleza presupone la generación del Hijo. Por eso, excluido del Padre el hecho de ser engendrado, sin embargo, como es principio de generación, se concluye que no procede de la procesión del Espíritu Santo; porque el Espíritu Santo no es principio de generación, sino proveniente del engendrado.

CUESTIÓN 34

Sobre la persona del Hijo [a]

Ahora hay que adentrarse en el estudio sobre la persona del Hijo. Al Hijo se le atribuyen tres nombres: Hijo, Palabra e Imagen. El concepto de

13. *De Fide Orth.* l.1 c.8: MG 94,817. 14. Super canon 26: ML 10,521.

---

a. Cuestión importante ésta en la evolución del pensamiento trinitario de Santo Tomás.

1. En *Las Sentencias* (h.1254) plantea el mismo problema —si en Dios la palabra *verbo* es nombre personal— y su respuesta es la corriente entre sus contemporáneos: Verbo, en Dios, es nombre esencial (Verbo = conocimiento divino) pero, en razón del uso que de él hacen los SS. PP. puede emplearse en sentido personal (Verbo — segunda Persona). En todo caso, no puede decirse sea nombre propio y característico del Hijo. Justifica su opinión razonando que el *verbo* no implica *relación real* respecto a quien lo produce, sino tan sólo una *relación mental.* Esto mismo le impide penetrar el alcance profundo de la analogía sicológica de Agustín, lo que hace que al querer explicar la primera procesión trinitaria, aun usando la analogía de la operación intelectual inmanente, contemporice con la explicación más frecuente entonces de procesión a modo de naturaleza.

2. En el *De Veritate* (a.1256-1259) ha dado ya un viraje radical. Propiamente hablando, dice, *verbo* sólo se afirma de Dios en sentido *personal;* y si se habla de un *verbo esencial* hay que entenderlo de una forma impropia, amplia, metafórica. El motivo de su cambio está en haber descubierto que el *verbo* incluye en su concepto formal una *relación real* con respecto a quien lo produce. Por tanto, si *verbo* se dice de Dios personalmente no es sólo por el uso que en este sentido hicieron los Santos Padres, sino por el concepto mismo de verbo, concepción que considera adecuada con el lenguaje bíblico. A partir de aquí mantendrá esta opinión como definitiva.

Hijo se ha tratado desde la perspectiva del Padre. Ahora falta por estudiar lo referente a Palabra e Imagen. La cuestión sobre la Palabra plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. En Dios, la Palabra, ¿tiene sentido esencial o personal?—2. ¿Es o no es el nombre propio de Hijo?—3. El nombre la *Palabra,* ¿implica o no implica relación con las criaturas?

ARTICULO 1

En Dios, la Palabra, ¿es o no es nombre personal?

1-2 q,93 a.1 ad 2; *In Sent.,* 1 d.27 q.2 a.2 q.M; *De Verit.,* q.4 a.1.2.4; *De Pot.,* q.9 a.9 ad 7.8; *Quodl.* 4 q.4 a.1 ad 1.

Objeciones por las que parece que en Dios *la Palabra* no es nombre personal:

1. Los nombres personales, como Padre e Hijo, son dados propiamente a Dios. Pero en Dios la Palabra se dice metafóricamente, como señala Orígenes en *Super Ioannem* [1]. Luego en Dios la Palabra no es nombre personal.

2. Más aún. Según Agustín en el libro *De Trin.*[2], *la Palabra es el conocimiento con amor.* Y según Anselmo en *Monol.*[3]: *Para el Sumo Espíritu, hablar no es más que ver pensando.* Pero conocimiento, pensamiento e intuición en Dios indican algo esencial. Luego en Dios la Palabra no es nombre personal.

3. Todavía más. Propio de la palabra es que sea pronunciada. Pero, según Anselmo[4], así como el Padre conoce, el Hijo conoce y el Espíritu Santo conoce, así también el Padre se pronuncia, el Hijo se pronuncia y el Espíritu Santo se pronuncia. Lo mismo cabe de lo que de ellos se diga. Por lo tanto, en Dios la Palabra es algo esencial, no personal.

4. Por último. Ninguna persona divina ha sido hecha. Pero la palabra de Dios es algo hecho; pues se dice en el Sal. 148,8: *Fuego, granizo, nieve, hielo, vientos huracanados, que hacen su palabra.* Luego en Dios la Palabra no es nombre personal.

En cambio está lo que dice Agustín en el VII *De Trin.*[5]: *Así como el Hijo está referido al Padre, así también la Palabra está referida a Aquel de quien es Palabra.* Pero Hijo es nombre personal, porque es dado relativamente. Luego también la Palabra.

Solución. *Hay que decir:* En Dios el nombre la Palabra tomado en sentido propio es nombre personal, y de ninguna manera esencial. Para demostrarlo, hay que tener presente que, entre nosotros, *palabra* se dice en sentido propio de tres maneras. Una cuarta manera incluye el sentido impropio o figurativo. Entre nosotros, es muy evidente y muy común llamar palabra a lo que se pronuncia con la voz. Y se refiere tanto a lo que procede del interior cuanto a los dos aspectos que se encuentran en la palabra pronunciada, y que son la palabra en sí misma y su significado. Según el Filósofo en I *Periherm.*[6], la palabra indica lo concebido en el entendimiento; y además la palabra procede de la imaginación, como se dice en el libro *De Anima* [7]. Así, la palabra que no signifique nada, no puede ser llamada propiamente palabra. Por lo tanto, se llama palabra a la voz exterior por expresar la palabra interior concebida en el entendimiento. Así, pues, 1) en primer lugar y principalmente se llama palabra a la concepción interior de la mente; 2) en segundo lugar se llama palabra a la misma voz que expresa lo concebido en el interior; 3) en tercer lugar se llama palabra a la misma imagen que forma la voz.

Estos tres modos que tiene el sentido

1. Tr.1: MG 14,59. 2. L.9 c.10: ML 42,969. 3. C.63: ML 158,208. 4. *Monolog.* c.62: ML 42,936. 5. C.2: ML 42,936. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.5. 7. ARISTÓTELES, 2 c.8 n.1 (BK 420b32): S. Th. lect.18 n.477.

3. La *Suma* representa el fruto granado de esta larga evolución. Defenderá: a) que «el nombre de Verbo en Dios, si se toma en sentido propio, es nombre personal y de ningún modo esencial» (a.1); b) que «es nombre propio de la Persona del Hijo» (a.2). Cf. H. PAISSAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas* (París 1951).

propio de la palabra, los ofrece el Damasceno en el c.13 del I libro[8] al decir: (en cuanto al primer modo) *La palabra es el movimiento natural del entendimiento parecida a la luz y al resplandor por el que se mueve, se conoce, se piensa.* (En cuanto al segundo modo): *La palabra es el ángel* (mensajero) *de la inteligencia.* (En cuanto al tercer modo): *La palabra es lo que se pronuncia con el corazón* (no lo que se proclama con la voz).

La palabra tiene un cuarto modo, correspondiente al sentido figurativo, y se refiere a lo que se expresa o se hace con la palabra. Así acostumbramos a decir: *Esta es la palabra que te dije,* o *Esto es lo que mandó el rey,* para dar a entender algo pasado, bien sea algo simplemente del que lo dijo, o del que lo mandó.

En Dios se dice propiamente Palabra en cuanto que Palabra significa lo concebido en el entendimiento. Por eso, en el XV *De Trin.* dice Agustín[9]: *Quien puede entender la palabra no sólo antes de que suene, sino antes de que con el pensamiento se enrede en las imágenes de los sonidos, ja puede ver alguna semejanza de aquella Palabra de la que está escrito: En el principio era la Palabra.*

El mismo concepto mental implica procedencia de otro, esto es, del conocimiento del que concibe. Por eso, la Palabra en Dios propiamente significa algo que procede de otro, lo cual pertenece a la razón propia de los nombres personales en Dios, ya que, como se dijo (q.27 prol.; q.32 a.3), las personas divinas se distinguen por el origen.

Por todo lo cual, el nombre Palabra en cuanto aplicado propiamente a Dios no tiene sentido esencial, sino sólo personal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los arríanos, cuya fuente se encuentra en Orígenes[10], sostuvieron que el Hijo era distinto sustancialmente del Padre. Por eso se empeñaron en añadir que el Hijo de Dios no puede ser llamado propiamente Palabra, pues temían verse obligados, por razón del proceso de la palabra, a no poder mantener que el Hijo de Dios no existía fuera de la sustancia del Padre; pues la palabra interior que sale del que la pronuncia, permanece en él mismo. Pero es necesario que si se dice metafóricamente palabra de Dios, también se diga en sentido propio. Pues una palabra no puede decirse metafóricamente, a no ser en razón de su manifestación. Porque o se manifiesta como palabra, o es manifestado con la palabra. Si es manifestado con la palabra es necesario poner la palabra con la que se manifiesta. Si, por otra parte, se llama palabra porque manifiesta al exterior, lo que manifiesta al exterior no puede ser llamado palabra más que en cuanto expresa la concepción interior de la mente y que también se manifiesta con signos exteriores. Por lo tanto, aunque algunas veces la palabra se diga en Dios metafóricamente, sin embargo, es necesario decir la Palabra propiamente y en sentido personal.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios, nada de lo que pertenece al entendimiento se dice en sentido personal, sólo la Palabra. Ya que sólo la Palabra significa algo que emana de otro. Pues lo que el entendimiento forma al concebir es palabra. Además, el mismo entendimiento, en cuanto que se da por la especie inteligible en acto, es considerado absolutamente. Y lo mismo el conocer, que se relaciona con el entendimiento en acto como el existir con el ser en acto. Pues entender no indica una acción que salga del que entiende, sino que permanece en El. Por lo tanto, cuando se dice que la palabra es *conocimiento,* no se toma *conocimiento* por acto del entendimiento de quien conoce o por alguno de sus actos, sino por aquello que el entendimiento concibe entendiendo. Por eso Agustín[11] dice que la Palabra es *sabiduría engendrada,* porque no es nada más que la misma concepción del sabio; y que, por lo mismo, puede ser llamado *conocimiento engendrado.*

Así puede entenderse que en Dios *decir* sea *ver pensando,* en cuanto que la Palabra de Dios es concebida con la intuición del conocimiento divino. Sin em-

8. *De Fide Orth.* MG 94,857. La exposición del texto del Damasceno que nosotros ofrecemos con el orden *primer modo, segundo modo, tercer modo,* en el original latino figura: *primer modo, tercer modo, segundo modo.* Hemos creído más conveniente guardar la debida correlación e indicarlo. *(N. del T.)* 9. C.10: ML 42,1071. 10. Cf. *In Ioann.* tr.2: MG 14,109. 11. Cf. *De Trin.* 1.7 c.2: ML 42,936.

bargo, el nombre *Pensamiento* propiamente no le corresponde a la Palabra de Dios. Dice Agustín en el XV *De Trin* [12]: *Es llamado Palabra de Dios para que no se le llame pensamiento, con el fin de no dar pie a creer que en Dios hay algo mutable que tan pronto toma forma para ser palabra como la deja y la cambia por otra no teniendo nunca forma determinada.* Propiamente, el pensamiento consiste en la búsqueda de la verdad; búsqueda que en Dios no se da; puesto que cuando el entendimiento ya ha alcanzado la forma de la verdad, no piensa, sino que contempla perfectamente la verdad. De ahí que Anselmo [13] impropiamente usa pensamiento por *contemplación.*

3. *A la tercera hay que decir:* Hablando con propiedad, así como en Dios el nombre la *Palabra* tiene sentido personal y no esencial, así también *decir.* Por eso, así como la Palabra no es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, así tampoco es verdad que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean uno solo que habla. Escribe Agustín en el VII *De Trin.*[14]: *Pronunciar la palabra eterna no es algo que en Dios haga cada uno.* Pero *ser pronunciado* es algo que le corresponde a cada persona; pues no sólo se pronuncia la palabra, sino también lo que con la palabra se entiende y se expresa. Por lo tanto, en Dios a una persona le corresponde haber pronunciado una palabra en cuanto palabra; pero lo expresado con la palabra le corresponde a cualquiera de las personas. Pues el Padre conociéndose y conociendo al Hijo, al Espíritu Santo y todo lo que está contenido en su ciencia, concibe la Palabra; para que, así, toda la Trinidad y toda criatura sea pronunciada con la Palabra. Es como el entendimiento del hombre, que con la palabra que concibe al conocer la piedra, está diciendo piedra. Anselmo aquí también usa impropiamente *decir* por *conocer.* Pues se diferencian; ya que *conocer* entraña sólo la relación entre el que conoce y lo conocido, en lo cual no hay ninguna razón de origen, sino sólo cierta información para nuestro entendimiento en cuanto que nuestro entendimiento está en acto por la forma de lo conocido. En Dios, en cambio, hay total identidad, porque en El conocimiento y lo conocido son completamente lo mismo, como ya se demostró (q.14 a.2 y 4). Pero *decir* expresa relación principalmente con la palabra concebida; pues decir no es más que pronunciar la palabra. Pero, mediante la palabra, *decir* presupone relación con lo conocido, que, en la palabra pronunciada, se manifiesta al que lo conoce. Así, en Dios sólo la persona que pronuncia la Palabra es el que la dice; aun cuando, sin embargo, cada Persona sea conocedor y conocido, y, consecuentemente, incluida en la Palabra pronunciada.

4. *A la cuarta hay que decir:* En esta objeción, *palabra* tiene sentido figurativo en cuanto que se llama palabra al significado o efecto de la palabra. Así, se dice que las criaturas hacen [15] la palabra de Dios en cuanto que producen algún efecto al que están ordenados por la Palabra concebida en la divina sabiduría. Como se dice que alguien hace la palabra del rey cuando hace lo que ha sido ordenado por la palabra del rey.

ARTICULO 2

Palabra, ¿es o no es el nombre propio del Hijo?

In Sent., 1 d.27 q.2 a.2 q.ª2; *De Verit.,* q.4 a.3; *In Hebr.,* c.1 lect.2; *Cont. Errores Graec.,* c.12.

Objeciones por las que parece que *Palabra* no es el nombre propio del Hijo:

1. El Hijo es, en Dios, persona subsistente. Pero palabra no significa realidad subsistente, como resulta claro entre nosotros. Luego la Palabra no puede ser el nombre propio de la persona del Hijo.

2. Más aún. La Palabra surge del que la dice como algo pronunciado. Luego, si el Hijo es propiamente la Palabra, no surge del Padre más que por pronunciación. Y ésta es la herejía de Valentín, según nos consta por Agustín en el libro *De haeresibus* [16].

3. Todavía más. Todo nombre propio de alguna persona indica alguna propiedad de esa persona. Así, pues, si la

12. C.16: ML 42,1079. 13. *Monolog.* c.63: ML 158,208. 14. C.1: ML 42,933. 15. Hemos mantenido la literalidad traduciendo el original *faceré* por *hacer,* para que el texto no perdiera fuerza ni en la objeción ni en la respuesta. Su equivalente más correcto es *cumplir. (N. del T.)* 16. § 11: ML 42,28.

Palabra es el nombre propio del Hijo, indicará alguna propiedad suya. De este modo, en Dios habrá muchas más propiedades que las enumeradas anteriormente (q.32 a.3).

4. Y también. Quien conoce, conociendo concibe la palabra. Pero el Hijo conoce. Luego alguna palabra es el Hijo. De este modo, ser Palabra no es propio del Hijo.

5. Por último. El Hb 1,3 se dice del Hijo: *Todo lo sustenta con la palabra de su poder.* De ahí deduce Basilio[17] que el Espíritu Santo es palabra del Hijo. Por lo tanto, ser Palabra no es propio del Hijo.

En cambio está lo que dice Agustín en el VI *De Trin.*[18]: *Sólo el Hijo es tenido como Palabra.*

Solución. *Hay que decir:* La Palabra, propiamente dicha, en Dios tiene sentido personal y es el nombre propio de la persona del Hijo. Pues significa una determinada emanación del entendimiento. Y la persona que en Dios procede por emanación del entendimiento es llamada Hijo, y esta procesión es llamada generación, como ya se indicó (q.27 a.2). Hay que concluir, pues, que en Dios sólo el Hijo es llamado propiamente Palabra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entre nosotros no es lo mismo ser y conocer; de ahí que aquello que en nosotros es inteligible no pertenezca a nuestra naturaleza. Pero el ser de Dios es su mismo conocer; por eso la Palabra de Dios no es en El algo accidental o algún efecto, sino que pertenece a su misma naturaleza. De este modo, es necesario que sea algo subsistente, porque todo lo que está en la naturaleza de Dios subsiste. En este sentido el Damasceno[19] dice que *la Palabra de Dios es sustancia, y es ser en Hipóstasis; en cambio, las otras palabras* (las nuestras) *son virtudes del alma.*

2. A la segunda hay que decir: Valentín no fue condenado por decir que el Hijo había nacido como pronunciación, como dijeron calumniándole los arríanos, según nos consta por Hilario en el VI *De Trin.*[20]; sino por el sentido de pronunciación que sostuvo, según nos consta por Agustín en el libro *De haeresibus*[21].

3. *A la tercera hay que decir:* En el nombre Palabra está incluida la misma propiedad que en el de Hijo. Escribe Agustín[22]: *Por lo mismo se dice Palabra que Hijo.* Pues el mismo nacimiento del Hijo, que es una propiedad personal suya, es expresado con diversos nombres que se atribuyen al Hijo para indicar de varias maneras su perfección. Pues, para que sea patente su connaturalidad con el Padre, es llamado *Hijo;* para que lo sea su coeternidad, es llamado *resplandor;* para que lo sea su completa semejanza, es llamado *imagen;* para que lo sea su inmaterial generación, es llamado *Palabra.* No hay un solo nombre que pueda expresar todas estas cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Por lo mismo que al Hijo le corresponde ser inteligente, le corresponde ser Dios; pues, como ya se dijo (a.1, ad 2 y 3), en Dios conocer tiene sentido esencial. El Hijo es Dios engendrado, no Dios que engendra. Y es inteligente no como pronunciador de palabra, sino como Palabra pronunciada. Esto es, en cuanto que en Dios la Palabra que procede no se diferencia realmente del entendimiento divino, sino sólo por la relación se distingue del principio de la Palabra.

5. *A la quinta hay que decir:* Cuando del Hijo se dice: *Todo lo sostiene con la palabra de su poder,* palabra es tomada figurativamente por efecto de la palabra. Por eso la Glosa[23] ahí dice que *palabra* significa *mandato;* esto es, en cuanto por el efecto del poder de la Palabra la realidad conserva su existir; como por el efecto del poder de la Palabra la realidad existe. El que Basilio interprete *Palabra* por Espíritu Santo lo hace en sentido impropio y figurativo, en cuanto que palabra de alguien puede ser llamado todo aquello que lo manifiesta. Así, el Espíritu Santo es llamado palabra del Hijo porque manifiesta al Hijo.

17. *Contra Eunom.* l.5: MG 29,732. 18. C.2: ML 42,925. 19. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 94,857. 20. §9: ML 10,162. 21. §11: ML 42,28. 22. Cf. S. AGUSTÍN, *De Trin.* 7 c.2: ML 42,936. 23. *Glossa interl,* a Heb. 1,3 (6,134r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,406.

ARTICULO 3

El nombre de la Palabra, ¿implica o no implica relación con la criatura?

q.37 a.2 ad 3; 3 q.3 a.8; *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.3; *De Verit,* q.4 a.4.5.7; *Quodl.* 4 q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que el nombre de la Palabra no implica relación con la criatura:

1. Todo nombre que indique efecto en la criatura, en Dios es esencial. Pero, como ya se dijo (a.l), Palabra no tiene sentido esencial, sino personal. Por lo tanto, Palabra no implica relación con la criatura.

2. Más aún. Lo que implica relación con la criatura, se aplica a Dios desde el tiempo. Así, *Señor y Creador.* Pero Palabra se dice de Dios desde la eternidad. Luego no implica relación con la criatura.

3. Todavía más. Palabra implica relación con aquello de lo que procede. Por lo tanto, si implica relación con la criatura, se sigue que procede de la criatura.

4. Y también. Las ideas son varias según sus diversas relaciones con las criaturas. Por lo tanto, si la Palabra implica relación con las criaturas, se sigue que en Dios no hay una sola Palabra, sino varias.

5. Por último. Si Palabra implica relación con la criatura, esto no es más que en cuanto las criaturas son conocidas por Dios. Pero Dios no conoce sólo lo existente, sino también lo inexistente. Por lo tanto, Palabra implicará relación con lo inexistente. Esto parece ser falso.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[24]: *En el nombre de la Palabra, está indicada no sólo la relación con el Padre, sino también la relación con aquello que ha sido hecho por la Palabra con su poder operativo.*

Solución. *Hay que decir:* En la Palabra se implica la relación con la criatura, pues Dios, conociéndose, conoce toda criatura. La Palabra concebida en la mente es representativa de todo lo que es conocido en su acto. De ahí que en nosotros sean diversas las palabras según la diversidad de lo conocido. Pero porque Dios con un solo acto se conoce y lo conoce todo, su única Palabra es expresiva no sólo del Padre, sino de toda criatura. Y así como la ciencia de Dios con respecto a Dios es sólo cognoscitiva; y con respecto a las criaturas es cognoscitiva y factual, así también la Palabra de Dios, con respecto a Dios Padre, es sólo expresiva, y con respecto a las criaturas es expresiva y operativa. Por eso se dice en el Sal. 32,9: *Lo dijo, y se hizo:* porque en la Palabra está implícita la razón factual de lo que Dios hace.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el nombre de la persona está incluida indirectamente la naturaleza; pues persona es la sustancia individual de naturaleza racional. Así, pues, en el nombre de la persona divina, en cuanto a la relación personal, no está implícita la relación con la criatura; pero está implícita en lo que pertenece a la naturaleza. Sin embargo, nada impide, en cuanto que en su significación incluye la esencia, que implique relación con la criatura. Pues, así como lo propio del Hijo es ser Hijo, así también le es propio ser Dios engendrado o creador engendrado. De este modo es como en el nombre de la Palabra está implícita la relación con la criatura.

2. *A la segunda hay que decir:* Como las relaciones siguen a las acciones, ciertos nombres implican la relación de Dios con la criatura que sigue a la acción de Dios cuyo efecto pasa al exterior, como crear o gobernar. Estos son dados a Dios desde el tiempo. Pero hay otros nombres que implican la relación que sigue a la acción cuyo efecto no pasa al exterior, sino que permanecen en el agente, como conocer o querer. Estos son dados a Dios desde la eternidad. Este «es el tipo de relación con la criatura que está implícito en el nombre de la Palabra. Tampoco es verdad que todos los nombres que implican la relación de Dios con las criaturas sean dados desde el tiempo; sino sólo aquellos nombres que implican la relación que sigue a la acción de Dios cuyo efecto pasa al exterior.

3. *A la tercera hay que decir:* Las criaturas no son conocidas por Dios por el conocimiento que adquieren de las criaturas, sino por su esencia. Por eso no es necesario que la Palabra proceda de las

24. Q.63: ML 40,54.

criaturas aun cuando la Palabra sea expresiva de las criaturas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El nombre de idea principalmente se da para indica? la relación *con* la criatura, *y* en Dios tiene un sentido plural, pero no personal, En cambio, el nombre de la Palabra es dado para indicar la relación con el que la pronuncia; y, como consecuencia, también la relación con las criaturas, en cuanto que Dios, conociéndose, conoce toda criatura. Por eso, en Dios sólo hay una Palabra que tenga sentido personal.

5. *A la quinta hay que decir:* En el mismo sentido en que la ciencia de Dios abarca lo inexistente, lo abarca también la Palabra de Dios; porque, como dice Agustín[25], no hay nada menos en la Palabra de Dios que en la ciencia de Dios. No obstante, la Palabra es expresiva y factual de lo existente; mientras que de lo inexistente es expresiva y manifestativa.

CUESTIÓN 35

Sobre la Imagen

Ahora hay que analizar lo referente a la Imagen. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. En Dios, Imagen, ¿tiene o no tiene sentido personal?—2. ¿Es o no es nombre propio del Hijo?

ARTICULO 1

En Dios, el nombre Imagen, ¿tiene o no tiene sentido personal?

q.93 a.5 ad 4; *In Sent.* 1 d.28 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que en Dios el nombre Imagen no tiene sentido personal:

1. Dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[1]*: Una es la Imagen divina de la Santa Trinidad a la que ha sido hecho el hombre.* Así, pues, Imagen tiene sentido esencial y no personal.

2. Más aún. Dice Hilario en el libro *De Synod.*[2]*: La imagen es, de aquello de lo que es imagen, especie sin diferencia.* Pero en Dios la especie o la forma tienen sentido esencial. Luego también lo tiene la Imagen.

3. Todavía más. Imagen viene de imitar, y esto implica antes y después. Pero en las personas divinas no hay antes ni después. Luego en Dios Imagen no puede ser nombre personal.

En cambio está lo que dice Agustín[3]: *¿Hay algo más absurdo que llamarse imagen de si mismo?* Por lo tanto, en Dios Imagen se dice relativamente. Y como tal, se trata de nombre personal.

Solución. *Hay que decir:* El concepto de imagen implica la semejanza. Pero no cualquier semejanza puede entrar en el concepto de imagen, sino aquella semejanza que está en la especie del objeto o, al menos, en algún signo de la especie. En las cosas creadas, el signo máximo de la especie parece ser la figura, pues observamos qué de diversos animales según la especie hay diversas figuras y no diversos colores. De ahí que, si se quita el color de alguna cosa pintada en la pared, no se dice que se ha quitado la imagen, a no ser que se borre la figura.

Pero tampoco esta semejanza de la especie o de la figura es suficiente; sino que, para que algo sea semejante, se requiere el origen. Porque, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[4], un huevo no es imagen de otro porque no ha salido de él. Por lo tanto, para que algo sea verdaderamente imagen se requiere que proceda de otro semejante en la especie o, al menos, en un signo de la especie. En Dios, los nombres que implican procesión u origen

25. *De Trin.* l.15 c.14: ML 42,1076.

1. Cf. FULGENCIO, *De Fide* c.1: ML 65,674. 2. Super canon 1: ML 40,490. 3. *De Trin.* l.7 c.1: ML 42,934. 4. Q.74: ML 40,86.

son personales. Por lo tanto, Imagen es nombre personal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama propiamente imagen lo que procede a semejanza de otro. Aquello a cuya semejanza procede algo, propiamente se llama *ejemplar;* impropiamente, imagen. Sin embargo, Agustín[5] utiliza así el nombre de imagen cuando dice que la divinidad de la santa Trinidad es la imagen a la que ha sido hecho el hombre.

2. *A la segunda hay que decir: Especie,* tal como Hilario la pone en la definición de imagen, implica la forma deducida en alguien por otro. Pues en este sentido se dice que la imagen es especie de algo, lo mismo que aquello que se parece a algo es llamado su forma en cuanto que tiene una forma parecida.

3. *A la tercera hay que decir:* En las personas divinas, imitación no indica posterioridad, sino sólo semejanza.

ARTICULO 2

Imagen, ¿es o no es nombre propio del Hijo?

q.93 a.1 ad 2; *In Sent.* 1 d.3 q.3; d.28 q.2 a.1 ad 3; 2 d.16 a.1; *In 1 Cor.* 6.11 lect.2; *In 2 Cor.* c.4 lect.2; *In Col.* c.1 lect.4; *In Hebr.* c.1 lect.2; *Cont. Errores Graec,* c.10.32 a.5.

Objeciones por las que parece que Imagen no es nombre propio del Hijo:

1. Como dice el Damasceno[6]: El Espíritu Santo es *imagen del Hijo.* Luego no es propio del Hijo.

2. Más aún. Ser imagen implica semejanza expresada, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest*[7]. Pero esto le corresponde al Espíritu Santo, pues procede de otro por semejanza. Luego el Espíritu Santo es imagen. Por lo tanto, ser Imagen no es propio del Hijo.

3. Todavía más. También el hombre es llamado imagen de Dios según aquello de 1 Cor 11,17: *El hombre no debe tapar su cabera, porque es imagen j gloria de Dios.* Luego no es propio del Hijo.

En cambio está lo que dice Agustín en VI *De Trin.*[8]: *Sólo el Hijo es Imagen del Padre.*

Solución. *Hay que decir:* Los doctores de los griegos[9] llaman comúnmente al Espíritu Santo imagen del Padre y del Hijo. Pero los doctores latinos[10] atribuyen el nombre de Imagen sólo al Hijo; pues en la Escritura canónica este nombre no se encuentra dicho más que del Hijo. En Col 1,15: *Quien es la imagen de Dios invisible, primogénito de la criatura* Y en Hb 1,3: *El que es esplendor de la gloria y figura de su sustancia.* Como razón de esto algunos[11] aducen que el Hijo conviene con el Padre no sólo en la naturaleza, sino también en la noción de principio. Por otra parte, el Espíritu Santo no tiene ninguna noción común ni con el Hijo ni con el Padre. Pero esto no parece suficiente. Porque así como de las relaciones en Dios no se deriva ni igualdad ni desigualdad, como dice Agustín[12], tampoco la semejanza, que es imprescindible para la razón de imagen. Por eso otros[13] dicen que el Espíritu Santo no puede ser llamado imagen del Hijo porque no hay imagen de la imagen. Tampoco puede ser llamado imagen del Padre, porque la imagen está referida directamente a aquello de lo que es imagen; y el Espíritu Santo está referido al Padre por el Hijo. Tampoco es imagen del Padre y del Hijo, porque sería imagen de dos, y esto es imposible. Por lo tanto, no puede concluirse más que el Espíritu Santo de ningún modo es imagen. Pero con esto no se dice nada. Porque el Padre y el Hijo son el único principio del Espíritu Santo, como se dirá más adelante (q.36 a.4). Por eso, nada impide que sea una ima-

5. Cf. FULGENCIO, l.c. nota 1. 6. *De Fide Orth.* l.1 c.l3: MG 94,856. 7. Q.74: ML 40,86. 8. C.2: ML 42,925. 9. Cf. *Cont. Errores Graec.* op.1 c.10 (MANDONNET 3,288) donde son citados: ATANASIO, Ep.1 *Ad Serapionem* (MG 26,587); BASILIO, *Contra Eunom.* l.5 (MG 29,747); JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* l.1 c.13 (MG 94,855). 10. Cf. ib. donde son citados: AGUSTÍN, *De Trin.* l.6 c.2 (ML 42,933); RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* l.6 c.1 1.20 (ML 196,975-984). 11. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, l.c. nota 10; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Tbeol.* p.2.ª n.418 (QR 1,609); BUENAVENTURA, *In Sent.* l.4 a.31 p.2.ª a.1 q.2 (QR 2,542): 12. *Contra Maximinum Haeret.* l.2 c.14: ML 42,775); *De Trin.* l.5 c.6: ML 42,914. 13. Cf. RUPERTO DE DEUTZ, *De Trin.* l.2 c.2: ML 167,248; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.418 (QR 1,609).

gen del Padre y del Hijo en cuanto que son uno; pues también el hombre es una imagen de toda la Trinidad.

Así, pues, en otra dimensión hay que decir: Así como el Espíritu Santo, aun cuando por una procesión tome, al igual que el Hijo, la naturaleza del Padre, sin embargo, no es llamado *nacido;* así tampoco, aun cuando reciba la especie semejante del Padre, es llamado imagen. Porque el Hijo procede como Palabra, a cuya razón de ser pertenece la semejanza de especie con aquello de lo que procede. Pero no es así con la razón de ser del amor, aun cuando le corresponda al amor que es el Espíritu Santo en cuanto amor divino.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno y otros doctores de los griegos comúnmente utilizan el nombre de imagen por perfecta semejanza.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando el Espíritu Santo sea semejante al Padre y al Hijo, sin embargo, y por la razón aducida (sol.), no se sigue que sea imagen.

3. *A la tercera hay que decir:* Una imagen puede encontrarse en algo de dos maneras. 1) *Una,* en la realidad de la misma naturaleza según la especie; como la imagen del rey se encuentra en su hijo. 2) *Otra,* en la realidad de distinta naturaleza, como la imagen del rey se encuentra en una moneda. Según la primera manera, el Hijo es Imagen del Padre. Según la segunda manera, el hombre es imagen de Dios. Por eso, para designar en el hombre la imperfección de imagen, el hombre no sólo es llamado imagen, sino *a imagen,* con cuya expresión se indica cierta tendencia a la perfección. Pero del Hijo de Dios no puede decirse que sea *a imagen,* porque es la perfecta Imagen del Padre.

CUESTIÓN 36

Sobre la persona del Espíritu Santo

Después de lo estudiado, hay que tratar ahora lo referente a la persona del Espíritu Santo, el cual, no sólo es llamado Espíritu Santo, sino también Amor y Don.

La cuestión sobre el nombre *Espíritu Santo* plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El nombre *Espíritu Santo,* ¿es o no es el nombre propio de alguna persona divina?—2. Aquella Persona llamada *Espíritu Santo,* ¿procede o no procede del Padre y del Hijo?—3. ¿Procede o no procede del Padre por el Hijo?—4. El Padre y el Hijo, ¿son o no son el único principio del *Espíritu Santo?*

ARTICULO 1

«Espíritu Santo», ¿es o no es el nombre propio de alguna persona divina?

In Sent. 1 d.10 a.4; *Cont. Gentes* 4,19; *Compend. Theol.* c.46.47.

Objeciones por las que parece que el nombre *Espíritu Santo* no es el nombre propio de alguna persona divina:

1. Ningún nombre común a las tres personas es propio de alguna en particular, pero el nombre *Espíritu Santo* es común a las tres personas. Pues Hilario, en el VIII *De Trin.*[1] muestra cómo algunas veces en el nombre *Espíritu Santo* está indicado el Padre; por ejemplo: *el Espíritu del Señor está sobre Mí* (Lc 4,18). Otras veces, está indicado el Hijo; por ejemplo, dice el Hijo: *Echo demonios con el espíritu de Dios* (Mt 12,28), demostrando

1. C.8 § 23.25: ML 10,253.

que echa demonios con el poder de su naturaleza. Otras veces, está indicado el Espíritu Santo: *Derramaré mi Espíritu sobre todos* (Act 2,17). Por lo tanto, el nombre *Espíritu Santo* no es propio de alguna persona en particular.

2. Más aún. Los nombres de las personas divinas indican relación, como dice Boecio en el libro *De Trin.*[2] Pero el nombre *Espíritu Santo* no indica relación. Por lo tanto, es el nombre propio de la persona divina.

3. Todavía más. Porque Hijo es el nombre de alguna persona divina, no puede decirse hijo de éste o de aquél. Pero sí se dice Espíritu de éste o de aquel hombre. Está escrito en Núm. 11,17: *Dijo el Señor a Moisés: Tomaré tu espíritu y se lo daré a ellos.* Y en 4 Re 2,16: *El Espíritu de Elias se posó sobre Eliseo.* Por lo tanto, *Espíritu Santo* no parece ser el nombre propio de alguna persona divina.

En cambio está lo que se dice en 1 Jn 5,7: *Tres son los que dan testimonio en el cielo: El Padre, la Palabra y el Espíritu Santo.* Y Agustín dice en VII *De Trin.*[3]: *Al preguntar ¿Qué tres?,* respondemos: *Tres personas.* Luego *Espíritu Santo* es el nombre de la persona divina.

Solución. *Hay que decir:* En Dios, dos son las procesiones. Una de ellas, la procesión por amor, no tiene nombre, como ya se dijo (q.27 a.4 ad 3). Por eso, y como también dijimos (q.28 a.4), las relaciones derivadas de esta procesión no tienen nombre. Por lo cual y por lo mismo, la persona que resulta de dicha procesión tampoco tiene nombre propio. Pero, así como por el uso del lenguaje encontramos algunos nombres que aplicamos para indicar tales relaciones, como *procesión* y *espiración,* los cuales, por su concreto significado, parecen los más apropiados para indicar tanto los actos nocionales como las procesiones, así también, para indicar la persona divina resultante de la procesión por amor, por el uso que hace la Escritura, se ha encontrado, como nombre más apropiado, el de *Espíritu Santo.*

La convenciencia de este nombre puede fundamentarse en dos razones. 1) *La primera,* por la misma realidad común que implica el mismo Espíritu Santo. Pues dice Agustín en el XV *De Trin.*[4]: (El Espíritu Santo) *es común a ambos: y tiene como nombre propio lo que es común a los dos: Pues el Padre es Espíritu y el Hijo es Espíritu: y el Padre es Santo y Santo es el Hijo.* 2) *La segunda,* por su misma significación. Pues en las cosas corpóreas la palabra *espíritu* parece indicar cierto impulso y moción. De hecho, al aire espirado y al viento los llamamos espíritu. Por lo tanto, es propio del amor, que mueve e impulsa la voluntad del que ama hacia lo amado. Por otra parte, la santidad se atribuye a aquello que está ordenado a Dios. Así, pues, porque la persona divina procede por amor con el mismo con que Dios es amado, es adecuado que sea llamada *Espíritu Santo.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Lo que denomino *espíritu santo,* en cuanto al contenido respectivo de las dos palabras, es común a toda la Trinidad. Porque con el nombre *espíritu* se indica la inmaterialidad de la sustancia divina; pues el aliento corpóreo es invisible teniendo muy poco de material; de ahí que este nombre lo atribuyamos a todas las sustancias inmateriales e invisibles. Al decir *santo,* se está indicando la pureza de la bondad divina. Por lo tanto, si *Espíritu Santo* se toma como un único nombre, entonces vemos cómo la Iglesia lo ha encontrado apropiado para indicar, por la razón aducida (sol.), una de las tres personas divinas, la que procede por amor.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando *Espíritu Santo* no indica relación, está puesto como relativo, en cuanto que es adecuado para indicar aquella persona que se distingue de las demás sólo por la relación. Sin embargo, también puede ser entendido como relación, si *espíritu* se toma como *espirado.*

3. *A la tercera hay que decir:* En el nombre del Hijo, está comprendida la única relación con el principio de quien emana: pero en el nombre del Padre está comprendida la relación del principio; lo mismo cabe decir del nombre *Espíritu* en cuanto que implica cierta fuerza impulsora. Por otra parte, a ninguna criatura le corresponde ser principio respecto de alguna persona divina, pero sí al revés. De este modo, se puede decir *Pa-*

2. C.5: ML 64,1254. 3. C.4: ML 42,940. 4. C.19: ML 42,1086.

dre nuestro y *Espíritu nuestro;* sin embargo, no se puede decir *Hijo nuestro.*

ARTICULO 2

El Espíritu Santo, ¿procede o no procede del Hijo?

In Sent., 1 d.11 a.1; *Cont. Gentes* 4,24.25; *Cont. Errores Graec.,* c.3 a.1-31; *Compend. Theol.,* c.49; *De Rat. Fid.,* c.4; *De Pot.,* q.10 a.4.5; *In Io.* c.15 lect.5; c.16 lect.4.

Objeciones por las que parece que el Espíritu Santo no procede del Hijo:

1. Dionisio dice[5]: *Nadie debe atreverse a decir de la sustancial divinidad más que lo que nos ha sido transmitido en los escritos sagrados.* Pero en la Sagrada Escritura no se dice que el Espíritu Santo proceda del Hijo: sólo se dice que procede del Padre, tal como consta en Jn 15,26: *El Espíritu de verdad que procede del Padre.* Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

2. Más aún. En el Símbolo del Concilio de Constantinopla se lee[6]: *Creemos en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, procedente del Padre, digno de adoración y glorificación juntamente con el Padre y con el Hijo.* Así pues, de ninguna manera debió añadirse en nuestro símbolo que el Espíritu Santo proceda del Hijo. Quienes lo añadieron parecen ser dignos de anatema.

3. Todavía más. El Damasceno dice[7]: *Decimos que el Espíritu Santo viene del Padre, y le llamamos espíritu del Padre: y no decimos que el Espíritu Santo viene del Hijo y, en cambio, sí le llamamos espíritu del Hijo.* Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

4. Aún más. Nada procede de aquello en lo que permanece. Pero el Espíritu Santo permanece en el Hijo. Pues se dice en la *Leyenda del Bienaventurado Andrés*[8]: *Paz a vosotros y a todos los que creen en un único Dios Padre, y en su único Hijo, único Señor nuestro Jesucristo, y en el único Espíritu Santo, que procede del Padre y permanece en el Hijo.* Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

5. Más todavía. El Hijo procede como Palabra. Pero en nosotros no parece que nuestro aliento proceda de nuestra palabra. Luego tampoco el Espíritu Santo procede del Hijo.

6. Y también. El Espíritu Santo procede completamente del Padre. Por lo tanto, es banal añadir que procede del Hijo.

7. Por último. Como se dice en III *Physic.*[9]: *En las cosas perpetuas no hay diferencia entre ser y poder ser.* Mucho menos en Dios. Pero el Espíritu Santo puede distinguirse del Hijo, incluso si no procede de El. Pues dice Anselmo en el libro *De proccessione Spiritus Sancti*[10]: *El Hijo y el Espíritu Santo toman su ser del Padre, pero de distinta manera: uno naciendo y el otro procediendo para que sean distintos entre sí.* Y añade[11]: *Pues si por otra cosa no fueran distintos el Hijo y el Espíritu Santo, por eso sólo ya lo serían.* Luego el Espíritu Santo se distingue del Hijo y no existe por El.

En cambio está lo que dice Atanasio[12]: *El Espíritu Santo no ha sido hecho, ni creado, ni engendrado, sino que procede del Padre y del Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* Es obligatorio decir que el Espíritu procede del Hijo. Pues, si no procediera de El, de ninguna manera podría distinguirse personalmente de El. Esto resulta evidente por lo dicho antes (q.28 a.3; q.30 a.2). Hay que tener presente que no hay algo absoluto por lo que las personas divinas se distingan entre sí. De lo contrario, no se seguiría que una fuera la esencia de las tres; pues todo lo que de Dios se dice con sentido absoluto pertenece a la unidad de esencia. Por lo tanto, hay que concluir que las personas divinas se distinguen entre sí sólo por las relaciones.

Las relaciones personales no pueden distinguirse más que como opuestas. Esto es así por lo siguiente: Porque el Padre tiene dos relaciones, una de las cuales va referida al Hijo, y la otra al Espíritu Santo. Sin embargo, dichas relaciones, por no ser opuestas, no constituyen dos personas, pues le corresponden a la persona del Padre. Por lo tanto, si en el Hijo y en el Espíritu Santo no se encontraran más que dos relaciones con las que cada uno se relacionara con el

5. *De Div. Nom.* c.1 § 1: MG 3,588. 6. DZ 86. 7. *De Fide Orth.* l.1 c.8: MG 94,832. 8. MG 2,1217. 9. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 203b30): S. Th. lect.7 n.6. 10. C.4: ML 158,292. 11. Ib. 12. Cf. *Symbolo Quicumque* (DZ 39).

Padre, dichas relaciones no serían opuestas entre sí; como tampoco lo serían aquellas con las que el Padre se relaciona con ellas. Por eso, así como la persona del Padre es una, así también se seguiría que la persona del Hijo y del Espíritu Santo sería una, teniendo dos relaciones opuestas a las dos relaciones del Padre. Esto es herético y anula el contenido de la fe en la Trinidad. Por lo tanto, es necesario que el Hijo y el Espíritu Santo estén relacionados entre sí con relaciones opuestas.

Por otra parte, y como ya se demostró (q.28 a.4), en Dios no puede haber más relaciones opuestas que las relaciones de origen. Y las relaciones opuestas de origen lo son por el principio y por lo que emana del principio. Por lo tanto, hay que decir o que el Hijo procede del Espíritu Santo, y esto no lo sostiene nadie; o que el Espíritu Santo procede del Hijo, y esto es lo que nosotros confesamos. Esto está en armonía con el concepto de procesión de ambos. Se dijo (q.27 a.2 y 4; q.28 a.4), que el Hijo procede intelectualmente como Palabra. El Espíritu Santo procede voluntariamente como amor[a]. Y es necesario que el amor proceda de la Palabra; pues nada amamos si antes no lo hemos albergado en nuestra mente concibiéndolo. Resulta evidente así y por eso que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Esto también nos lo enseña el mismo orden de las cosas. Pues nunca encontramos que de uno surjan muchos sin relación, a no ser que se trate sólo de diferencia material. Ejemplo: Un fabricante produce muchos cuchillos materialmente distintos entre sí, no guardando entre sí ninguna relación. Pero en aquellas cosas entre las que no hay sólo distinción material, siempre se encuentra algún tipo de relación. Por eso, también en el orden de lo producido por las criaturas se manifiesta la belleza de la sabiduría divina.

Por lo tanto, si de la persona del Padre proceden dos personas, esto es, el Hijo y el Espíritu Santo, es necesario que guarden alguna relación entre sí. Y no se le puede asignar más relación que la natural por la que uno procede del otro. Así, pues, no es posible sostener que el Hijo y el Espíritu Santo procedan del Padre de tal manera que ninguno de los dos proceda del otro, a no ser que alguien les atribuyera una distinción material. Esto es imposible.

De aquí que los mismos Griegos entiendan que la procesión del Espíritu Santo guarde alguna relación con el Hijo. Pues admiten que el Espíritu Santo es *Espíritu del Hijo* y que procede del Padre *por el Hijo.* Algunos de ellos admiten incluso que es del Hijo y *que emana de El:* sin embargo, no admiten que *proceda.* Y esto se debe, al parecer, o a la ignorancia o a la insolencia. Porque, si se pensara correctamente, se podría dar uno cuenta de que entre todas las palabras que indican origen, la más extendida es procesión. Pues la utilizamos para indicar, cualquier origen: como del punto procede la línea; del sol, el rayo; de la fuente, el arroyo. Y lo mismo en otras muchas cosas. Concluyendo: De cualquier palabra referida al origen, puede deducirse que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* No debemos decir lo que en la Sagrada Escritura no se encuentra, o escrito o en el sentido de lo escrito. Pues, aun cuando en la Sagrada Escritura no se encuentre textualmente que el Espíritu Santo procede del Hijo, sin embargo, sí se encuentra el sentido de dicha afirmación; y, en especial, donde el Hijo hablando del Espíritu Santo dice: *El me glorificará porque tomará de lo mío* (Jn 16,14). Al leer la Sagrada Escritura hay que tener por norma asimismo que lo que se dice del Padre hay que entenderlo también del Hijo, incluso si se añade alguna partícula exclusiva, a no ser sólo en aquellas cosas en las que el Padre y el Hijo se distinguen por sus relaciones opuestas. Pues, cuando el Señor, en Mt 11,27, dice: *Nadie conoce al Hija a no ser el Padre,* no se excluye que el Hijo no se conozca a sí mismo. Así, pues, cuando se dice que el Espíritu Santo procede del Padre, incluso si se

a. El Verbo procede sólo del entendimiento. El Amor supone entendimiento y voluntad. La voluntad es una potencia ciega que sigue al primero: el amor presupone conocimiento. El objeto, conocido por el entendimiento y presentado por éste a la voluntad como un BIEN, atrae hacia sí a la voluntad. A esta atracción responde la voluntad con el amor.

añade que procede del Padre sólo, no queda excluido el Hijo; porque en cuanto a ser principio del Espíritu Santo, no se oponen Padre e Hijo; sino que sólo se oponen en que éste es Padre; aquél, Hijo.

2. *A la segunda hay que decir:* En cada concilio fue instituido algún *símbolo* por algún error que se condenaba en dicho concilio. Por eso, en el siguiente concilio no se hacía un símbolo distinto al primero; sino que lo implícitamente contenido en el primer símbolo, se explicaba con algunos añadidos para hacer frente a los nuevos herejes. Por eso, en la determinación del concilio de Calcedonia se dice que los congregados en el concillo de Constantinopla transmitieron la doctrina sobre el Espíritu Santo, *no porque faltase algo a lo transmitido por los anteriores* (los congregados en Nicea), *sino para entender cómo debían pronunciarse contra los herejes.* Así, pues, porque en la época de los antiguos concilios todavía no se daba el error de decir que el Espíritu Santo no procede del Hijo, no fue necesario declararlo explícitamente. Pero más tarde, al darse dicho error por parte de algunos, fue necesario que, en un concilio congregado en Occidente, aquello fuera declarado expresamente por la autoridad del Romano Pontífice, con cuya autoridad también eran congregados y confirmados los antiguos concilios. Sin embargo, implícitamente estaba contenido en la misma declaración en la que se dice que el Hijo procede del Padre.

3. *A la tercera hay que decir:* El primero que introdujo que el Espíritu Santo no procede del Hijo fue Nestorio. Esto nos consta por. el mismo credo nestoriano condenado en el concilio de Efeso. Este mismo error lo sostuvo Teodoreto el Nestoriano; y después de él otros muchos, entre los cuales también el Damasceno. Por eso, en esta materia no hay que mantener su parecer. Aunque algunos dicen que el Damasceno, así como no confiesa que el Espíritu Santo proceda del Hijo, tampoco lo niega si se atiende al texto tal cual.

4. *A la cuarta hay que decir:* Al afirmar que el Espíritu Santo descansa o permanece en el Hijo, no se excluye que proceda de El; porque también se dice que el Hijo permanece en el Padre y, sin embargo, procede del Padre. También se dice que el Espíritu Santo permanece en el Hijo como el amor del que ama permanece en el amado o por lo que se refiere a la naturaleza humana de Cristo, según lo que está escrito en Jn 1,33: *Aquel sobre quien viereis bajar y posarse el Espíritu, éste es el que bautiza.*

5. *A la quinta hay que decir:* En Dios, la Palabra no se dice por su semejanza con la palabra vocal, de la que no procede el aliento, porque, de ser así, sólo se diría metafóricamente; sino por semejanza con la palabra concebida en la mente de la que procede el amor.

6. *A la sexta hay que decir:* Al afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre no sólo no es banal decir que el Espíritu Santo procede del Hijo, sino que es completamente necesario. Porque una es la fuerza del Padre y del Hijo; y lo que es del Padre, necesariamente es del Hijo menos lo que contradiga la propiedad de filiación. Pues el Hijo no procede de sí mismo aun cuando proceda del Padre.

7. *A la séptima hay que decir:* El Espíritu Santo se distingue personalmente del Hijo en lo siguiente: Que el origen de uno es distinto del origen de otro. Y esta diferencia de origen se fundamenta en lo siguiente: Que el Hijo procede sólo del Padre, mientras que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Si fuera de otra manera, no se distinguirían las procesiones, como ya quedó demostrado (sol.).

ARTICULO 3

El Espíritu Santo, ¿procede o no procede del Padre por el Hijo?

In Sent., 1 d.12 a.3; *Cont. Errores Graec.*, c.32 a.8.

Objeciones por las que parece que el Espíritu Santo no procede del Padre por el Hijo:

1. Lo que procede de algo por alguien, no procede directamente. Así, pues, si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, no procede del Padre directamente. Esto parece incorrecto.

2. Más aún. Si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, no procede del Hijo más que a causa del Padre. Pero, *aquello que tiene razón de causa, es*

siempre preferente[13]. Por lo tanto, procede más del Padre que del Hijo.

3. Todavía más. El Hijo tiene su ser por generación. Así, pues, si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, se sigue que antes es engendrado el Hijo, y después procede el Espíritu Santo. De este modo, la procesión del Espíritu Santo no es eterna. Esto es herético.

4. Por último. Cuando se dice que alguien obra por otro, puede decirse esto mismo al revés. Pues así como decimos que el rey obra por el bailío, así también puede decirse que el bailío obra por el rey. Pero de ningún modo decimos que el Hijo espire al -Espíritu Santo por el Padre. Por lo tanto, de ningún modo se puede decir que el Padre espire al Espíritu Santo por el Hijo.

En cambio está lo que dice Hilario en el libro *De Trin.*[14]: *Te ruego que me conserves esta religión de mi fe, para que siempre posea al Padre, esto es, a Ti, que junto contigo adore a tu Hijo y que sea merecedor de tu Espíritu Santo que lo es por tu Unigénito.*

Solución. *Hay que decir:* En todas las expresiones en las cuales se dice que alguien obra por otro, la preposición *por* indica causalidad, refiriéndose a la causa o principio de aquel acto. Pero como la acción es el medio entre el agente y el efecto, algunas veces el sentido causal al que se le añade la preposición *por,* se refiere a la causa de la acción en cuanto que procede del agente. En este caso concreto, es causa de que el agente actúe, bien se trate de una causa final, bien formal, bien efectiva, o motriz. Causa final, como si decimos que el artista obra por afán de lucro. Formal, como si decimos que obra por su arte. Motriz, como si decimos que obra por mandato de otro. Otras veces, la frase causal a la que se le añade la preposición *por,* es causa de la acción en cuanto que termina en el hecho. Como cuando decimos que el artista trabaja por el martillo. Pues no significa que el martillo sea la causa de que el artista realice su obra, sino que es la causa de que el efecto proceda del artista, y el hecho de serlo lo recibe del mismo artista. Por eso, algunos dicen que la preposición *por,* a veces indica directamente autoridad, como cuando decimos que el rey obra *por* el bailío; otras veces, indirectamente, como cuando se dice que el bailío obra *por* el rey.

Así, pues, porque el Hijo tiene del Padre el hecho que de El proceda el Espíritu Santo, puede decirse que el Padre espira al Espíritu Santo por el Hijo. O que, y es lo mismo, el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En cualquier acción hay que tener presente dos aspectos. Esto es, el supuesto agente, y el poder con que actúa. Ejemplo: El fuego calienta con el calor. Así, pues, si en el Padre y en el Hijo se analiza el poder con el que espiran al Espíritu Santo, no hay cabida para ningún medio, porque este poder es sólo uno e idéntico en ambos. No obstante, si se consideran las mismas personas que espiran, puesto que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo conjuntamente, nos encontramos con que procede del Padre directamente, en cuanto que proviene de El. Y de forma mediata, en cuanto que procede del Hijo. En este sentido decimos que procede del Padre por el Hijo. También decimos que Abel procedió directamente de Adán en cuanto que Adán fue su padre, y de forma mediata en cuanto que Eva fue su madre, que procedía de Adán. Ponemos este ejemplo aun cuando una procesión material no parece ser la más adecuada para indicar la procesión inmaterial de las personas divinas.

2. *A la segunda hay que decir:* Si el Hijo recibiera del Padre algún poder numéricamente distinto para espirar al Espíritu Santo, se seguiría que sería como una causa segunda e instrumental. En este sentido procedería más del Padre que del Hijo. Pero el poder espirativo en el Padre y en el Hijo es uno e idéntico en ambos. De este modo procede igualmente de ambos. Aun cuando a veces se diga que de manera principal y propia proceda del Padre en cuanto que el Hijo recibe el poder espirativo del Padre.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la generación del Hijo es coeterna con el que le engendra, de modo que no

13. Cf. ARISTÓTELES, *Poster.* 1 c.2 n.5 (BK 72a29): S. Th. lect.6 n.3. 14. L.12 § 57: ML 10,471.

hubo Padre antes de que engrendrara al Hijo, así también la procesión del Espíritu Santo es coeterna con su principio, de manera que no fue engendrado el Hijo antes de que procediera el Espíritu Santo. Ambas procesiones son eternas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando se dice que alguien obra por otro, no siempre se puede decir lo mismo al revés. Ejemplo: No decimos que el martillo obre por el artesano. No obstante, decimos que el bailío obra por el rey, porque propio del bailío es obrar, pues es señor de sus actos. En cambio, no es propio del martillo obrar, sino sólo ser usado. Por eso, no se le designa más que como instrumento. Se dice que el bailío obra por el rey, aun cuando la preposición *por* indica medio, porque cuanto más importante es un supuesto en el obrar, tanto más directamente se une su poder con el efecto, porque el poder de la causa primera se une al de la causa segunda en su efecto. Por eso, en las ciencias especulativas los primeros principios son llamados *inmediatos.* Así, pues, en cuanto el bailío es medio según el orden de los supuestos agentes, se dice que el rey obra por el bailío. Pero según el orden de los poderes, se dice que el bailío obra por el rey, porque el poder del rey es el que hace que la acción del bailío consiga su efecto. Entre el Padre y el Hijo no hay orden en lo que se refiere al poder, sino sólo en lo que se refiere a los supuestos. Así, se dice que el Padre espira por el Hijo, pero no al revés.

ARTICULO 4

El Padre y el Hijo, ¿son o no son el único principio del Espíritu Santo?

In Sent. 1 d.11 a.2.4; *Cont. Gentes* 4,25.

Objeciones por las que parece que el Padre y el Hijo no son el único principio del Espíritu Santo:

1. En cuanto que son uno, no parece que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo. Tampoco que sean uno en naturaleza, porque, de ser así, el Espíritu Santo procedería también de sí mismo. Tampoco que sean uno en alguna propiedad, porque, al parecer, una misma propiedad no puede tener dos supuestos. Por lo tanto, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son varios. Consecuentemente, el Padre y el Hijo no son un único principio del Espíritu Santo.

2. Más aún. Cuando se dice que *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo,* no puede indicarse con eso una unidad personal, porque, de ser así, el Padre y el Hijo serían una persona. Tampoco una unidad de propiedad, porque si debido a una sola propiedad el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, por lo mismo, en caso de haber dos propiedades, parece que el Padre sería dos principios, del Hijo y del Espíritu Santo. Por lo tanto, el Padre y el Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

3. Todavía más. El Hijo no se relaciona más con el Padre que el Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo y el Padre no son un solo principio con respecto a ninguna persona divina. Por lo tanto, tampoco el Padre y el Hijo.

4. Aún más. Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, o lo es el Padre, o no lo es. Pero esto no puede darse, porque si lo es el Padre, hay que deducir que el Hijo es Padre; y si no lo es el Padre, hay que deducir que el Padre no es Padre. Por lo tanto, no hay que decir que el Padre y el Hijo sean un solo principio del Espíritu Santo.

5. Más todavía. Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, parece que, al revés, hay que decir que un solo principio del Espíritu Santo es el Padre y el Hijo. Parece que esta proposición es falsa, porque al decir *principio* es necesario que sustituya a la persona del Padre o a la del Hijo. En ambos casos, es falsa. Por lo tanto, también lo será la proposición *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.*

6. Y también. La unidad sustancial causa identidad. Así, pues, si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, hay que concluir que son *el mismo principio.* Pero esto es negado por muchos. Por lo tanto, no es admisible que el Padre y el Hijo sean un solo principio del Espíritu Santo.

7. Por último. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, por ser un solo principio de la criatura, se dice que son un solo creador. Pero el Padre y el Hijo no son un solo espirador, sino *dos espiradores,*

como dicen muchos [15]. Esto también concuerda con lo que dice Hilario en el II *De Trin.*[16]: *Hay que confesar que el Espíritu Santo viene del Padre y del Hijo, sus autores.* Por lo tanto, el Padre y el Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

En cambio está lo que dice Agustín en V *De Trin.*[17]: *El Padre y el Hijo no son dos principios del Espíritu Santo, sino un solo principio.*

Solución. *Hay que decir:* El Padre y el Hijo son uno en todo, a no ser en aquello en que se distinguen por relaciones opuestas [b]. Por eso, como en el hecho de ser principio del Espíritu Santo no hay relación opuesta, se deduce que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.

Sin embargo, hay algunos [18] que dicen que la expresión *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo,* es impropia. Porque como la palabra *principio,* en singular, no indica persona, sino propiedad, dicen que tiene valor de adjetivo; y porque el adjetivo no está determinado por el adjetivo, no puede decirse correctamente que el Padre y el Hijo sean un solo principio del Espíritu Santo; a no ser que *un solo,* se entienda en sentido adverbial, cuyo significado, al decir son un solo principio, sería el de *un solo modo.* Pero por la misma razón podría decirse que el Padre es dos principios del Hijo y del Espíritu Santo, esto es, *de dos modos.*

Por lo tanto, hay que decir: Aun cuando la palabra principio indica propiedad, sin embargo, la indica en sentido sustantivado. Ejemplo: La palabra padre o hijo en su aplicación a las criaturas. Por eso, el número se toma de la forma significada, como los demás sustantivos. Así, pues, como el Padre y el Hijo son un solo Dios por la unidad de forma significada por el nombre Dios, así también son un solo principio del Espíritu Santo por la unidad de propiedad significada con la palabra principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Considerando el poder espirativo, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por ser ambos uno en el poder espirativo, en cuanto que de algún modo expresa conjuntamente la naturaleza y la propiedad, como diremos más adelante (q.41 a.5). No es improcedente que una propiedad se dé en dos supuestos que tienen una sola naturaleza. En cambio, si se consideran los supuestos de la espiración, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son varios [c]; pues procede de ellos como el amor que los une [d].

15. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.493 (QR 1,695); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.1 d.29 a.2 q.2 (QR 1,515); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.1 d.29 a.5 (BO 26,9). 16. § 29: ML 10,69. 17. L.5 c.14: ML 42,921. 18. Cf. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.51: ML 210,644; GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea* p.1.ª tr.8 c.6 (fol.17va).

---

b. Tomás recalca el dato de que la espiración activa no pone en «oposición relativa» al Padre y al Hijo, sino más bien les constituye en un solo principio espirativo. Por lo mismo, el Espíritu Santo no es persona en cuanto que el Padre y el Hijo, amándose, espiran activamente; sino en cuanto que es el fruto de una única espiración en la que intervienen dos *spirantes* que se aman mutuamente.

c. S. T. considera atractiva la opinión de Ricardo de San Víctor de que el Espíritu Santo es el «amor mutuo» del Padre y del Hijo, y no rehusa asumirla *(De Pot.* q.10 a.2 ad 11 y ad 15; *Contra errores graec.* c.9), aunque le parece metafísicamente insuficiente para explicar el origen eterno del Espíritu *(De Pot.* q.10 a.5 obj.8 in contrarium). Así, pues, S. T. acepta y defiende que el Espíritu Santo es *amor mutuo* del Padre y del Hijo, pero armoniza este dato con la concepción —proveniente de Agustín y predominante en él— de un Dios que se conoce (= verbum) y se ama (= amor) a sí mismo *(Compend. Theol.* 50). Nada autoriza a considerar como inconciliables una teología trinitaria basada en la teoría personalista de la amistad (Ricardo) y otra que se apoya en el análisis de la estructura del espíritu (Agustín-Tomás).

d. Aun cuando no tengan conjuntamente sino una sola y única fuerza espirativa y no sean, por tanto, más que un solo e idéntico principio del Espíritu, el Padre y el Hijo tienen cada uno su manera propia de espirar en la medida en que son personas distintas: cada uno imprime su sello propio, según su forma personal de ser, en el único y mismo acto de espiración. Y así, siguiendo a Ricardo, «nada prohibe pensar que el mismo amor es gratuito en cuanto es del Padre y debido en cuanto es del Hijo» *(De Pot.* q.10 a.4 ad 8).

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo,* se está designando una sola propiedad, que es la forma significada por el nombre. Sin embargo, no se deduce que por tener varias propiedades pueda decirse que el Padre sea dos principios, porque esto implicaría la pluralidad de supuestos.

3. *A la tercera hay que decir:* La semejan2a o desemejanza en Dios, no responde a las, propiedades, sino a la esencia. Por eso, así como el Padre no es más semejante a sí mismo que el Hijo, así tampoco el Hijo es más semejante al Padre que el Espíritu Santo.

4. *A la cuarta hay que decir:* La proposición: *El Padre y el Hijo son un solo principio que es el Padre,* y la proposición *un solo principio que no es el Padre,* no son oposiciones contradictorias. Por eso, no es necesario que una de ellas solamente sea viable. Pues cuando decimos *el Padre y el Hijo son un solo principio,* la palabra *principio* no supone determinadamente, sino más bien en confuso, las dos personas a la vez. Por eso, en aquel argumento está el sofisma denominado figura de dicción, consistente en pasar de una suposición confusa a una concreta.

5. *A la quinta hay que decir:* La proposición *un solo principio del Espíritu Santo* es el Padre y el Hijo, también es verdadera. Porque la palabra *principio* no sustituye a una sola persona, sino, como dijimos (ad 4), indistintamente a las dos.

6. *A la sexta hay que decir:* Puede decirse correctamente que el Padre y el Hijo son el mismo principio en cuanto que la palabra *principio* sustituye de forma confusa, indistinta y simultáneamente a las dos personas.

7. *A la séptima hay que decir:* Algunos[19] dicen que el Padre y el Hijo, aun cuando sean un solo principio del Espíritu Santo, sin embargo, son dos espiradores, debido a la distinción de supuestos. Así como también son dos, espirantes, porque los actos van referidos a los supuestos. Pero este argumento no es aplicable a la palabra *creador.* Porque el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son dos personas distintas, como acabamos de decir (ad 1). En cambio, la criatura procede de las tres personas no en cuanto que sean personas distintas, sino en cuanto que son una sola esencia. Pero parece que es mucho mejor decir que *el que espira* tiene sentido adjetivado, y el *espirador,* en cambio, sustantivado. Podemos decir que el Padre y el Hijo son dos espirantes debido a la pluralidad de supuestos. Pero no *dos espiradores,* debido a que hay una sola espiración. Pues los nombres adjetivados tienen número en cuanto a los supuestos. En cambio, los sustantivos lo tienen en cuanto a sí mismos, atendiendo a la forma significada. Lo dicho por Hilario, que *el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, sus autores,* hay que explicarlo diciendo que en lugar de un adjetivo puso un sustantivo.

CUESTIÓN 37

Sobre el Espíritu Santo llamado Amor

Ahora hay que estudiar lo referente al nombre Amor. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. ¿Es o no es el nombre propio del Espíritu Santo?—2. El Padre y el Hijo, ¿se aman o no se aman por el Espíritu Santo?

19. Cf. supra nota 15.

ARTICULO 1

Amor, ¿es o no es el nombre propio del Espíritu Santo?

In Sent. 1 d.10 a.1 ad 4; d.27 q.2 a.2 q.[a]2; *Compend. Theol* c.46.

Objeciones por las que parece que Amor no es el nombre propio del Espíritu Santo:

1. Dice Agustín en XV *De Trin.*[1]*: Desconozco por qué así como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son llamados sabiduría, y todos no constituyen a un tiempo tres, sino una sola sabiduría, no se tiene que llamar amor al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, constituyendo todos, a un tiempo, un solo amor.* Pero ningún nombre dado a cada persona en particular y a todas en conjunto es nombre propio de alguna persona. Luego *Amor* no es nombre propio del Espíritu Santo.

2. Más aún. El Espíritu Santo es persona subsistente. Pero el amor no está indicado como persona subsistente: sino como una determinada acción que pasa del que ama al amado. Luego *Amor* no es nombre propio del Espíritu Santo.

3. Todavía más. El amor es el vínculo de los que aman; porque, según Dionisio en el 4 cap. *De Div. Nom.*[2], es una determinada fuerza unitiva. Pero el vínculo es el medio entre aquello que une; no algo que proceda de lo que une. Así, pues, como el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, como quedó demostrado (q.36 a.2), parece que no es el amor o el vínculo del Padre y del Hijo.

4. Por último. Todo el que ama tiene algún tipo de amor. Pero el Espíritu Santo ama. Luego tiene algún tipo de amor. Así pues, si el Espíritu Santo es amor, será amor del amor, y espíritu del espíritu. Esto es incongruente.

En cambio está lo que dice Gregorio en la homilía sobre Pentecostés[3]: *El Espíritu Santo es Amor.*

Solución. *Hay que decir:* En Dios, el nombre Amor puede ser tomado en sentido esencial y en sentido personal [a]. En sentido personal, es el nombre propio del Espíritu Santo, como Palabra es el nombre propio del Hijo. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como ya se probó (q.27 a.1,3 y 5), en Dios hay dos procesiones: Una por el entendimiento, la de la Palabra; otra por la voluntad, la del amor. Porque la primera nos es más conocida, para indicar cada uno de los aspectos que se pueden analizar encontramos más nombres adecuados. Pero no sucede así con la procesión del amor. Por eso hacemos uso de ciertos circunloquios para indicar la persona que resulta de tal procesión. Y las relaciones resultantes también de dicha procesión, las denominadas, tal como ya dijimos (q.28 a.4), *procesión* y *espiración.* Dichos nombres, sin embargo, atendiendo sólo a los nombres, son más de origen que de relación. Sin embargo, ambas procesiones deben ser analizadas como semejantes. Pues, así como, por el hecho de que alguien entienda algo, se produce en su mente una determinada concep-

1. C.17: ML 42,1081. 2. § 15: MG 3,713: S. Th. lect.12. 3. *In Evang.* 1.2 hom.30 § 1: ML 76,1220.

a. Amor esencial.—Los actos *esenciales* en Dios son anteriores a la consideración del misterio trinitario. Corresponden, pues, a la naturaleza (a la esencia), no implican «oposición relativa», son comunes a las Tres Personas, nunca *propios* de alguna en concreto. En este sentido, el Padre es amor; el Hijo es amor; el Espíritu es amor *(In Sent.* 1 d.10 q.1 a.4; *Summa* 1 q.37 a.2).

Amor nocional.—Actos *nocionales* son aquellos por los que se puede conocer lo característico de una Persona, por cuanto hacen referencia a las «relaciones de origen», que es lo que las distingue (1.c.). El acto de conocimiento del Padre es nocional en cuanto que es productivo del Hijo; el acto de amor del Padre y del Hijo lo es también en cuanto que es productivo *(spiratio activa)* del Espíritu Santo. Tomado, pues, *nacionalmente* el amor conviene única y simultáneamente al Padre y al Hijo. Es su amor activo, originante, espirativo, del que procede el Espíritu Santo.

Amor personal.—Es aquel que es propio y exclusivo, característico de una de las tres Personas. Supone siempre una «oposición relativa». En este sentido, *Amor* es nombre propio de la Tercera Persona, igual que el Verbo es nombre propio de la segunda, con el significado de «amor procedido» (amor-espirado, amor-fruto, amor-don) *(In Sent.* 1 d.10 q.1 a.4; *Summa* 1 q.27 a.4; 1 q.37 a.1).

ción intelectual de lo conocido y que se llama palabra; así también, por el hecho de que alguien ama algo, se produce en quien ama una determinada impresión, por decirlo de alguna manera, de lo amado, por la cual lo amado se dice que está en quien ama como lo conocido está en quien conoce. Por todo lo cual, cuando alguien se conoce y se ama, está en sí mismo no sólo por identidad sujeto-objeto, sino también como lo conocido en quien conoce y lo amado en quien ama.

Pero por parte del entendimiento se encuentran muchos términos para indicar la relación conocedor-objeto conocido, como resulta evidente en el mismo término *conocer.* Y también se encuentran otros términos para indicar el proceso de la concepción intelectual, como son el mismo *decir* y *palabra.* Por eso, en Dios *conocer* sólo se dice en sentido esencial, porque no implica relación con la palabra que procede. Pero *Palabra* se dice en sentido personal, porque indica lo que procede. El mismo término *decir* tiene sentido nocional, porque implica la relación existente entre el principio de la Palabra y la misma Palabra.

Por parte de la voluntad, fuera de *querer* y *amar,* que implican relación entre el que ama y lo amado, no se han aplicado otras palabras que impliquen relación entre la impresión o afección de lo amado —que se produce en el que ama por el hecho del amor— y su principio; y al revés. Por eso, al no disponer de otros términos [b], indicamos dichas relaciones con los de *amor* y *querer,* que es como si la Palabra fuera llamada *inteligencia concebida* o *sabiduría engendrada.*

Así, pues, en cuanto que en el amar o en el querer no está implícita más que la relación del que ama con lo amado, *amor* y *amar* tienen sentido esencial, como lo tienen *conocimiento* y *conocer.* Pero en cuanto a los términos que usamos para expresar la relación entre lo que procede por amor y su principio, y al revés, como por *amor* se entiende el *amor que procede,* y por *amar* se entiende espirar el *amor que procede,* así Amor es nombre de persona, y los verbos *querer* o *amar* son nocionales, como lo son *decir* o *engendrar.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla del amor en Dios tomándolo en sentido esencial, tal como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Entender, querer y amar, aun cuando se indiquen como acciones que pasan al objeto, sin embargo, son acciones que permanecen en quienes las hacen, como ya dijimos (q.14 a.2; q.18 a.3 ad 1); y permanecen, no obstante, implicando cierta relación con el objeto. Por eso el amor, también entre nosotros, es algo que permanece en quien ama, y la palabra mental permanece en quien la pronuncia; y sin embargo, se relacionan con el objeto amado o expresado con la palabra.

Pero en Dios, en quien no hay accidentes, sucede algo más. Porque tanto la Palabra como el Amor subsisten. Así, pues, cuando se dice que el Espíritu Santo es el Amor del Padre hacia el Hijo o a cualquier otra cosa, no se está indicando algo que pasa a otro, sino sólo la relación entre el amor y lo amado; como en la Palabra está implícita la relación entre la Palabra y lo expresado por la Palabra.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que el Espíritu Santo es el vínculo del Padre y del Hijo en cuanto que es Amor. Porque, como el Padre se ama a sí mismo y al Hijo con un solo Amor, y al revés; en el Espíritu Santo, en cuanto que es Amor, está implícita la relación entre el Padre y el Hijo, y al revés, como la relación entre el que ama y lo amado. Pero por lo mismo que el Padre y el Hijo se aman mutuamente, es necesario que su mutuo amor, el Espíritu Santo, proceda de ambos. Así, pues, en cuanto al origen, el Espíritu Santo no es el medio, sino la tercera Persona de la Trinidad. Y en cuanto a la relación mencionada, es el vínculo entre los dos procedente de ambos [c].

b. El amor escapa a toda definición. Por ser un sentimiento tan sutil, su campo resulta mucho más misterioso que el de la inteligencia; y así como para designar el fruto de la concepción intelectual tenemos el nombre de *verbo,* carecemos de vocablo para poder caracterizar el fruto de la volición. Recurrimos, así, a un nombre común (amor) para expresar algo propio (amor procedido = Espíritu).

c. Objeto del amor espirante del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo es, al mismo tiempo, amor en el que se abrazan ambos: amor de mutua inhesión, de reciprocidad total *(redamatio*

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como al Hijo, aun cuando conozca, no le corresponde, sin embargo, producir la Palabra, porque el entender le corresponde en cuanto Palabra que procede; así también, aun cuando el Espíritu Santo ame, tomándolo en sentido esencial, sin embargo, no le corresponde a El espirar amor, que es amar en sentido nocional; porque, así, ama en sentido esencial como Amor que procede y no como aquello de lo que procede.

ARTICULO 2

El Padre y el Hijo, ¿se aman o no se aman por el Espíritu Santo? [d]

In Sent. 1 d.32 q.1 a. 1-2; *De Pot.* q.9 a.9 ad 13.

Objeciones por las que parece que el Padre y el Hijo no se aman por el Espíritu Santo:

1. Agustín, en el VII *De Trin.*[4], prueba que el Padre no es sabio por sabiduría engendrada. Pero, así como el Hijo es sabiduría engendrada, así también el Espíritu Santo es Amor que procede, como ya se dijo (a.1). Por lo tanto, el Padre y el Hijo no se aman con el Amor que procede y que es el Espíritu Santo.

2. Más aún. Cuando se dice: *El Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo,* el verbo *amar* tiene sentido esencial o nocional. Pero tomado en sentido esencial, la frase no puede ser verdadera, porque, por el mismo motivo, podría decirse que *el Padre conoce por el Hijo.* Tomado en sentido nocional, tampoco puede ser verdadera, porque, por el mismo motivo, podría decirse que *el Padre y el Hijo espiran por el Espíritu Santo,* o que *el Padre engendra por el Hijo.* Por lo tanto, de ninguna manera es verdadera la frase *el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo.*

3. Todavía más. Es el mismo el amor con el que el Padre ama al Hijo, se ama a sí mismo y nos ama a nosotros. Pero el Padre no se ama por el Espíritu Santo. Porque ningún acto nocional vuelve sobre su principio; pues no puede decirse: *El Padre se engendra* o *el Padre se espira.* Luego tampoco puede decirse que *el Padre se ama por el Espíritu Santo,* si *amar* se toma en sentido nocional. Por lo mismo, el amor con que nos ama no puede ser el Espíritu Santo, porque implicaría relación con la criatura, y esto pertenece a la esencia. Por lo tanto, es falsa la frase: *El Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo.*

En cambio está lo que dice Agustín en el VI *De Trin.*[5]: El Espíritu Santo es *por quien el Engendrado es amado por el Progenitor y por quien ama al Progenitor.*

4. C.1: ML 42,933. 5. C.5: ML 42,928.

---

dirá Santo Tomás: 1-2 q.65 a.5; 2-2 q.23 a.1). Es, a la vez, medio y término. Medio (nexo) en cuanto que es el amor por el cual *(id quo)* el Padre y el Hijo se aman el uno al otro. Término, en cuanto que el amor mutuo del Padre y del Hijo *(amor spirans* = amor nocional) tiene como fruto el *amor espirado* al que llamamos Espíritu Santo *(id quod* = amor personal).

Ahora bien, si se quiere explicar satisfactoriamente el origen de la tercera Persona hay que entender al Espíritu como amor-término (id quod). Porque si se le identificara con el *amor-spirans* (id quo) quedaría destruida la misma Trinidad, ya que sólo se darían dos relaciones opuestas (paternidad-filiación) y, por tanto, dos personas *(De Pot.* q.9 a.9 ad 7). Por esto, al abandonar la teoría sicológica agustiniana y querer basar toda la explicación trinitaria en el concepto de amor, Ricardo no llega a dar razón suficiente del origen eterno de la tercera Persona.

d. Desde su primer comentario a las *Sentencias* (1254-1256) hasta su exposición sobre el *Evangelio de Juan* (1267-1272) afirma una doble unidad entre el Padre y el Hijo, la esencial y la de amor, demostrando vivo interés por integrar en su teología trinitaria todas las riquezas de la tradición y, más en concreto, todos los valores del amor *(In Sent.* 1 d.10 a.1 a.3 y a.5 ad 1; d.32 q.1 a.3 se; *In Jo* c.17 lect.3 (Marietti 2214); lect 5 (l.c.2240).

En el *De Potentia* (1265-1267) cita largamente a Ricardo, identificándose con él (cf. q.9 a.9; q.10 a.5 sc) y cuando explica en qué sentido el Padre y el Hijo se aman *por el* Espíritu Santo, la opinión que considera más cercana a la verdad es sin duda la del Victorino *(In Sent.* 1 d.32 q.1 a.1 sec y c; 1 q.37 a.2) tanto en las *Sentencias* como en la *Suma.*

Se trata, sin embargo, de una integración; es decir, un asumir las razones dentro de una visión más amplia y más lógica. Ricardo pretende reducirlo todo el amor y se debate en grandes dificultades; Tomás considera que Dios, como naturaleza espiritual, abarca (necesaria y solamente) dos actividades inmanentes: entender y querer *(De Pot.* q.9 a.9; I q.27 a.3).

Solución. *Hay que decir:* Este problema entraña dificultad cuando en la frase: *El Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo,* el ablativo se toma en sentido causal, por lo cual parece que el Espíritu Santo sea el principio del amarse el Padre y el Hijo. Esta acepción es inaceptable. Por eso algunos[6] dijeron que la frase: *El Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo,* es falsa. Añaden que Agustín se retractó de esta frase de modo equivalente cuando se retractó de esta otra[7]: *El Padre es sabio con sabiduría engendrada.*

Otros[8] dijeron que se trata de una proposición impropia, cuya explicación es: *El Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo,* esto es, *por amor esencial,* que se apropia al Espíritu Santo.

Otros[9] dijeron que el ablativo tiene sentido de signo, y se aplica diciendo: *El Espíritu Santo es signo de que el Padre ama al Hijo,* esto es, en cuanto procede de ellos como amor.

Otros[10] dijeron que el ablativo tiene sentido causal formal, porque el Espíritu Santo es el amor con el que formalmente el Padre y el Hijo se aman mutuamente.

Otros[11] dijeron que el ablativo tiene sentido de efecto formal. Estos son los que más se acercaron a la verdad.

Para demostrarlo, hay que tener presente que, como las cosas generalmente son llamadas por sus formas, como *blanco* por la blancura, hombre por su humanidad, todo aquello que es llamado por algo, en cuanto a esto tiene razón de forma. Ejemplo: *Este está cubierto por el vestido.* Este ablativo tiene sentido causal formal, aun cuando no sea forma. Así, sucede que algo puede ser llamado por lo que procede de él mismo, y no sólo como el agente por la acción, sino también como por el objetivo de la misma acción, que es el efecto, cuando el mismo efecto está indicado en el concepto de acción. Ejemplo: Decimos que *el fuego calienta por la calefacción,* aun cuando la calefacción no sea calor, que es la forma del fuego, sino la acción producida por el fuego. Otro ejemplo: Decimos que *el árbol florece por las flores,* aun cuando las flores no sean la forma del árbol, sino determinados efectos que surgen de ella misma.

Por lo tanto, en esta línea hay que decir que en Dios *amar* es tomado en dos sentidos: Esencial y nocional. En sentido esencial, el Padre y el Hijo no se aman por el Espíritu Santo, sino por su esencia. Por eso dice Agustín en XV *De Trin.*[12]: *¿Quién se atreverá a decir que el Padre no-se ama a sí mismo, al Hijo y al Espíritu Santo más que por el Espíritu Santo?* En esto se fundamentan las primeras opiniones mencionadas. En sentido nocional, amar no es más que *espirar amor,* como *decir* es producir palabras, y *florecer,* flores. Por lo tanto, así como se dice que el árbol florece por las flores, así también se dice que el Padre se habla y habla a la criatura por la Palabra o el Hijo; y se dice también que el Padre y el Hijo se aman y nos aman por el Espíritu Santo o Amor que procede.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En Dios ser *sabio* o *inteligente* no tiene más sentido que el esencial. Así, no puede decirse que *el Padre sea sabio o inteligente por el Hijo.* Pero *amar* se toma en sentido no sólo esencial, sino también nocional. Por eso podemos decir que el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo, tal como quedó establecido (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando en el concepto de alguna acción esté implicado un determinado efecto, el principio de la acción puede ser llamado o por la acción o por el efecto. Así podemos decir que el árbol florece *por floración* o por *las flores.* Pero cuando en la acción no está incluido un determinado efecto, entonces el principio de la acción no puede ser llamado por el efecto, sino sólo por la acción; pues no decimos que *el árbol produce la flor por la flor,* sino por *la producción de la flor.*

Así, pues, al decir *espira* o *engendra,* está incluido sólo el acto nocional. Por eso, no podemos decir que *el Padre espire por el Espíritu Santo* o que *engendre por el Hijo.* Sí podemos decir que *el Padre habla*

6. Cf. PEDRO PICTAVIENSE, *Sent.* l.1 c.21: ML 211,872. 7. *Retract.* l.1 c.26: ML 32,625. 8. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.460 (QR 1,657). 9. Cf. SIMÓN TORNACENSIS, *Sent.* l.1 [tomado de M. SCHMAUS, RTAM (1932) p.297]. 10. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.1.ª tr.8 c.7 (fol.18rb). 11. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.1 d.32 a.1 q.2 (QR 1,560 nota 7). 12. C.7: ML 42,1065.

por la Palabra —como persona que procede—, y que *habla por la dicción* —como acto nocional—. Porque *decir,* cuando indica producir la Palabra, implica una determinada. persona que procede. Por lo mismo, *amar,* en sentido nocional, indica producir amor. Así, puede decirse que *el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo* —cerno persona que procede—, y *por el mismo amor* —como acto nocional.

3. *A la tercera hay que decir:* El Padre no sólo ama al Hijo por el Espíritu Santo, sino que también se ama a sí mismo y nos ama a nosotros. Porque, según se dijo (a.1), *amar,* tomado en sentido nocional, no sólo implica la producción de la persona divina, sino también la persona producida por amor que guarda relación con lo amado. Por eso, así como el Padre se habla y habla a toda criatura por la palabra engendrada, en cuanto que la Palabra engendrada representa suficientemente al Padre y a toda criatura: así también se ama y ama a toda criatura por el Espíritu Santo[e], en cuanto que el Espíritu Santo procede como Amor de la primera bondad por la que el Padre se ama y ama a toda criatura. Resulta evidente también que la relación con la criatura implicada en la Palabra y en el Amor que procede, es algo secundario; esto es, en cuanto que la verdad y la bondad divina son el principio del conocer y del amar a toda criatura.

CUESTIÓN 38

Sobre el Espíritu Santo llamado Don

Ahora hay que analizar lo referente al nombre Don. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Don, ¿puede o no puede ser nombre personal?—2. ¿Es o no es propio del Espíritu Santo?

ARTICULO 1

Don, ¿es o no es nombre personal?

In Sent., 1 d.18 a.1.

Objeciones por las que parece que Don no es nombre personal:

1. En Dios todo nombre personal implica alguna distinción. Pero el nombre *Don* no implica distinción alguna, pues dice Agustín en XV *De Trin.*[1]: *El Espíritu Santo se da como don de Dios para que El también se dé a sí mismo como Dios.* Luego Don no es nombre personal.

2. Más aún. A la esencia divina no le corresponde ningún nombre personal. Pero la esencia divina es el Don que el Padre da al Hijo, como dice Hilario en IX *De Trin.*[2] Luego Don no es nombre personal.

3. Todavía más. Según el Damasceno[3], en Dios nada está sometido, ni hay servidumbre. Pero el don implica cierta dependencia tanto para quien lo da como para quien lo recibe. Luego Don no es nombre personal.

4. Por último. El Don implica relación con la criatura, y así parece que se dice de Dios desde el tiempo. Pero en Dios los nombres personales, como *Pa-*

1. C.19: ML 42,1086. 2. §54: ML 10,325. 3. *De Fide Orth.* 1.3 c.21: MG 94,1085.

e. Ricardo y Tomás concuerdan en afirmar que el Padre y el Hijo se aman el uno al otro, a sí mismos, y a todas las cosas, *en* y *por* la persona del Espíritu. Padre e Hijo se encuentran y se abrazan en el Espíritu. El Espíritu es el «lazo», el «nudo», el «nexo» de su amistad y es también la apertura hacia el hombre. Si se pudiera pensar en Alguien que fuera única y exclusivamente amor, éste sería el Espíritu: lo que hace que el Padre y el Hijo se puedan amar y puedan amar. El amor hecho persona.

dre e *Hijo,* se dicen desde la eternidad. Luego Don no es nombre personal.

En cambio está lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[4]: *Así como el cuerpo carnal no es más que carne, así también el don del Espíritu Santo no es más que Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* En el nombre *don* está implícita la aptitud para ser dado. Y lo que se da implica relación tanto con el que lo da como con aquel a quien se da; pues alguien no lo daría si no fuera suyo, y lo da a alguien para que sea suyo. Se dice que la Persona divina es de alguien, o por el origen, como el Hijo es del Padre, o porque la tiene por otro. Se dice que tenemos algo cuando libremente, tal como queremos, podemos usarlo y disfrutarlo. En este sentido, la Persona divina no puede ser tenida más que por la criatura racional unida a Dios. Otras criaturas pueden ser movidas en cierta manera por la persona divina; sin embargo, no de tal manera que en ellas esté la capacidad para disfrutar la Persona divina o usar sus efectos. A esto, algunas veces llega la criatura racional, como por ejemplo, es hecha partícipe de la Palabra divina o del Amor, a fin que pueda libremente conocer a Dios en verdad y amarle como corresponde. De ahí que sólo la criatura racional pueda tener la Persona divina. Pero el hecho de llegar a tenerla no puede conseguirlo con sus propias fuerzas; siendo necesario que se le conceda desde arriba; pues decimos que nos es dado lo que nos proviene de fuera. Así, a la Persona divina le corresponde darse y ser Don.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El nombre *Don* implica distinción personal, en cuanto que, por el origen, se dice que el don es de alguien. Sin embargo, el Espíritu Santo se da a sí mismo, en cuanto que se pertenece pudiéndose usar o, mejor, disfrutar, como también decimos que el hombre libre dispone de sí mismo. Es esto lo que dice Agustín en *Super loan.*[5], cuando escribe: *¿Qué hay más tuyo que tú mismo?* O, mejor dicho, es necesario que, de algún modo, el don sea de quien lo da. Pero la frase *ser de quien lo da* tiene varios sentidos. 1) *Uno,* sentido de identidad, como dice el mismo Agustín en *Super Ioan.*[6] En este sentido don y dador no se distinguen, sólo se distinguen de aquel a quien se da. Así es como se dice que el Espíritu Santo se da a sí mismo. 2) *Otro,* el sentido de pertenencia. Cuando algo es de alguien, como la propiedad o el siervo. En este sentido, es necesario que don y dador se distingan esencialmente. Así es como el don de Dios es algo creado. 3) El *tercer* sentido, cuando se dice que algo es de alguien sólo por su origen. Así, el Hijo es del Padre, y el Espíritu Santo es de ambos. En este sentido, don y dador se distinguen personalmente, y, por lo tanto, don es nombre personal.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia divina es don del Padre en el primer sentido; porque la esencia es del Padre por identidad.

3. *A la tercera hay que decir:* En Dios, Don, en cuanto nombre personal y con respecto al dador, no implica sometimiento, sino sólo origen. Y con respecto a quien lo recibe, implica, como se ha dicho (sol.), libre uso y disfrute.

4. *A la cuarta hay que decir:* No se llama don porque algo sea realmente dado, sino porque algo tiene aptitud para ser dado. Por eso, la Persona divina es llamada Don desde la eternidad, aun cuando el nombre se le dé desde el tiempo. Sin embargo, tampoco por el hecho de implicar relación con la criatura se requiere que sea esencial; sino que en su concepto esté incluido algo esencial, como la esencia está incluida en el concepto de persona, como ya se dijo anteriormente (q.34 a.3 ad 1).

ARTICULO 2

Don, ¿es o no es nombre propio del Espíritu Santo?

In Sent., 1 d.18 a.2; *Cont. Gentes* 4,23.

Objeciones por las que parece que Don no es nombre propio del Espíritu Santo:

1. Algo es llamado don porque se da. Pero, como se dice en Is 9,6: *El Hijo*

4. C.19: ML 42,1086. 5. *Super Io.* 7,16, tr.29: ML 35,1629. 6. Ib.

nos ha sido dado. Por lo tanto, ser *Don* le corresponde al Hijo como le corresponde al Espíritu Santo.

2. Más aún. Todo nombre propio de alguna de las Personas indica alguna propiedad suya. Pero el nombre Don no indica ninguna propiedad del Espíritu Santo. Luego *Don* no es nombre propio del Espíritu Santo.

3. Todavía más. Como se dijo anteriormente (q.36 a.1 obi.3), el Espíritu Santo puede ser llamado aliento de algún hombre. Pero no puede ser llamado don de algún hombre, sino sólo Don de Dios. Luego *Don* no es nombre propio del Espíritu Santo.

En cambio está lo que dice Agustín en IV *De Trin.*[7]: *A.sí como para el Hijo proceder del Padre es ser nacido, así también para el Espíritu Santo proceder del Padre y del Hijo es ser Don de Dios.* Pero el Espíritu Santo toma el nombre propio en cuanto que procede del Padre y del Hijo. Luego *Don* es nombre propio del Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* En Dios, Don, tomado en sentido personal, es el nombre propio del Espíritu Santo. Para demostrarlo, hay que tener presente que, según el Filósofo[8], don es propiamente *entrega sin deber de devolución;* esto es, que no se da con intención de recibir algo a cambio; esto implica donación gratuita. La razón de la gratuidad en la entrega es el amor, pues hacemos regalos a quien deseamos el bien. Por lo tanto, lo primero que le damos es el amor con el que le deseamos el bien. Por eso es evidente que el amor es el primer don por el que todos los dones son dados gratuitamente. De ahí que, como el Espíritu Santo procede como Amor, según se dijo (q.27 a.4; q.37 a.1), procede como primer don. Por eso dice Agustín en XV *De Trin.*[9]: *Por el Don que es el Espíritu Santo se distribuyen muchos dones particulares entre los miembros de Cristo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como el Hijo, por proceder como Palabra en la que está contenida la razón de semejanza con el principio, es llamado propiamente Imagen, aun cuando el Espíritu Santo sea también semejante al Padre; así también el Espíritu Santo, por proceder del Padre como Amor, es llamado propiamente Don, aun cuando el Hijo también sea dado. Pues el hecho mismo de que el Hijo se dé, se debe al amor del Padre, según aquello de Jn 3,16: *¡Cuánto amó Dios al mundo para darle a su Hijo único!*

2. *A la segunda hay que decir:* El nombre *don* implica que, por su origen, sea del dador. Y así es como está implicada la propiedad del origen del Espíritu Santo, que es la procesión.

3. *A la tercera hay que decir:* El don, antes de ser dado, es sólo del dador; una vez dado, es del receptor. Así, pues, porque Don no implica hecho de dar, no puede decirse que sea don del hombre, sino Don del dador, de Dios. Cuando ya se ha dado, entonces es don del hombre.

CUESTIÓN 39

Sobre las relación Personas-Esencia

Después de haber estudiado lo referente a las personas divinas en absoluto, hay que introducirse ahora en la relación personas-esencia, personas-propiedades, personas-actos nocionales y personas entre sí.

La cuestión sobre la relación Personas-Esencia, plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. En Dios, ¿esencia y persona son o no son lo mismo?—2. ¿Hay o no hay que decir que las tres personas son de una esencia?—3. Los nombres esenciales, ¿hay que atribuirlos a las personas en plural o en singular?—

7. C.20: ML 42,908. 8. ARISTÓTELES, *Top.* 4 c.4 n.12 (BK 125a18). 9. C.19: ML 42,1084.

4. Los adjetivos nocionales, verbos y participios, ¿pueden o no pueden atribuirse a los nombres esenciales concretos?—5. ¿Y en abstracto?—6. Los nombres de las personas, ¿pueden o no pueden atribuirse a los nombres esenciales concretos?—7. Los atributos esenciales, ¿son o no son atribuibles a las personas?—8. ¿Qué atributo debe atribuirse a cada Persona?

ARTICULO 1

En Dios, ¿esencia y persona son o no son lo mismo?

Supra q.3 a.3; *In Sent.,* 1 d.34 q.1 a.1; 3 d.6 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que en Dios esencia no es lo mismo que Persona:

1. En aquellos seres en los que la esencia es lo mismo que persona o supuesto, es necesario que haya sólo un supuesto de una naturaleza, como resulta claro en todas las sustancias separadas; pues aquellas cosas que son idénticas, una no se multiplica sin que se multiplique el resto. Pero en Dios, según se dijo (q.28 a.3; q.30 a.2), hay una esencia y tres Personas. Luego esencia y persona no son lo mismo.

2. Más aún. La afirmación y la negación no pueden sostenerse sobre lo mismo al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Pero la afirmación y la negación pueden sostenerse con respecto a la esencia y a la persona; pues la persona es distinta, y la esencia, en cambio, no lo es. Luego persona y esencia no son lo mismo.

3. Todavía más. Nada está sometido a sí mismo. Pero la persona está sometida a la esencia. Por eso se la denomina *supuesto* o *hipóstasis.* Luego esencia y persona no son lo mismo.

En cambio está lo que dice Agustín en el VII *De Trin.*[1]: *Cuando decimos persona del Padre, no estamos diciendo más que sustancia del Padre.*

Solución. *Hay que decir:* Para quienes contemplan la simplicidad divina, esta cuestión no entraña dificultad. Pues ya se demostró (q.3 a.3) que la simplicidad divina requiere que en Dios esencia y supuesto sean lo mismo; que en las sustancias intelectuales no es más que la persona.

La dificultad surge porque la multiplicidad de personas divinas conserva la unidad de la esencia. Como dice Boecio[2]: *Porque la relación multiplica la trinidad de personas,* algunos sostuvieron que. ahí residía la diferencia entre esencia y persona, estimando que las relaciones eran tangenciales, viendo en ellas sólo lo que dice referencia a otro, pero no lo que son realmente.

Pero, como se demostró anteriormente (q.28 a.2), así como en las cosas creadas las relaciones son accidentales, en Dios son la misma esencia divina. De esto se deduce que en Dios no son distintas realmente la esencia y la persona; y, sin embargo, las personas se distinguen entre sí realmente. Pues la persona, como se dijo (q.29 a.4), indica la relación en cuanto que subsiste en la naturaleza divina. Asi, la relación, con respecto a la esencia, no se distingue realmente, sino que mantiene sólo distinción de razón; pero con respecto a la relación opuesta y en virtud de la misma oposición, mantiene distinción real. Por lo tanto, permanece una esencia y tres personas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las criaturas no puede haber distinción de supuestos por las relaciones, pero sí es necesario que la haya por los principios esenciales, porque en las criaturas las relaciones no son subsistentes. Pero en Dios las relaciones son subsistentes; de este modo, por haber oposición entre ellos, los supuestos pueden distinguirse. Sin embargo, no se distingue la esencia, porque las mismas relaciones no se distinguen entre sí en cuanto se identifican realmente con la esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* En cuanto que la esencia y la persona en Dios se distinguen por razón conceptual, se sigue que lo afirmado de uno puede ser negado de otro, y, consecuentemente, lo afirmado de uno, puede no serlo del otro.

1. C.6: ML 42,943. 2. *De Trin.* c.6: ML 64,1255: S. Th. lect.3.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.13 a.1 ad 2; a.3), a las cosas divinas les damos nombres partiendo de las criaturas. Y porque las naturalezas de las cosas criadas se individualizan por la materia, sometida a la especie, los individuos son llamados *sujetos,* o *supuestos,* o *hipóstasis.* Por eso también las personas divinas son llamadas supuestos o hipóstasis; no porque en ellas haya alguna suposición o dependencia real.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay que decir que las tres personas son de *una esencia?*

In Sent., 1 d.3 Expos. Text.; d.34 q.1.2.

Objeciones por las que parece que no hay que decir que las tres Personas son de una esencia:

1. Hilario, en el libro *De Synod.*[3], dice: *El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, por la sustancia son tres, pero por la consonancia son uno.* Pero la sustancia de Dios es su esencia. Luego las tres personas no son de una esencia.

2. Más aún. Como nos consta por Dionisio, en el c1l *De Div. Nom.*[4], de Dios no hay que afirmar algo que no haya sido expresado por la autoridad de la Sagrada Escritura. Pero nunca se dice en la Sagrada Escritura que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean de una esencia. Luego no hay que sostenerlo.

3. Todavía más. La naturaleza divina es lo mismo que la esencia. Por lo tanto, sería suficiente decir que las tres personas son *de una naturaleza.*

4. Aún más. No se acostumbra decir que la persona sea de la esencia; sino, más bien, que la esencia es de la persona. Luego tampoco parece conveniente decir que las tres personas son *de una esencia.*

5. Y también. Agustín dice[5] que no afirmamos que las tres personas sean *a partir de una esencia,* no sea que se entienda que en Dios esencia y persona sean distintas. Pero así como las preposiciones son transitivas, también lo son los genitivos. Luego, por la misma razón, no hay que decir que las tres personas son *de una esencia*[6].

6. Por último. Lo que puede inducir a error no hay que aplicarlo a Dios. Pero decir tres personas de una esencia o sustancia, es dar pie al error. Porque, como dice Hilario en el libro *De Synod.*[7]: *Afirmar una sustancia del Padre y del Hijo, o significa algo subsistente que tiene dos nombres o una sustancia que, dividiéndose, produce dos sustancias imperfectas, o una tercera y anterior sustancia que ha sido usurpada y asumida por dos.* Por lo tanto, no hay que decir que las tres personas son de una sustancia.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro II *Contra Maximinum*[8]: El nombre *homousion,* confirmado en el concilio de Nicea contra los arríanos, significa que las tres personas son de una esencia.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se afirmó anteriormente (q.13 a.1 ad.2; a.3), nuestro entendimiento da nombre a las cosas divinas, no tal como son en sí mismas, pues no puede conocerlas, sino tal como las encuentra en las cosas creadas. Y porque en las cosas sensibles, de las cuales nuestro entendimiento toma su ciencia, la naturaleza de alguna especie se individualiza por la materia, y, así, la naturaleza se considera como forma y el individuo como supuesto de la forma; por esto mismo también en Dios, y para indicarlo, la esencia se considera como la forma de las tres personas.

Nosotros decimos que, en las cosas creadas, la forma de un ser es de aquel ser en el que está. Ejemplo: La salud o la belleza de un ser humano. Pero no decimos que la realidad que tiene forma sea de la forma, a no ser cuando le aña-

3. §29: ML 10,503. 4. §1: MG 3,588: S. Th. lect.1. 5. *De Trin.* 1.7 c.6: ML 42,945. 6. Las dos expresiones latinas son: *ex una essentia* y *unius essentiae.* La primera está construida con una preposición *(ex)* que rige ablativo. Generalmente indica punto de partida o de procedencia con sentido causal material, no formal. Al mismo tiempo indica distinción. El genitivo, esto es, la segunda expresión, generalmente indica complemento nominal, pero no distinción. La objeción se fundamenta en el ablativo. La traducción admite en los dos casos: *de una esencia.* Pero es preferible introducir dos partículas que, por sí mismas, marcan las diferencias de sentido en el texto. *(N. del T.)* 7. § 68: ML 10,526. 8. C.14: ML 42,772; *Contra Serm. Arian.* C.36: ML 42,707.

dimos algún adjetivo que indique aquella forma. Ejemplo: *Esta mujer es de gran belleza; este hombre es de probada virtud.* Así, porque en Dios al multiplicar las personas no se multiplica la esencia, decimos que una es la esencia de las tres personas; y decimos también tres personas de una esencia para que se entienda que con estos genitivos se está indicando la forma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Sustancia* se toma por *hipóstasis,* no por *esencia.*

2. A la segunda hay que decir: Aun cuando en la Sagrada Escritura no se encuentre textualmente que las tres personas sean de una esencia, sí se encuentra, sin embargo, su sentido. Como en Jn 10,30: *Yo y el Padre somos uno;* o en el v.38: *Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí.* Lo mismo puede decirse de otros muchos textos.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque naturaleza indica principio de operación, en cambio esencia viene de ser, algunas cosas que coinciden en alguna operación pueden ser llamadas de una naturaleza, como, por ejemplo, todo lo que produce calor; pero no pueden ser llamadas de una esencia, a no ser que tengan un solo ser. Por eso, la unidad divina queda mucho más expresada diciendo que las tres personas son *de una esencia* que diciendo *de una naturaleza.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La forma, en sentido absoluto, suele ser indicada como de aquel de quien es. Ejemplo: *La fuerza de Pedro.* Y, al revés, aquello que tiene alguna forma no suele indicarse como suya, a no ser cuando queremos indicar o designar la forma. Si es así, entonces se precisan dos genitivos: Uno, para indicar la forma, y otro, para determinar la forma. Ejemplo: *Pedro es de una gran fuerza.* O también se requiere un genitivo que tenga el valor de dos. Ejemplo: *Hombre de sangre es éste,* es decir, *derramador de mucha sangre.* Así, pues, porque la esencia divina es indicada como la forma respecto de la persona, es conveniente que se diga la esencia de la persona. Pero no al revés, a no ser que se añada algo a la designación de la esencia. Como si se dice que el Padre es persona *de la esencia divina* o que las tres personas son *de una esencia.*

5. *A la quinta hay que decir:* La preposición *a partir de* o *de* no indica relación de causa formal, sino más bien de causa eficiente o material. En todos los seres estas causas se distinguen de aquello de lo que son causa, pues nada es su materia, ni algo es su principio activo. Sin embargo, algo es su forma, como resulta evidente en todos los seres inmateriales. Por eso, al decir tres personas de una esencia, indicando la esencia en relación a la forma, no se está demostrando que la esencia sea distinta a la persona; en cambio, sí quedaría demostrado si dijéramos tres personas *a partir de la misma esencia.*

6. *A la sexta hay que decir:* Dice Hilario en el libro *De Synod.*[9]: *Se perjudicaría inmensamente a las cosas santas si, porque algunos no las admiten, ya no deberían existir. Así, si se comprende mal homousion, en qué me afecta si yo lo entiendo bien. Por lo tanto*[10]*, hay una sustancia a partir de la propiedad de la naturaleza engendrada, no a partir de una división, o unión o comunión.*

ARTICULO 3

Los nombre esenciales, ¿Hay que atribuirlos a las tres Personas en singular o en plural?

In Sent., 1 d.9 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que los nombres esenciales, como el de *Dios,* no hay que atribuirlos a las tres Personas en singular sino en plural:

1. Como *hombre* indica el que tiene *humanidad,* así *Dios* indica el que tiene *divinidad.* Pero las tres personas son tres que tienen divinidad. Luego las tres personas son tres dioses.

2. Más aún. En Gen 1,1, donde se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* el texto hebreo pone *Elohim,* que puede ser interpretado como *dioses o jueces.* Y esto se dice por la pluralidad de personas. Luego las tres personas son *varios dioses* y no *un solo Dios.*

3. Todavía más. La palabra *cosa,* en sentido absoluto parece referirse a la sustancia. Pero dicha palabra se dice en plural de las tres personas; pues dice

9. § 85.86: ML 10,538. 10. § 71: ML 10,527.

Agustín en el libro *De Doctr. Christ.*[11]: *Las cosas de las que se disfrutará son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.* Luego otros nombres esenciales pueden ser atribuidos en plural a las tres personas.

4. Por último. Así como la palabra *Dios* indica el que tiene *divinidad,* así la palabra *persona* el que subsiste en alguna naturaleza intelectual. Pero decimos *tres personas.* Por lo tanto, y por la misma razón, podemos decir *tres dioses.*

En cambio está lo que se dice en Dt 6,4: *Escucha, Israel, el Señor tu Dios es un solo Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Los nombres esenciales indican la esencia, unos sustantivamente, y otros adjetivadamente. Los que la indican sustantivamente son atribuidos a las tres personas sólo en singular, no en plural; los que la indican adjetivadamente, son atribuidos a las tres personas en plural. El porqué de esto se encuentra en que los sustantivos indican algo sustancial, mientras que los adjetivos indican algo accidental presente en el sujeto. Y la sustancia, así como en cuanto tal tiene ser, así también en cuanto tal tiene unidad o pluralidad. Por eso, la singularidad o pluralidad de los sustantivos responde a la forma indicada con el nombre. Por su parte, los accidentes, así como tienen su ser en el sujeto, así también de él toman la unidad o la pluralidad. Por eso, la singularidad o pluralidad de los adjetivos responde a los supuestos.

En las criaturas no se encuentra una forma en muchos supuestos a no ser en unidad de orden, que es la forma de una organizada pluralidad. Por eso, los nombres que indican dicha forma, si son sustantivos, se atribuyen a muchos en singular; pero no si son adjetivos. Pues decimos que muchos hombres son un colegio, o un ejército, o un pueblo; y sin embargo, decimos que muchos hombres están colegiados.

En cambio, en Dios, como ya se dijo (a.2), la esencia divina se indica por la forma, la cual, como quedó demostrado (q.3 a.7; q.11 a.4), es una y simple en grado sumo. Por eso, los nombres que indican la esencia divina sustantivamente, se atribuyen a las tres personas en singular y no en plural. Así, pues, el por qué decimos que Sócrates, Platón y Cicerón son tres hombres; y por la que decimos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres dioses, sino uno solo, radica en lo siguiente: Porque en los tres supuestos de la naturaleza humana hay tres humanidades, mientras que en las tres Personas hay una esencia divina.

Por otra parte, aquellos nombres que indican la esencia adjetivadamente, se atribuyen a las tres en plural por la pluralidad de supuestos. Pues decimos tres vivientes, o tres sabios, o tres eternos, increados e inmensos si se toman adjetivadamente. Pero si estos nombres se toman sustantivamente, decimos un *increado, inmenso y eterno,* como hace Atanasio[12].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando *Dios* indique *el que tiene divinidad,* sin embargo, tiene otra significación: Pues *Dios* se dice sustantivamente; *que tiene divinidad,* adjetivadamente. Por eso, aun cuando sean tres los que tienen divinidad, no se concluye, sin embargo, que sean *tres dioses.*

2. *A la segunda hay que decir:* Distintas lenguas, distintos modos de hablar. De ahí que, así como los Griegos para indicar la pluralidad de supuestos dicen *tres hipóstasis,* así también en hebreo se usa el plural *Elohim.* Y nosotros no decimos en plural ni *dioses* ni *sustancias* para que la pluralidad no se atribuya a la sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* La palabra *cosa* pertenece a los transcendentales. Por eso, si pertenece a la relación, se atribuye a Dios en plural; si pertenece a la sustancia, en singular. Por eso Agustín allí mismo[13] dice: *La misma Trinidad es cierta cosa suprema.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La forma indicada con la palabra *persona* no es la esencia o la naturaleza, sino la *personalidad.* De ahí que, al haber en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tres personalidades, esto es, tres propiedades personales, no se atribuyan en singular, sino en plural.

11. L.1 c.5: ML 34,21. 12. Cf. *Symbolo Quicumque* (DZ 39). 13. L.c. nota 11.

ARTICULO 4

Los nombres esenciales concretos, ¿pueden o no pueden sustituir al de persona?

In Sent., 1 d.4 q.1 a.2; d.5 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que los nombres esenciales concretos no pueden sustituir al de persona, de modo que sea verdadera la expresión *Dios engendró a Dios:*

1. Como dicen los sofistas[14], *el término singular significa lo mismo que el término sustituido.* Pero la palabra Dios parece que es término singular, puesto que no puede ser aplicado en plural, como dijimos (a.3). Por lo tanto, cuando significa la esencia, parece que sustituye a esencia y no a persona.

2. Más aún. El término puesto en un sujeto no se restringe, en cuanto al significado, por el término puesto en el predicado; sino únicamente se restringe en cuanto al tiempo que indica. Pero cuando digo *Dios crea,* la palabra *Dios* sustituye a la esencia. Por lo tanto, al decir *Dios engendró,* el término *Dios* no puede, como predicado nocional, sustituir al de persona.

3. Todavía más. Si la expresión *Dios engendró* es verdadera porque el Padre engendra, por la misma razón será verdadera la de *Dios no engendra* porque el Hijo no engendra. Por lo tanto, está el Dios que engendra y el Dios que no engendra. De este modo parece que hay que concluir que estamos ante *dos dioses.*

4. Y también. Si *Dios engendró a Dios,* o se engendró a sí mismo o a otro Dios. Pero no se engendró a sí mismo, porque como dice Agustín en I *De Trin.*[15]: *Nada se engendra a sí mismo.* Y tampoco engendró a otro Dios, porque no hay más que un Dios. Por lo tanto, la expresión *Dios engendró a Dios* es falsa.

5. Por último. Si *Dios engendró a Dios,* o engendró al Dios que es Dios Padre o al Dios que no es Dios Padre. Si engendró al Dios que es Dios Padre, Dios Padre es engendrado. Si engendró al Dios que no es Dios Padre, Dios es el que no es Dios Padre. Esto es falso. Por lo tanto, no se puede decir que Dios engendró a Dios.

En cambio está lo que se dice en el símbolo[16] (Niceno): *Dios de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[17] dijeron que la palabra *Dios,* y similares, por su propia naturaleza, sustituyen a la palabra esencia[a]. Pero cuando llevan adjunto un término nocional, pasan a sus-

14. Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae Logicae,* 7,3. Sobre el particular, cf. PRANTL, *Geschichte der Logik* c.17, nota 229 (VIII.57). 15. C.1: ML 42,820. 16. DZ 54. 17. Cf. GILBERTO PORRETA, *In De Praedicat. trium Pers.* § Quod si: ML 64,1310.

---

a. El artículo descansa sobre la distinción de la lógica aristotélica entre la «significación» de una palabra y la función que ejerce en una proposición. En efecto, el contenido de un término es amplio, pero en una frase se utiliza para designar una cosa determinada. Se escoge en razón de su significación, pero al usarlo se le restringe a una de las posibilidades que ofrece el diccionario. Sólo el contexto clarifica lo que se quiere expresar. Si la palabra utilizada no es apta para cumplir la misión que se le atribuye se dice que es empleada impropiamente.

Pues bien, el término *Dios,* siendo concreto, significa la forma (la divinidad) en el sujeto que la tiene (El que tiene la divinidad, el Ser-Dios). Ahora bien, *Dios* puede ser tanto cada una de las Personas como la Naturaleza divina que subsiste en ellas y que subsiste por sí misma. De ahí que pueda designar: bien una de las Personas (Dios = el Padre. En el NT, *Theos* supone casi siempre por el Padre); bien dos conjuntamente (como cuando se dice: «Dios espira a Dios» que equivale a decir: el Padre y el hijo espiran al Espíritu Santo); bien las tres a la vez («Gloria a Dios en el cielo...»).

Ahora bien, ¿es necesario distinguir la Esencia, en cuanto subsistente, de las tres Personas a la vez, siendo así que subsiste en las tres? En la realidad divina, evidentemente no. En nuestro conocimiento, sí, ya que yo puedo conocer que Dios es el Ser subsistente, atribuirle el ser creador, Bien supremo, etc., e ignorar que es trino. O también, sabiéndolo, hacer abstracción de ello. Es el sentido de este apunte de Santo Tomás que sorprende a primera vista: «La esencia crea». Quien crea es el Padre y el Hijo y el Espíritu, Dios subsistente en tres Personas distintas. Mas cuando yo le atribuyo la creación, o lo ignoro o no me paro a pensarlo, de suerte que «Dios» en esta proposición designa el Ser puro subsistente, la esencia identificada con el ser (J. H.NICOLAS,*Les trois qui sont le Dieu unique:* Introduc. a I q.39 a.4 nota 7: Somme Théologique I [París 1984] p.424).

tituir al de persona. Esta opinión parece fundamentarse en aquella consideración sobre la divina simplicidad que precisa que en Dios sea lo mismo el que tiene y lo que se tiene. Así, *tener deidad,* que es lo que significa la palabra *Dios,* es lo mismo que *deidad.*

Pero en las características de las expresiones, no sólo hay que tener presente el significado, sino también el modo de significar. Y así, porque la palabra *Dios* significa la divina esencia que se tiene a sí misma, como la palabra *hombre* indica la presencia de humanidad en el supuesto, otros[18] dijeron, mejor, que la palabra *Dios,* en cuanto al modo de significar, tiene la propiedad de poder sustituir al de persona, como ocurre con la palabra *hombre.*

Por lo tanto, algunas veces la palabra Dios sustituye a la esencia, como cuando se dice *Dios crea;* porque este predicado le corresponde al sujeto en razón de la forma significada, que es la deidad. En cambio, otras veces sustituye a la persona; bien sólo a una, como cuando se dice *Dios engendra,* bien a dos, como cuando se dice *Dios espira,* bien a tres, como cuando se dice: *Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios,* etc. (1 Tim 1,17).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La palabra *Dios,* aun cuando coincide con los términos singulares en el hecho de que la forma significada no se multiplica, sin embargo, coincide con los términos comunes en el hecho que la forma significada se encuentra en muchos supuestos. Por eso, no es necesario que sustituya a la esencia significada.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella objeción es viable contra aquellos que sostenían que la palabra *Dios,* por propia naturaleza, no puede sustituir a la de persona.

3. *A la tercera hay que decir:* Es distinta la razón por la cual la palabra *Dios* sustituye al de persona, de la razón por la que se utiliza la palabra *hombre.* Porque la forma significada por la palabra *hombre,* esto es, humanidad, realmente está dividida en diversos supuestos, y, en cuanto tal, sustituye a la persona. Incluso aunque no se añada nada que determine a la persona, que es un supuesto distinto. No obstante la unidad o la comunidad de la naturaleza humana no es real, sino sólo conceptual. Por eso, la palabra *hombre* no sustituye la naturaleza común, a no ser por la exigencia de algún añadido, como cuando se dice: *El hombre es especie.* Pero la forma significada por la palabra *Dios,* es decir, la esencia divina, es una y común realmente. Por eso, en cuanto tal sustituye la naturaleza común. Pero, en virtud de algo que se le añade, puede sustituir a la persona. Por eso, cuando se dice *Dios engendra,* por razón del acto nocional la palabra *Dios* sustituye a la persona del Padre. Pero cuando se dice, *Dios no engendra,* nada se añade que determine este nombre como sustitutivo de la persona del Hijo, pues, más bien, se da a entender que la generación va contra la misma naturaleza divina. Pero si se añade algo que corresponda a la persona del Hijo, entonces la expresión será verdadera; como si se dice: *El Dios engendrado no engendra.* Por eso, no se puede concluir *está el Dios que engendra y el Dios que no engendra,* a no ser que se añada algo relativo a las personas; como si se dice, por ejemplo, *el Padre es el Dios que engendra, y el Hijo es el Dios que no engendra.* De este modo no se sigue que haya *varios dioses,* porque el Padre y el Hijo son *un solo Dios,* como dijimos (a.4).

4. *A la cuarta hay que decir:* La expresión *el Padre se engendra a sí Dios* es falsa. Porque el *se,* por ser recíproco, repercute sobre el mismo sujeto. Y esto no contradice lo que Agustín escribe *Ad Máximum*[19]: *Dios Padre engendró otro El.* Porque aquí este *El* o es acusativo, y, de ser así, significaría que *engendró otro distinto a El;* o significa simple relación, y, así, iría referido a la identidad de naturaleza; pero se trata de una expresión impropia o enfática, cuyo sentido sería: *Engendró otro muy semejante a sí mismo.* Igualmente, la expresión *engendró otro Dios,* es falsa.

18. Cf. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.24: ML 210,632; reg.32: ML 210,636; cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.2.ª tr.4 c.4 (fol.6a). 19. *Epist.* 170: ML 33,749.

Porque, aun cuando el Hijo sea *distinto* del Padre, como dijimos anteriormente (q.31 a.2), sin embargo, no hay que decir que sea *otro Dios*. Porque se entendería que el adjetivo *otro* pondría algo sustancial a *Dios*. De ser así, significaría distinción de deidad. Algunos[20], sin embargo, admiten la expresión: *Engendró otro Dios*, siempre que el *otro* sea sustantivo, y que *Dios* entre en la expresión como aposición. Pero éste es un modo impropio de hablar y que hay que evitar a fin de no inducir a error.

5. *A la quinta hay que decir:* La expresión *Dios engendró a Dios que es Dios Padre*, es falsa. Porque cuando *Padre* se utiliza en aposición con *Dios*, lo restringe a la simple sustitución de persona del Padre. De este modo, el sentido de la frase sería *engendró a Dios que es el mismo Padre*. De ser así, el Padre sería engendrado. Y esto es falso. Por eso, la expresión *engendró a Dios que no es Dios Padre*, se trata de una expresión negativa que es verdadera. Sin embargo, si se entiende que en dicha expresión no hay una simple aposición, sino que entre las dos hay que poner algo, entonces sucedería al revés, es decir, que la expresión afirmativa sería verdadera y la negativa falsa. Su sentido sería: *Engendró a Dios que es el Dios que es Padre*. Pero es ésta una explicación muy forzada. Por lo tanto, es mucho mejor que se niegue totalmente la expresión afirmativa y que se use la negativa.

No obstante, Prepositino[21] dijo que tanto la negativa como la afirmativa son falsas. Porque el relativo *que*, en la expresión afirmativa, puede referirse al supuesto, pero en la expresión negativa se refiere al significado y al supuesto. Por eso, el sentido de la expresión afirmativa sería: *El ser Dios Padre le corresponde a la persona del Hijo*. El sentido de la expresión negativa, por su parte, sería: *Ser Dios Padre no sólo se niega de la persona del Hijo, sino también de su divinidad*. Pero esto parece poco razonable, pues, según el Filósofo[22], de quien se afirma algo también se puede negar algo.

ARTICULO 5

Los nombres esenciales abstractos, ¿pueden o no pueden sustituir al de persona?

In Sent. 1 d.5 q.1 a.1.2; *Cont. Errores Graec.* c.4; *De Un. Verbi*, a.1 ad 12.

Objeciones por las que parece que los nombres esenciales abstractos pueden sustituir al de persona, de modo que sea verdadera la expresión *la esencia engendra la esencia:*

1. Dice Agustín en VII *De Trin.*[23]: *El Padre y el Hijo son una sabiduría porque son una esencia; y de modo especial, sabiduría de sabiduría, esencia de esencia.*

2. Más aún. Cuando nosotros somos engendrados o destruidos, en nosotros se engendra o destruye lo que hay. Pero el Hijo es engendrado. Por lo tanto, como la esencia divina está en el Hijo, parece que la esencia divina es engendrada.

3. Todavía más. Como se demostró anteriormente (q.3 a.3), Dios y la esencia divina es lo mismo. Pero, como dijimos también (a.4), la expresión *Dios engendra a Dios*, es verdadera. Por lo tanto, la expresión *la esencia engendra la esencia*, es verdadera.

4. Aún más. Lo que se atribuye propiamente a alguien, puede sustituirlo. Pero la esencia divina es Padre. Por lo tanto, la esencia puede sustituir la persona del Padre. Así, la esencia engendra.

5. Y también. La esencia es algo que engendra, porque es Padre, que es el que engendra. Así, pues, si la esencia no es la que engendra, la esencia será algo que engendra y que no engendra. Esto es imposible.

6. Por último. Dice Agustín en IV *De Trin.*[24]: *El Padre es el principio de toda la deidad*. Pero no es principio más que en cuanto que engendra o espira. Por lo tanto, el Padre engendra o espira la deidad.

En cambio está lo que dice Agustín en I *De Trin.*[25]: *Nada se engendra a sí mismo*. Pero si la esencia engendra la esen-

20. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea* p.1.ª tr.4 c.4 (fol.5a). 21. *Summa* (fol.55vb). 22. ARISTÓTELES, *Periherm.* c.6 n.3 (BK 17a30): S. Th. l.1 lect.10. 23. C.2: ML 42,936. 24. C.20: ML 42,908. 25. C.1: ML 42,820.

cia, no se engendra más que a sí misma, puesto que en Dios no hay nada distinto a la divina esencia. Por lo tanto, la esencia no engendra la esencia.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema, se equivocó el abad Joaquín[26] al sostener que, así como se dice *Dios engendró a Dios,* así también puede decirse que *la esencia engendró la esencia.* Su fundamento era: La simplicidad divina hace que Dios no sea distinto de la divina esencia. Pero se equivocaba. Porque para que una expresión sea verdadera, no sólo hay que tener presente lo significado, sino también el modo de significar, como ya dijimos (a.4). Pues, aun cuando realmente *Dios* y *deidad* sean lo mismo, sin embargo, el modo de significarlo no es el mismo. Pues la palabra *Dios,* por significar la esencia divina en cuanto que está en el sujeto, en su modo de significar exige, por naturaleza, que pueda sustituir a la persona. Por eso, lo que es propio de las personas, puede decirse de la palabra *Dios.* Ejemplo: *Dios es engendrado* o *engendra,* como dijimos anteriormente (a.4). Pero la palabra *esencia,* por su mismo modo de significar, no precisa que sustituya a la persona, puesto que significa la esencia como forma abstracta. De este modo, lo que es propio de las personas, por lo que las personas se distinguen entre sí, no puede ser atribuido a la esencia, pues significaría que en la esencia divina hay distinción como hay distinción en los supuestos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para resaltar más la unidad de la esencia y de la persona, los Santos Doctores algunas veces usaron expresiones más rotundas de lo que admite el mismo lenguaje empleado. Por eso, este tipo de expresiones no hay que propagarlas, sino explicarlas. Esto es, los nombres abstractos tienen que ser explicados con nombres concretos, o también con nombres personales. Ejemplo: Al decir *esencia de esencia,* o *sabiduría de sabiduría,* el sentido es: *El Hijo, que es esencia y sabiduría, es del Padre, que es esencia y sabiduría.* Sin embargo, en los términos abstractos hay que conservar un cierto orden, porque lo que se refiere al acto es lo que está más cercano a las personas, porque los actos pertenecen a los supuestos. Por eso, las expresiones: *Naturaleza de naturaleza, sabiduría de sabiduría,* son menos impropias que la expresión: *Esencia de esencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* En las criaturas lo engendrado no recibe una naturaleza numéricamente idéntica a la que tiene el que genera, sino otra distinta en número que nuevamente empieza a existir en él por generación, y deja de existir por destrucción. De este modo se engendra y se destruye por accidente. Pero el Dios engendrado recibe la naturaleza numéricamente idéntica a la del que engendra. De este modo, en el Hijo la naturaleza divina no es engendrada, ni directa ni accidentalmente.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando Dios y la divina esencia sean realmente lo mismo, sin embargo, y atendiendo al modo de significar, es necesario que se hable de distinta manera de cada uno.

4. *A la cuarta hay que decir:* La esencia divina se atribuye al Padre por modo de identidad, en razón de la simplicidad divina. Pero, en razón del diverso modo de significar, no puede sustituir al Padre. Aquella objeción sería viable siempre que se tratase de seres en los cuales algo de uno es atribuible a otro, como lo universal de lo particular.

5. *A la quinta hay que decir:* La diferencia entre los sustantivos y los adjetivos, es la siguiente: Los sustantivos indican sujeto; en cambio, los adjetivos no, sino que ponen un significado al sustantivo. Por eso, los sofistas[27] dicen que *los nombres sustantivos sustituyen; por contra, los adjetivos no sustituyen, sino que unen.* Así, pues, los nombres sustantivos personales, por la identidad real, pueden ser dichos de la esencia. Sin embargo, no se sigue que la propiedad personal determine una esencia distinta, puesto que lo que hace es aplicarla al supuesto indicado con el sustantivo. Pero los adjetivos nocionales y personales no pueden ser atribuidos a la esencia si no van unidos a algún sustantivo. Por eso no podemos decir: *La esencia es la que engendra.* Sin embargo, podemos decir que *la esencia es algo que engendra,* o *Dios que en-*

26. Cf. Decretal. Gregor. 9 l.1 tit.1 c.2: *Damnamus* (RF 2,6). 27. Cf. l.c. nota 14.

gendra, si *algo* y *Dios* sustituyen a persona; pero no si sustituyen a esencia. De ahí que no haya contradicción en las frases: *La esencia es algo que engendra,* y *algo que no engendra;* porque en el primer caso *algo* sustituye a persona; en el segundo, a esencia.

6. *A la sexta hay que decir:* La *deidad,* en cuanto que es idéntica en varios supuestos, tiene cierto parecido con la forma del nombre colectivo. Por eso, cuando se dice: *El Padre es principio de toda deidad,* puede ser tomado en el sentido de la totalidad de las personas; esto es, en cuanto que en todas las personas divinas el principio es el mismo. Tampoco es necesario que sea principio de sí mismo. Como cuando se dice que alguien del pueblo es rector *de todo el pueblo,* y, sin embargo, no lo es de sí mismo. Puede decirse también que es principio de toda la deidad, no porque la engendre o espire, sino porque, al generarla y espirarla, la comunica.

ARTICULO 6

Persona, ¿puede o no puede aplicarse a los nombres esenciales?

In Sent. 1 d.4 q.2 a.2 ad 4.5.

Objeciones por las que parece que «Persona» no puede aplicarse a los nombres esenciales, de modo que pueda decirse *Dios es fres personas,* o es *Trinidad:*

1. La expresión: *El hombre es todo hombre,* es falsa. Puesto que no puede verificarse de ningún supuesto, pues ni Sócrates es todo hombre, como tampoco lo es Platón, ni ningún otro. Pero también es falsa la siguiente: *Dios es Trinidad,* puesto que no puede verificarse de ninguno de los supuestos de la naturaleza divina, puesto que ni el Padre es Trinidad, ni tampoco el Hijo, ni el Espíritu Santo. Por lo tanto, la expresión: *Dios es Trinidad,* es falsa.

2. Más aún. Lo inferior no se atribuye a lo superior más que con una atribución accidental. Ejemplo: Cuando digo *el animal es hombre,* en el animal, ser hombre es accidental. Pero la palabra *Dios,* es, con respecto a las tres personas, lo que lo común a lo particular, según dice el Damasceno[28]. Por lo tanto, parece que los nombres de las personas no pueden ser atribuidos a la palabra *Dios* más que accidentalmente.

En cambio está lo que dice Agustín en el sermón *De Fide*[29]*: Creemos que un solo Dios es una sola Trinidad de nombre divino.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (a.6 ad 5), aun cuando los nombres personales o los adjetivos nocionales no puedan ser atribuidos a la esencia, sin embargo, sí pueden serlo los sustantivos, debido a la identidad real entre esencia y persona. Pues la esencia divina no sólo es realmente idéntica a una persona, sino a las tres. Por eso, una persona, dos, tres, puede ser dicho de la esencia. Ejemplo: *La esencia es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.* Y porque la palabra *Dios,* en cuanto tal, puede sustituir a la esencia, como dijimos (a.4 ad 3), del mismo modo, así como la expresión: *La esencia es tres personas,* es verdadera, así también lo es la expresión: *Dios es tres personas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos anteriormente (a.4 ad 3), la palabra *hombre,* en cuanto tal, puede sustituir a persona; pero, por algún añadido, expresa la naturaleza común. De este modo, la expresión: *El hombre es todo hombre,* es falsa, porque no puede verificarse en ningún supuesto. Pero la palabra *Dios,* en cuanto tal, puede sustituir a esencia. Por eso, aun cuando la expresión: *Dios es Trinidad,* no pueda sustituir a ninguno de los supuestos de la divina naturaleza, sin embargo, sí puede sustituir a la esencia. Por no tenerlo en cuenta, el Porretano[30] lo negó.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice *Dios* o *la divina esencia es Padre,* hay una atribución por identidad, no una atribución de inferior a superior. Porque en las personas divinas no se da el universal y el singular. Por eso, así como la expresión: *El Padre es Dios,* por naturaleza es correcta, así también la expresión: *Dios es Padre,* por naturaleza es también correcta. Y de ningún modo accidentalmente.

28. *De Fide Orth.* l.3 c.4: MG 94,997. 29. Cf. FULGENCIO, c.1: ML 65,673. 30. Cf. GILBERTO PORRETA, *In de Trin.* § Postulas: ML 64,1311.

ARTICULO 7

Los nombres esenciales, ¿son o no son atribuibles a las Personas?

In Sent. 1 d.31 q.1 a.2; *De Verit.* q.7 a.3.

Objeciones por las que parece que los nombres esenciales no son atribuibles a las Personas:

1. Todo lo que puede inducir a error en la fe, al hablar de Dios, debe ser evitado, porque, como dice Jerónimo[31], *partiendo de palabras mal entendidas se cae en la herejía.* Pero atribuir a una persona lo que es común a las demás, puede inducir a error en la fe, porque puede entenderse que o sólo corresponde a la persona a quien se le atribuye, o corresponde a una más que a las otras. Por lo tanto, los atributos esenciales no son atribuibles a las personas.

2. Más aún. Los atributos esenciales, en abstracto, tienen significado por modo de forma. Pero una persona no se relaciona con la otra como forma; puesto que la forma en el sujeto no se distingue de aquello de lo que es forma. Por lo tanto, los atributos esenciales, de modo especial en abstracto, no deben atribuirse a las personas.

3. Todavía más. Lo propio es anterior a lo apropiado; pues lo *propio* entra en el concepto de lo apropiado. Pero los atributos esenciales son, a nuestro modo de ver, anteriores a las personas, como lo común es anterior a lo propio. Por lo tanto, los atributos esenciales no deben ser atribuidos.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 1,24: *A Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Para expresar mejor la fe, fue conveniente que los atributos esenciales fueran atribuidos a las personas. Pues, aun cuando no sea posible demostrar la trinidad de las personas, como dijimos anteriormente (q.33 a.1), sin embargo, fue conveniente darlas a entender mediante cosas para nosotros más evidentes. Los atributos esenciales nos resultan a nosotros más evidentes racionalmente que las propiedades de las personas. Porque, partiendo de las criaturas, de las cuales tomamos nuestros conocimientos, podemos elevarnos con certeza hasta el conocimiento de los atributos esenciales, no, en cambio, hasta el conocimiento de las propiedades de las personas, como dijimos anteriormente (q.32 a.1 ad 1). Así, pues, así como nos servimos de la semejanza del vestigio o de la imagen que encontramos en las criaturas para dar a entender a las personas divinas, así también nos servimos de los atributos esenciales. La manifestación de las personas por medio de los atributos esenciales es llamada *apropiación*[b]. Las personas divinas pueden manifestarse por medio de los atributos esenciales, de una doble manera[c]. 1) *Una,* por se-

31. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.4 d.13 c.2 (QR 2,818).

---

b. La apropiación es un modo de hablar por el que se atribuye a una Persona divina más que a otra —no sin fundamento real— ciertos atributos esenciales o ciertas operaciones *ad extra,* y ello con el intento de conocer mejor lo propio de cada Persona. Es como «un acercar la común a lo propio» dice el Santo en el *De Verit.* q.7 a.3.

Esta ley de las apropiaciones, bastante anquilosada ya en tiempos de Santo Tomás, se hizo con el tiempo tan rígida que no sólo se llegó a conclusiones paradójicas —Cristo es hijo adoptivo de toda la Trinidad, decía Durando en el s.XIV, volviendo con ello a los antiguos errores adopcionistas— sino que se abrió un foso infranqueable entre teología y vida espiritual. Contribuyó sin duda a una visión trinitaria abstracta y desencarnada.

Tomás acepta ciertamente la doctrina tradicional, pero la usa con la suficiente flexibilidad como para integrar en su explicación elementos de un sabor claramente personalista. El subraya la unicidad divina. Según esta perspectiva, las Personas divinas se distinguen tan sólo en sus relaciones recíprocas, lo que sólo se da en el interior de la divinidad. De cara a las criaturas obran al unísono, conjuntamente, por una misma sabiduría, una misma voluntad, un mismo poder. *Ad extra,* todo les es común. Sin embargo, cada Persona actúa según su característica propia, por lo que deja en las criaturas su impronta. De ahí que el hombre pueda llegar a tener contacto directo y personal con cada una de las Personas trinitarias (cf. notas a I q.33 a.1; I q.43 a.3; S. FUSTER, *¿Hijos de la Trinidad o hijos del Padre?:* EscVed XVI (1986) 97-105.

c. En realidad, Santo Tomás señala cuatro fundamentos reales de la apropiación:

1. El primero es el uso que de ella hacen tanto la Sda. Escritura *(sed contra),* como los Doctores y Padres de la Iglesia (a.8).

mejanza. Es así como lo que pertenece al entendimiento se apropia al Hijo, que procede intelectualmente como Palabra. 2) *Otra,* por desemejanza. Es así como el poder se apropia al Padre, como dice Agustín[32], porque entre nosotros, los padres, por la vejez, suelen ser débiles; pero no pensemos lo mismo de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los atributos esenciales no hay que atribuirlos a las personas de modo que se diga que son suyos propios, sino para dar a conocer a las personas por semejanza o desemejanza, como acabamos de decir (sol.). Por eso, no se sigue ningún error de fe, sino, más bien, una manifestación de la verdad[d].

2. *A la segunda hay que decir:* Si los atributos esenciales se apropiaran a las

32. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.1 p.2.ª c.8: ML 176,209.

---

2. El segundo es un argumento *a fortiori:* «Si podemos intentar el conocimiento de Dios partiendo de las criaturas, porque éstas proporcionan una base objetiva para el conocimiento de los atributos esenciales de Dios; si nos es posible llegar a un cierto conocimiento de las Personas en sí mismas considerando las criaturas en cuanto vestigio o imagen de la Trinidad: *a fortiori* podremos abrigar la esperanza de llegar a un cierto conocimiento de las Personas partiendo de la esencia divina» (LAFONT 88-90).

3. El tercero es la *semejanza* existente entre un atributo esencial y lo que es propiedad de una Persona. Puede darse, en efecto, una afinidad o similitud particular entre un determinado atributo esencial, la Sabiduría por ejemplo, y una propiedad personal (el Verbo del Padre). Atribuir a una Persona una cualidad de la esencia no equivale a decir que dicha Persona la posea en propiedad. Pero tampoco se trata de un puro formulismo, sin contenido alguno, carente de significado. No es un verbalismo hueco. Si fuera asi, cualquier atributo esencial podría afirmarse indistintamente de cualquier Persona. Es un camino legítimo para aspirar a conocer lo propio de cada Persona. La apropiación no ofrece un conocimiento exclusivo, pero sí avala el pensamiento en una dirección auténtica y fundada, de suerte que de alguna forma alcanza lo propio de la Persona. *Amor,* por ejemplo, se dice de la naturaleza divina y, bajo este aspecto, el Padre es amor, el Hijo es amor y el Espíritu Santo es amor. Amor es un nombre esencial. Y, sin embargo, *Amor* se apropia al Espíritu Santo de tal modo que llega a ser *nombre propio* (I q.37 a.1).

4. El cuarto es la razón de *desemejanza.* Siempre se había hablado de la atribución de nombres esenciales a las Personas en virtud de la semejanza entre lo significado por el nombre y la peculiaridad característica de la Persona. Alejandro de Hales *(Summa* I, Inq.II, tract.II, Sec.II q.3 m.1: ed. KLUMPER 646), Alberto Magno (I q.1 membr.1: Lyon 1651 t.17 p.289), San Buenaventura *(In I Sent.* d.XXXIV q.3: Quaracchi t.I p.592) y Santo Tomás completaron la noción con la teoría de la desemejanza. Por ejemplo, al Padre se le atribuye el poder para evitar la idea de vejez aneja tantas veces al concepto humano de paternidad. Y al Hijo se le aplica la sabiduría para rechazar la impresión de inexperiencia e ignorancia que se tiene a veces con respecto a los hijos jóvenes. Y al Espíritu Santo se le asigna la bondad por contraste al espíritu terreno que con frecuencia anda envuelto en violencias y malicia.

d. Si la apropiación se funda realmente en lo privativo de cada sujeto trinitario es un modo de hablar apto para conocerlos mejor. Es una «vía persuasiva para la manifestación de las personas» *(In Sent.* 1 d.31 q.1 a.2). Santo Tomás llega a decir que las apropiaciones se darían en Dios «aun cuando nosotros no existiéramos» (l.c.), es decir: hay una base objetiva que hace de nuestro hablar algo más que una palabrería insulsa. Se puede llegar a conectar con las personas, algo paralelo a como partiendo de lo sensible se puede ascender hasta una primera causa. Es decir, si partiendo de lo *creado* es factible elevarse hasta la *causa creadora,* tomando como punto de partida la causa creadora —aceptada esta vez por una opción de fe— se posibilita llegar a cierto conocimiento de las Personas. No se trata, por tanto, de afirmar que lo que es *común* a toda la Trinidad sea más *propio* de una Persona con respecto a otra, pero sí de decir que «esto que es común tiene mayor semejanza con lo que es propio de una Persona que con lo que es propio de otra» *(De Verit.* q.7 a.3). Si es preciso evitar la exclusión de las otras, es válido admitir una *preferencia* con respecto a una. Se abre, pues, un camino correcto. La esencia no existe si no es realizada en un individuo. No existe un *dios* al margen del Padre y del Hijo y del Espíritu. Para Santo Tomás, «los actos corresponden a los sujetos» (I q.36 a.4 ad 7). Quien engendra, no es la esencia divina, sino el Padre (1 q.33 a.1). Quien ama, no es la esencia, sino el Padre y el Hijo abrazados en un solo amor (1 q.37 a.l ad 3). Por lo mismo, «la fuerza creadora, a pesar de ser común a las tres personas, les corresponde con un cierto orden» (1 q.45 a.6 ad 2). «Dios Padre ha llevado a cabo la creación por su Palabra, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo» (1 q.45 a.6).

personas de modo que fueran propios suyos, se seguiría que una se relacionaría con la otra con relación de forma. Lo cual lo rechaza Agustín en VII *De Trin.*[33], mostrando que el Padre no es sabio por la sabiduría que engendra, como si sólo el Hijo fuera sabiduría, y únicamente pudiera ser llamado *sabio* el Padre junto con el Hijo, y no el Padre sin el Hijo. Pero el Hijo es llamado sabiduría del Padre, porque es la sabiduría que procede de la sabiduría del Padre, pues ambos por naturaleza son sabiduría, y en ambos simultáneamente hay una sola sabiduría. Por eso, el Padre no es sabio por la sabiduría que engendra, sino por la sabiduría que es su misma esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* El atributo esencial, aun cuando por su propia razón sea anterior a la persona, según el modo de entender, sin embargo, en cuanto que tiene razón de apropiado, nada impide que lo propio de la persona sea anterior a lo apropiado. Como el color es posterior a un cuerpo en cuanto que es cuerpo; sin embargo, es anterior por naturaleza a un *cuerpo blanco* en cuanto que es blanco.

ARTICULO 8

Los Santos Doctores, ¿han o no han atribuido correctamente los atributos esenciales a las personas?

In Sent. 1 d.14; d.31 q.2 a.1; q.3 a.1; d.34 q.2; d.36 q.1 a.3 ad 5; *De Verit,* q.1 a.7; q.7 a.3; *In 2 Cor.* c.13 lect.3; *In Rom.* c.11 lect.5.

Objeciones por las que parece que los Santos Doctores no han atribuido correctamente los atributos esenciales a las personas:

1. Dice Hilario en II *De Trin.*[34]*: La eternidad está en el Padre, la especie en la Imagen, el uso en el Don.* En estas palabras hay tres nombres propios de las personas: Padre, Imagen, que es el nombre propio del Hijo, como dijimos anteriormente (q.35 a.2), y Don o Aval, que es el nombre propio del Espíritu Santo, como quedó establecido (q.38 a.2). Además hay también tres realidades apropiadas: La eternidad, al Padre; la especie, al Hijo; el uso, al Espíritu Santo. Y parece que lo hace de un modo poco razonable. Pues la *eternidad* implica duración de ser; la *especie,* en cambio, es principio de ser; el *uso,* por su parte, parece que pertenece a la operación. Pero la esencia y la operación no se apropian a ninguna persona. Por lo tanto, parece que estas apropiaciones a las personas no las han atribuido correctamente.

2. Más aún. Dice Agustín en I *De Doctr. Christ.*[35]: *En el Padre está la unidad, en el Hijo la igualdad, en el Espíritu Santo la concordia de la unidad y de la igualdad.* Esto parece también que es dicho incorrectamente. Porque una persona formalmente no es denominada por lo que se apropia a otra. Pues el Padre no es sabio por la sabiduría engendrada, como dijimos (a.7 ad 2; q.37 a.2 obi.1). Pero en el mismo contexto dice: *Estas tres realidades son una por el Padre, iguales por el Hijo y conexas por el Espíritu Santo.* Por lo tanto, no se apropian de forma correcta a las personas.

3. Todavía más. Según Agustín[36], al Padre se le atribuye el *poder,* al Hijo la *sabiduría* y al Espíritu Santo la *bondad.* Y parece que esto no es correcto. Pues la *energía* pertenece al poder. El poder es apropiado al Hijo según aquello de 1 Cor 1,24: *A Cristo, poder de Dios.* Y también al Espíritu Santo, según aquello de Lc 6,19: *El poder salía de El, y sanaba a todos.* Por lo tanto, el poder no hay por qué atribuirlo al Padre.

4. Y también. Agustín, en el libro *De Trin.*[37], dice: *No hay que tomar confusamente lo que dice el Apóstol: De El, por El y en El. De El, lo dice por el Padre; por El, por el Hijo; en El, por el Espíritu Santo.* Pero parece que esto no es correcto. Porque la expresión *en El,* parece que implica relación de causa final, que es la primera de las causas. Por lo tanto, esta relación de causa debería ser apropiada al Padre, que es el principio sin principio.

5. Por último. Encontramos que la *verdad* es apropiada al Hijo, según aquello de Jn 16,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* Lo mismo el *Libro de la Vida,*

33. C.1: ML 42,933. 34. § 1: ML 10,51. 35. C.5: ML 34,21. 36. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.1 p.2.ª c.6: ML 176,208. 37. l.6 c.10: ML 42,932; cf. *Contra Maximin.* l.2 c.23: ML 42,800.

según aquello del Sal 39,8: *En el encabezamiento del libro está escrito de Mi:* Glosa[38]: *Esto es, en el Padre, que es mi cabeza.* Lo mismo, la expresión *El que es;* porque en torno a aquel texto de Is 65,1: *Heme aquí, voy a los pueblos,* dice la Glosa[39]: *Habla el Hijo que dijo a Moisés: Yo soy el que soy.* Pero parece que todo esto es algo propio del Hijo y no algo apropiado. Pues *verdad,* según Agustín en el libro *De Vera Religione*[40], es *la semejanza suma con el principio, sin ningún tipo de desemejanza.* De este modo, parece que propiamente corresponda al Hijo, que tiene principio. También *Libro de la Vida* parece ser algo propio, porque significa que es algo por alguien, pues todo libro es escrito por alguien. También la expresión *El que es,* parece ser propia del Hijo. Porque si, cuando se dice a Moisés: *Yo soy el que soy,* es la Trinidad la que habla, Moisés había podido decir: *Aquel que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, me envió a vosotros.* Y más adelante había podido decir: *Aquel que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, me envió a vosotros,* dando a entender una persona determinada. Esto es falso. Porque ninguna persona es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por lo tanto, este nombre no puede ser común a la Trinidad, sino propio del Hijo.

Solución. *Hay que decir:* Nuestro entendimiento, que llega al conocimiento de Dios partiendo de las criaturas, es necesario que considere a Dios según el modo que tiene a partir de las criaturas. A la hora de estudiar una criatura, aparecen cuatro elementos en el siguiente orden. *Primero,* se analiza el mismo objeto absolutamente, en cuanto que es un determinado ser. *Segundo,* se le analiza en cuanto que es uno. *Tercero,* en cuanto que en él hay capacidad para obrar o para causar. *Cuarto,* la relación que tiene con lo causado. Por lo tanto, al tratar lo referente a Dios nosotros debemos tener también en cuenta esta cuádruple consideración.

1) Según la primera consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto a su propio ser, encontramos la fórmula de Hilario[41], según la cual la eternidad es apropiada al Padre, la especie al Hijo, el uso al Espíritu Santo (cf. obi.1). Pues la *eternidad,* en cuanto que significa ser sin principio, tiene semejanza con el Padre, que es principio sin principio. La *especie* o la *belleza* tienen semejanza con lo propio del Hijo, pues para la belleza se requiere lo siguiente: Primero, integridad o perfección, pues lo inacabado, por ser inacabado, es feo. También se requiere la debida proporción o armonía. Por último, se precisa la claridad, de ahí que lo que tiene nitidez de color sea llamado bello. Así, pues, en cuanto a lo primero, tiene semejanza con lo propio del Hijo, en cuanto que el Hijo tiene en sí mismo, de forma real y perfecta, la naturaleza del Padre. Para indicar esto, Agustín[42] en su explicación dice: *En donde, esto es, en el Hijo, está la suprema y primera vida,* etc. Por lo que se refiere a lo segundo, también se adecúa con lo propio del Hijo en cuanto que es Imagen expresa del Padre. Por eso, decimos que alguna imagen es bella si representa perfectamente al objeto, aun cuando sea feo. Y esto es a lo que alude Agustín cuando dice[43]: *En donde hay tanta conveniencia y la primera igualdad,* etc. En cuanto a lo tercero, se adecúa con lo propio del Hijo, en cuanto que es Palabra, que es lo mismo que decir *Luz, esplendor del entendimiento,* como dice el Damasceno[44]. Esto mismo lo sugiere Agustín cuando dice[45]: *Como palabra perfecta a la que no le falta nada, especie de arte del Dios omnipotente.*

El *uso* tiene cierta semejanza con lo propio del Espíritu Santo, si tomamos la palabra *uso* en sentido amplio, pues *usar* implica *disfrutar,* ya que usar es *disponer de algo, según la propia voluntad,* y disfrutar es *usar con gozo,* como dice Agustín en X *De Trin.*[46] Por lo tanto, el uso por el que el Padre y el Hijo se disfrutan mutuamente, se adecúa con lo propio del Espíritu Santo, en cuanto que es Amor. Y esto es lo que dice Agustín[47]: *Aquel amor, deleite, felicidad o dicha, es lo que él llama uso.* El uso con que nosotros disfrutamos de Dios tiene cierta semejanza

38. *Glossa ordin.* al salmo 39,8 (3,1438); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,403. 39. *Glossa interl.* (4,104r). 40. C.36: ML 34,152. 41. L.c. nota 34. 42. *De Trin.* l.6 c.10: ML 42,931. 43. Ib. 44. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 94,857. 45. L.c. nota 42.43. 46. C11: ML 42,982. 47. *De Trin.* l.6 c.10: ML 42,932.

con lo propio del Espíritu Santo en cuanto que es Don. Y esto es lo que resalta Agustín cuando dice[48]: *En la Trinidad está el Espíritu Santo, la suavidad del que Engendra y del Engendrado, que nos inunda deforma inmensa y generosa.*

De este modo, se comprende por qué la *eternidad,* la *especie* y el *uso,* se atribuyen o se apropian a las personas, y no se les atribuyen la *esencia* o la *operación.* Porque en su propio concepto, y puesto que son comunes, no se encuentra algo que sea semejante a lo propio de las personas.

2) Según la segunda consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto que es uno. Agustín apropia la *unidad* al Padre, la *igualdad* al Hijo, la *concordia* o la *conexión* al Espíritu Santo[49] (cf. obi.2). Es evidente que estas tres características denotan unidad, pero de manera diferente. Pues la *unidad* se dice en sentido absoluto, y no presupone nada más. De este modo se apropia al Padre, que no presupone otra persona, por ser principio sin principio. La *igualdad* conlleva unidad con respecto a otro; pues igual es lo que tiene la misma cantidad que otro. De este modo la igualdad se apropia al Hijo que es el principio del principio. Por su parte, la *conexión* implica unidad de dos. Por eso se apropia al Espíritu Santo, en cuanto que procede de los dos.

A partir de ahí, puede entenderse lo que dice Agustín[50]: *Los tres son uno por el Padre, iguales por el Hijo, conexos por el Espíritu Santo.* Pues es evidente que cada característica se atribuye a aquel en quien se encuentra primero, así como a todos los seres inferiores se dice que *viven* por su alma vegetal, por ser la primera en la que se manifiesta la vida de estos seres. La *unidad* se encuentra inmediatamente en la persona del Padre, incluso si, aunque imposible, desaparecieran las otras personas. De este modo, las otras personas tienen la unidad por el Padre. No obstante, desaparecidas las otras personas, en el Padre no se encuentra la *igualdad.* Pero, existente el Hijo, inmediatamente aparecerá la igualdad. De este modo, se dice que todos son iguales por el Hijo, no porque el Hijo sea principio de la igualdad del Padre, sino porque, si el Hijo no fuese igual al Padre, el Padre no podría ser llamado igual, pues su igualdad en primer lugar es considerada en relación al Hijo. Lo mismo cabe decir de la igualdad que tiene el Espíritu Santo con el Padre, es decir, la tiene por el Hijo. Asimismo, excluido el Espíritu Santo, que es el nexo de los dos, no podría entenderse la unidad de *conexión* entre el Padre y el Hijo. De este modo, se dice que todos están conexos por el Espíritu Santo, porque, existente el Espíritu Santo, se encuentra El donde el Padre y el Hijo pueden llamarse conexos.

3) Según la tercera consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto que en El hay capacidad suficiente para causar, hay que analizar la tercera apropiación, esto es, el *poder,* la *sabiduría* y la *bondad*[51] (cf. obi.3). Esta apropiación se hace por semejanza, si se considera lo que hay en las personas divinas; y por desemejanza, si se considera lo que hay en las criaturas. Pues el *poder* tiene razón de principio. Por eso, tiene semejanza con el Padre del cielo, que es principio de toda la divinidad. A veces falta en el padre terreno, debido a la vejez. La *sabiduría,* en cambio, tiene semejanza con el Hijo celeste, en cuanto que es Palabra, que no es otra cosa que el concepto de sabiduría. A veces falta en el hijo terreno, debido a la poca edad. La *bondad,,* por ser razón y objeto del amor, tiene semejanza con el Espíritu divino, que es Amor. Pero parece que contradice al espíritu terreno, en cuanto que éste implica cierto impulso violento, por lo que dice Is 25,4: *El espíritu de los fuertes es como el huracán que empuja la pared.* El *poder* se apropia al Hijo y al Espíritu Santo, pero no en el sentido en que se llama energía al poder de algo; sino porque a veces también se llama energía a la que surge del poder, como cuando decimos que algo poderoso ha sido hecho *por la virtud o poder* de un agente.

4) Según la cuarta consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto que está relacionado con sus efectos, hay que analizar aquella apropiación *a partir de El, por El* y *en El* (cf. obi.4). La preposición *a partir de,* a veces, implica relación de causa material, que no se da en las personas divinas. Otras veces, implica relación de causa eficiente. Esta es

48. Ib. 49. *De Doct. Christ.* l,1 c.5: ML 34,21. 50. Ib. 51. Cf. l.c. nota 36.

la que corresponde a Dios en razón de su potencia activa. Por eso se apropia al Padre, como potencia. La preposición *por,* indica, a veces, causa intermedia, como cuando decimos que el obrero trabaja por el martillo. Este *por,* a veces no es apropiado, sino propio del Hijo, según aquello de Jn 1,3: *Todo ha sido hecho por El,* no porque el Hijo sea instrumento, sino porque El mismo es principio del principio. Otras veces, indica la relación de forma por la que obra el agente, como cuando decimos que el artista obra *por el arte.* Por eso, así como la sabiduría y el arte se apropia al Hijo, así también lo indicado con *por El.* La preposición *en,* indica propiamente relación de continente. Y Dios contiene las cosas de doble manera. Una, según sus semejanzas. Y, así, se dice que las cosas están en Dios en cuanto que están en su ciencia. De este modo, la expresión *en El,* debería apropiarse al Hijo. Otra manera de cómo están contenidas las cosas en Dios, es en cuanto que Dios, por su bondad, las conserva, las gobierna y las conduce al fin más conveniente. De este modo, *en El,* es apropiado al Espíritu Santo, como se le apropia la bondad.

Tampoco es necesario que la relación de causa final, aun cuando sea la primera de las causas, se apropie al Padre, que es principio sin principio, porque las personas divinas, de las cuales el principio es el Padre, no proceden para orientarse al fin, puesto que cada una de ellas es fin último, sino por procesión natural, que más bien parece pertenecer al concepto de potencia natural.

Con respecto a las otras apropiaciones (cf. obi.5) hay que decir: La verdad, por pertenecer al entendimiento, como se dijo anteriormente (q.16 a.1), se apropia al Hijo. Sin embargo, no es algo propio suyo. Porque, como dijimos (ib.), la verdad puede ser considerada en cuanto que está en el entendimiento, o en cuanto que está en la realidad. Así, pues, así como el entendimiento y el objeto son tomados esencialmente, siendo esenciales y no personales, así también la verdad. La definición dada por Agustín corresponde a la verdad, que se apropia al Hijo.

El *Libro de la Vida* directamente implica conocimiento; indirectamente, vida. Pues, como dijimos anteriormente (q.24 a.l), se trata del conocimiento que Dios tiene de los que alcanzarán la vida eterna. Por eso se apropia al Hijo, aun cuando la vida se apropie al Espíritu Santo, en cuanto que implica cierto movimiento interior, y de este modo se adecúa con lo propio del Espíritu Santo, en cuanto que es amor. Lo de ser escrito por alguien, no pertenece al concepto del libro en cuanto libro, sino en cuanto obra hecha. Por lo tanto, no implica relación de origen, ni tampoco es personal, sino apropiado a la Persona.

La expresión *El que es,* se apropia a la persona del Hijo, pero no por sí misma, sino por el añadido, esto es, en cuanto que en la expresión de Dios a Moisés estaba prefigurada la liberación del género humano, que ha sido hecha por el Hijo. Sin embargo, si *Que* se toma como relativo, puede referirse a la persona del Hijo. De este modo, se tomaría personalmente, como si se dijera: *El Hijo es engendrado el Que es;* lo mismo que *Dios engendrado* tiene sentido personal. Y aun cuando el pronombre *éste,* desde un punto de vista gramatical, parezca que pertenece a una determinada persona, sin embargo, cualquier cosa demostrable, también en sentido gramatical, puede llamarse persona, aun cuando realmente no lo sea, y así decimos esta piedra o este asno. Por eso, desde el punto de vista gramatical, la esencia divina, tal como está indicada por la Palabra Dios, puede ser designada con el pronombre *éste,* según aquello del Ex 15,2: *Este es mi Dios y le glorificaré.*

CUESTIÓN 40

Sobre la relación personas-propiedades

Hay que tratar ahora lo referente a la relación personas-propiedades. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Relación, ¿es o no es lo mismo que persona?—2. Las relaciones, ¿dis-

tinguen y constituyen las personas?—3. Abstraídas mentalmente las relaciones de las Personas, ¿permanecen o no permanecen las hypóstasis?—4. Según nuestro entender, ¿las relaciones presuponen los actos de las personas o los actos de las personas presuponen las relaciones?

ARTICULO 1

Relación, ¿es o no es lo mismo que persona?

In Sent., 1 d.26 q.2 a.1; d.33 a.2; *In Io*, c.16 lect.4; *Compend. Theol.*, c.67.

Objeciones por las que parece que en Dios relación y persona no son lo mismo:

1. Cuando dos cosas son iguales, multiplicada una se multiplica la otra. Pero sucede que en una misma persona hay varias relaciones. Ejemplo: En el Padre está la paternidad y la común espiración. También una misma relación está en dos personas: La común espiración en el Padre y en el Hijo. Por lo tanto, relación no es lo mismo que persona.

2. Más aún. Según el Filósofo en IV *Physic.* [1], nada está en sí mismo. Pero la relación está en la persona. Tampoco puede decirse que por razón de identidad, pues, de ser así, estaría en la esencia. Por lo tanto, la relación o la propiedad y la persona en Dios no son lo mismo,

3. Todavía más. Cuando dos cosas son iguales, están relacionadas de tal forma que, lo que se dice de una, se dice de la otra. Pero no todo lo que se dice de la persona, se dice de la propiedad. Pues decimos que el *Padre engendra*, pero no decimos que *la paternidad sea engendrante.* Por lo tanto, en Dios la propiedad no es lo mismo que la persona.

En cambio, como dice Boecio en el libro *De hebdom.*[2]: *En Dios no hay diferencia entre lo que es y aquello por lo que es.* Pero el Padre es padre por la paternidad. Por lo tanto el Padre es lo mismo que la paternidad. La misma razón hay que aplicar a las otras propiedades.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema hay opiniones diversas. Pues algunos[3] dijeron que las propiedades ni *son personas* ni están *en las personas.* A decir esto les impulsó el modo de entender las relaciones, que no indican algo *en un sujeto,* sino más bien algo *en orden a otro.* Por eso dijeron, como hemos indicado anteriormente (q.28 a.2), que las relaciones eran concomitantes. Pero porque la relación en cuanto que es algo en Dios es la misma esencia, y la esencia es lo mismo que persona, como ya se dijo (q.39 a.1), es necesario que la relación sea lo mismo que la persona.

Otros[4], teniendo presente esta identidad, dijeron que las propiedades eran personas, pero que no estaban *en las personas,* porque no ponían propiedades en Dios más que en cuanto al modo de hablar, tal como se ha dicho anteriormente (q.32 a.2). Es necesario poner propiedades en Dios, como demostramos ya (ib.). Estas propiedades están indicadas en abstracto, como si se tratase de ciertas formas de la persona. Por lo tanto, como a la razón de forma pertenece el estar en aquello de lo que es forma, es necesario afirmar que las propiedades *están en las personas,* e incluso que *son las personas,* de la misma manera que decimos que la esencia *está en Dios* y, sin embargo, es el mismo Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Persona y propiedad son realmente lo mismo, si bien con diferencia conceptual. De ahí que no sea necesario que multiplicando una se multiplique la otra. Sin embargo, hay que tener presente que, debido a la simplicidad divina, en Dios hay una doble identidad real por la que difieren de las criaturas. Pues, porque la simplicidad divina excluye la composición de la forma y de la materia, se sigue que en Dios es lo mismo lo abstracto y lo concreto, como *deidad* y *Dios.* Porque la simplicidad divina excluye la composición de sujeto y

1. ARISTÓTELES c.3 n.2 (BK 210a25): S. Th. lect.4 n.7 2. Prop.7: ML 64,1311: S. Th. lect.1. 3. Cf. STO. TOMÁS, *De Pot.* q.8 a.2 (y las referencias que allí da). Cf. supra q.28 a.2. 4. Cf. PREPOSITINO, *Summa* (fol.67rb).

accidente, se sigue que lo que se atribuye a Dios, pertenece a su esencia. Por eso, *sabiduría* y *virtud* son lo mismo en Dios, porque ambas están en la esencia divina. Pues las propiedades personales son las mismas personas, por la misma razón por la que lo abstracto es lo mismo que lo concreto. Y son personas subsistentes, como la paternidad es el mismo Padre, la filiación el Hijo y la procesión el Espíritu Santo. Por su parte, las propiedades no personales son lo mismo que las personas en cuanto a otra razón de identidad: Porque todo lo que se atribuye a Dios, se atribuye a su esencia. Así, pues, la común espiración se identifica con la persona del Padre y con la persona del Hijo, no porque sea una persona subsistente por sí misma, sino porque, así como una esencia está en dos personas, así también una misma propiedad, como dijimos anteriormente (q.30 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Las propiedades están en la esencia sólo por modo de identidad. Y se dice que están en las personas por modo de identidad no sólo real, sino también en cuanto a su significación, como la forma está en el supuesto. De este modo, las propiedades determinan y distinguen a las personas, pero no a la esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Los participios y los verbos nocionales indican actos nocionales. Los actos pertenecen a los supuestos. Por su parte, las propiedades no son indicadas como supuesto, sino como formas de los supuestos. De este modo, el modo de significar se opone a que los participios y los verbos nocionales se apliquen a las propiedades (cf. q.32 a.2 ad 2).

ARTICULO 2

Las personas, ¿se distinguen o no se distinguen por las relaciones?

In Sent., 1 d.26 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 4,24; *De Pot.*, q.8 a.3; q.9 a.4 ad 15; *Quodl.* 4 q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que las personas no se distinguen por las relaciones:

1. Las cosas simples se distinguen por sí mismas. Pero las personas divinas son simples en grado sumo. Por lo tanto, se distinguen por sí mismas, no por las relaciones.

2. Más aún. Ninguna forma se distingue más que en su género. Ejemplo: Lo blanco no se distingue de lo negro más que en la cualidad. Pero *hypóstasis* significa individuo en el género de la sustancia. Por lo tanto, las hypóstasis no se distinguen por las relaciones.

3. Todavía más. Lo absoluto es anterior a lo relativo. Pero la primera distinción es la distinción de las personas divinas. Por lo tanto, las personas divinas no se distinguen por las relaciones.

4. Por último. Lo que presupone distinción no puede ser primer principio de distinción. Pero relación presupone distinción, pues está incluida en su definición, ya que ser relativo *es estar relacionado con otro* [5]. Por lo tanto, en Dios el primer principio de distinción no puede ser la relación.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Trin.* [6]: *Sólo la relación multiplica la trinidad* de las personas divinas.

Solución al problema. *Hay que decir:* Al encontrar algo común en varias cosas, es necesario buscar algo distintivo. Por eso, como las tres personas tienen unidad de esencia, es necesario buscar algo por lo que se distingan y que hace que sean varias. En las personas divinas encontramos dos realidades por las que se distinguen: El origen y la relación. Pues si bien tanto el origen como la relación no se distinguen realmente, sin embargo, se diferencian en cuanto al modo de significar. Pues el origen se indica como acto: *Generación.* Y la relación, por su parte, como forma: *Paternidad.*

Algunos [7] teniendo presente que la relación sigue al acto, dijeron que en Dios las hypóstasis se distinguen por el origen. Ejemplo: El Padre se distingue del Hijo en cuanto que aquél engendra y éste es engendrado. En la misma línea, las relaciones o las propiedades manifiestan la distinción de las hypóstasis o de las personas, como en las criaturas las propiedades ponen al descubierto las distinciones de los individuos que están causadas por los principios materiales.

Pero esto no puede sostenerse por dos motivos. 1) *El primero*, porque para

5. ARISTÓTELES, *Categor.* c.5 n.24 (BK 8a39). 6. C.6: ML 64,1255. 7. Cf. STO. TOMÁS, *De pot.* q.8 a.3 arg.13 (y las referencias que allí da).

que dos cosas sean entendidas como distintas, es necesario que se comprenda que su distinción está causada por algo intrínseco en ambas. En las cosas creadas, por la materia o por la forma. Pero el origen de una cosa no expresa algo intrínseco, sino, más bien, un camino que va de una realidad a otra, como la generación es expresada como un camino que va a lo engendrado o que parte del que engendra. Por eso, no es posible que lo engendrado y el que engendra se distingan sólo por la generación. Sino que es necesario presuponer tanto en el que engendra como en el engendrado aquello por lo que se distinguen entre sí. Pero en la persona divina, esto no puede ser más que la esencia, la relación o la propiedad. Por lo tanto, como quiera que convienen en la esencia, es necesario que las personas se distingan entre sí por las relaciones. 2) *Segundo,* porque no hay que entender la distinción en las personas divinas como si se dividiese algo común, puesto que la esencia que les es común, permanece indivisa. Sino que es necesario que lo mismo que constituye la distinción, constituya las realidades distintas. Así es como las relaciones o las propiedades constituyen las hypóstasis o las personas, esto es, en cuanto que son las mismas personas subsistentes, como la paternidad es el Padre y la filiación es el Hijo, ya que en Dios lo abstracto no se diferencia de lo concreto. Pero al concepto de origen se opone el que constituya una hypóstasis o persona, porque el origen, considerado en sentido activo, expresa algo que surge de la persona subsistente, y, por lo tanto, la presupone. Y el origen, en sentido pasivo, como *natividad,* expresa el camino que va a la persona subsistente, pero todavía no la constituye.

Por lo tanto, es mucho mejor decir que las personas o las hypóstasis se distinguen por las relaciones más que por el origen. Pues, aun cuando se distingan por ambos modos, sin embargo, el primero y principal es por las relaciones, según nuestro modo de entender. Por lo tanto, el nombre *Padre* no sólo expresa propiedad, sino también hypóstasis. Pero el nombre *Genitor* o *Generante* indica sólo propiedad. Porque el nombre *Padre* expresa relación, que es distintiva y constitutiva de la hypóstasis. El nombre *Genitor* o *Generante,* expresa origen, que no es distintivo y constitutivo de la hypóstasis.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las personas son las mismas relaciones subsistentes. Por eso, no contradice la simplicidad de las personas divinas el que se distingan por las relaciones.

2. **A la segunda hay que decir:** Las personas divinas no se distinguen en el ser en el que subsisten, ni en algo absoluto, sino sólo por el hecho de que se refieren *a algo.* Por eso, para su distinción es suficiente la relación.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuanto más anterior es una distinción, tanto más cerca está de la unidad. De este modo, debe ser mínima. Por eso la distinción de las personas no debe darse más que por aquello que es mínimo en su distinción, y esto es la relación.

4. *A la cuarta hay que decir:* La relación presupone la distinción de los supuestos cuando es accidente. Pero si la relación es subsistente, no la presupone, sino que la conlleva. Pues cuando se dice que ser relativo es estar referido a otro, por este *otro* se entiende el correlativo, que no es anterior, sino simultáneo en el orden de la naturaleza.

ARTICULO 3

Abstraídas mentalmente las relaciones de las personas, ¿permanecen o no permanecen las hipóstasis?

In Sent., 1 d.26 q.1 a.2; *Compend. Theol.,* c.61; *De Pot.,* q.8 a.4.

Objeciones por las que parece que, abstraídas mentalmente las relaciones o propiedades de las personas, las hipóstasis permanecen:

1. Lo que está relacionado con otro porque se le añade algo, puede ser concebido mentalmente después de quitarle lo añadido. Ejemplo: *Hombre* está relacionado con *animal* por un añadido, y sin embargo, *animal* puede ser concebido mentalmente anulado *racional.* Pero la persona es algo añadido a la hipóstasis, ya que *persona es la hipóstasis que se distingue por una propiedad referida a la dignidad* (q.29 a.3 ad 2). Por lo tanto, alejada de persona la propiedad personal, la hipóstasis es todavía concebible.

2. Más aún. Aquello por lo que el Padre es padre y por lo que es *alguien,* no es lo mismo. Pues como el padre lo es por la paternidad, si por la paternidad fuese alguien, se seguiría que el Hijo, en el que no hay paternidad, no sería alguien. Por lo tanto, sí mentalmente se despoja al Padre de la paternidad, todavía permanece siendo alguien, que es ser hipóstasis. Por lo tanto, alejada la propiedad de la persona, permanece la hipóstasis.

3. Todavía más. Dice Agustín en V *De Trin.*[8]: *No es lo mismo decir ingénito que decir Padre, porque aunque no hubiese engendrado al Hijo, nada impediría llamarle ingénito.* Pero si no hubiese engendrado al Hijo, no poseería la paternidad. Por lo tanto, suprimida la paternidad, todavía permanece la hipóstasis del Padre como ingénita.

En cambio está lo que Hilario dice en el IV *De Trin.*[9]: *El Hijo nada tiene, a no ser haber nacido.* El Hijo lo es por el nacimiento. Por lo tanto, suprimida la filiación, no permanece la hipóstasis del Hijo. Lo mismo cabe decir de las otras personas.

Solución. *Hay que decir:* Por el entendimiento se hace una doble abstracción. 1) *Una,* por la que lo universal se abstrae de lo particular. Ejemplo: *Animal* de *hombre.* 2) *Otra,* abstrayendo la forma de la materia. Ejemplo: El entendimiento abstrae la forma de círculo de toda materia sensible. La diferencia entre ambas abstracciones consiste en que, al abstraer lo universal de lo particular, desaparece aquello de que se hizo la abstracción. Ejemplo: Si del hombre se abstrae la diferencia de racional, en el entendimiento no permanece el *hombre,* sino solamente *animal.* En cambio, cuando se abstrae la forma de la materia, ambas quedan en el entendimiento. Ejemplo: Si de una lámina abstraemos la forma circular, en el entendimiento quedan por separado los conceptos de círculo y de lámina.

Aunque en Dios no hay universal ni particular, ni forma ni materia realmente, sin embargo, según el modo de significarlo, de estas cosas encontramos alguna semejanza en Dios. Así dice el Damasceno[10] que *lo común es la sustancia, y lo particular la hipóstasis.* Así, pues, si hablamos de la abstracción referida a lo universal y a lo particular, suprimidas las propiedades, en el entendimiento permanece la esencia común, pero no la hipóstasis del Padre, que es como lo particular. Y si hablamos de la abstracción referida a la forma y a la materia, suprimidas las propiedades no personales, permanece el concepto de hipóstasis y de personas. De este modo, aunque el entendimiento prescindiese del Padre como ingénito o espirador, permanece la hipóstasis o la persona del Padre, Pero si intelectualmente se suprime la propiedad personal, se suprime el concepto de hipóstasis. Pues no hay que entender que las propiedades personales se unan a las hipóstasis divinas como la forma al sujeto preexistente, sino que indican sus supuestos, en cuanto que las propiedades son las mismas personas subsistentes, como la paternidad es el mismo Padre. Pues la hipóstasis significa en Dios algo distinto, ya que hipóstasis es sustancia individual. Así, pues, como la relación es lo que distingue y constituye las hipóstasis, como dijimos (a.2), hay que concluir que, suprimidas mentalmente las relaciones personales, las hipóstasis no permanecen.

Pero, como dijimos (a.2), algunos dicen que en Dios las hipóstasis no se distinguen por las relaciones, sino sólo por el origen. Así, el Padre sería una hipóstasis porque no procede de otro, y el Hijo lo sería porque procede de otro por generación. Pero las relaciones que se les añaden como propiedades referentes a la dignidad, constituyen la razón de persona. Por eso son llamadas también personalidades. De ahí concluyen que, suprimidas mentalmente tales relaciones, permanecen las hipóstasis, pero no las personas.

Pero esto no puede ser así por dos motivos. 1) *Primero,* porque las relaciones distinguen y constituyen las hipóstasis, como se demostró (a.2). 2) *Segundo,* porque toda hipóstasis de naturaleza racional es persona, como queda claro por la definición de Boecio[11] cuando dice que *la persona es la sustancia individual de naturaleza racional.* Por lo tanto, para que

8. C.6: ML 42,914. 9. § 10: ML 10,103. 10. *De Fide Orth.* 1.3 c.6: MG 94,1001. 11. *De Duabus Nat.* c.3: ML 64,1343.

fuese hipóstasis y no persona, habría que abstraer por parte de la naturaleza la racionalidad, y no por parte de la persona la propiedad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Persona no añade a hipóstasis una propiedad que la distinga absolutamente, sino *una propiedad que la distingue con respecto a la dignidad.* Todo esto ha de ser tomado como una sola diferencia. La propiedad que distingue pertenece a la dignidad, en cuanto que es entendida como subsistente en la naturaleza racional. Por eso, suprimida de la persona la propiedad que la distingue, no permanece la hipóstasis, permanecería si se suprimiera la racionalidad de la naturaleza. Pues tanto la persona como la hipóstasis es sustancia individual. Por eso en Dios la relación como distintivo entra tanto en el concepto de una como de otra.

2. *A la segunda hay que decir:* Por la paternidad, el Padre no sólo es padre sino que también es persona y es *alguien* o hipóstasis. Sin embargo, no se sigue que el Hijo no sea alguien o hipóstasis, como tampoco no se sigue que no sea persona.

3. *A la tercera hay que decir:* No estaba en el pensamiento de Agustín decir que la hipóstasis del Padre permanece como ingénita si se suprimiera la paternidad, como si la innatibilidad distinguiera y constituyera la hipóstasis del Padre. Pues esto no es posible, ya que, como él mismo dice [12], *ingénito* no añade nada, sino que lo excluye. Pero si se habla un lenguaje común, no todo ingénito es padre; por lo tanto, suprimida la paternidad, en Dios no permanece la hipóstasis del Padre como distintivo de las demás personas, sino sólo en cuanto distinto de las criaturas, tal como lo comprenden los judíos.

ARTICULO 4

Los actos nocionales, ¿son o no son previos a las propiedades?

In Sent. 1 d.27 q.1 a.2; *Compend. Theol.*, c.63; *De Pot.*, q.8 a.3 ad 7.

Objeciones por las que parece que los actos nocionales son previos a las propiedades:

1. Dice el Maestro en I *Sent.* d.27 [13]: *El Padre es siempre Padre porque siempre engendró al Hijo.* De este modo parece que, intelectualmente, la generación es anterior a la paternidad.

2. Más aún. Intelectualmente, toda relación presupone aquello sobre lo que se fundamenta, como la igualdad la cantidad. Pero la paternidad es la relación fundamentada en una acción: La generación. Por lo tanto, la paternidad presupone la generación.

3. Todavía más. La relación entre generación activa y paternidad es como la existente entre natividad y filiación. Pero la filiación presupone la natividad. Pues el Hijo es Hijo en cuanto que ha nacido. Por lo tanto, la paternidad presupone la generación.

En, cambio, la generación es una operación de la persona del Padre. Pero la paternidad constituye la persona del Padre. Por lo tanto, intelectualmente, la paternidad precede a la generación.

Solución. *Hay que decir:* Según aquellos [14] que sostienen que las propiedades no distinguen y constituyen las hipóstasis, sino que ponen al descubierto las ya constituidas y diferenciadas, hay que afirmar rotundamente que las relaciones, intelectualmente, siguen a los actos nocionales. Así puede decirse sin más: *Porque engendra es padre.*

Pero suponiendo que las relaciones constituyen y distinguen las hipóstasis en Dios, es necesario hacer uso de una distinción. Porque el origen es expresado en Dios en sentido activo y pasivo. En sentido activo, como cuando decimos que la generación se atribuye al Padre, y la espiración, tomada como acto nocional, se atribuye al Padre y al Hijo. En sentido pasivo, como cuando decimos que el nacimiento se atribuye al Hijo y la procesión al Espíritu Santo. Los orígenes en sentido pasivo, intelectualmente preceden absolutamente a las propiedades de las personas de las que proceden, incluso las personales, puesto que el origen en sentido pasivo se indica como camino que lleva a la persona constituida por la propiedad. El origen

12. S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.5 c.6: ML 42,915. 13. PEDRO LOMBARDO, c.1 (QR 1,171).
14. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* l.4 c.15: ML 196,939.

en sentido activo, intelectualmente, precede también a la relación de la persona que origina, como el acto nocional de la espiración intelectualmente precede a la propiedad relativa y sin nombre, común al Padre y al Hijo. Pero la propiedad personal del Padre puede ser considerada de dos maneras. 1) *Una,* en cuanto relación, y de este modo intelectualmente presupone el acto nocional, porque la relación, en cuanto tal, se fundamenta en un acto. 2) *Otra,* en cuanto constitutiva de la persona, y así la relación se concibe como algo anterior al acto nocional, tal como nosotros concebimos a la persona que actúa como anterior a su acción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando el Maestro dice [15]: *Porque engendra es Padre,* el nombre padre lo toma con el único sentido de relación, no en cuanto persona subsistente. Pues tomado en este sentido, sería necesario decir: *Porque es Padre engendra.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella objeción se refiere a la paternidad en cuanto relación, y no en cuanto que es constitutiva de la persona,

3. *A la tercera hay que decir:* La natividad es el camino hacia la persona del Hijo. De este modo, intelectualmente, precede a la filiación, incluso en cuanto constitutiva de la persona del Hijo. Pero la generación activa se expresa como surgiendo de la persona del Padre. De este modo presupone la propiedad personal del Padre.

CUESTIÓN 41

Sobre la relación personas-actos nocionales

Hay que tratar ahora lo referente a la relación personas-actos nocionales. Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. Los actos nocionales, ¿son o no son atribuibles a las personas?—2. Dichos actos, ¿son necesarios o voluntarios?—3. Según dichos actos, ¿la persona procede de nada o de algo?—4. En Dios, ¿hay o no hay potencia con respecto al acto nocional?—5. ¿Cuál es el significado de dicha potencia?—6. Los actos nocionales, ¿pueden o no pueden terminar en muchas personas?

ARTICULO 1

Los actos nocionales, ¿son o no son atribuibles a las personas?

Objeciones por las que parece que los actos nocionales no son atribuibles a las personas:

1. Dice Boecio en el libro *De Trin.*[1]: *Todos los géneros, cuando se atribuyen a Dios, se convierten en la sustancia divina a excepción de los que indican relación.* Pero la *acción* es uno de los diez géneros. Así, pues, si se atribuye a Dios alguna acción, pertenecerá a su esencia y no a la noción.

2. Más aún. Agustín, en el V *De Trin.*[2], dice que todo lo que se atribuye a Dios, o se hace por razón de la sustancia o de la relación. Pero lo que pertenece a la sustancia se expresa por medio de los atributos esenciales. Lo que pertenece a la relación se expresa por los nombres de las personas y por los de las propiedades. Por lo tanto, excepto éstos, no hay que atribuir a las personas actos nocionales.

3. Todavía más. Es propio de la acción en cuanto tal imprimir una pasión. Pero en Dios no hay pasiones. Por lo tanto, tampoco hay que atribuirle actos nocionales.

En cambio está lo que dice Agustín

15. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.27 c.1 (QR 1,171).

1. C.4: ML 64,1252. 2. C.4.5: ML 42,913,914.

en el libro *De fide ad Petrum*[3]: *Es propio del Padre el hecho que engendra al Hijo.* Pero engendrar es un determinado acto. Por lo tanto, hay que atribuir a Dios actos nocionales.

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas la distinción responde al origen. El origen no se puede designar correctamente a no ser por algunos actos. Así, pues, para designar el orden de origen en las personas divinas fue necesario atribuirles actos nocionales a las personas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo origen está designado por algún acto. A Dios se le puede atribuir un doble orden de origen. 1) *Uno,* en cuanto que la criatura procede de El. Esto es común a las tres personas. De este modo las acciones que se atribuyen a Dios para designar el proceso de las criaturas en cuanto provenientes de El, pertenecen a la esencia. 2) *El otro* orden de origen en Dios responde a la procesión personal. Por eso, los actos que designan este orden de origen son llamados nocionales, porque las nociones de las personas son las relaciones que guardan entre sí, como ya quedó demostrado (q.32 a.2.3).

2. *A la segunda hay que decir:* Los actos nocionales se distinguen de las relaciones sólo por su modo de significación. Pero en realidad son idénticas totalmente. Por eso, el Maestro, en I *Sent.* d.26[4], dice que la generación y el nacimiento, *entre otros nombres, se llaman paternidad y filiación.* Para demostrarlo, hay que tener presente que lo primero por lo que se puede aventurar que una cosa procede de otra, es el movimiento, pues desde el momento en que la disposición de un ser se cambia por el movimiento, es evidente que se da alguna causa. De este modo la acción, en su acepción primitiva, implica *origen del movimiento.* Por eso, así como el movimiento, en cuanto recibido por virtud de alguien, se llama *pasión,* así también el origen del movimiento, en cuanto que empieza en algo y termina en aquello que se mueve, se llama *acción.* Así, pues, si prescindimos del movimiento, la acción no expresa más que el orden o relación de origen en cuanto que de una causa o principio proviene algo. Puesto que en Dios no hay movimiento, la acción personal del que produce una persona, no es más que la relación del principio con la persona que procede del principio. Esto es exactamente lo que expresan las relaciones o nociones. Pero como quiera que de Dios y de los seres inteligibles no podemos hablar más que según lo hacemos de lo sensible, pues de lo sensible tomamos nuestros conocimientos, y en las acciones y pasiones, que implican movimiento, son distintas en las relaciones que surgen de ellas, fue necesario expresar las relaciones de modo independiente al de las personas. Por una parte, como actos. Por otra, como relaciones. Y así resulta evidente que realmente son idénticas y que sólo se diferencian por el modo de expresarlas.

3. *A la tercera hay que decir:* La acción en cuanto que implica origen del movimiento, imprime, en cuanto tal, pasión. En este sentido no hay que entender la acción en las personas divinas. Por eso en Dios no hay pasiones a no ser sólo en sentido gramatical y en cuanto al modo de significar. Es así como al Padre le atribuimos el engendrar, y al Hijo el ser engendrado.

ARTICULO 2

Los actos nocionales, ¿son o no son voluntarios?

In Sent., 1 d.6 a.1-3; *Cont. Gentes* 4,11; *De Pot.,* q.2 a.3; q.10 a.2 ad 4.5.

Objeciones por las que parece que los actos nocionales son voluntarios:

1. Dice Hilario en el libro *De Synod.*[5]: *El Padre no engendró al Hijo llevado por una necesidad natural.*

2. Más aún. Dice el Apóstol en Col 1,18: *Nos trasladó al reino de su Hijo amado.* Pero el amor pertenece a la voluntad. Por lo tanto, el Hijo ha sido engendrado por el Padre por voluntad.

3. Todavía más. Nada hay más voluntario que el amor. Pero el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo

3. Cf. FULGENCIO, c.2: ML 65,675. 4. PEDRO LOMBARDO, c.2 (QR 1,165). 5. Al canon 25: ML 10,512.

como Amor. Por lo tanto, procede voluntariamente.

4. Y también. El Hijo procede intelectualmente como Palabra. Pero toda palabra procede del que la dice voluntariamente. Por lo tanto, el Hijo procede del Padre por voluntad, no por naturaleza.

5. Por último. Lo que no es voluntario, es necesario. Así, pues, si el Padre no engendró al Hijo por voluntad, parece deducirse que lo engendró por necesidad. Esto va contra lo expresado por Agustín en el libro *Ad Orosium.*[6]

En cambio está lo que dice Agustín en el mismo libro[7]: *El Padre no engendró al Hijo por voluntad ni por necesidad.*

Solución. *Hay que decir:* Al decir que algo es o se hace voluntariamente, puede ser entendido de dos maneras. 1) *Una,* si el ablativo tiene sentido de simple concomitancia sólo. Ejemplo: Yo puedo decir que *soy hombre por mi voluntad,* porque quiero ser hombre. En este sentido puede decirse que el Padre engendró al Hijo por voluntad, del mismo modo que es Dios por su voluntad, porque quiere ser Dios y quiere engendrar al Hijo. 2) *Otra* manera es cuando el ablativo implica relación de principio. Ejemplo: El artista *obra por la voluntad,* porque la voluntad es el principio de la obra. En este sentido, hay que decir que Dios Padre no engendró al Hijo por voluntad, sino que por voluntad creó a la criatura. Por eso, en el libro *De Synod.*[8] se dice: *Si alguien dice que el Hijo fue hecho por la voluntad de Dios como cualquiera de las criaturas, sea anatema.*

La razón de todo esto está en que la voluntad se distingue de la naturaleza en su modo de causar, pues la naturaleza está determinada hacia una sola cosa, y la voluntad no. Esto es así porque el efecto se asemeja a la forma del que actúa. Es evidente que algo no puede tener más que una sola forma natural, por la que algo tiene ser, y, de este modo, tal como es así actúa. Pero la forma por la que actúa la voluntad no es sólo una, sino que hay varias, según el número de conceptos. De este modo, lo hecho por la voluntad no es tal como es el agente, sino como el agente quiere y comprende que algo sea. Así, pues, la voluntad es el principio de aquello que puede ser de una o de otra manera. El principio por el que algo no puede ser más que de una sola manera es la naturaleza.

Lo que puede ser de una o de otra manera está muy alejado de la naturaleza divina, y esto entra en el concepto de criatura. Porque Dios necesariamente existe por sí mismo, mientras que la criatura fue hecha a partir de la nada. De este modo, los arríanos, empeñados en deducir que el Hijo es una criatura, dijeron que el Padre engendró al Hijo por la voluntad, tomando la voluntad como principio. Nosotros estamos obligados a decir que el Padre engendró al Hijo no por la voluntad, sino por naturaleza. Por eso Hilario en el libro *De Sjnod.*[9] dice: *La voluntad de Dios dio la sustancia a todas las criaturas, pero el nacimiento perfecto de la sustancia impasible e ingénita, dio al Hijo la naturaleza. Todas las cosas fueron creadas por Dios tal como El quiso que fueran. Pero el Hijo, nacido de Dios, subsiste tal como Dios es.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella autoridad mencionada va contra los que excluyen de la generación del Hijo incluso la concomitancia de la voluntad paterna, diciendo que de tal manera le engendró naturalmente, que incluso le faltó la voluntad de engendrar. Sucede algo parecido a lo que nos pasa a nosotros, que, por necesidad natural, padecemos muchas cosas que van contra nuestra voluntad, como la muerte, la vejez y otro tipo de debilidades. Esto es lo que se deduce del contexto. Pues se dice[10]: *El Padre no engendró al Hijo contra su voluntad, ni obligado ni forzado por una necesidad natural, cuando no quería.*

2. A la segunda hay que decir: El Apóstol llama a Cristo *Hijo amado de Dios* en cuanto que. es amado por Dios inmensamente, no porque el amor sea el principio del engendro del Hijo.

3. *A la tercera hay que decir:* Incluso la voluntad, en cuanto que es una cierta naturaleza, quiere naturalmente algo. Como la voluntad del hombre tiende naturalmente a la felicidad. De modo pare-

6. Cf. S. AGUSTÍN, *Dial. Quaest. sexag. quinq.* q.7: ML 40,736. 7. Ib. 8. HILARIO, *De Synod.* ML 10,520. 9. Ib. 10. Ib.

cido Dios quiere y se ama a sí mismo naturalmente. Pero en lo que no es El mismo, la voluntad de Dios puede quererlo o no, como ya dijimos (q.19 a.3). Así, el Espíritu Santo procede como Amor en cuanto que Dios se ama a sí mismo. Por eso procede naturalmente aun cuando proceda por modo de voluntad.

4. *A la cuarta hay que decir:* También en las concepciones intelectuales hay una reducción a los primeros principios que son conocidos naturalmente. Dios se conoce a sí mismo naturalmente. De este modo, la concepción de la Palabra divina es natural.

5. *A la quinta hay que decir:* Se dice que algo es necesario *por sí mismo* o *por otro.* Y es necesario *por otro* de dos maneras. 1) *Una,* por una causa agente y coaccionante. En este sentido se dice que es violento. 2) *Otra,* por la causa final. En este sentido se dice que es necesario lo que hace de mediación para el fin, sin lo cual no se podría dar el fin o el bien. Ninguna de estas dos maneras es aplicable a la divina generación, porque Dios ni está ordenado a un fin ni tampoco sometido a coacción. Se llama necesario *por sí mismo* aquello cuya no existencia es imposible. En este sentido se dice que es necesario que Dios exista. De este modo es necesario también que el Padre engendre al Hijo.

ARTICULO 3

Los actos nocionales, ¿provienen o no provienen de algo?

In Sent. 1 d.5 q.2 a.1.2; 2 d.11 a.1.

Objeciones por las que parece que los actos nocionales no provienen de algo:

1. Si el Padre engendra al Hijo a partir de algo, este algo o es El mismo o es otra cosa. Si se trata de otra cosa, como quiera que aquello de lo que un ser se engendra permanece en dicho ser, habría que concluir que en el Hijo hay algo ajeno al Padre. Esto va contra lo que Hilario dice en el VII *De Trin.*[11]: *En ellos nada hay ni diverso ni ajeno.* En cambio, si el Padre engendra al Hijo de sí mismo, como aquello de lo cual se engendra algo, si es permanente, recibirá los atributos propios. Esto es lo que sucede cuando decimos que *el hombre es blanco,* pues el hombre permanece cuando de no blanco se hace blanco. De ser así, hay que concluir o que el Padre después de engendrar al Hijo desaparece, o que el Padre es el Hijo. Esto es falso. Por lo tanto, el Padre no engendra al Hijo de algo, sino a partir de la nada.

2. Más aún. Aquello de lo que se engendra algo, es principio de aquello que se engendra. Por lo tanto, si el Padre engendra al Hijo de su esencia o de su naturaleza, hay que concluir que la esencia o la naturaleza del Padre es principio del Hijo. Pero no principio material, porque la materia no se da en Dios. Por lo tanto, se trata de un principio cuasi activo, como el que engendra lo es del engendrado. Así, se concluye que la esencia engendra. Esto fue rechazado (q.39 a.5).

3. Todavía más. Agustín dice[12] que las tres personas no son a partir de la misma esencia, porque la esencia no es algo distinto de la persona. Pero la persona del Hijo no es otro de la esencia del Padre. Por lo tanto, el Hijo no es de la esencia del Padre.

4. Por último. Toda criatura existe a partir de la nada. Pero en la Escritura el Hijo es llamado criatura. Así, en Ecl 24,5 por boca de la sabiduría engendrada se dice: *Yo salí de la boca del Altísimo, primogénita antes de toda criatura.* Y más adelante (v.14) por boca de la misma sabiduría se dice: *Desde el principio, y antes de los siglos, fui creada.* Por lo tanto, el Hijo no es engendrado a partir de algo, sino a partir de la nada. De forma parecida puede objetarse con respecto al Espíritu Santo. Así, se dice en Zac 12,1: *Dijo el Señor, el que alarga los cielos y fundamenta la tierra, el que crea el espíritu del hombre dentro de él.* Y en Am 4,13: *Yo soy el que forma los montes y crea el espíritu.*

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[13]: *El Padre Dios engendró un Hijo igual a El de su naturaleza sin principio.*

Solución. *Hay que decir:* El Hijo no es engendrado a partir de la nada, sino de

11. §39: ML 10,232. 12. *De Trin.* 1.7 c.6: ML 42,945. 13. Cf. FULGENCIO c 2: ML 65,676.

la sustancia del Padre. Ya quedó demostrado anteriormente (q.27 a.2; q.33 a.2 ad 3.4; a.3) que la paternidad, la filiación y el nacimiento son algo verdadero y propio en Dios. La diferencia entre la verdadera generación por la que alguien procede como Hijo, y la fabricación, consiste en que el artista hace algo a partir de una materia exterior, como el carpintero hace un banco de madera; en cambio, el hombre engendra al hijo de sí mismo. Así como el artista hace algo a partir de la materia, Dios lo hace a partir de la nada, como se demostrará más adelante (q.45 a.2).

No porque la nada sea elemento constitutivo de la sustancia de ías cosas, sino porque Dios produce toda la sustancia de algo sin presuponer cosa alguna. Así, pues, si el Hijo procediese del Padre como algo surgido de la nada, su relación con el Padre sería idéntica a la relación existente entre el artista y su obra. Es evidente que no se le podría aplicar propiamente la filiación, a no ser por una muy tenue semejanza. Por todo lo cual se deduce que, si el Hijo procediese del Padre como algo que surge a partir de la nada, no sería Hijo verdadero y propio. Esto va contra lo que se dice en 1 Jn 3,20: *Para que existamos en su verdadero Hijo Jesucristo.* Así, pues, el verdadero Hijo de Dios no existe a partir de la nada, ni ha sido hecho, sino sólo engendrado.

Por otra parte, si las cosas hechas por Dios a partir de la nada son llamadas hijos de Dios, hay que entenderlo en sentido metafórico y en cuanto que tienen alguna semejanza con el Hijo verdadero. Por lo tanto, en cuanto que sólo El es el Hijo verdadero y natural de Dios, es llamado Unigénito, tal como se dice en Jn 1,18: *El Unigénito, que está en el seno del Padre, El mismo nos lo ha contado.* En cambio, por lo que respecta a los hijos adoptivos, llamados así por asemejarse a El, metafóricamente es llamado *Primogénito,* según aquello de Rom 8,29: *A los que conocióy predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Este sea el Primogénito de muchos hermanos.*

Por lo tanto, hay que concluir que el Hijo de Dios ha sido engendrado de la sustancia del Padre. Sin embargo, hay que decir también que de forma distinta a como lo es el hombre. Pues parte de la sustancia del hombre que engendra pasa a. la sustancia del engendrado. Pero la naturaleza divina es indivisible. Por eso es necesario que el Padre, engendrando al Hijo, no le transmita parte de su naturaleza, sino que le comunique toda su naturaleza, permaneciendo tan sólo la distinción de origen, como ya se dijo anteriormente (q.40 a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que el Hijo ha nacido del Padre, la preposición *de* expresa principio generador consustancial, no principio material. Lo que se produce de la materia, pasa al ser por transmutación de aquello de lo que se produce, pues adquiere una nueva forma. En cambio, la esencia divina no es transmutable, ni puede adquirir ninguna forma nueva.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando el Maestro en I *Sent.* d. 5[14] dice que el Hijo es engendrado *de la esencia del Padre,* se está designando una relación de principio cuasi activo. Lo explica así: *El Hijo es engendrado de la esencia del Padre, esto es, del Padre, que es la esencia.* Por lo cual, Agustín en el XV *De Trin.*[15] dice: *Cuando digo del Padre, que es la esencia, es lo mismo que si dijera, más claramente, de la esencia del Padre.* Pero esto no parece suficiente para aclarar el sentido de aquella frase. Pues también podemos decir que la criatura es *de Dios, en esencia,* y, sin embargo, no podemos decir que sea *de la esencia de Dios.* Por todo lo cual, hay que decir, para una mejor explicación, que la preposición *de* implica siempre consustancialidad. Por eso, no decimos que un edificio sea *del constructor,* porque éste no es causa consustancial. En cambio sí podemos decir que una cosa es de otra siempre que un modo, sea el que sea, signifique principio consustancial. Bien principio activo, y así se dice que el hijo es *del padre.* Bien principio material, y así se dice que el cuchillo es *de hierro.* Bien principio formal, aunque esto solamente se puede aplicar a cosas cuyas formas sean subsistentes y no informen a otro, y así se puede decir de un ángel que es *de naturaleza intelectual.*

14. PEDRO LOMBARDO, c.2 (QR 1,49). 15. C.13: ML 42,1076.

Este último es precisamente el modo en el que decimos que el Hijo es engendrado de la esencia del Padre, en cuanto que la esencia del Padre, comunicada por generación al Hijo, subsiste en El.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice: *El Hijo es engendrado de la esencia del Padre,* se añade algo respecto a lo cual se puede salvar la distinción. Pero cuando se dice: *Las tres personas son de la esencia divina,* nada hay que permita encontrar la distinción que supone tal expresión. Por lo tanto, no hay paridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando se dice: *La sabiduría es creada,* puede ser entendido no de la sabiduría que es el Hijo de Dios, sino de la sabiduría creada que Dios concedió a las criaturas. Pues se dice en Ecl 1,9-10: *El mismo la creó* (a la sabiduría) *por el Espíritu Santo y la derramó sobre todas sus obras.* Por otra parte, tampoco hay inconveniente en que un mismo texto de la Escritura hable de la sabiduría engendrada y de la creada, porque la sabiduría creada es una determinada participación de la sabiduría increada. También el texto puede referirse a la naturaleza creada asumida por el Hijo, con el siguiente sentido: *Desde el principio y antes de los siglos fui creada,* es decir, *se previo que me uniría a la criatura.* También puede entenderse que se llame a la sabiduría *engendrada* y *creada* para darnos a entender el modo de la divina generación. Pues en la generación lo que es engendrado recibe la naturaleza del que engendra, que es una perfección. En cambio, en la creación el creador no se transforma, pero la criatura tampoco recibe la naturaleza del creador. Por lo tanto, si al Hijo se le llama, a un mismo tiempo, creado y engendrado, es para que la *creación* sea entendida como la inmutabilidad del Padre, y en *generación,* la unidad de naturaleza del Padre y del Hijo. Así es como interpreta el texto de la Escritura Hilario en el libro *De Synod.*[16] Las autoridades que hemos mencionado no hablan del Espíritu Santo, sino del espíritu creado, que unas veces es llamado viento, otras aire, otras aliento del hombre, otras también alma o alguna otra sustancia invisible.

ARTICULO 4

En Dios, ¿hay o no hay potencia con respecto al acto nocional?

In Sent. 1 d.7 q.1 a.1; *De Pot.* q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay potencia con respecto al acto nocional:

1. Toda potencia es activa o pasiva. Pero ninguna de las dos es aplicable aquí, pues en Dios no hay potencia pasiva, como quedó demostrado anteriormente (q.25 a.1). Y la potencia activa no compete a una persona con respecto a otra, puesto que las personas divinas no han sido hechas, como ya se demostró (a.3). Por lo tanto, en Dios no hay potencia con respecto al acto nocional.

2. Más aún. La potencia está referida a lo posible. Pero las personas divinas no entran en el número de lo posible, sino en el de lo necesario. Por lo tanto, con respecto a los actos, nocionales, por los que proceden las divinas personas, no hay que admitir en Dios la potencia.

3. Todavía más. El Hijo procede como Palabra, que es concepción intelectual. El Espíritu Santo procede como Amor, que pertenece a la voluntad. Pero tal como quedó establecido anteriormente (q.25 2.1 ad 3.4), en Dios la potencia se refiere a sus efectos, no a su saber ni a su querer. Por lo tanto, en Dios no debe hablarse de potencia con respecto al acto nocional.

En cambio está lo que dice Agustín en *Contra Maximinum haereticum*[17]*: Si el Padre no pudo engendrar un Hijo igual a El, ¿dónde está la omnipotencia de Dios Padre?* Por lo tanto, en Dios hay potencia con respecto a los actos nocionales.

Solución. *Hay que decir:* Por lo mismo que en Dios ponemos actos nocionales, es necesario que se ponga también la potencia con respecto a dichos actos, pues la potencia no significa más que principio de algún acto. Por lo tanto, si entendemos al Padre como principio de generación, y al Padre y al Hijo como principio de espiración, es necesario que atribuyamos al Padre la potencia para engendrar, y al Padre y al Hijo la poten-

16. Al canon 5: ML 10,494. 17. L.2 c.7: ML 42,762.

cia para espirar. Porque la potencia para engendrar indica que el que engendra engendra. Pues todo el que engendra, engendra algo. Por lo tanto es necesario que se ponga en todo el que engendra la potencia para engendrar, así como en el que espira la potencia para espirar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como, atendiendo a los actos nocionales, ninguna persona procede como algo hecho, así tampoco la potencia con respecto a los actos nocionales es atribuida a Dios en cuanto referida a alguna persona hecha, sino sólo en cuanto referida a la persona que procede.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo posible, en cuanto opuesto a lo necesario, se fundamenta en la potencia pasiva, que no se da en Dios. Por lo tanto, tampoco hay en El ninguno de estos tipos de posible, sino sólo lo posible en cuanto que está contenido en lo necesario. En este sentido puede decirse que, por lo mismo que es posible que Dios exista, es posible que el Hijo sea engendrado.

3. *A la tercera hay que decir:* Potencia significa principio. El principio implica distinción de aquello de que es principio. Y en las cosas que se dicen de Dios hay que tener presente una doble distinción: Una real y otra de razón. Dios se distingue con distinción real, por su esencia, de las cosas, de las que es principio por creación. Así como con distinción real se distingue una persona de otra cuyo principio es por vía de acto nocional. Pero en Dios la acción no se distingue del agente más que con distinción de razón, pues, de no ser así, la acción sería un accidente en Dios. Por lo tanto, con respecto a aquellas acciones por las que las cosas proceden de Dios siendo esencial o personalmente distintas, a Dios podemos atribuirle la potencia en el sentido propio de principio. Así, atribuimos a Dios la potencia para crear, y también le podemos atribuir la de engendrar y la de espirar. Pero entender y querer no son actos que indiquen procesión de algo personal o esencialmente distinto de Dios. Por lo tanto, con respecto a dichos actos, en Dios no se salva la razón de potencia, a no ser sólo según nuestro modo de entender y hablar, pues en Dios concebimos entendimiento y entender, y, sin embargo, el entender de Dios es su misma esencia, que no tiene principio.

ARTICULO 5

La potencia pata engendrar, ¿indica relación y no esencia?

In Sent. 1 d.7 q.1 a.2; *De Pot.* q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que la potencia para engendrar o espirar indica relación y no esencia:

1. Por definición, potencia significa principio, pues se dice que la potencia activa es el principio de acción, como consta en V *Metaphys.*[18] Pero en Dios, el principio con respecto a la persona tiene sentido nocional. Por lo tanto, en Dios potencia no indica esencia, sino relación.

2. Más aún. En Dios no hay diferencia entre poder y hacer. Pero en Dios generación indica relación. Por lo tanto, esto mismo indica la potencia para engendrar.

3. Todavía más. Lo que en Dios significa la esencia, es común a las tres personas. Pero la potencia para engendrar no es común a las tres personas, sino propia del Padre. Por lo tanto, no significa esencia.

En cambio, así como Dios puede engendrar al Hijo, así también quiere hacerlo. Pero la voluntad de engendrar indica la esencia. Por lo tanto, esto mismo significa la potencia para engendrar.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[19] dijeron que la potencia para engendrar en Dios significará relación. Pero esto no es posible, pues en un agente cualquiera se llama potencia a aquello por lo cual obra. Todo el que produce algo por su acción, produce algo semejante a él en cuanto a la forma por la que actúa. Ejemplo: El hombre engendrado es semejante en la naturaleza humana al que engendra, pues en virtud de esta misma naturaleza el padre puede engendrar un hombre. Por lo tanto, la potencia para engendrar, en quien engendra, es aquello en lo que el engendrado se asemeja al

18. ARISTÓTELES, 4 c.12 n.1 (BK 1019a15): S. Th. lect.14 n.955. 19. Opinión atribuida a S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.1 d.7 a.u. q.1 concl. (QR 1,136).

que engendra. El Hijo de Dios se asemeja al Padre que le engendra en la naturaleza divina. Por eso, la naturaleza divina en el Padre es la potencia para engendrar. De ahí lo que dice Hilario en V *De Trin.*[20]: *El nacimiento de Dios no puede por menos de tener la naturaleza de donde surgió, y esta naturaleza no es otra que el Dios subsistente, que, además, subsiste sólo en Dios mismo.*

Así, pues, hay que decir que la potencia para engendrar significa, sobre todo, la esencia divina, como dice el Maestro en I *Sent.* d.7[21], y no sólo relación. Y tampoco significa sólo la naturaleza de tal manera que signifique por igual tanto la esencia como la relación, porque, aun cuando la paternidad se significa como forma del Padre, sin embargo, es una propiedad personal con respecto al Padre, como la forma individual lo es con respecto a cualquier individuo creado. En lo creado, la forma individual constituye la persona que engendra, pero no aquello por lo que el que engendra engendra; en caso contrario, Sócrates engendraría a Sócrates. Por lo tanto, por paternidad no puede ser entendido aquello por lo cual el padre engendra, pues, de lo contrario, el padre engendraría al padre. Sino que, aquello por lo cual el Padre engendra es la naturaleza divina, en la cual se asemeja al Hijo. Es así como el Damasceno[22] dice que *la generación es obra de la naturaleza,* no porque sea ella la que engendra, sino porque es aquello por lo que el que engendra engendra. De este modo, la potencia para engendrar significa directamente la naturaleza divina. Indirectamente, la relación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La potencia no significa la misma relación de principio, pues, de ser así, sería del género de la relación. Sino que indica lo que es principio, y no en el sentido en que el agente es llamado principio, sino en el sentido en el que es principio aquello por lo que el agente actúa. Ahora bien, el agente se distingue de lo que hace, y el que engendra se distingue de lo engendrado. Pero aquello por lo que engendra el que engendra, es común tanto al que engendra como al engendrado, y será tanto o más común cuanto más perfecta sea la generación. Por lo tanto, como quiera que la generación divina es absolutamente perfecta, aquello por lo que el que engendra engendra es común tanto al que engendra como al engendrado. Además, es idéntico en número y no solamente en especie, como sucede en las criaturas. Por lo tanto, diciendo que la esencia divina es *el principio por el que engendra el que engendra,* no se sigue que la esencia divina sea distinta del engendrado. Sí se seguiría si dijéramos que la esencia divina *engendra.*

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios, la potencia para engendrar y la generación son idénticas como la esencia divina es realmente lo mismo que la generación y la paternidad, si bien no lo son conceptualmente.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando decimos *potencia para engendrar,* directamente expresamos la potencia. Indirectamente, la generación. Lo mismo sucede al decir la *esencia del Padre.* Por lo tanto, en cuanto a la esencia expresada, la potencia para engendrar es común a las tres personas. En cuanto a su implicación nocional, es propia de la persona del Padre.

ARTICULO 6

El acto nocional, ¿puede o no puede terminar en muchas personas?

In Sent., 1 d.7 q.2 a.2 q.ª1.2; *De Pot.,* q.2 a.4; q.9 a.9 ad 1-3.

Objeciones por las que parece que el acto nocional puede terminar en muchas personas, de modo que en Dios pueden ser muchas las personas engendradas o espiradas:

1. Todo el que tiene potencia para engendrar, puede engendrar. Pero el Hijo tiene potencia para engendrar. Por lo tanto, puede engendrar. Pero no a sí mismo; por lo tanto, a otro hijo. Consecuentemente, puede haber varios hijos en Dios.

2. Más aún. Agustín, en *Contra Maximinum*[23], dice: *El Hijo no engendró al creador. No porque no pudiera, sino porque no hacía falta.*

20. § 37: ML 10,155. 21. PEDRO LOMBARDO, c.2 (QR 1,56). 22. *De Fide Orth.* l.1 c.8: MG 94,812. 23. l.2 c.12: ML 42,768.

3. Todavía más. El Dios Padre es más poderoso para engendrar que el padre creado. Pero un mismo hombre puede engendrar varios hijos. Por lo tanto, también Dios; de modo especial si se tiene presente que, habiendo engendrado un Hijo, el poder del Padre para engendrar no queda disminuido.

En cambio, en Dios no hay diferencia entre ser y poder. Así, pues, si en Dios pudiera haber varios hijos, habría varios hijos. Consecuentemente, habría más personas que las tres existentes. Esto es herético.

Solución. *Hay que decir:* Creo, dice Atanasio[24], que en Dios *sólo hay un Padre, un Hijo, un Espíritu Santo.* Cuatro argumentos prueban eso. 1) *Primero,* partiendo de las relaciones, que es lo único que distingue las personas. Pues, como quiera que las personas divinas son las mismas relaciones subsistentes, en Dios no puede haber muchos padres o muchos hijos, a no ser que hubiera muchas paternidades y muchas filiaciones. Pero esto sólo sería posible en los seres que se distinguieran por la materia, pues las formas de una especie no se multiplican más que por la materia. Y en Dios no hay materia. Por lo tanto, en Dios no puede haber más que una sola filiación subsistente, como la blancura subsistente no puede ser más que una. 2) *Segundo,* por las procesiones. Pues Dios todo lo entiende y lo quiere con un solo y simple acto. Por lo tanto, no puede haber más que una sola persona que proceda a modo de palabra, que es el Hijo. Y sólo otra que proceda a modo de amor, y es el Espíritu Santo. 3) *Tercero,* por el modo de proceder. Pues las mismas personas proceden naturalmente, como dijimos (a.2). Y la naturaleza está determinada a una sola cosa. 4) *Cuarto,* por la perfección de las personas divinas. Pues el Hijo es perfecto porque en El está contenida toda la filiación divina y porque no hay más que un solo Hijo. Lo mismo cabe decir de las otras personas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque esencialmente puede admitirse que la potencia del Padre la tiene también el Hijo, sin embargo, no puede admitirse que el Hijo tenga potencia para engendrar, si con la expresión *para engendrar* se está haciendo uso de un gerundio activo con el sentido de que el Hijo tiene potencia para engendrar. Pues, aun cuando el Padre y el Hijo sean lo mismo, sin embargo, al Hijo no le corresponde ser Padre debido a la diferencia nocional. Sin embargo, si con la expresión *para engendrar* se está haciendo uso de un gerundio pasivo, el Hijo tendría potencia para ser engendrado. Lo mismo cabría decir si con tal expresión se hiciera uso de un gerundio impersonal, pues el sentido sería: *Potencia para poder ser engendrado,* esto es, potencia por la que es engendrado por otra persona.

2. *A la segunda hay que decir:* Con aquella frase, Agustín no intenta decir que el Hijo pueda engendrar un hijo, sino que el no engendrarlo no se debe a incapacidad del Hijo, como se demostrará mas adelante (q.42 a.6 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* La inmaterialidad y perfección divinas exigen que no pueda haber muchos hijos en Dios, como dijimos (sol.). Por lo tanto, el que no haya varios hijos no es debido a la incapacidad del Padre para engendrar.

CUESTIÓN 42

Sobre la relación de las personas divinas entre sí. Igualdad y semejanza

Hay que tratar ahora lo referente a las relaciones de las personas entre sí. Primero, en cuanto a la igualdad y la semejanza. Segundo, en cuanto a

24. *Symbolo Quicumque:* DZ 39.

la misión. La cuestión sobre lo primero, plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Hay o no hay igualdad en las personas divinas?—2. La persona que procede, ¿es o no es igual a aquella de la que procede en lo que se refiere a la eternidad?—3. ¿Hay o no hay algún orden en las personas divinas?—4. Las personas divinas, ¿son o no son iguales en cuanto a su grandeza?—5. ¿Una está o no está en la otra?—6. ¿Son o no son iguales en lo que se refiere al poder?

ARTICULO 1

En las personas divinas, ¿hay o no hay igualdad?

In Sent., 1 d.19 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que en las personas divinas no hay igualdad:

1. Como consta por el Filósofo en V *Metaphys*[1], la igualdad responde a que hay unidad en la cantidad. En Dios no hay cantidad continua intrínseca, conocida como magnitud. Tampoco cantidad continua extrínseca, conocida como lugar y tiempo. Tampoco la cantidad alterna, pues dos personas son más que una. Por lo tanto, la igualdad no les corresponde a las personas divinas.

2. Más aún. Las personas divinas son de la misma esencia, como dijimos anteriormente (q.39 a.2). La esencia se enuncia por modo de forma. Pero convenir en la forma no produce la igualdad, sino la semejanza. Por lo tanto, hay que decir: En Dios hay semejanza, no igualdad.

3. Todavía más. Aquellas cosas que son iguales, su igualdad es recíproca, pues se dice: el igual es igual al igual. Pero las personas divinas pueden ser llamadas recíprocamente iguales. Porque, como dice Agustín en VI *De Trin.*[2], *si la imagen reproduce fielmente aquello de lo que es imagen, ella misma se igualará al original y no éste a su imagen.* La imagen del Padre es el Hijo. De este modo el Padre no es igual al Hijo. Por lo tanto, en las personas divinas no hay igualdad.

4. Por último. La igualdad es una determinada relación. Pero ninguna relación es común a todas las personas, las cuales, precisamente por las relaciones, se distinguen entre sí. Por lo tanto, no hay igualdad en las personas divinas.

En cambio está lo que dice Atanasio[3]: *Las tres personas son coeternas y coiguales entre sí.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que admitamos la igualdad entre las personas divinas. Porque, según el Filósofo en X *Metaphys.*[4], la igualdad es la negación de mayor y menor. Pero en las personas divinas no se puede hablar de mayor ni de menor porque, como dice Boecio en el libro *De Trin.*[5], *admiten diferencia,* esto es, en la deidad, *los que hablan de aumento y disminución, como los arrianos, los cuales, al poner grados de mérito en la Trinidad, destruyen la unidad y la convierten en pluralidad.*

La razón de esto está en que los seres desiguales no pueden tener la misma cantidad numérica. En Dios la cantidad no es más que su esencia. Por lo tanto, hay que concluir que, si en las personas divinas hubiera alguna desigualdad, no poseerían la misma esencia, y, consecuentemente, no serían un único Dios, lo cual es imposible. Así, pues, es necesario que se confiese que hay igualdad en las personas divinas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay dos tipos de cantidad. Una, la llamada cantidad *de masa* o cantidad dimensiva, que solamente se da en los seres corpóreos. Por eso, no tiene cabida en Dios. Otra es la cantidad *virtud,* que se mide por el grado de perfección de alguna naturaleza o alguna forma. Esta es la que se indica al decir que una cosa es más o menos caliente, en cuanto que es más o menos perfecta su cualidad de calor. La cantidad virtual

1. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.4 (BK 1021a12): S. Th. lect.17. 2. C10: ML 42,931. 3. *Symbolo Quicumque* (DZ 39). 4. ARISTÓTELES, 9 c.5 n.6 (BK 1056a22): S. Th. lect.7 n.2069. 5. C.1: ML 64,1249.

puede ser vista primero en su misma raÍ2, esto es, en la misma perfección de la forma o de la naturaleza. Así, se habla de una grandeza espiritual y de un gran calor, atendiendo a su perfección o intensidad. De este modo, Agustín, en VI *De Trin.*[6], dice: *En las cosas que no son grandes por su masa, ser mayor es ser mejor.* Pues se llama mejor a lo más perfecto. Segundo, puede ser vista en lo que se refiere a los efectos de la forma. Él primer efecto de la forma es el ser, pues todo tiene ser por razón de su forma. El segundo efecto, la operación, pues todo agente obra por su forma. Así, pues, la cantidad virtual puede ser considerada con respecto al ser o con respecto a la operación. Con respecto al ser, lo que tiene una naturaleza más perfecta es también lo más duradero. Con respecto a la operación, los seres de naturaleza más perfecta son los más capacitados para obrar. Consecuentemente, como dice Agustín en el libro *De Fide ad Petrum* [7], la igualdad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo *hay que entenderla en el sentido de que ninguno de ellos precede en la eternidad, ni excede en la magnitud, ni supera en el poder.*

2. *A la segunda hay que decir:* Allí donde hay igualdad por la cantidad virtual, la igualdad incluye semejanza y algo más, porque excluye el exceso. Aquellas cosas que participan de la misma forma, pueden ser llamadas semejantes, aunque no participen en el mismo grado. Así, puede decirse que el aire se asemeja al fuego por participar del calor. Pero no pueden ser llamadas iguales si una cosa participa más perfectamente de aquella forma que otra. Como quiera que el Padre y el Hijo no sólo tienen la misma naturaleza, sino que la poseen con igual perfección, no solamente decimos que el Hijo es semejante al Padre, y así rechazamos el error de Eunomio[8], sino que también decimos que es igual, con lo cual rechazamos el de Arrio[9].

3. *A la tercera hay que decir:* En Dios la igualdad o la semejanza puede ser indicada de dos maneras: Con nombres o con verbos. Indicarla con nombres significa que tanto la igualdad como la semejanza en las personas divinas es mutua. Pues el Hijo es igual y semejante al Padre, y al revés. Esto es así porque la esencia divina no es mayor en el Padre que en el Hijo. Por eso, así como el Hijo tiene la magnitud del Padre, y en esto consiste ser igual al Padre, el Padre tiene la magnitud del Hijo, y en esto consiste ser igual al Hijo. Pero en lo que se refiere a las criaturas, como dice Dionisio en c.9 *De Div. Nom.*[10], *no hay reciprocídad de igualdad y semejanza.* Esto es así porque, al hablar de las criaturas, se dice que lo causado es semejante a la causa en cuanto que tiene la forma de la causa. Pero no se dice lo contrario, porque la forma principalmente está en la causa, secundariamente en el efecto. Indicarla con verbos, significa igualdad con movimiento. Y, aunque en Dios no hay movimiento, sin embargo, sí se da la *recepción.* Así, pues, porque el Hijo recibe al Padre por lo que es igual a El, pero no al revés, decimos que el Hijo es igual al Padre, y no al revés.

4. *A la cuarta hay que decir:* En las personas divinas no hay que tener presente más que la esencia, en la que convienen, y las relaciones, en las que se distinguen. La igualdad implica ambas cosas, esto es, la distinción de las personas, pues nada es llamado igual a sí mismo, y la unidad de esencia, pues las personas divinas son iguales entre sí poique tienen la misma magnitud y esencia. Es evidente que un individuo no puede relacionarse consigo mismo por una relación real, como tampoco una relación con otra por una tercera. Por eso, cuando decimos que la paternidad se opone a la filiación, dicha oposición no es una relación media entre la paternidad y la filiación, porque, en ambos casos, la relación se multiplicaría indefinidamente. Por lo tanto, la igualdad y la semejanza en las personas divinas no es una relación real distinta de las relaciones personales. No obstante, conceptualmente, están incluidas tanto las relaciones que distinguen a las personas como la unidad de esencia. Por todo lo cual, el Maestro en I *Sent.* d.31 [11], dice que en las personas divinas *sólo la apelación es relativa.*

6. C.8: ML 42,929. 7. Cf. FULGENCIO, c.1: ML 65,674. 8. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 54: ML 42,40. 9. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 49: ML 42,39. 10. § 6: MG 3,913: S. Th. lect.3. 11. PEDRO LOMBARDO, c.1 (QR 1,190).

ARTICULO 2

La persona que procede, ¿es o no es coeterna con su principio, como el Hijo con el Padre?

In Sent., 3 d.11 a.1; *In Io.*, c.1 lect.1; *Compend. Theol.*, c.43; *De Pot.*, q.3 a.13.

Objeciones por las que parece que la Persona que procede no es coeterna con su principio, como el Hijo con el Padre:

1. Arrio[12] designa doce modos de generación. 1) *Primero,* como el de la línea, que surge del punto. Ahí falta la igualdad de simplicidad. 2) *Segundo,* como el de los rayos que surgen del sol. Ahí falta la igualdad de naturaleza. 3) *Tercero,* como el carácter, o la impresión con el sello. Ahí falta la consustancialidad y la eficiencia de poder. 4) *Cuarto,* como el de la buena voluntad comunicada por Dios. Ahí falta la consustancialidad. 5) *Quinto,* como el accidente emana de la sustancia. Al accidente le falta la sustancia. 6) *Sexto,* como el de la especie abstraída de la materia, al modo como el sentido recibe las imágenes de lo sensible. Ahí falta la igualdad de simplicidad espiritual. 7) *Séptimo,* como el del estímulo de la voluntad por el pensamiento. Dicho estímulo es temporal. 8) *Octavo,* como el de la transfiguración. Una imagen está hecha de un metal, pero es material. 9) *Noveno,* como el del movimiento causado por el motor. Ahí se incluye el efecto y la causa. 10) *Décimo,* el de la especie deducida del género. Esto no le corresponde a Dios, pues el Padre no se dice del Hijo como el género de la especie. 11) *Undécimo,* como aquello de lo que emana una idea, como un arcón emana del que hay en la mente. 12) *Duodécimo,* el del nacimiento, cómo del Padre nace el Hijo. Ahí hay antes y después en el tiempo. Por todo lo cual se ve que, cualquiera que sea el modo como una cosa procede de otra, o bien le falta la igualdad de naturaleza, o bien la duración. Así, pues, si el Hijo procede del Padre hay que decir, o que es inferior al Padre, o que es posterior, o ambas cosas.

2. Más aún. Todo lo que procede de otro, tiene principio. Pero nada eterno tiene principio. Por lo tanto, el Hijo no es eterno. Tampoco el Espíritu Santo.

3. Todavía más. Todo lo que se corrompe. deja. de existir. Por lo tanto, todo lo que es engendrado empieza a existir, ya que para esto es engendrado, para que exista. Pero el Hijo es engendrado por el Padre. Por lo tanto, empezó a existir, y no es coeterno con el Padre.

4. Por último. Si el Hijo es engendrado por el Padre, o siempre se está engendrando, o bien se puede fijar el momento de su generación. Si siempre es engendrado, como quiera que mientras un ser es engendrado es imperfecto, tal como aparece en los seres sometidos a la sucesión, que están en un continuo hacerse, hay que concluir que el Hijo es siempre imperfecto, lo cual es incongruente. Por lo tanto, hay que fijar el instante de su generación. Consecuentemente, antes de dicho instante el Hijo no existía.

En cambio está lo que dice Atanasio[13]: *Todas las tres personas son coeternas entre sí.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el Hijo es coeterno con el Padre. Para demostrarlo, hay que tener presente que el hecho de que una cosa procedente de otra como de su principio sea posterior al principio, puede depender de lo siguiente: O de la causa agente o de la acción. Por parte de la causa agente, puede ser voluntario o natural. En los agentes voluntarios, la posterioridad se debe a la elección temporal, pues así como el agente voluntario puede escoger la forma que ha de dar al efecto, como dijimos anteriormente (q.41 a.2), así también puede elegir el tiempo en el que lo ha de producir. En lo que se refiere a los agentes naturales, hay agentes que no tienen desde el principio la capacidad o la perfección para obrar, sino que la adquieren por el tiempo, tal como sucede con el hombre, que desde el instante primero no está en condiciones para engendrar. Por parte de la acción, lo que impide que un ser procedente de principio sea simultáneo con su principio es el hecho de que la acción es suce-

12. Cf. CÁNDIDO ARRIANO, *De Gener. Div.:* ML 8,1015. 13. *Symbolo Quicumque* (DZ 39).

siva. Por eso, suponiendo que la causa de una determinada acción empezase a actuar en el mismo instante de su existencia, el efecto no se produciría en aquel mismo instante, sino en el que acabase la acción.

Es evidente que, según lo establecido (q.41 a.2), el Padre no engendra al Hijo por voluntad, sino por naturaleza. Asimismo, la naturaleza del Padre es perfecta desde la eternidad. Y también la acción por la que el Padre engendra al Hijo no es sucesiva, porque, de ser así, el Hijo sería engendrado sucesivamente y su generación sería material y con movimiento, lo cual es imposible. Hay que concluir, por tanto, que el Hijo existió siempre que existió el Padre, y, consecuentemente, el Hijo es coeterno con el Padre. Y el Espíritu Santo lo es con los dos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice Agustín en el libro *De Verbis Domini*[14], ningún modo de procesión de las criaturas representa perfectamente la generación divina. Por eso es necesario llegar a una representación partiendo de muchos modos, a fin de que con uno se supla lo que le falta al otro. Por eso se dice en el *Concilio de Efeso: El Esplendor te delata que el Hijo coexiste siempre coeterno con el Padre. La Palabra descubre la impasibilidad del nacimiento. El nombre del Hijo insinúa la consustancialidad.* Sin embargo, lo que mejor la representa es la procesión de la palabra que brota del entendimiento, que no es posterior a aquel de quien procede, a no ser que dicho entendimiento pase de la potencia al acto. Y esto no se puede decir de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* La eternidad excluye el principio de duración, pero no el principio de origen.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda corrupción es una determinada mutación. Por eso, todo lo que se corrompe empieza a no ser y deja de ser. Pero la generación divina no es una transmutación, como dijimos anteriormente (q.27 a.2). Por lo tanto, el Hijo siempre es engendrado y el Padre siempre engendra.

4. *A la cuarta hay que decir:* En el tiempo hay algo que es indivisible: El instante. Y algo duradero: El tiempo. Pero en la eternidad el mismo *ahora* indivisible permanece siempre, como dijimos (q.10 a.2 ad 1; a.4 ad 2). La generación del Hijo no se da en el *ahora* del tiempo o en el tiempo, sino en la eternidad. De este modo, para indicar la presencialidad y la permanencia de la eternidad, puede decirse que *siempre nace,* como dijo Orígenes[15]. Pero, como dicen Gregorio[16] y Agustín[17], es mejor decir que *siempre es nacido,* a fin de que el término *siempre* indique la permanencia de la eternidad; y *nacido,* la perfección del engendrado. Por lo tanto, ni el Hijo es imperfecto, ni *existió cuando no existía,* como sostuvo Arrio[18].

ARTICULO 3

En las personas divinas, ¿hay o no hay orden de naturaleza?

In Sent. 1 d.12 a.1; d.20 a.3 q.ª1.2; *Cont. Errores Graec.,* c.32 a.30; *De Pot.,* q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que en las personas divinas no hay orden de naturaleza:

1. Todo lo que hay en Dios, es esencia, persona o noción. Pero el orden de naturaleza no significa esencia, ni tampoco es persona o alguna de las nociones. Por lo tanto, en Dios no hay orden de naturaleza.

2. Más aún. En aquellos seres en los que hay orden de naturaleza, uno es anterior a otro, al menos según la naturaleza y el entendimiento. Pero, como dice Atanasio[19], *en las personas divinas nada es anterior y posterior.* Por lo tanto, en las personas divinas no hay orden de naturaleza.

3. Todavía más. Lo que está ordenado se distingue. Pero en Dios no hay distinción de naturaleza. Por lo tanto, no está ordenada. Consecuentemente, en Dios no hay orden de naturaleza.

4. Por último. La naturaleza divina es su esencia. Pero no se dice que en Dios haya *orden de esencia.* Por lo tanto, tampoco hay orden de naturaleza.

En cambio, allí donde hay pluralidad

14. *Serm. ad Popul.* n.117 c.6: ML 38,666; c.10: ML 38,669. 15. *In Ierem.* hom.9: MG 13,357. 16. *Moral.* l.29 c.1: ML 76,477. 17. *Octog. trium quaest.* q.37: ML 40,27. 18. Cf. ATANASIO, *Contra Arianos* Orat.1: MG 26,19. 19. Cf. *Symbolo Quicumque* (DZ 39).

sin orden, hay confusión. Pero en las personas divinas, como dice Atanasio[20], no hay confusión. Por lo tanto, hay orden.

Solución. *Hay que decir:* Se dice orden por relación a algún principio. Por eso, así como los principios son múltiples, por ejemplo, el del sitio con el punto, y el del entendimiento con el principio de demostración, y el de cada una de las causas, así también, el orden será múltiple. En las personas divinas hay principio de origen sin prioridad, como dijimos anteriormente (q.33 a.1 ad.3). Por lo tanto, es necesario que haya orden según el origen sin prioridad. Este orden es llamado orden de naturaleza, como lo llama Agustín[21], no porque uno sea anterior al otro, sino porque uno procede del otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El orden de naturaleza significa la noción de origen en común, aunque no en particular.

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas creadas, procedentes de un principio, aunque, en cuanto a la duración, fueran coetáneos con su principio, sin embargo, el principio es siempre anterior en el orden de la naturaleza y del entendimiento, si se tiene presente aquello que es el principio. En cambio, si se tienen presentes las mismas relaciones de la causa a lo causado y del principio a lo que de él dimana, es evidente que los términos relativos son simultáneos tanto en el orden de la naturaleza como en el del conocimiento, pues cada uno entra en la definición del otro. Pero en Dios las mismas relaciones son personas subsistentes en una naturaleza. Por eso, ni por parte de la naturaleza ni por parte de la relación, una persona puede ser anterior a otra, y no sólo en el orden de la naturaleza, sino tampoco en el orden del conocimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Se llama orden de naturaleza no porque la misma naturaleza esté ordenada, sino porque el orden entre las personas divinas responde a la razón de su origen natural.

4. *A la cuarta hay que decir:* Naturaleza en cierto modo implica la razón de principio. La *esencia,* no. De este modo, el orden de origen es mejor que sea llamado orden de naturaleza que orden de esencia.

ARTICULO 4

El Hijo, ¿es o no es igual al Padre en cuanto a la grandeza?

In Sent. 1 d.19 q.1 a.2; *In Boet. De Trin.,* q.3 lect.4; *Cont. Gentes* 4 c.7.11.

Objeciones por las que parece que el Hijo no es igual al Padre en cuanto a la grandeza:

1. El mismo Hijo dice: *El Padre es mayor que yo* (Jn 14,28). Y el Apóstol, en 1 Cor 15,28, escribe: *El mismo Hijo estará sometido a aquel que sometió todas las cosas.*

2. Más aún. La paternidad pertenece a la dignidad del Padre. Pero la paternidad no le corresponde al Hijo. Por lo tanto, no toda la dignidad que tiene el Padre la tiene el Hijo. Por lo tanto, no es igual al Padre en grandeza.

3. Todavía más. Allí donde hay todo y parte, muchas partes son algo mayor que una o pocas, como tres hombres son algo mayor que dos o que uno. Pero en Dios parece que hay un todo universal y parte. Pues en la *relación* o la *noción* están contenidas muchas nociones. Así, pues, como quiera que en el Padre hay tres nociones, mientras que en el Hijo no hay más que dos, parece que el Hijo no es igual al Padre.

En cambio está lo que se dice en Flp 2,6: *No consideró como robo que fuese igual a Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el Hijo es igual al Padre en grandeza. La grandeza de Dios no es más que la perfección de su naturaleza. Al concepto de paternidad y de filiación pertenece que el Hijo, por la generación, llegue a tener la perfección de la naturaleza que hay en el Padre como Padre. Pero, porque en los humanos la generación es la transmutación de una cosa que pasa de la potencia al acto, el hombre hijo no es desde el primer momento igual al padre que lo engendró, sino que, por un normal desarrollo, llega a alcanzar dicha igualdad, a no ser que ocurra algo debido a algún defecto en el

20. Ib. 21. *Contra Maximinum,* l.2 c.14: ML 42,775.

mismo principio de la generación. Es evidente que, partiendo de lo dicho anteriormente (q.27 a.2; q.33 a.2 ad 3.4; a.3), en Dios hay propia y verdaderamente paternidad y filiación. No puede decirse que la capacidad del Padre Dios para engendrar fuera deficiente, ni tampoco puede decirse que el Hijo de Dios haya llegado a la perfección de un modo progresivo y por transmutación. Por eso, es necesario afirmar que desde toda la eternidad es igual al Padre en grandeza. Por eso, dice Hilario en el libro *De Synod.*[22]: *Quita las debilidades corporales, quita el principio de la concepción, quita los dolores y toda humana flaqueza, y todo hijo, por su nacimiento, es igual al padre, porque tiene una naturaleza semejante.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas palabras hay que entenderlas como dichas por Cristo en cuanto a su naturaleza humana, por la que es inferior al Padre y le está sometido. Pero por la naturaleza divina es igual al Padre. Esto es lo que dice Atanasio[23]: *Igual al Padre según la divinidad, menor al Padre según la humanidad.* O lo que dice Hilario en el IX *De Trin.*[24]: *Por la autoridad de dador el Padre es mayor, pero no es menor aquel a quien se le da el mismo ser.* Y en el libro *De Synod.*[25] dice: *El sometimiento del Hijo es una piedad de la naturaleza,* esto es, reconocimiento de la autoridad paterna. Y *el sometimiento de lo demás, es debilidad de la creación.*

2. A la segunda hay que decir: La igualdad responde a la grandeza. En Dios la grandeza significa la perfección de la naturaleza y pertenece a la esencia, como ya dijimos (sol.). Por lo tanto, en Dios la igualdad y la semejanza responden a lo esencial. Por las relaciones, aunque sean distintas, no puede deducirse que haya desigualdad o desemejanza. Por eso, Agustín, en *Contra Maximinum*[26] dice: *El problema del origen se formula diciendo qué es de quién, y el problema de igualdad, diciendo: Cuál o cuánto.* Así, pues, la paternidad es dignidad del Padre, y es la esencia del Padre, puesto que la dignidad es algo absoluto y pertenece a la esencia. Por lo tanto, como quiera que la misma esencia que en el Padre es paternidad, en el Hijo es filiación, así también la dignidad que es paternidad en el Padre, en el Hijo es filiación. Por lo tanto, verdaderamente se dice que lo que tiene de dignidad el Padre, lo tiene el Hijo. Pero de ahí no se deduce: *El Padre tiene paternidad, por lo tanto, el Hijo tiene paternidad.* Pues se pasa de la *sustancia* a la *relación.* La esencia y dignidad del Padre y del Hijo es la misma, pero en el Padre está con la relación del que da, y en el Hijo con la relación del que recibe.

3. *A la tercera hay que decir:* En Dios, la relación no es un todo universal, aun cuando se diga de muchas relaciones. Porque todas las relaciones, por esencia y ser, son una, y esto contradice el concepto de universal, cuyas partes se distinguen por el ser. Lo mismo cabe decir de persona, que no es algo universal en Dios, como dijimos anteriormente (q.30 a.4 ad.3). Por lo tanto, ni todas las relaciones son algo mayor que una sola, ni todas las personas son algo mayor que una sola, porque toda la perfección de la naturaleza divina está en cualquiera de las personas.

ARTICULO 5

El Hijo, ¿está o no está en el Padre? ¿Y el Padre en el Hijo?

In Sent. 1 d.19 q.3 a.2; *Cont. Gentes* 4,9; *In Io* c.10 lect.6; c.16 lect.7.

Objeciones por las que parece que el Hijo no está en el Padre ni el Padre en el Hijo:

1. El Filósofo en el IV *Physic.*[27] establece ocho modos de estar una cosa en otra. De ninguno de estos modos está el Hijo en el Padre ni el Padre en el Hijo, como puede comprobar quien los estudie uno por uno. Por lo tanto, el Hijo no está en el Padre, ni al revés.

2. Más aún. Nada que haya salido de algo está en aquello. Pero el Hijo desde la eternidad salió del Padre, según aquello de Miq 5,2: *Su salida desde el principio, desde los días de la eternidad.* Por lo tanto, el Hijo no está en el Padre.

3. Todavía más. Cuando dos seres

22. § 73: ML 10,527. 23. *Symbolo Quicumque* (DZ 39). 24. § 54: ML 10,325. 25. § 79: ML 10,532. 26. L.2 c.18: ML 42,786. 27. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 210a14): S. Th. lect.4 n.2.

son opuestos, uno no está en el otro. Pero el Padre y el Hijo se oponen relativamente. Por lo tanto, uno no puede estar en el otro.

En cambio está lo que se dice en Jn 14,10: *Yo estoy en el Padre y el Padre está en Mí.*

Solución. *Hay que decir:* En el Padre y en el Hijo hay que tener presente la esencia, la relación y el origen. Según cada una de estas tres cosas, el Hijo está en el Padre, y al revés. En cuanto a la esencia, el Padre está en el Hijo, porque el Padre es su esencia y comunica su esencia al Hijo sin cambio alguno, de donde se sigue que, como quiera que la esencia del Padre está en el Hijo, en el Hijo está el Padre. Asimismo, como quiera que el Hijo es su esencia, se sigue que está en el Padre en quien se halla su esencia. Esto es lo que dice Hilario en V *De Trin.*[28]: *El Dios inmutable, por decirlo de alguna manera, continúa su naturaleza engendrando un Dios inmutable. Así, pues, concebimos en él la naturaleza subsistente de Dios, ya que en Dios se halla Dios.* En cuanto a las relaciones, es evidente que uno de los términos opuestos relativamente, entra en el concepto de otro. En cuanto al origen, es evidente que la procesión de la Palabra inteligible, no es hacia el exterior, sino que permanece en el que la pronuncia. Estos argumentos son aplicables también al Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que hay en las criaturas no representa suficientemente lo que hay en Dios. Por eso tampoco ninguno de los modos enumerados por el Filósofo[29] es suficiente para expresar cómo el Hijo está en el Padre y al revés. Sin embargo, el modo que más se acerca a lo correcto es aquel según el cual se dice que algo está en el principio del que se origina, aun cuando en las criaturas falta la unidad de esencia entre el principio y lo que procede del principio.

2. *A la segunda hay que decir:* La salida del Hijo con respecto al Padre se da según el modo de procesión interior, como la palabra sale del corazón y permanece en él. Por lo tanto, esta salida de Dios solamente indica la distinción de relaciones, no distinción esencial alguna.

3. *A la tercera hay que decir:* El Padre y el Hijo se oponen en cuanto a las relaciones, no en cuanto a la esencia. Sin embargo, cada uno de los opuestos está en el otro, como dijimos (sol.).

ARTICULO 6

El Hijo, ¿es o no es igual al Padre en cuanto al poder?

In Sent. 1 d.20 a.2; *Cont. Gentes* 4 c.6-8.

Objeciones por las que parece que el Hijo no es igual al Padre en cuanto al poder:

1. Se dice en Jn 5,19: *El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre.* Pero el Padre puede obrar por sí mismo. Por lo tanto, el Padre es mayor que el Hijo en lo que se refiere al poder.

2. Más aún. Mayor poder tiene el que manda y enseña que el que obedece y escucha. Pero el Padre manda al Hijo, según aquello de Jn 14,31: *Tal como me mandó mi Padre, así actúo.* Y el Padre también enseña al Hijo, según aquello de Jn 5,20: *El Padre ama al Hijo y le enseña todo lo que El hace.* Y el Hijo escucha, según aquello de Jn 5,30: *Según escucho, juzgo.* Por lo tanto, el Padre es mayor que el Hijo en cuanto al poder.

3. Todavía más. A la omnipotencia del Padre pertenece el que pueda engendrar un hijo igual a sí mismo. Dice Agustín en el libro *Contra Maximin.*[30]: *Si no pudo engendrar a alguien igual a sí mismo, ¿dónde está la omnipotencia del Padre?* Pero el Hijo no puede engendrar un Hijo, como se demostró anteriormente (q.41 a.6 ad 1.2). Por lo tanto, el Hijo no puede hacer todo lo que hace la omnipotencia del Padre. Consecuentemente, no es igual a El en poder.

En cambio está lo que se dice en Jn 5,19: *Todo lo que hace el Padre, lo hace el Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el Hijo es igual al Padre en poder. Pues el poder para actuar es una consecuencia de la perfección de la naturaleza. Pues vemos en las criaturas que, cuanto más perfecta es la naturaleza de un ser, tanto mayor es su poder para

28. § 37: ML 10,155. 29. ARISTÓTELES, l.c. nota 27. 30. L.2 c.7: ML 42,762.

obrar. Quedó demostrado anteriormente (a.4) que los mismos conceptos de paternidad y filiación divinas exigen que el Hijo sea igual al Padre en grandeza, esto es, en la perfección de la naturaleza. Por eso hay que concluir que el Hijo ha de ser igual al Padre en potestad. Lo mismo cabe decir del Espíritu Santo con respecto a ambos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la expresión *el Hijo no puede hacer nada por sí mismo,* al Hijo no se le quita ninguno de los poderes que tiene el Padre, puesto que a continuación se añade: *Todo lo que el Padre hace, lo hace el Hijo.* El objetivo es demostrar que el Hijo tiene su poder del Padre, del cual tiene también su naturaleza. Por eso dice Hilario en IV *De Trin.*[31]: *La unidad de la naturaleza divina es ésta: Que de tal modo obre el Hijo por sí mismo que no obre de sí mismo.*

2. *A la segunda hay que decir:* En aquello de *enseñar* el Padre y *escuchar* el Hijo, no hay que entender más que el que el Padre comunica al Hijo la sabiduría, como le comunica su esencia. A esto puede aplicarse también el mandato del Padre, puesto que al engendrarle le dio desde la eternidad la ciencia y la voluntad para actuar. O, más bien, hay que aplicar esto a Cristo según la naturaleza humana.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la misma esencia que en el Padre es paternidad, en el Hijo es filiación, así también, uno mismo es el poder con el cual el Padre engendra y por el que el Hijo es engendrado. Por eso es evidente que todo lo que puede el Padre, también lo puede el Hijo. Sin embargo, no se puede concluir que pueda engendrar, pues esto sería pasar de la sustancia a la relación, pues la generación en Dios significa relación. Por lo tanto, el Hijo tiene la misma omnipotencia que el Padre, pero con otra relación. Porque el Padre la tiene como el que da, y esto es lo que se indica cuando se dice que puede engendrar. El Hijo la tiene como el que recibe, y esto es lo que se indica cuando se dice que puede ser engendrado.

CUESTIÓN 43

Sobre la relación de las personas divinas entre sí. La misión [a]

Hay que tratar ahora lo referente a la misión de las personas divinas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas [b]:

31. §48: ML 10,319.

a. La cuestión de las «misiones» es la última en el estudio tomista de la Trinidad. Se trata de la orientación del misterio hacia la creación y, particularmente, hacia el hombre; y viene a ser el fundamento de toda espiritualidad, la explicación de la «deificación» humana: la plenitud de la realización del hombre es su transformación en dios. El hombre es un ser fronterizo y su perfección está más allá de sí mismo en Dios, que lejos de alienarle le plenifica, le endiosa.

Del estudio de la Trinidad *en si* (ontológica, inmanente) pasa el Angélico a la reflexión sobre la Trinidad *para nosotros* (económica, salvífica). Quienes acusan a S. T. del «aislamiento» con que el misterio trinitario se ha visto rodeado, tanto en la espiritualidad popular como en la teología-, parecen desconocer esta cuestión. A Tomás le preocupa el enfoque antropológico del estudio de Dios, por mucho que juzgue lícito también indagar el *en sí* de las cosas. La brevedad de esta cuestión no significa minusvaloración u olvido, sino más bien síntesis de lo que analiza con mayor amplitud en otros lugares paralelos (cf. *In Sent.* 1 dd.14-18; *Cont. Gentes* 4,20-23) y en las cuestiones que dedica a los dones del Espíritu Santo (2-2 qq.8,9,19,45,52,121,139).

b. el orden es muy similar a otras cuestiones. Primero se interroga sobre el hecho de las misiones, *an sit* (aa.1-2). Segundo, indaga su razón formal, *quid sit* (a.3). Tercero, estudia diversos aspectos, *quomodo sit* (aa.4-8). En este tercer apartado mira por una parte lo referente a las misiones invisibles: quiénes son enviados (aa.4-5) y a quiénes son enviados (a.6) y, por otra, lo referente a las misiones visibles (aa.7-8).

La bibliografía sobre esta cuestión es muy abundante y el problema muy complejo. Lo más asequible para el lector es G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia* (Salamanca 1980) donde hallará una visión panorámica a través de la historia. Cf. también S. FUSTER, *Presencia de Dios trinitario en el hombre creyente según el pensamiento de Tomás de Aquino:* ErcVed XIII (1983) 35-58.

1. A alguna persona divina, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviada?—2. La misión, ¿es eterna o solamente temporal?—3. ¿Por qué es enviada una persona con misión invisible?—4. ¿Le corresponde o no le corresponde a cada persona ser enviada?—5. ¿Son o no son enviados con misión invisible tanto el Hijo como el Espíritu Santo?—6. ¿A quiénes va dirigida la misión invisible?—7. Sobre la misión visible.—8. Alguna persona, ¿se envía o no se envía a sí misma visible o invisiblemente?

ARTICULO 1

¿Le corresponde o no le corresponde a alguna persona divina ser enviada?

In Sent. 1 d.15 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 4 c.16.23; *Cont. Errores Graec.* c.14.

Objeciones por las que parece que a la persona divina no le corresponde ser enviada:

1. El enviado es inferior al que envía. Pero una persona no es menor que otra. Por lo tanto, una Persona no es enviada por otra.

2. Más aún. Todo el que es enviado, se separa del que le envía. Por eso dice Jerónimo en *Super Ezechiel* [1]: *Lo que está unido y forma un solo cuerpo, no puede ser enviado.* Pero, como dice Hilario[2]: *En las personas divinas nada es separable.* Por lo tanto, una Persona no es enviada por otra.

3. Todavía más. Todo el que es enviado se aleja de un lugar y va a otro. Pero esto no le corresponde a la persona divina, que está en todas partes. Por lo tanto, a la persona divina no le corresponde ser enviado.

En cambio está lo que se dice en Jn 8,16: *No soy yo solo, sino yo y el Padre, que me ha enviado.*

Solución. *Hay que decir:* En el concepto de misión, están implícitos dos aspectos[c]: 1) *Uno* es la relación del enviado con quien le envía. 2) *Otro,* la relación del enviado con aquello a lo que es enviado. El hecho de que alguien sea enviado pone al descubierto que el enviado procede de alguna manera de quien le envía. Bien a modo de orden, como el señor envía al siervo. Bien a modo de consejo, como el consejero envía al rey a la guerra, si puede decirse así. O a modo de origen, como cuando decimos que el árbol emite (envía) la flor. También se pone al descubierto una relación con respecto a aquello adonde se envía, bien porque antes nunca hubiera estado allí, bien porque empieza a estar de un modo distinto a como estuvo antes.

Así, pues, la misión le puede corresponder a una persona divina en cuanto que implica relación de origen con quien le envía, y, también, porque implica un nuevo modo de estar en alguien. Así se dice que el Hijo ha sido enviado al mundo por el Padre (Jn 10,36), en el sentido en que empezó a estar en el mundo de una forma visible por la carne que tomó. Sin embargo, existía y*a antes en el mundo,* como se dice en Jn 1,10.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La misión implica inferioridad del enviado, en cuanto que el modo como procede del principio es

1. *Com. a Ez.* 16,53, 1.5: ML 25,164. 2. *De Trin.* 1.7 § 39: ML 10,233.

c. El concepto de *misión* supone tres elementos: un principio, el que envía; un término, el que es enviado; cierta novedad en la situación del enviado en cuanto que, o bien está donde no estaba, o bien está de manera nueva donde ya estaba. Al trasladar estos conceptos al orden trinitario se hace preciso despojarlos de cuanto implique imperfección (a.2 ad 2).

Las *misiones* son comunicaciones divinas que terminan en la *inhabitación* (a.3). Pero resulta que inhabitan los Tres y sólo el Hijo y el Espíritu pueden ser enviados. La inhabitación del Padre se explica por la *donación* de sí mismo.

Donación viene a ser la autocomunicación gratuita de Dios al hombre con la facultad de poderlo gozar y disfrutar libremente (aa.2-3). El concepto de *donación* es, pues, más universal que el de *misión.* Y, así, el Padre no puede ser enviado pero *se dona* (a.4). El Hijo y el Espíritu son enviados y se dan. De otra forma: las Tres Personas divinas se donan; el Hijo y el Espíritu son también enviados; el Padre solamente se da (a.4; *In Sent.* 1 d.15 q.3 a.1; d.14 q.2 a.2 ad 2).

el consejo o el mandato, porque quien ordena es superior, y el que aconseja es más sabio. Pero en las personas divinas no implica más que una procesión de origen, la cual requiere igualdad, como dijimos anteriormente (q.42 a.4.6).

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello por lo que el enviado empieza a estar donde antes no estuvo, exige movimiento local. Por esto, es necesario que localmente se aparte de quien le envía. Pero no es esto lo que sucede en la misión de la persona divina, porque la persona divina enviada no empieze a estar donde antes no estuvo, ni tampoco deja de estar donde estaba. Por eso, la misión no implica separación, sino sólo distinción de origen.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento es viable siempre que se trate de la misión que supone movimiento local. Pero esto no se da en Dios.

ARTICULO 2

La misión, ¿es eterna o solamente temporal?

In Sent. 1 d.15 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que la misión puede ser eterna:

1. Dice Gregorio[3]: *Aquello por lo que el Hijo es enviado, por lo mismo es engendrado.* Pero la generación del Hijo es eterna. Por lo tanto, la misión también lo es.

2. Más aún. Aquel a quien le corresponde algo de forma temporal, cambia. Pero la persona divina no cambia. Por lo tanto, su misión no es temporal, sino eterna.

3. Todavía más. La misión implica procesión. Pero la procesión de las personas divinas es eterna. Por lo tanto, la misión también lo es.

En cambio está lo que se dice en Gál 4,4: *Al llegar la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* En aquello que implica origen de las personas divinas, hay que tener presente una serie de diferencias. Pues hay una serie de términos que, en su significación, solamente implican relación con el principio. Así, *procesión* y *salida.* Otros, junto con su relación con el principio, expresan el término de la procesión. Unos determinan el término eterno. Así, *generación* y *espiración,* ya que la generación es la procesión de la persona en la naturaleza divina, y la espiración, en sentido pasivo, implica la procesión del Amor subsistente. Otros, junto con su relación con el principio, expresan el término temporal. Así, *misión* y *donación,* ya que, si se envía algo, es para que esté en alguna parte, y si se da, es para que se tenga. El hecho de que la persona divina sea poseída por alguna criatura o que se dé un nuevo modo de estar en ella, es algo temporal.

Por eso, *misión* y *donación* en Dios son exclusivamente temporales. *Generación* y *espiración,* son exclusivamente eternas. *Procesión* y *salida* en Dios son eternas y temporales. Pues, el Hijo procede desde la eternidad para ser Dios y desde el tiempo para ser hombre, atendiendo a la misión visible, o también para que esté en el hombre atendiendo a la misión invisible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel texto, Gregorio está hablando de la generación temporal del Hijo, pero no como procedente del Padre, sino de la madre. También puede entenderse que, por haber sido engendrado desde la eternidad, puede el Hijo ser enviado.

2. *A la segunda hay que decir:* El hecho de que la persona divina esté en alguien de un modo nuevo, o que sea poseída por alguien temporalmente, no se debe a la mutación de la persona divina, sino a la de la criatura. Así se dice que, debido a un cambio en la criatura, temporalmente Dios es llamado Señor.

3. *A la tercera hay que decir:* La misión no solamente implica procesión con respecto al principio, sino que también determina el término temporal de la procesión. Por eso la misión es sólo temporal. O puede decirse también que la misión implica procesión eterna y añade algo, esto es, el efecto temporal. Pues la relación de la persona divina con su principio no se da más que desde la eternidad. Por eso se habla de una doble procesión, la eterna y la temporal, no en el sentido en que se dupliquen las relaciones con el principio, sino que la du-

3. *In Evang.* 1.2 hom.36: ML 76,1198.

plicidad viene de parte del término, que es temporal y eterno.

ARTICULO 3

La misión invisible de la persona divina, ¿se hace o no se hace sólo por el don de la gracia santificante?

In Sent. 1 d.14 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que la misión invisible de la persona divina no se hace sólo por el don de la gracia santificante:

1. Que la persona divina sea enviada significa que es dada. Así, pues, si solamente fuera enviada por la gracia santificante, no sería dada la misma persona divina, sino solamente sus dones. Este es el error de los que dicen que el Espíritu Santo no es dado, sino sólo sus dones.

2. Más aún. La preposición *por* implica relación causal. Pero la persona divina es causa de que se tenga el don de la gracia santificante, y no al revés, pues se dice en Rom 5,5: *El amor de Dios ha sido difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado.* Por lo tanto, no es correcto decir que la persona divina es enviada por cuanto que son enviados los dones de la gracia santificante.

3. Todavía más. Agustín, en el *IV De Trin.*[4], dice: *Se dice que el Hijo es enviado porque es percibido con la mente desde el tiempo.* Pero el Hijo es conocido no solamente por la gracia santificante, sino también por las gracias dadas gratuitamente, como la fe y la ciencia. Por lo tanto, no es la gracia santificante lo único por lo que es enviada la persona divina.

4. Por último. Rábano[5] dice que el Espíritu Santo fue dado a los Apóstoles para hacer milagros. Pero esto no se trata de una gracia santificante, sino de una gratuita. Por lo tanto, la persona divina no se da solamente por la gracia santificante.

En cambio está lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[6]: *El Espíritu Santo procede* (temporalmente) *para santificar la criatura.* Pero la misión es una procesión temporal. Así, pues, como quiera que la santificación de la criatura no se da más que por la gracia santificante, hay que concluir que la misión de la persona divina no se dé más que por la gracia santificante.

Solución al problema. *Hay que decir:* A la persona divina le corresponde ser enviada por cuanto que existe en alguien de un modo nuevo. Y le corresponde ser dada, en cuanto que es tenida por alguien. Ninguna de estas cosas puede suceder más que por la gracia santificante. Pues hay un modo común por el que Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia, como la causa está en los efectos que participan de su bondad. Por encima de este modo común, hay otro especial [d] que corresponde a la

4. C.20: ML 42,907. 5. RÁBANO MAURO, *Enarr. in Ep. Pauli,* l.11, super 1 Cor 12 11: ML 112,109. 6. C.27: ML 42,1095.

d. Por la presencia de inmensidad, Dios está en *todas* las cosas como *causa* (p.t. como *uno* en esencia); por la de inhabitación, Dios-trino (Padre-Hijo-Espíritu) mora en l*os justos* como en un *templo,* como en su *propia casa,* siendo objeto por parte del hombre de un conocimiento amoroso y de una fruición que le hace *deiforme* y *superhombre (In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1 ad 9; *De Carit.* q.1 a.2 ad 3; 1-2 q.65 a.5; cf. también la nota a I q.8).

Se trata de dos presencias realmente distintas. El pensamiento de la Suma coincide en esto con el de las Sentencias *(In sent.* 1 d.37 q.1 a.2; I q.8 a.3). Hay una clara distinción entre lo «natural» y lo «sobrenatural». Sin embargo, se trata de dos presencias de las cuales la segunda (la de inhabitación) *presupone* necesariamente la primera.

Con otras palabras: no es que las Personas divinas comiencen a existir sustancialmente en el alma por la presencia de inhabitación. De hecho, ya existían en ella por la presencia de inmensidad. El Dios que crea es un Dios-trinitario, Padre, Hijo y Espíritu. Es la Trinidad quien crea y quien redime y quien santifica, es decir, quien es *causa.* Precisamente porque quien crea no es la naturaleza sino las Personas divinas será posible descubrir huellas trinitarias en la creación.

Ahora bien, estas «huellas» o vestigios trinitarios los descubre el hombre que se deja guiar de la fe. El hombre «natural», el hombre filósofo, el hombre que se deja conducir sólo por la razón, nunca alcanza a Dios como *Persona,* sino simplemente como *Causa.*

criatura racional, en la que se dice que Dios se encuentra como lo conocido en quien conoce y lo amado en quien ama, y porque, conociendo y amando, la criatura racional llega por su mismo obrar hasta el mismo Dios [e]. Según este modo especial, no solamente se dice que Dios se encuentra en la criatura racional, sino también que está en ella como en su templo. Así, pues, ningún otro efecto, a no ser la gracia santificante, puede ser el motivo por el que la persona divina esté de un modo nuevo en la criatura racional. Consecuentemente, sólo por la gracia santificante la persona divina es enviada y procede temporalmente. Por lo mismo, no se dice que tenemos sino sólo aquello de lo que podemos hacer uso y disfrutar libremente. Poder disfrutar de la persona divina sólo es posible por la gracia santificante. Sin embargo, por el mismo don de la gracia santificante, se tiene el Espíritu Santo, que habita en el hombre. Por eso, el mismo Espíritu Santo es dado y es enviado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La criatura racional es perfeccionada por el don de la gracia santificante, no sólo para hacer un uso libre del don creado, sino para disfrutar de la misma persona divina [f]. De este modo, la misión invisible se lleva a cabo por el don de la gracia santificante, y, sin embargo, se dice que se da la misma persona divina.

2. *A la segunda hay que decir:* La gracia santificante prepara al alma para poseer a la persona divina. Esto es lo que se indica cuando se dice que el Espíritu Santo es dado según el don de la gracia. Sin embargo, a esto no se le opone el que el mismo don de la gracia provenga del Espíritu Santo. Esto es lo que se indica cuando se dice que *el amor de Dios ha sido difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo* (Rom 5,5).

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando por algunos efectos el Hijo puede ser conocido por nosotros, sin embargo, por algunos efectos habita en nosotros o es poseído por nosotros.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hacer milagros manifiesta la gracia santificante

Una vez alcanzado por la *gracia* (Tomás diría: en cuanto es amado de una forma particular por Dios: 1-2 q.110 a.1), el hombre adquiere una nueva *relación* con la divinidad. Ya no se religa con El como de efecto a causa, sino como de persona amada a persona que le ama, como de amigo a amigo; y es esta nueva relación lo que le permite alcanzar (conocer, amar, disfrutar) la tri-personalidad divina.

e. Sin la *gracia* no hay *inhabitación.* Ahora bien, no es la gracia misma lo que constituye la razón formal de la presencia trinitaria, sino la gracia en cuanto que dispone y capacita al hombre no sólo para usar los dones de Dios, sino incluso para alcanzar a las mismas Personas divinas y para poder disfrutar de su compañía en una relación amigable. Por esto, la razón formal de la inhabitación son los actos de conocimiento y amor que el hombre es capaz de realizar una vez que ha sido elevado por la gracia. Hay aquí un cambio de perspectiva con respecto a las *Sentencias.* Allí se fijaba más en la asimilación a las Personas enviadas, siguiendo el esquema de Dionisio sobre la emanación creadora. Aquí subraya los actos del hombre que, al ser elevados por la gracia (cf. nota a I q.12 a.1) son capaces de abarcar como objeto a las mismas Personas divinas.

f. Tradicionalmente se venía hablando de una unión sustancial —de sustancia a sustancia— entre el hombre y el Espíritu Santo (cf. RUPERTO DE DEUTZ, *De Opera Spir. Sancti* I,26: ML 167,1598). Abelardo, sin embargo, reducirá esta presencia apenas a una metáfora. Para él, la persona del Espíritu ni habita ni se une al hombre; se limita a actuar por medio de la gracia *(Intr. Theol.* 111,6: ML 178,1105; cf. 1024.1027). Pedro Lombardo radicaliza la doctrina llevándola al otro extremo: «El mismo Espíritu es el amor o la caridad por la cual nosotros amamos a Dios y al prójimo» *(I Sent.* d.17 a.1: Quar. n.143).

Tomás, con su peculiar equilibrio, se muestra en este punto tan distante de Abelardo como de Lombardo. Cree en la presencia real y sustancial de las Personas divinas —que apropia al Espíritu— y piensa que dicha presencia se realiza por un don gratuito cuya iniciativa procede del Padre mismo. Ahora bien, está lejos tanto de quedarse en el don, como hace Abelardo; como de identificar el don con la Persona, como hace Pedro. Ni un dios neutro, ni sólo sus «dones» o sus «gracias», sino las Personas mismas se comunican al hombre creyente. «La obra del Espíritu Santo que nos mueve y protege, no se reduce al efecto del don habitual que causa en nosotros sino que, más allá de este efecto, nos mueve y protege (El mismo) juntamente con el Padre y el Hijo» (I-II q.109 a.9 ad 2; cf. *I Sent.* d.14 q.2 a.1 sol.1; q.2 a.2 sol.2; *Summa* I q.38 a.1; q.43 a.3 ad 3). Pensar lo contrario es un error para el Santo *(I Sent.* d.14 divisio textus).

lo mismo que lo hace el don de la profecía o cualquier otra gracia gratuita. Por eso en 1 Cor 12,7 la gracia gratuita es llamada *manifestación del Espíritu.* Así, se dice que el Espíritu Santo fue dado a los Apóstoles para hacer milagros, porque les fue dada la gracia santificante como signo revelador. Pero si sólo se diera el signo de la gracia santificante sin la gracia, de ninguna manera podría decirse que el Espíritu Santo es dado, a no ser que se le añada alguna restricción. Ejemplo: A alguien se le da el espíritu *de profecía,* o el *de hacer milagros,* en el sentido que ha recibido del Espíritu Santo poder profetizar o hacer milagros.

ARTICULO 4

Al Padre, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviado?

In Sent., 1 d.15 q.2; *Cont. Errores Graec.,* c.14.

Objeciones por las que parece que al Padre también le corresponde ser enviado:

1. Que la persona divina sea enviada significa que es dada. Pero el Padre se da a sí mismo, pues nadie podría poseerlo si él mismo no se diera. Por lo tanto, puede decirse que el Padre se envía a sí mismo.

2. Más aún. La persona divina es enviada por la inhabitación de la gracia. Pero por la gracia toda la Trinidad habita en nosotros, según aquello de Jn 14,23: *Acudiremos a El y en El haremos morada.* Por lo tanto, cualquiera de las personas divinas es enviada.

3. Todavía más. Todo lo que corresponde a una de las personas, le corresponde a todas excepto las nociones y las personas. Pero la misión no indica ninguna persona, ni tampoco noción, ya que no hay más que cinco nociones, como dijimos anteriormente (q.32 a.3). Por lo tanto, a cualquiera de las personas le corresponde ser enviada.

En cambio está lo que dice Agustín en II *De Trin.*[7]: *Nunca se ha escrito que el Padre haya sido enviado.*

Solución. *Hay que decir:* Conceptualmente, la misión implica procesión de otro. Y en Dios, la implica según el origen, como dijimos anteriormente (a.1). Por eso, como quiera que el Padre no procede de otro, bajo ningún concepto le corresponde ser enviado. Esto sólo le corresponde al Hijo y al Espíritu Santo, los cuales proceden de otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si dar implica libre comunicación de algo, el Padre se da a sí mismo en cuanto que libremente se comunica a la criatura para que disfrute de El. Pero si implica superioridad del que da con respecto a lo dado, entonces ser dado, como ser enviado, en Dios no le corresponde más que a la persona que procede de otra.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el efecto de la gracia sea causado también por el Padre, que habita en nosotros por la gracia, también le corresponde al Hijo y al Espíritu Santo. Sin embargo, al no proceder de otro, no se dice que sea enviado. Esto es lo que dice Agustín en IV *De Trin*[8]: *Cuando el Padre es conocido por alguien en el tiempo, no se dice que haya sido enviado, pues no tiene nadie de quien venir ni de quien proceder.*

3. *A la tercera hay que decir:* La misión, en cuanto que implica procesión con el que envía, en su significado incluye la noción, pero no una noción en especial, sino en general. Esto es, en cuanto que *venir de otro* es común a dos nociones.

ARTICULO 5

Al Hijo, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviado invisiblemente?

In Sent. 1 d.15 q.4 a.1; *Cont. Gentes* 4, 23.

Objeciones por las que parece que al Hijo le corresponde ser enviado invisiblemente:

1. La misión invisible de la persona divina responde al don de la gracia. Pero todos los dones de la gracia le corresponden al Espíritu Santo, según aquello de 1 Cor 12,11: *Todo lo hace uno y el mismo Espíritu.* Por lo tanto, invisiblemente, no es enviado más que el Espíritu Santo.

2. Más aún. La misión de la persona

7. C.5: ML 42,849. 8. C.20: ML 42,908.

divina se hace por la gracia santificante. Pero los dones que pertenecen a la perfección del entendimiento, no son dones de la gracia santificante, ya que no pueden darse sin Amor, según aquello de 1 Cor 13,2: *Si tuviera la profecía, y conociera todos los misterios, toda la ciencia, y si tuviera toda la fe capaz de trasladar montañas, sin amor, nada soy.* Por lo tanto, como el Hijo procede como Palabra del entendimiento, parece que no le corresponde ser enviado invisiblemente.

3. Todavía más. Como se dijo (a. 1.4), la misión de la persona divina es una determinada procesión. Pero una es la procesión del Hijo y otra la del Espíritu Santo. Por lo tanto, si los dos son enviados, las dos misiones son distintas. Consecuentemente, sobraría una de las dos, puesto que una es suficiente para santificar a la criatura.

En cambio está lo que Sab 9,10 dice de la sabiduría divina: *Desde el cielo y desde el trono de tu grandeza, mándala a tus santos.*

Solución. *Hay que decir:* Por la gracia santificante toda la Trinidad habita en el alma, según aquello de Jn 14,23: *Acudiremos a El y en El habitaremos.* Que la persona divina sea enviada a alguien por la gracia invisible, por una parte significa el nuevo modo de inhabitación de aquella persona, y por otro, su origen de otra persona. Por eso, como inhabitar por la gracia y proceder de otro les corresponde tanto al Hijo como al Espíritu Santo, tanto a uno como al otro les corresponde ser enviados invisiblemente. Y aun cuando al Padre le corresponda inhabitar por la gracia, sin embargo, no le corresponde proceder de otro y, consecuentemente, tampoco le corresponde ser enviado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando todos los dones, en cuanto tales, son atribuidos al Espíritu Santo, que tiene razón de primer don por ser amor, como dijimos anteriormente (q.38 a.2), sin embargo, hay otros dones que por sus propias razones se atribuyen al Hijo por apropiación, como los que pertenecen al entendimiento. Es por estos dones como hay que entender la misión del Hijo. Por eso, Agustín en IV *De Trin.*[9] dice que *entonces* el Hijo es invisiblemente *enviado a alguno cuando por éste es percibido y conocido.*

2. A la segunda hay que decir: Por la gracia el alma se asemeja a Dios. Por eso, para que alguna persona divina sea enviada a alguien por la gracia, es necesario que se verifique su asimilación a la persona que es enviada por algún don de la gracia. Y porque el Espíritu Santo es amor, el alma es asimilada al Espíritu Santo por el don del amor. Por eso, la misión del Espíritu Santo es considerada en razón del don del amor. Por su parte, el Hijo, es la Palabra, pero no una palabra cualquiera, sino la que espira amor. Por eso, Agustín en IX *de Trin.*[10] dice: *La palabra que intentamos comprender es conocimiento con amor.* Así, pues, el Hijo no es enviado para formar el entendimiento, sino para que, por la formación de dicho entendimiento, el entendimiento se transforme en amor, como se dice en Jn 6,45: *Todo el que oye a mi Padre y le acepta, viene a Mí.* Y en el Salmo 38,4 se dice: *Meditándose se encenderá el fuego.* Por eso, Agustín[11] dice señaladamente que el Hijo es enviado *cuando es conocido y percibido por alguien,* puesto que la percepción indica cierto conocimiento vivencia[g]. Esto es propiamente lo que se llama *sa-*

9. C.20: ML 42,907. 10. C.10: ML 42,969. 11. *De Trin.* l.4 c.20: ML 42,907.

g. No se trata de un conocimiento filosófico y ni siquiera de un conocimiento teológico, sino de un conocimiento «místico»: experimental, por con-naturalidad, conocimiento amoroso dirá repetidas veces. Pero, atención, a diferencia de ciertos autores contemporáneos que reducían la teología a una «scientia affectionis», Santo Tomás establece una clara diferencia entre el conocimiento de fe por *vía intelectual* (= la teología) y el conocimiento de fe por vía de *inclinación* o por con-naturalidad (1 q.1 a.6 ad 3; 2-2 q.9 a.1). La teología será una reflexión científica sobre la fe. Pero, además de esa vía intelectual, Tomás admitirá un camino afectivo, entendido como una vivencia de amor que brota de un previo amor gratuito del Padre (1 Jn 4,7-10). Y será precisamente esa vía la que permita llegar a una común-unión de vida con el Padre y el Hijo y el Espíritu. La filosofía y la teología son incapaces de alcanzar tal plenitud. Esto lo mantiene el Santo a lo largo de toda su docencia. Para la PRIMERA ETAPA del *Comentario a las*

biduría, esto es, un *sabroso saber,* según aquello de Ecl 6,23: *La sabiduría de la doctrina justifica su nombre.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como la misión implica el origen de la persona enviada y la inhabitación por la gracia, como dijimos anteriormente (a. 1.3), si hablamos de la misión en cuanto al origen, la misión del Hijo se distingue de la misión del Espíritu Santo como la generación se distingue de la procesión. Pero en cuanto al efecto de la gracia, ambas comunican en la raíz de la gracia, pero se distinguen en los efectos, que son iluminar la inteligencia y encender el corazón. Resulta evidente de este modo, que una no puede existir sin la otra, porque ambas requieren la gracia santificante, y porque una persona es inseparable de la otra.

ARTICULO 6

La misión invisible, ¿se hace o no se hace a todos los que participan de la gracia?

In Sent. 1 d.15 q.5 a.1 q.[ae] 1-4.

Objeciones por las que parece que la misión invisible no se hace a todos los que participan de la gracia:

1. Los patriarcas del Antiguo Testamento participaron de la gracia. Pero no parece que a ellos les fuera hecha la misión invisible, pues se dice en Jn 7,39: *Todavía no había sido dado el Espíritu, porque Jesús todavía no había sido glorificado.* Por lo tanto, la misión invisible no se hace a todos los partícipes de la gracia.

2. Más aún. El crecimiento virtuoso no se hace más que por la gracia. Pero la misión invisible no parece corresponder al crecimiento virtuoso, puesto que el crecimiento virtuoso es, al parecer, continuo, porque la caridad aumenta o disminuye constantemente. De este modo la misión debería ser continua. Por lo tanto, la misión invisible no se hace a todos los partícipes de la gracia.

3. Todavía más. Cristo y los bienaventurados poseen la gracia en toda su plenitud. Pero no parece que la misión invisible se les haga a ellos, porque la misión se hace a alguien distante, y Cristo, en cuanto hombre, y todos los bienaventurados están íntimamente unidos a Dios. Por lo tanto, la misión invisible no se hace a todos los partícipes de la gracia.

4. Por último. Los sacramentos de la Nueva Ley contienen la gracia; sin embargo, con respecto a ellos no se dice que se haga la misión invisible. Por lo tanto, la misión invisible no se hace a todo lo que contiene la gracia.

En cambio está lo que dice Agustín [12]: *La misión invisible se hace para santificar a la criatura.* Pero toda criatura que tenga la gracia se santifica. Por lo tanto, la misión invisible se hace a toda criatura que tiene la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (a.1), la misión implica conceptualmente que el enviado, o bien empiece a estar donde antes no estuvo, y esto es lo que les sucede a las criaturas, o que empiece a estar donde ya estaba, pero de un nuevo modo, que es el modo como se atribuye la misión a las personas divinas. Por lo tanto, en aquél a quien se hace la misión invisible es necesario tener presente dos cosas: la inhabitación de la gracia y una cierta innovación producida por la gracia. Por lo tanto, la misión invisible se hace a todos aquellos en quienes se encuentran estos dos aspectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La misión invisible fue hecha a los padres del Antiguo Testamento. Por eso, Agustín en el IV *De Trin.*[13], dice que el Hijo con misión in-

12. *De Trin.* l.15 c.27: ML 42,1095. 13. C.20: ML 42,907.

Sentencias (a.1254), cf. *In Sent.* 1 d.14 q.2 a.2 sol.3; d.15 q.4 a.1 sol.3; d.16 q.1 a.2.—Para la SEGUNDA ETAPA, *Contra Gentes* (a.1259): IV *Cont. Gentes* 4,21 y 24.—Para la ÉPOCA FINAL, la de la *Suma* (a.1266): 1 q.43 a.3 ad 1; a.5 ad 2; 1-2 q.1 12 a.5; 2-2 q.45 a.2; q.97 a.2 ad 2. J. F. DEDEK, *Quasi experimentalis cognitio...:* Theol. Studies 22 (1961) 357-390; A. COMBES, *Le P. John Dedek et la connaissance quasi-expérimentale des Personnes divines selon Saint Thomas d'Aquin:* Divinitas 7 (1963) 3-82.

visible *está en los hombres o con los hombres. Y esto fue hecho antes con los Padres y los Profetas.* Por lo tanto, al decir que *el Espíritu Santo aún no había sido dado,* hay que entender la donación hecha visiblemente el día de Pentecostés.

2. *A la segunda hay que decir:* También por el crecimiento virtuoso o el aumento de la gracia se hace la misión invisible. Por eso Agustín en IV *De Trin.*[14] dice: *Entonces es enviado a alguien* (el Hijo) *cuando de alguien es percibido y conocido, en cuanto que puede ser conocido y percibido según la capacidad tanto del que se orienta hacía Dios como del alma racional que está unida íntimamente a Dios.* Sin embargo, la misión invisible se entiende en especial, del aumento de la gracia, por la que alguien es elevado a poder realizar algún acto nuevo o a un nuevo estado de gracia. Ejemplo: Cuando alguien alcanza la gracia de hacer milagros, o de la profecía, o también cuando, lleno de amor, se expone al martirio, renuncia a lo que posee, o se lanza a alguna empresa difícil.

3. *A la tercera hay que decir:* La misión invisible fue hecha a los bienaventurados en el primer momento de su bienaventuranza. Desde entonces, la misión invisible continúa, no porque la gracia se intensifique, sino en cuanto que les son revelados algunos misterios. Ésto es así hasta el día del juicio. Este aumento proviene como de una especie de expansión de la gracia que llega a muchas más cosas. Y, en cuanto a Cristo, tuvo misión invisible en el instante de su concepción, pero no después, ya que en el mismo instante de su concepción recibió la plenitud de la sabiduría y de la gracia.

4. *A la cuarta hay que decir:* En los sacramentos de la Nueva Ley la gracia se encuentra instrumentalmente, tal como en los instrumentos del arte está la forma de la obra artística que pasa del artista a aquello que va a recibir su acción. Por su parte, no se dice que haya misión más que con respecto al final. Por eso, la misión de la persona divina no se hace a los sacramentos, sino a aquellos que por los sacramentos reciben la gracia.

ARTICULO 7

Al Espíritu Santo, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviado visiblemente?

In Sent. 1 d.16 a.1.

Objeciones por las que parece que al Espíritu Santo no le corresponde ser enviado visiblemente:

1. En cuanto que el Hijo es enviado visiblemente al mundo, se dice que es menor que el Padre. Pero en ninguna parte se lee que el Espíritu Santo sea menor que el Padre. Por lo tanto, al Espíritu Santo no le corresponde ser enviado visiblemente.

2. Más aún. La misión visible responde al hecho de que alguna criatura visible es asumida como ocurre con la misión del Hijo al asumir la carne. Pero el Espíritu Santo no asumió ninguna criatura visible. Por eso, no puede decirse que esté en unas criaturas visibles de un modo distinto a como está en otras, a no ser, quizás, como algo en su signo, que es como está en los sacramentos y en todas las imágenes representativas. Por lo tanto, el Espíritu Santo no es enviado visiblemente, de lo contrario, habría que decir que su misión visible se verifica por medio de todas estas cosas.

3. Todavía más. Cada criatura visible es un efecto que manifiesta a toda la Trinidad. Por lo tanto, por cualquier criatura visible no es más enviado el Espíritu Santo que cualquier otra Persona.

4. Aún más. El Hijo fue enviado visiblemente a través de la más digna de las criaturas visibles, esto es, la naturaleza humana. Así, pues, si el Espíritu Santo fuese enviado visiblemente, debería ser enviado por alguna criatura racional.

5. Y también. Lo que Dios hace visiblemente, lo hace por ministerio de los ángeles, como dice Agustín en III *De Trin.*[15] Por lo tanto, si hubo algunas formas visibles, fueron obra de los ángeles. Consecuentemente, los enviados son los ángeles y no el Espíritu Santo.

6. Por último. Si el Espíritu Santo fuese enviado visiblemente, no sería más que para manifestar su misión invisible, porque lo invisible se manifiesta por lo visible. Por lo tanto, a quien fue hecha

14. Ib. 15. C.10: ML 42,879.

la misión invisible no debió hacerse la visible. Y a todos los que se les hace la misión invisible tanto en el Nuevo como en el Viejo Testamento, también debe hacérseles la visible. Esto es claramente falso. Por lo tanto, el Espíritu Santo no es enviado visiblemente.

En cambio está lo que se dice en Mt 3,16: *El Espíritu Santo bajó sobre el Señor, después de bautizado, en forma de paloma.*

Solución. *Hay que decir:* Dios provee a todas las cosas según el modo de ser de cada una. Como dijimos anteriormente (q.12 a. 12), lo que naturalmente exige el hombre es que las cosas visibles le lleven a lo invisible como llevado de la mano. De este modo, fue necesario que lo invisible de Dios se manifestase al hombre por medio de lo visible. Y así como Dios se manifiesta a sí mismo y las procesiones eternas de las personas por medio de las criaturas visibles, también fue conveniente que las misiones invisibles de las personas divinas se manifestasen por medio de algunas criaturas visibles. Sin embargo, no de igual modo el Hijo y el Espíritu Santo. Pues al Espíritu Santo, en cuanto que procede como amor, le corresponde ser el don de la santificación. Y al Hijo, al ser principio del Espíritu Santo, le corresponde ser autor de la misma santificación. Por eso el Hijo fue enviado como autor de la santificación, y el Espíritu Santo fue enviado como signo de santificación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Hijo está unido personalmente con la criatura visible que tomó, de tal manera que lo que se dice de esta criatura puede decirse del Hijo de Dios. Por eso, y en razón de la naturaleza asumida, es llamado inferior al Padre. Pero el Espíritu Santo no asumió personalmente la naturaleza visible en la que apareció, de tal manera que lo propio de dicha criatura no puede decirse de El. Por eso, no puede decirse, atendiendo a la criatura visible, que sea menor que el Padre.

2. *A la segunda hay que decir:* La misión visible del Espíritu Santo no responde a una visión imaginaria, que es la visión profética. Porque, como dice Agustín en II *De Trin.*[16], *la visión profética no se presenta a los ojos del cuerpo por formas corpóreas, sino que se presenta al espíritu por medio de imágenes espirituales de los cuerpos. Y quienes vieron aquella paloma y aquel fuego, lo vieron con sus propios ojos. Tampoco es del todo exacto decir que el Espíritu Santo respecto a tales especies sea lo que se dice del Hijo respecto a la piedra cuando se escribe: La piedra era Cristo (1 Cor 10,4). Porque aquella piedra ya existía en la naturaleza y en un momento determinado fue llamada con el nombre de Cristo, pues le representaba. Pero tanto aquella paloma como aquel fuego se formaron de repente sólo para expresar lo que motivó su formación. Sin embargo, puede ser comparado con la llama que apareció a Moisés en la zarza, o con la columna que guiaba al pueblo en el desierto, o con los rayos y truenos que se desencadenaron mientras era dictada la ley en el monte. Pues la realidad física de aquellas cosas existió para expresar algo y desaparecer después.* Por todo eso se ve que la misión invisible no es entendida como se entienden las misiones proféticas, las cuales fueron imaginarias, no corpóreas. Tampoco como los signos sacramentales del Antiguo y del Nuevo Testamento, en los que algo preexistente es tomado para significar otra cosa. Sino que el Espíritu Santo es enviado visiblemente en cuanto que fue manifestado a través de signos hechos expresamente para ello.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando toda la Trinidad haga las cosas visibles, sin embargo, fueron hechas para manifestar de modo especial a esta o aquella Persona. Pues si tanto el Padre, como el Hijo y el Espíritu Santo son designados con nombres distintos, también pueden ser significados por cosas distintas, a pesar de que entre ellos no haya ninguna separación ni diversidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Fue necesario que la Persona del Hijo fuera proclamada Autor de la santificación, como dijimos (sol.). De este modo, fue necesario que la misión visible del Hijo se llevara a cabo por la naturaleza racional, a la que pertenece el obrar y a la que le puede corresponder santificar. En cambio, signo de santificación puede serlo otra criatura cualquiera. Tampoco fue necesario que la criatura visible, formada

16. C.6: ML 42,852.

para este objetivo, fuera asumida por el Espíritu Santo personalmente, puesto que no fue asumida para hacer algo, sino sólo para indicarlo. Por esto mismo, tampoco fue necesario que durase más tiempo que el justo para cumplir su cometido.

5. *A la quinta hay que decir:* Aquellas criaturas visibles fueron formadas por ministerio de los ángeles, pero no para significar la persona del ángel, sino para significar la persona del Espíritu Santo. Así, pues, porque el Espíritu Santo estaba en aquellas criaturas sensibles como lo significado está en el signo, hay que deducir que el Espíritu Santo por ellas es enviado visiblemente, y no el ángel.

6. *A la sexta hay que decir:* No es requisito imprescindible que la misión invisible se manifieste siempre por algún signo visible externo. Sino que, como se dice en 1 Cor 12,7: *La manifestación del Espíritu Santo se da para la utilidad de algunos, esto es, la utilidad de la Iglesia.* Dicha utilidad consiste en que, por medio de estos signos visibles, se confirme y se propague la fe. Esta fue la obra principal de Cristo y los Apóstoles, según aquello de Hb 2,3: *Habiendo empezado a ser promulgada por el Señor entre nosotros, fue confirmada por los que le oyeron.* De este modo, el porqué de haber sido hecha una misión visible especial del Espíritu Santo a Cristo, a los Apóstoles y también algunos de los primeros santos en quienes en un cierto modo se fundamentaba la Iglesia está ahí, pero a condición de que la misión visible hecha a Cristo manifestara lo invisible, misión que no fue hecha entonces, sino en el instante mismo de su concepción. La misión visible fue hecha a Cristo en el bautismo, en forma de paloma, que es un animal fecundo, para simbolizar que Cristo tiene autoridad para dar la gracia y para el renacimiento espiritual. Por eso, la voz del Padre proclamó (Mt 3,17): *Este es mi Hijo amado,* para dar a entender que otros renacerían a semejanza del Unigénito. Y en la transfiguración, bajo la forma de una nube luminosa, se manifiesta para dar a entender la riqueza de la doctrina. Por eso se dice (Mt 17,5): *Escuchadle.* A los Apóstoles se les manifiesta bajo la forma del viento, para indicar la potestad del ministerio en la participación de los sacramentos. Por eso se les dijo (Jn 20,23): *A quienes les perdonéis los pecados les serán perdonados.* Y también se manifiesta en forma de lenguas de fuego para dar a entender la misión de enseñar. Por eso se dice (Hch 2,4): *Empezaron a hablar en varias lenguas.* A los padres del Antiguo Testamento no se les debió hacer la misión visible del Espíritu Santo, porque antes de la misión del Espíritu Santo debió realizarse la misión visible del Hijo, pues el Espíritu Santo manifiesta al Hijo, como el Hijo manifiesta al Padre. No obstante, los padres del Antiguo Testamento fueron testigos de las apariciones de las personas divinas. Pero dichas apariciones no pueden ser llamadas misiones visibles, porque, como dice Agustín[17], no fueron hechas para indicar la inhabitación de la persona divina por la gracia, sino para manifestar alguna otra cosa.

ARTICULO 8

¿Ninguna persona divina es o no es enviada más que por aquella de la que procede eternamente?

In Sent., 1 d.15 q.3 a.1.2; *Cont. Errores Graec.,* c.14; *De Pot.,* q.10 a.4 ad 14.

Objeciones por las que parece que ninguna persona divina es enviada más que por aquella de la que procede eternamente:

1. Dice Agustín en IV *De Trin.*[18]: *El Padre no es enviado por nadie porque no procede de nadie.* Por lo tanto, si alguna persona divina es enviada por otra, es necesario que proceda de ella.

2. Más aún. El que envía tiene autoridad con respecto al enviado. Pero respecto a una persona divina no puede haber más autoridad que la de origen. Por lo tanto, es necesario que la persona divina que es enviada proceda de la persona que envía.

3. Todavía más. Si la persona divina puede ser enviada por aquel de quien no procede, nada impediría poder decir que el Espíritu Santo es dado por el hombre, aunque no proceda de él. Esto va contra lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[19]

17. *De Trin.* l.2 c.17: ML 42,866. 18. C.20: ML 42,908. 19. C.26: ML 42,1092; l.2 c.6: ML 42,908.

Por lo tanto, la persona divina no es enviada más que por aquel de quien procede.

En cambio está el hecho que el Espíritu Santo es quien envía al Hijo, según aquello de Is 48,16: *Y ahora me envió el Señor Dios y su Espíritu.* Pero el Hijo no procede del Espíritu Santo. Por lo tanto, la persona divina es enviada por aquella de la que no procede.

Solución. *Hay que decir:* Con respecto a este problema hay varias opiniones. Para algunos[20], la persona divina no es enviada más que por aquella de la que procede eternamente. Según esto, cuando se dice que el Hijo es enviado por el Espíritu Santo, hay que entenderlo en cuanto a la naturaleza humana por la que fue enviado a predicar. Agustín en el II *De Trin.*[21] dice que el Hijo es enviado por sí mismo y por el Espíritu Santo, y que el Espíritu Santo es enviado por sí mismo y por el Hijo. De este modo en Dios ser enviado no le corresponde a cada una de las personas, sino sólo a la persona que procede de otra. En cambio enviarle corresponde a cada una de las personas.

Ambas opiniones tienen algo de verdad. Pues cuando se dice que una persona es enviada se está indicando tanto la persona procedente de otra como el efecto visible o invisible por el que se entiende la misión de la persona divina. Así, pues, si por el que envía se designa el principio de la persona enviada, no puede enviar una cualquiera de las personas, sino sólo aquella a la que le corresponde ser principio. En este sentido, el Hijo es enviado por el Padre, y el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo. En cambio, si por persona que envía se entiende el principio del efecto, en razón del cual se habla de misión, entonces toda la Trinidad es la que manda a la persona enviada. Pero de ahí no hay que concluir que el hombre dé el Espíritu Santo, porque no puede causar el efecto de la gracia.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

20. Cf. S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.2 c.5: ML 42,849; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.15 c.1 (QR 1,95). S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.1 d.5 a.u. q.4 (QR 1,265). 21. C.5: ML 42,849.

TRATADO DE LA CREACIÓN O PRODUCCIÓN DE TODOS LOS SERES POR DIOS

Introducción a las cuestiones 44 a 49

Por JOSÉ MARÍA ARTOLA BARRENECHEA, O.P.

1. **Orden**

El tratado de la Creación, dentro del esquema de la *Summa Theologiae,* aparece tras la consideración de la divinidad en sí misma, esto es, del misterio trinitario. Sto. Tomás, por otra parte, distribuye el tema de la procesión de todas las criaturas a partir de Dios en tres grandes secciones: 1.ª la producción de las criaturas (qq.44-46); 2.ª su distinción (qq.47-102), y 3.ª su conservación y gobierno (qq. 103-119).

En el presente comentario, el tratado de la creación abarca las cuestiones 44 a 45, referentes a la producción de las criaturas, y las cuestiones 47 a 49, que estudian la distinción genérica de las criaturas (q.47), así como la distinción entre el bien y el mal (qq.48-49). De esta manera quedan para un ulterior estudio más detallado la angelología, la antropología y los temas del gobierno del mundo en sus diversos matices.

Es preciso tener muy presente que el punto de vista, que determina no sólo el orden expositivo, sino también el contenido y sus puntos de referencia, es, en la *Summa Theologiae,* estrictamente teológico. Esto quiere decir que Sto. Tomás, antes de emprender el estudio de la realidad dada a la experiencia humana en su finitud, ha asentado la existencia de Dios y el conocimiento de los atributos divinos, y, muy en especial, la vida intratrinitaria. No pretende, por tanto, Sto. Tomás demostrar la necesidad de admitir la creación a la vista del mundo en que el hombre se encuentra, sino de exponer la necesidad de que el mundo proceda de Dios y de qué manera[1].

En la *Summa Theologiae,* Sto. Tomás expone con anterioridad (q.25) la omnipotencia divina y resuelve las aparentes dificultades que el poder infinito de Dios pudo tener para ser llamado omnipotencia. Estas dificultades nacen de aquellos objetos que, por su incapacidad de ser, no pueden ser producidos por la infinita potencia de Dios. En el texto que nos ocupa, en cambio, el énfasis de Sto. Tomás se coloca en el influjo del poder de Dios respecto de *todos* los seres. Ya se sabía que Dios era capaz de producir seres distintos de sí; ahora se trata de demostrar que no hay ningún ser que no proceda de Dios. Sto. Tomás enfoca la procesión dentro del esquema causalista aceptado por él para la explicación de las relaciones entre Dios y los entes finitos. Por eso en el primer artículo estudia la procesión de los entes a partir de Dios conforme a los tres géneros de causas que pueden intervenir en ella, a saber: la eficiente (a.1 y 2), la ejemplar (a.3) y la final (a.4).

La cuestión 45 estudia el modo de «emanación» de los entes a partir de Dios. Demostrada la necesidad de que todos los seres procedan de Dios como de su causa, Sto. Tomás pasa a exponer el peculiar sentido en que la causalidad divina se ejerce en la producción de toda la realidad. Este sentido se cifra en el término «creación». A la dilucidación de qué sea crear, como «hacer algo de la nada», se dedica la cuestión 45. Consecutivamente Sto. To-

[1] Cf. *Cont. Gentes* 2,4.

más estudia el sentido de la expresión «ex nihilo», «de la nada» (a.1); el sujeto al que compete crear (a.2 y a.5) y al que compete ser creado (a.4); el estatuto ontológico de la creación misma (a.3); las referencias de la creación a la vida interna de Dios (a.6 y a.7), y la relación entre la acción creadora y las acciones de los seres creados entre sí (a.8).

La cuestión 46 trata de un tema ligado al de la creación y de gran resonancia en la literatura teológica: la relación con el tiempo. Sto. Tomás como cristiano, defiende el origen temporal del mundo (a.l), pero entiende que la razón sola no es capaz de probarlo, sino que se trata de un artículo de fe (a.2). En el artículo 3 se analizan los sentidos de la expresión bíblica «in principio», con que el Génesis da comienzo al relato de la creación.

La cuestión 47 pasa al estudio de la distinción entre las cosas creadas, determinando la causa de tal distinción (a.l), la causa de su desigualdad (a.2) y el orden que reina, a pesar de tales diferencias, en el mundo (a.3).

Las cuestiones 48 y 49 versan sobre una de las formas de distinción entre las cosas: la distinción entre el bien y el mal. La prioridad que se da a esta distinción obedece a que la oposición entre bien y mal es la oposición más radical, no sólo frente a Dios, considerado como el ser perfectísimo, sino también frente a la unidad ordenada del mundo.» En la cuestión 48 se delimita la realidad del mal, negando su condición de naturaleza (a.l), pero admitiendo su realidad en las cosas (a.2). Comparado con el bien, el mal está en él como en su sujeto (a.3), pero sin corromperlo del todo (a.4). Los artículos 5 y 6 estudian la peculiar división del mal en los agentes voluntarios, esto es, la división entre el mal de pena y el mal de culpa.

Por último, la cuestión 49 se enfrenta con el origen causal del mal: si el mal tiene causa (a.l); si Dios es causa del mal (a.2) y si hay un mal sumo, origen de todo mal, paralelamente a la causa del bien, que es Dios (a.3).

2. **Principios doctrinales**

El tema de la creación viene dado a Sto. Tomás por la revelación bíblica, en el comienzo mismo del libro de Génesis. Pero, en la estructuración teológica del dato revelado, Sto. Tomás pone por delante del tema de la creación «sensu stricto» el de la consideración del origen de las cosas a partir de Dios, conforme al esquema de la doctrina aristotélica de las causas. Como puede observarse en el texto, las causas que se tienen en cuenta son las extrínsecas: la eficiente, la ejemplar y la final. Netamente excluye Santo Tomás toda apariencia de panteísmo y, además, se esfuerza por elevar la doctrina de las causas al nivel de la actividad divina sobre las criaturas.

El punto de vista adoptado por Sto. Tomás no es el de partir de la absoluta realidad de Dios, cuya vida íntima es perfectamente inmanente. Ya al tratar en la cuestión 25 de la potencia divina, Sto. Tomás advierte que cabe hablar de potencia en Dios sólo en sentido activo, como principio de acción sobre otra cosa (a.l), no sobre sí mismo. Por ese motivo Sto. Tomás enfoca la acción de Dios sobre las criaturas, bien en su origen, bien en su ulterior conservación, desde el ángulo de la causalidad extrínseca. Ahora bien, esa causalidad extrínseca sufre un proceso de transformación analógica de manera que evita la excesiva separación que tal causalidad introduce entre la causa y el efecto.

Esa transformación se advierte en la utilización del concepto de participación en el cuerpo del artículo 1 de la cuestión 44. Participación, concepto clave del pensamiento platónico, es recibida por Aristóteles con evidente

desconfianza[2]. La participación platónica —a juicio de Aristóteles— remite a un mundo inteligible la explicación de los acontecimientos de este mundo, con lo que, en verdad, no hay una comprensión intelectual de la realidad sensible dada. Aristóteles cree que hay una radical inteligibilidad en la realidad dada a los sentidos, a partir de la cual cabe obtener contenidos que permiten establecer una ciencia de esa realidad sin recurso al mundo platónico de las Ideas.

La utilización tomista del concepto de participación no significa una aceptación del procedimiento platónico, sino un complemento al pensamiento de Aristóteles. La realidad sensible puede ser explicada a través del método aristotélico, que busca las causas dentro del mundo en que se halla la realidad sensible dada. Y esto es tanto más cierto cuanto que cada cosa sensible posee su propia forma, principio de ser y cognoscibilidad.

Pero la posición platónica respecto de la participación es aceptable, tratándose no de la explicación de los fenómenos al hilo de las diversas formas de movimiento, sino de la explicación de la diferencia entre Dios como «ipsum esse subsistens» y los entes que son ser de cualquiera otra manera o medida.

Sto. Tomás concibe la diferencia entre Dios y los entes como la relación entre la perfección subsistente y la perfección limitada. La perfección subsistente es causa de que la perfección limitada se dé en el sujeto que la posee. Este principio vincula la causalidad con la infinitud, de forma que la perfección limitada es, al mismo tiempo, perfección causada. Es a Aristóteles a quien se remite Sto. Tomás para fundar tal vinculación, aludiendo al conocido lugar de la Metafísica[3]. En este pasaje Aristóteles, que se encuentra determinando las características del conocimiento teórico, advierte que dicho conocimiento teórico se funda en el conocimiento de la causa. La causa de que una propiedad se dé en el sujeto posee esa propiedad en grado máximo. Así el fuego respecto al calor y lo máximamente verdadero de lo demás que se dice verdadero. Habida cuenta de que para Aristóteles la verdad real se identifica con la realidad inconmovible, resulta que la verdad y el ser se dan en el mismo grado en cada cosa.

La intención de Aristóteles, en el texto citado por Sto. Tomás, es la de fundar el conocimiento de la realidad en sus causas, que son fuente de verdad en la medida en que son necesarias, incapaces de dejar de ser lo que son. Pero, junto a la causalidad del máximo, Sto. Tomás añade el principio —platónico, a su entender— de la unidad como causa explicativa de la multiplicidad. De esta manera el conjunto de seres finitos pende —no sólo en cuanto al hecho de su existencia, sino también respecto de su contenido ontológico mismo— de Dios, que no es sólo una causa primera en la serie de causas eficientes, sino sobre todo el ser máximo, ya que no participa, sino que es el «ipsum esse subsistens».

Se trata de la fundamentación de la causalidad eficiente primera de Dios en su condición de plenitud de ser. Los ejemplos del calor o de la blancura son meras apoyaturas ilustrativas de la relación de participación, que, en rigor, sólo es admisible en el caso del «esse».

Esta referencia al «esse» como perfección unificada permite, además, establecer claramente la universalidad de la acción divina[4].

[2] Cf. *Metaphys*. A. 6 (BK 98T7a30ss); *Ethic. Nic.* A, 4 (BK 1906a20).

[3] A, 1 (BK 993b24ss).

[4] La bibliografía sobre el papel que juega el «esse» en el pensamiento de Sto. Tomás es muy amplia. A los libros citados en las notas añádanse: FABRO, C., *Partecipazione e causalità se-*

En uno de los pasajes más importantes de toda la obra tomista, por lo que se refiere a su concepción del ser, en el artículo 2 de la cuestión 44, Sto. Tomás expone, al hilo del desarrollo histórico-sistemático de la noción de ser, la paulatina manifestación en la conciencia filosófica del ser de las cosas. En un primer momento del filosofar sólo se reconoce la existencia de cosas sensibles y de sus movimientos conforme a los accidentes. Avanzando por ese camino se llegó a distinguir forma y materia en los seres corporales, lo que permitió determinar el nivel del cambio sustancial. Esta consideración admitía la existencia de una materia increada, sobre la que se operan los cambios sustanciales.

Sto. Tomás entiende que, posteriormente, «aliqui», algunos, llegaron a considerar las cosas, no en cuanto son unos seres dotados de una cierta naturaleza específica con sus accidentes propios, sino que abrieron la perspectiva de su ser. La pregunta acerca de las cosas se refiere en ese caso a su ser; no sólo al hecho de su existencia más o menos contingente, sino al contenido de su realidad, como una cierta medida de ser. Ser hombre o ser piedra son modos o medidas de ser. La pregunta entonces versa acerca de cómo y por qué esas cosas son. Su determinación entitativa remite, conforme a la doctrina antes citada, a la necesidad de la causa de la producción de todo el ser cada cosa[5].

Como puede verse de la lectura del texto, Sto. Tomás, a pesar de invocar la autoridad de Platón y Aristóteles para fundar su doctrina de la participación, es consciente de que su punto de vista rebasa las posiciones de ambos pensadores. Los «aliqui» a los que se refiere Sto. Tomás parecen ser neoplatónicos cristianos, para los que la materia no queda fuera del orden del ser, toda vez que la materia tiene un impulso hacia la forma y la forma es semejanza del ser divino[6].

A través de este planteamiento, Sto. Tomás separa netamente la acción creadora de las otras formas de acción que encontramos dentro del mundo. La actividad intramundana supone siempre un sustrato, de modo que su efecto consiste en que ese sustrato se halle informado por una nueva forma, sustancial o accidental. Pero la acción creadora es total y no ha lugar a presupuesto ninguno. Esta perspectiva le ofrece una base filosófica congruente con la doctrina cristiana de la creación «ex nihilo».

Por otra parte, la citada distinción le permite poner de relieve la independencia de la actividad finita respecto a la creación (cf. q.45 a.8). Aun cuando debe decirse que todos los seres que no son Dios han sido creados, esto no quiere decir que lo hayan sido directamente por la acción divina, ya que, en los seres resultantes de la actividad finita, la creación se presupone en la originación de la materia y de los restantes factores que intervienen en aquella actividad.

Desde un punto de vista gnoseológico, esa distinción entre acción creadora y acción finita se manifiesta en la peculiaridad de la relación que la criatura dice al creador. Sto. Tomás asimila, en un primer momento, esta relación a la relación-que el ser que es causado dice a su causa. Tal relación

condo S. Tommaso d'Aquino (Torino 1960); GlLSON, E., *Éléments d'une Métaphysique thomiste de l'être:* AHD 40 (1973) 7-36.

[5] Gilson ha escrito unas páginas en que pone de relieve esta causalidad total, causalidad eficiente respecto del «esse» que se distingue netamente de la causalidad puramente motora, principio eficiente del movimiento, no del ser. A su entender, Avicena es una de las fuentes de Sto. Tomás. Cf. GlLSON, E., *Pour l'histoire de la cause efficiente:* AHD 29 (1962) 7-31.

[6] *De div. nom.* c.4 lect.2 ed. Pera n.298.

no pertenece a la esencia del ser. Efectivamente, la definición se funda en las causas intrínsecas, a las que no pertenece la relación a la causa eficiente. Pero, en un segundo momento, Sto. Tomás añade que, tratándose de un ser por participación, la relación a la causa es una consecuencia de su misma realidad, ya que no puede dejar de ser causada.

En el primer punto de vista opera la consideración que pudiéramos llamar científica, mientras que la segunda es la perspectiva propia de la metafísica, para la que la realidad es una entidad por participación. Ambos puntos de vista son compatibles, pero no se deben mezclar ambas perspectivas, porque obedecen a distintas fuentes de inteligibilidad. Ya se puede advertir que la consideración propia de la metafísica, al fijarse en el ser mismo de las cosas y, además, en su totalidad, engloba de alguna manera la científica, pero de tal manera que no la elimina. La consideración del ser en cuanto ser no es connatural a nuestro entendimiento (cf. q.12, a.4 y ad 3), cuyo objeto propio son las naturalezas de las cosas. De ahí que la consideración metafísica, de la que la creación es un objeto peculiar, sea el resultado de un particular esfuerzo intelectual que concibe al ser en cuanto ser y la finitud como participación del ser mismo subsistente. Tal esfuerzo se ve obligado a expresar lo que quiere significar mediante contenidos representativos procedentes del mundo que le es connatural, esto es, el de las esencias que existen en la realidad sensible. Tal procedimiento implica una utilización analógica de los conceptos referentes a dichas esencias, a fin de que puedan significar una realidad que ellos no representan por sí mismos.

3. «Ex nihilo»

La idea de creación envuelve la de producción total de la realidad y, en consecuencia, la de originación de una cosa desde la nada, esto es, la ausencia de un principio natural a partir del cual se produjera el ente creado. En ese sentido, la acción «ex nihilo» nada añade a la idea de creación. Ocurre, sin embargo, que la relación con la nada, expresada en esa fórmula tradicional, procedente de la *Glossa,* podría dar lugar a falsas interpretaciones que Sto. Tomás disipa clarificando el verdadero sentido de la relación con la nada. «Ex nihilo» significa: o un orden de sucesión, si cabe hablar así, esto es, «después de la nada, el ser creado», o bien la negación de toda referencia a una causa natural de la que proceda el ser creado.

Resulta oportuno tener en cuenta que éste es el sentido que da Sto. Tomás a la expresión «ex nihilo». No es, por tanto, una interpretación del todo correcta la que ve en esta fórmula la presencia de la nada como algo interno al ser creado en su finitud. La limitación del ser finito viene explicada, en Sto. Tomás, por la composición de esencia y existencia, según unos intérpretes, o por la participación por semejanza, según otros[7].

4. Creación y tiempo

La creación guarda una peculiar referencia al tema del comienzo en el tiempo del mundo creado. Sto. Tomás encuentra, por una parte, la revelación bíblica, que formalmente afirma la originación del mundo por creación,

[7] De ambas orientaciones, en los últimos tiempos, son representantes Cornelio Fabro y L. Geiger, respectivamente. Cf. del primero: *La nozione metafísica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Milano 1939; Torino 1963); del segundo, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aqutn* (París [2]1953).

pero en el momento inicial del tiempo. Por otra parte, halla la opinión aristotélica de la eternidad del movimiento y, con más generalidad, la actitud del pensamiento griego, partidario de una eternidad del mundo.

La posición de Sto. Tomás consiste en afirmar el origen temporal del mundo creado, la negación, por tanto, de su eternidad, por un lado, y, por otro, en afirmar que dicho origen en el tiempo es un artículo de fe, no un resultado de argumentos racionales.

Para Sto. Tomás es de todo punto necesario distinguir netamente la creación y el origen en el tiempo. Por supuesto que la eternidad e inmutabilidad divinas no exigen que el efecto de la omnipotencia divina sea «ab aeterno». Pero no hay inconveniente alguno, desde el punto de vista de la razón, en que el mundo fuera creado «ab aeterno». Tal creación significaría que el mundo existe siempre, pero producido y mantenido en el ser eternamente por la acción de Dios. Tal existencia «ab aeterno» en modo alguno pondría en entredicho la dependencia de la criatura respecto de Dios. Esa creación sería también «ex nihilo», no en el sentido de un orden sucesivo de nada a ser, sino en el de la total dependencia del ser creado respecto del Creador. En este segundo sentido, aunque el mundo fuera eterno, Dios no hubiera empleado una materia preexistente, de cualquier tipo que fuera[8], para producir la criatura.

Dos son las series de objeciones que Sto. Tomás rechaza: la de los que quieren demostrar la eternidad real del mundo y la de los que quieren probar racionalmente su limitación temporal.

a) En cuanto a las primeras, Sto. Tomás sale al paso de todos aquellos argumentos que, de una manera u otra, se empeñan en suponer la existencia de una cierta realidad antecedente a la acción divina, basándose, ya en la posibilidad del mundo, ya en la estructura propia de la acción natural. La posibilidad del mundo, antes de su creación, no se funda en la materia informe, sino en la esencia misma de Dios. La raíz de este género de objeciones nace de una perspectiva basada en la imaginación, que no es capaz de representarse una acción originadora del ser que sea tan absoluta que no necesite de nada más que de sí misma. La acción creadora sólo presupone aquello que está en el creador, el ser por esencia, y para nada necesita del ser por participación en cualquiera de sus formas.

Otras objeciones, que pretenden demostrar la eternidad del mundo, se apoyan, por el contrario, en la eternidad misma de Dios y en su inmutabilidad. Parece que, si Dios es eterno, sus decisiones eternas deberían obtener sus resultados «ab aeterno». Para Sto. Tomás esta manera de entender la acción divina no tiene en cuenta la distinción entre acción natural y acción voluntaria (cf. q.44 a.1 ad 9). La acción sigue a la forma, ya que ambas se comportan entre sí como el acto primero y el segundo de la realidad finita. Pero la forma —si cabe así hablar— de la que se sigue la acción creadora no es la esencia, sin más, de Dios, sino la idea que se forma la inteligencia divina.

Esta idea contiene la predeterminación de la realidad creada, pero en el modo en que la libre voluntad de Dios lo haya decidido. Si la objeción anterior pecaba de imaginación, ésta lo hace de abstracción. Dios no es causa natural, sino libre, del mundo finito. La libertad de Dios, respecto a todo lo que no es él mismo, es total y omnímoda. En las acciones de los seres

[8] En *In Sent.* 2, d.1 q.1 a.5 señala las diversas maneras con que los pensadores que no llegaron a admitir la creación, entendían la materia preexistente.

finitos, la causalidad no se ejerce con absoluta independencia, toda vez que la causa se comunica con su propio efecto por impulso de la naturaleza, aun en los agentes libres.

Para algunos[9], la posición tomista parece mantener una distancia entre la criatura y el Creador poco conforme con la intimidad entre Dios y su obra, tal como se desprende de la revelación cristiana. En este sentido conviene, como es obvio, hacer resaltar la imposibilidad de que ningún esquema, filosófico o teológico, pueda dar cuenta acabada y definitiva de la esencia misma de Dios. Todo esfuerzo por identificar la actividad creadora se apoya en una aplicación analógica de conceptos, cuyo origen es el mundo finito. De no utilizar la analogía, la inteligencia humana se ve enfrentada con afirmaciones paradójicas. La afirmación de la libertad divina supone que la idea de libertad, procedente de la consideración de la conducta humana, se traspasa a la divinidad, pero no con las características con que la libertad aparece entre nosotros. En la esfera humana, la libertad es cualidad de la voluntad, pero tiene un límite en la naturaleza misma del apetito humano, que no deja de tender al bien en general. En el caso de Dios, su voluntad no puede por menos de amar al bien, ya no abstracto —lo que es propio del imperfecto conocimiento humano—, sino concreto, que es El mismo. Respecto de toda otra realidad Dios es absolutamente libre. El ser humano, cuando ejerce su libertad respecto a un determinado objeto, la ejerce en cuanto a las facultades de que dispone sobre dicho objeto. Pero el poder de Dios es omnímodo, de suerte que su libertad no es sólo en cuanto al movimiento de sí mismo hacia un objeto, sino que da existencia al objeto mismo. El temor a que esta doctrina propugne un desinterés de Dios respecto de la criatura no tiene sentido. En la voluntad humana, el desinterés puede significar la generosidad, o bien la falta de amor al objeto producido. Por una parte es donación del ser, sin búsqueda del propio bien; por otra puede ser el alejamiento del donante y el abandono del objeto. Ya se advierte que esta segunda parte significa una limitación de la primera. En el caso de Dios no hay esta limitación, pero no porque necesite de la criatura para un imposible crecimiento del ser divino. La generosidad divina consiste en la creación del ser finito, ser que por su misma finitud depende del infinito divino. Habida cuenta de la sabiduría y el amor divinos, a tal dependencia en el ser por parte de la criatura corresponde una providencia divina que ejerce su influjo sobre la criatura sin que por ello sea necesario identificar el efecto con la causa.

[9] Cf. DÜMPELMANN, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis* (München 1969). En esta obra se recoge el testimonio de una serie de autores (Siewerth, Rahner, Welte, etc.) que conciben la creación no tanto a partir de la actividad eficiente transeúnte, cuanto desde la actividad inmanente del conocer y del amar. Así se pretende evitar el distanciamiento entre el Creador y la criatura, aunque ello lleva aparejada la dificultad de salvaguardar la independencia de Dios respecto de la segunda. Desde el punto de vista de exégesis tomista habría que decir que esta perspectiva no es exactamente la que Sto. Tomás adopta. Para él el punto de partida es la causalidad eficiente extrínseca, sin perjuicio de que complemente y supere tal punto de partida con las peculiaridades de la actividad del ser por esencia, a fin de dar existencia al ser por participación. Sto. Tomás —que efectivamente entiende que Dios es el conocimiento y el amor subsistentes— cuida, ante todo, de defender el realismo de la criatura misma. Con ello es fiel, además, al punto de partida —para nosotros— que es la existencia misma creada.

Lo que sí cabe preguntarse es si en el planteamiento «quoad nos» no existe también una oscura presencia de lo absoluto como tal, que pone en marcha el proceso racional que busca la clarificación de aquella presencia. El término «nesciverunt» (q.49 a.3), que Sto. Tomás usa, parece indicar no sólo un desconocimiento, sino también una impotencia. Por otro lado, la revelación de la vida intratrinitaria favorece una más fácil comprensión de la actividad de Dios como causa del ser, no simplemente como motor del universo.

b) El otro frente doctrinal al que se opone Sto. Tomás es de quienes consideran demostrable por la razón el origen temporal del mundo. Santo Tomás se opone porque entiende que no disponemos de punto de apoyo para tal prueba racional. La inteligencia humana debería basarse para tal demostración en la esencia de mundo. Pero tal esencia del mundo abstrae del «hic et nunc». Esto es, la esencia no incluye una determinación en el tiempo. No hay inconveniente, desde ese punto de vista, para admitir la eternidad del mundo.

A primera vista parece que tal solución se apoya en una consideración abstracta de la esencia del mundo. Esa abstracción es fruto de la limitación metódica del entendimiento humano, o quizá más rigurosamente de un cierto modo de proceder, que no sería el único. Una perspectiva más amplia que partiera, no de la esencia —en sentido aristotélico—, sino de la existencia finita misma, incluiría el tiempo como un elemento integrante de la finitud.

Efectivamente, Sto. Tomás parte de la abstracción de la esencia respecto del momento temporal. No abstrae de la temporalidad que pueda corresponder, en diversas maneras y grados, a los seres creados, pero sí de la necesidad de señalar un primer momento temporal. Esta abstracción no es caprichosa, ni siquiera metódica, sino que se funda en la naturaleza misma de realidad finita. Como ya dice Sto. Tomás en el opúsculo *De aeternitate mundi* [10]: «La criatura no tiene al ser *(esse)* sino por otro; si se la considera en sí misma, abandonada a sí misma, no es nada; luego naturalmente la nada está en ella *(inest sibi)* antes que el ser. Pero el que no preceda (la nada) en la duración no implica que se den juntos el ser y la nada, pues, si la criatura existió siempre, no se afirma que en algún tiempo fue nada, sino lo que se afirma es que su naturaleza es tal que sería nada si se la abandonase a ella misma».

La realidad finita ofrece un doble campo de inteligibilidad: el esencial y el del ser real existente. En el primero nada podemos decir respecto de la cración al comienzo del tiempo. Pues no pertenece esa cuestión al orden esencial. Del segundo tampoco, pues la nihilidad de la criatura abandonada a sí misma no se produce en el decurso temporal, sino en su interna realidad, como acabamos de ver.

Es importante notar que Sto. Tomás subraya que la creación en el comienzo del tiempo es fruto de la libertad divina; que bien pudo haberse creado el universo desde toda la eternidad. El hecho de la creación al comienzo del tiempo, tal como lo atestigua la revelación, no exige considerar la posibilidad de una creación «ab aeterno» como un error, inevitable desde la perspectiva abstracta de nuestra inteligencia. Justamente lo que la fe nos enseña es la revelación de uno de los extremos de la alternativa, pero la razón humana es capaz de conocer la posibilidad de ambos. Admitir la posibilidad de una creación «ab aeterno» es un logro de la razón humana, no un resultado de su limitación intelectual.

5. La multiplicidad y desigualdad de los seres creados

La creación es la producción total del ser de la realidad finita. Pero esta realidad no constituye un todo único y homogéneo. El mundo creado es el mundo de la pluralidad y además de la desigualdad entre los diversos seres.

[10] Ed. Spiazzi (Taurini 1954) n.304-5.

La tendencia a concebir la creación al modo de la producción natural lleva consigo la propensión a fijarse en la semejanza entre la causa creadora y sus efectos, limitando la acción creadora a un aspecto común. Se trata de una reducción de la causalidad en el orden del ser a la causalidad en los órdenes específico y accidental. La formulación teórica de esta actitud se resume en la fórmula «ab uno, unum», de lo uno sólo se sigue una sola realidad. Al rechazar el origen de la pluralidad a partir de la unidad, se añadía además un principio valorativo que veía en la pluralidad una cierta degeneración de la realidad originaria. De ahí la afirmación de la existencia de un principio, paralelo a Dios, que sería el responsable de la proliferación de seres. Esta sería la función de la materia. En realidad esta solución ya quedaba excluida en la cuestión 44, artículo 2, que prueba la creación de la materia prima. Otra solución se ingeniaba en mostrar un descenso a partir de Dios, en el que la multiplicación de los seres se debía directamente a las causas finitas que intervenían en el proceso. Dios crearía la inteligencia primera que, al ser finita, se compondría de acto y potencia. Esta dualidad interna se exteriorizaría por la acción de esa misma inteligencia, que daría lugar a una dualidad, puesto que su actividad podría imitar ya su lado potencial, ya el actual. Sto. Tomás rechaza esta explicación porque, a diferencia de la anterior, extiende la capacidad creadora a seres inferiores a Dios. Sto. Tomás no admite ni siquiera la intervención instrumental de las causas finitas en la acción creadora.

Sto. Tomás señala el nudo de la dificultad que motiva las posiciones criticadas por él, al decir que Dios es agente inteligente, y, en consecuencia, el acto del que pende inmediatamente la acción creadora no es su propia esencia, sino las formas intelectualmente poseídas en su mente. La unidad y simplicidad de Dios no se ven afectadas en modo alguno por la pluralidad de formas ejemplares que su mente posee. Estas formas ejemplares, las ideas, no son sino la representación de las diversas maneras con que la esencia divina puede ser participada, según una cierta medida de semejanza (cf. 1 q.15 a.2). Prolonga así Sto. Tomás una tradición agustiniana que reduce las ideas platónicas a la mente divina[11]. El problema de la unidad, pluralidad y comunicación entre las ideas, que ya constituye un tema de meditación en los diálogos platónicos, recibe una solución que, radicalmente, se basa en la inserción de las ideas dentro de la acción intelectual de la mente de Dios. Dios no es imitado por las criaturas como un modelo inerte. En lenguaje muy posterior habría que decir que Dios no es sólo sustancia, sino también sujeto. En virtud de este mismo planteamiento, Sto. Tomás entiende que la pluralidad de elementos del universo no es sólo un resultado de un proceso degenerativo o simplemente casual. Existe el peligro de ver en la creación una imitación caduca de la grandeza de Dios, y, además, entregada a la causalidad material, que, al recibir la imitación de Dios, multiplica a aquélla desordenadamente. Para Sto. Tomás la inteligencia divina, no sólo concibe la diversidad de imitaciones posibles de la esencia infinita, sino que, además, al dar existencia a algunas de esas posibles imitaciones, crea un mundo cuya diversidad proporciona una representación mayor de la perfección divina que la que podría ofrecer un solo ser aislado. Sto. Tomás opina que la unidad del orden universal aporta una participación nueva que no está contenida en la unidad de un solo ser. Ahora bien, éste es un fruto más

[11] Cf. SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus 83* q.46; *De genesi ad litt.* l.2 c.6,12; *De libero arbitrio* 3,4,13.

de la inteligencia divina. Dios no crea como un agente natural, sino como un agente inteligente, capaz de coordinar la pluralidad en vistas a una finalidad que reúne la diversidad inevitable de las criaturas.

Sto. Tomás acepta, como es obvio, la contingencia del ser creado. Dentro de los seres creados distingue los necesarios, aunque tengan fuera de sí la causa de su necesidad[12], pero junto a ellos se hallan los seres materiales sometidos a la corrupción y a la generación. Desde la perspectiva particular de cada uno de estos seres corruptibles, es evidente que la causalidad afecta profundamente su existencia. Pero Sto. Tomás, al haber afirmado la creación de la materia —no como objeto directo de la creación, sino como algo concreado—, la asume dentro del sentido total de la obra de la creación. La manifestación de la perfección divina se lleva a cabo en la totalidad del universo creado, que supone una pluralidad de seres coordinados entre sí. Esta coordinación da sentido a cada uno de los seres particulares y a los movimientos, incluso a las generaciones y corrupciones.

La idea de orden adquiere una gran importancia en el pensamiento de Sto. Tomás. Así aparece con toda claridad en el artículo 3 de la cuestión 47. La creación no ha de entenderse como la simple posición de una realidad en la existencia. Esa realidad tiene un contenido esencial e inteligible que, por lo demás, no se limita a la propia sustancia de cada ser individual, sino al conjunto de todos los seres en sus movimientos. Con ello Sto. Tomás liga el ser con la consecución de unas metas que la inteligencia divina propone. Lo que en Dios es identidad de esencia y actividad, de ser e inteligencia, aparece fraccionado en la criatura. Pero esta última retiene una interna tendencia a la unidad de esos aspectos. De ahí que para Sto. Tomás el orden que resulta de la disposición teleológica de la creación no es algo añadido extrínsecamente al ser, sino su último complemento que mantiene, en la finitud, la unidad cuya forma absoluta sólo se da en Dios[13].

No sólo la distinción entre los seres, sino también su diferencia y desigualdad procede de Dios. La dificultad de atribuir a Dios la causa de la multiplicidad se ve agravada ahora por un prejuicio que ve en la desigualdad una cierta forma de injusticia. Parece que lo conveniente a la acción creadora de Dios sería la constitución de un universo perfectamente unido y, concedida la distinción de partes, compuesto por seres iguales entre sí. La desigualdad procedería de la actividad creada y, más concretamente, de la libertad humana o de otros seres inteligentes. Sto. Tomás recoge la opinión de Orígenes[14]. A juicio de Sto. Tomás, Orígenes quiso evitar que se introdujera el dualismo de un principio bueno —Dios— y otro malo. Por eso estimó que Dios hizo iguales todas las cosas y que las diferencias proceden del buen o mal uso de la libertad. La consecuencia consistía en que la realidad corporal sería el resultado de un castigo al pecado. Dios introduciría, al parecer, las diferencias reales como premio o castigo de las acciones mo-

[12] Sto. Tomás admite que hay seres creados necesarios, pero cuya necesidad depende de causas ajenas. Cf. *Summa Theol.* 1 q.9 a.3).

[13] Con esta posición tomista coincidirían —«servatis servandis»— aquellas actitudes más recientes que insisten en devolver a la teleología su rango. Se trataría de una teleología intrínseca, no extrínseca, al ser ordenado finalmente. De ahí que, en el fondo, se mantenga una identidad, no abstracta, sino concreta. Esta concreción significa una cierta forma de actividad, más o menos inmanente, conforme al grado de perfección, esto es, de aproximación a la unidad perfecta de Dios. Incluso el acontecer histórico no se hallaría fuera del ámbito de la unidad del ser, como lo podría colocar una ontología abstracta que considere a la necesidad como máxima cota del ser.

[14] *Peri Archon* 1,6-8: MG 11,166-178; 2,1-2: MG 11,181-187.

rales. Resulta claro que, en el fondo, late una desvalorización de la corporeidad como cárcel o castigo del espíritu pecador. Nos hallamos ante un espiritualismo exacerbado, antimaterialista y además moralizante. La reacción de Sto. Tomás es muy neta. Ninguna realidad nacida del poder divino debe su existencia al castigo, pues toda realidad en sí es manifestación de la esencia de Dios.

La posición criticada por Sto. Tomás significa un pesimismo que vincula el mal con la limitación de lo finito. Sto. Tomás destruye esa vinculación poniendo de relieve que la esencia divina explícita esa radical imitabilidad en una diversidad formal de las esencias. Por otra parte, esa diversidad formal lleva consigo una gradación de perfección entre los seres que componen el universo. Pero no hay injusticia en la diversidad de grados de perfección. Como dice en la *Summa contra Gentes*[15]: «Parece que Orígenes no ponderó que, cuando damos algo, no en razón de deuda, sino literalmente, no es contrario a la justicia si damos cosas desiguales, sin tener en cuenta cualquier diversidad de méritos, toda vez que la retribución se debe a los que hacen méritos. Pero Dios... no produjo las cosas en el ser por deuda alguna, sino por mera liberalidad». Junto al moralismo, que nace de un espiritualismo que quiere ignorar la materia, aparece en la opinión criticada una actitud que olvida la libertad de Dios en la creación y asimila el poder divino a un poder ligado a una pretensión igualitaria. El igualitarismo moral tiene su campo en determinadas facetas de la vida humana, pero no en la actividad divina, previa a todo mérito. La postura tomista recoge, además, una inspiración básica del cristianismo, según la cual Dios otorga el ser y la comunicación sobrenatural de su vida de modo gratuito, lo que no impide que sus dones sean ulteriormente el punto de partida de las acciones meritorias o demeritorias de los seres libres.

Pretender el igualitarismo ontológico es, asimismo, olvidar la riqueza ontológica que nace en el universo de la variedad de grados de perfección, todos los cuales contribuyen a crear una armonía en la que se dé una más expresiva manifestación de la perfección del Creador. Así resulta que Dios ha creado un universo al que Sto. Tomás llama óptimo (q.47 a.2 ad 1) según la medida de las criaturas, esto es, óptimo dentro de lo que esta palabra puede significar en la criatura. Esto quiere decir que el universo responde del modo más adecuado a los fines que Dios se ha propuesto, no que se trate del mejor de los mundos posibles tomados en sí abstractamente. Esta última pretensión sería contradictoria, porque la condición de criatura impide tal máximo absoluto de bondad. Lo que sí ocurre es que, al ser Dios mismo el fin último de la creación, el universo adquiere, por razón del fin, una perfección absolutamente óptima.

A partir de estas consideraciones de Sto. Tomás es posible vislumbrar una perspectiva estética de la creación del universo con sus variados elementos. Esta perspectiva no se fija en la ordenación final, propia de los seres inteligentes, sino en la manifestación de un orden, ya presente en el universo. Procede, como advierte Sto. Tomás, de la sabiduría divina, y por eso mismo lleva consigo un rasgo de diversidad, dirigida hacia la unidad y procedente de ella, y otro que es el peculiar aspecto de claridad. El primero recoge conceptos como el de medida y número, y el segundo, el de iluminación. El mundo no es sólo un conjunto de realidades graduadas en su perfección, sino que, además, en virtud de su propio ser, proyecta una claridad que no

[15] 2,44.

sólo produce la verdad en la mente que lo contempla, sino que también es un bien que perfecciona la mente humana con esa peculiar bondad que es la belleza, la luz que gratifica al entendimiento contemplativo. Por todo ello se advierte el alejamiento de Sto. Tomás respecto de cualquier exceso moralizante[16].

El origen divino de la diversidad creadora es, a su vez, fundamento real de un importante aspecto de la teoría del conocimiento y del saber humano. El principio supremo regulador del conocimiento humano no es la identidad abstracta ni la regularidad de las leyes basadas en la naturaleza. El ser es análogo, y la analogía se halla más cerca de la equivocidad que de la univocidad. El orden universal no es fruto de una identidad disminuida, sino de la riqueza que a la totalidad aporta la pluralidad de contenidos creados. Hay que evitar cuidadosamente la identificación de la identidad divina, que es, al mismo tiempo, acción subsistente, con la identidad abstracta de la lógica formal o con la identidad esencial —y la subsiguiente regularidad— de las especies mundanas.

6. **La cuestión del mal**

Las cuestiones 45 y 50 tratan del mal y de su causa. En ellas se discute uno de los temas de mayor trascendencia teológica y filosófica. Su contenido afecta, como es obvio, a las más variadas parcelas de la actividad humana, y aun de la misma metafísica.

Sto. Tomás inserta estas cuestiones, tras la consideración de la distinción genérica de los seres, como un aspecto específico de tal distinción, Es importante notar que esta distinción entre bien y mal es la primera que se estudia en la *Summa*, antes de la que se da entre la criatura espiritual y la corporal. En su condición de privación del bien, el mal aparece frente al bien, el ser, como la más radical oposición una vez que éste se halla ya existiendo. Pero, por otra parte, Sto. Tomás, en la *Summa Theologiae,* estudia la operación entre bien y mal con anterioridad a las consideraciones morales, al pecado, a la gracia, mientras que, en el comentario a las Sentencias, el tema del mal está ligado al estudio de la voluntad salvífica de Dios o al de la gracia. Aquí, en cambio, ordena la cuestión de forma que aparezca como un estudio sobre la problemática realidad del mal, para pasar a continuación a estudiar sus causas[17].

Que el hecho del mal, experimentado por los hombres desde que se tiene memoria de su propia historia, sea evidente e indiscutible no puede ponerse en duda. Otra cosa es, sin embargo, la determinación de qué sea en verdad el mal.

En la *Summa Theologiae* Sto. Tomás parte de la afirmación, realizada en la q.5, a.1, de la identidad del ser y del bien. El mal ha de entenderse por oposición al bien. Ya se ve, por tanto, que el mal queda, de alguna manera, alejado del ser. El mal no es, formalmente hablando, ser. Este razonamiento, basado en la oposición estructural del bien y del mal, dirige la atención hacia un planteamiento ontológico del problema del mal. Los aspectos mo-

[16] Los aspectos estéticos de la creación, un tanto olvidados durante siglos, han sido puestos de relieve en la actualidad. Cf. VON BALTHASAR, HANS URS, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (Einsiedeln ^{2}1961-9).

[17] Para una historia de la cuestión del mal véase: BILLICHSICH, FR., *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes* (Wien ^{2}1955), 2 vols.

rales y psicológicos quedan en un segundo plano y sólo adquirirán sentido desde ese punto de partida.

La perspectiva ontológica parte, como hemos advertido, de la identificación real del bien con el ser. El bien es el ser mismo en cuanto revestido de la apetibilidad, que le sobreviene toda vez que todas las cosas tienden a permanecer en su ser y a desarrollarlo o perfeccionarlo. La moralidad o inmoralidad de los actos humanos, el ejercicio de la libertad que da lugar a la relación de la voluntad humana con el bien y el mal en el ámbito humano; etc., deben tener en cuenta esta radicación ontológica.

El problema que aparece tras el planteamiento tomista nace de que en la experiencia se advierte que el mal aparece como algo opuesto al bien, determinando una serie de acciones, con lo que el mal parece algo más que una pura negación del ser.

Sto. Tomás desarrolla con este motivo una doctrina de la contrariedad para insertar dentro de ella la que se da entre el bien y el mal. La contrariedad es la oposición cuyos extremos convienen en un mismo género, pero se relacionan entre sí como la posesión de una propiedad y su privación. Esta contrariedad viene a ser, conforme a una observación de Aristóteles[18], la primera y más radical. Que Sto. Tomás acuda a la contrariedad y no a la contradicción es señal, de que, a su entender, el mal no es un simple no-ser, sino el no-ser que en tanto provoca la repulsa de cualquier principio activo en cuanto que su no-ser detiene o pugna contra un ser ya dado. Es, efectivamente, una privación que afecta a un ser real, no una pura y absoluta negación. Por otra parte, el mal no podría provocar atracción alguna si no estuviera unido a alguna forma del bien.

Esta unión, a la que nos hemos referido, no ha de entenderse como si el bien y el mal se intercambiasen equívocamente entre sí, dando lugar a una eventual inversión de valores. Como recuerda Sto. Tomás en la cuestión 48, artículo 2, el universo se compone de diversos grados de perfección. Tal diversidad no implica mal alguno. El universo, compuesto por seres dé desigual perfección, sigue siendo bueno. Pero no todos los seres se poseen a sí mismos de modo indefectible. De ahí que muchos de ellos sean destruidos dando lugar a otros seres. Tal destrucción es un mal. Esto no quiere decir que el mal sea una cosa, pero sí que realmente se dan males. El mal, para Sto. Tomás, no es exclusivo del mundo moral, sino que afecta a toda realidad que pierde, en alguna medida, el ser, aunque al mismo tiempo aparezcan otros nuevos seres.

Sto. Tomás estima que esta consecuencia de la defectibilidad de algunos seres es expresión de su propia naturaleza y no exige que la omnipotencia divina la evite. Si lo hiciera, no se cumpliría lo que corresponde, de suyo, a tales naturalezas y quedaría anulado su peculiar dinamismo. Lo que supondría una sustitución de la actividad propia de los seres finitos por la de Dios.

La idea de privación expresa la negación de una cierta propiedad a un sujeto a quien corresponde tenerla. No es, por tanto, un simple no-ser o la limitación que cada naturaleza, por finita, lleva consigo. Esto no quiere decir que el mal se subsuma en el orden universal sin el inevitable desgarramiento que en el individuo se produce por la privación de algo que le corresponde, como es la existencia y las propiedades de su naturaleza. Perder-

[18] *Metaphys.* 1,4 (BK 1055a32ss).

las es un mal, aunque esta pérdida es un acontecimiento previsible dada la corruptibilidad del sujeto.

Pero para Sto. Tomás el mal no es una destrucción absoluta, pues sólo en el ser, esto es, en el bien, cabe que se asiente tal privación[19].

El mal adquiere una especial gravedad en los seres inteligentes. En la realidad puramente natural hay mal, como ya hemos visto, pero falta la conciencia de la privación. De ahí que la permanencia de la capacidad del sujeto para recibir el acto constituya un residuo indestructible del bien y justifique, a pesar del mal, la afirmación de la existencia de un orden en la naturaleza.

En los sujetos humanos —y a fortiori en las criaturas puramente espirituales— el mal ofrece unas peculiares características. Sto. Tomás distingue (q.48 a.6) entre el mal que consiste en la privación de una forma —acto primero— debida al sujeto, y el mal que significa la privación de la debida orientación de una acción —acto segundo—. En los seres inteligentes la operación, el acto segundo, es un acto libre, y, por tanto, el desorden, que introduce el mal, es un mal libremente querido, es un mal de culpa. En cambio, el mal que consiste en la privación de una propiedad del sujeto humano es pena. Ya se ve que la condición penal de las privaciones aludidas sólo se entiende en la medida en que hay una providencia y una justicia divinas. Por otra parte, la doctrina del pecado original, con la subsiguiente pena de substracción de los dones preternaturales, convierte en pena las eventuales deficiencias que el hombre ha de sufrir por su misma condición natural. Así resulta que el mal adquiere en el hombre un peculiar dramatismo. Por su misma naturaleza existe en el hombre una pugna entre la corruptibilidad de su condición corporal y sus aspectos espirituales, que se mueven en una esfera superior, pero cuya permanencia en el ser aparece afectada por aquella corruptibilidad. Esa afección se convierte en un finitismo insalvable, si nos fijamos tan sólo en las expectativas que nacen de la conciencia humana en el mundo, ya que en ella no se advierte con claridad cómo puede subsistir lo espiritual una vez que se ha producido la corrupción de la muerte. El acceso a la conciencia de una supervivencia se funda en un tipo de razonamiento distinto del de la mera conciencia mundana.

Ahora bien, no es aquí donde Sto. Tomás discute este tema. Al hablar de la inmortalidad[20], Sto. Tomás presenta las razones por las que el hombre está dotado de un alma subsistente e incorruptible. Tales razones se basan en un análisis ontológico de la actividad humana superior, no precisamente en la conciencia mundana del ser humano, actividad que no pertenece, a juicio de Sto. Tomás, a esa esfera inferior.

En cambio, el problema que sí preocupa a Sto. Tomás en este punto de la *Summa Theologiae* es el referente al de la causa del mal. Este problema es quizá uno de los que ha sido más meditado a lo largo de la historia humana. Si, como dice Aristóteles, la admiración es punto de partida del filosofar, habría que tener en cuenta que la experiencia del mal, de la privación de ser en el seno del ser, el desorden contra el orden, la frustración contra la finalidad, etc., es principio, si no de filosofar en general, sí, al menos, de un cierto estilo de filosofar. A este estilo pertenecen las diversas corrientes que, de una manera u otra buscan en la filosofía una satisfacción, o un remedio, o

[19] En las cuestiones que comentamos, Sto. Tomás no trata del problema de los efectos del pecado en el hombre. Tal cuestión será estudiada en el tratado de la gracia, fundamentalmente. En todo caso véase ya la insistencia de Sto. Tomás respecto a que el mal necesita del bien como del lugar en donde pueda asentarse.

[20] Q.75 a.2.6; *Q, de anima* 14.

la salvación frente al mal. Más que una teoría o una especulación gratuita, la filosofía es entonces saber de salvación. En sentido inverso, el tema del mal ha dado origen a una perspectiva filosófica que pretende no tanto explicar el mal cuanto descargar de la responsabilidad de ser su causa a posibles principios que lo originan.

Sto. Tomás, conforme a su propio estilo de discurso, no adopta en esta ocasión esa actitud exculpatoria o liberadora y se limita a exponer, ordenada y objetivamente, los principios que dan origen al mal.

Como en toda la cuestión acerca del mal, Sto. Tomás sigue de cerca las huellas de San Agustín, el infatigable polemista contra los maniqueos[21].

El punto básico que ya ha obtenido Sto. Tomás es el de la consideración de mal como real privación. Así pues, no se trata de uña cosa, ni de un conjunto de cosas cuya articulación corra paralela a la del bien. El mal se apoya en el bien. Por un lado, por tanto, el mal no puede explicarse como un producto, en sentido estricto, de principios malos. Tal originación de una privación a partir de privaciones sería ininteligible.

Por otra parte el mal se produce por un decaimiento de la naturaleza propia del ser que sufre el mal. Esto exige una intervención exterior, producto de una causa también exterior, que es capaz de llevar a cabo esa acción en la medida en que ella misma es ser. De ahí que el mal tiene por causa el bien, pero no como causa propia, sino por accidente. Nada procura el mal por sí mismo. El desorden, con los males que se siguen, es fruto de la coincidencia «per accidens» de procesos, cada uno de los cuales tiene su propio objetivo, pero incompatible con el otro, ya que no pueden coexistir en la misma materia. Respecto de este tipo de males, Sto. Tomás entiende que se reducen a Dios como causa universal, bien entendido que Dios procura la manifestación del bien en la totalidad del universo, en el orden universal.

Pero, por lo que respecta a los agentes voluntarios, Dios no es causa del desorden que nace de la libre elección del mal. Este mal procede de una mala disposición de la voluntad, cuyo origen está en la libertad de la que ésta goza. Pero, nótese bien, no es la libertad el origen del mal. La libertad significa la indiferencia de la voluntad respecto a cualquier bien limitado, ya que la voluntad tan sólo está determinada respecto al bien en general, no a un bien concreto finito. Dios, bien infinito, aparece inmediatamente ante la voluntad humana en este mundo como un bien entre otros. De ahí que la voluntad humana no se adhiere a Dios necesariamente. Por supuesto que, en el caso en que Dios se manifieste, inmediatamente, tal cual es, su bondad cumpliría la capacidad de la voluntad y no habría lugar a desvío ninguno, sin que por ello dejara la voluntad de ser dueña de sus propios actos, puesto que su determinación no vendría de la especificidad limitada de su naturaleza, sino de la inmensa grandeza del ser infinito. La voluntad no se encontraría ya atada por su propia naturaleza; sería dueña de sí, pero reconocería en el bien divino el bien que colma su capacidad.

En este mundo, la voluntad finita no percibe de modo inmediato el bien infinito y puede dar lugar a que se produzca una desviación respecto a dicho bien por la mediación de otros bienes, finitos, sí, pero presentes. Santo Tomás dedica las cuestiones 71 a 89 de la *Prima Secundae* al estudio más pormenorizado de este problema del mal como pecado. A esos lugares remitimos al lector.

[21] Cf. *De natura boni* I; *Enchiridion* XII; *Opus imperfectum contra Julianum.*

BIBLIOGRAFÍA

ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963).
BARDENHEWER, O., *Die pseudo-aristotelische Schrift «Über das reine Gute» bekannt unter dem Namen «Liber de causis»* (Freiburg i. Br. 1882).
BECK, H., *Der Aktcharakter des Seins:* Tijdschrift voor Philosophie 10 (1948) 801-826.
BRINKTRINE, J., *Die Lehre von der Schöpfung* (Paderborn 1956).
CHENU, M. D., *La condition de créature.* AHD 37 (1970) 9-16.
DURANTEL, J., *La notion de la création dans Saint Thomas:* Annales de phil. chrét. 33 (1912).
FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino* (Torino 1950).
— *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain 1961).
GEIGER, L. B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París ^{2}1953).
HAAG, H., *El problema del mal* (Barcelona 1981).
HENLE, *St. Thomas and Platonism* (The Hague, 1956).
JOLIVET, R., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (París 1931).
KREMER, K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie una ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971).
— *«Das Warum» der Schöpfung «quia bonus» vel/et «quia voluit?»:* Parusia (Frankfurt am Main 1965) p.241-263.
LAZZARINI, *Il male nel pensiero moderno* (Napoli 1925).
MANSELLI, R., *L'eresia del male* (Napoli 1964).
PARENTE, P., *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso:* Act. Pont. Accad. Rom. S. Th. (Torino 1940) p.3-40.
RIET, G. van, *Le problème du mal dans la philosophie de la religión de Saint Thomas:* Revue philosophique de Louvain, 71 (1973) 5-45.
ROHNER, A., *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin* (Münster 1913).
SAURAS, E., *El mal según Sto. Tomás:* Semanas Españolas de Filosofía (Madrid 1955) p.415-443.
SERTILLANGES, A. D., *L'idée de création et ses retentissements en philosophie* (París 1945).
— *Le problème du Mal* (París 1948), 2 vols.
SOLERI, G., *Il problema metafisico del male:* Sap 4-5 (1952) 289-306; 6 (1952) 415-442.
VERDE, F. M., *L'esistenza del male secondo S. Tommaso d'Aquino:* DTh (P.) 63 (1960) 50-65.
— *Il problema del male da Plutarco a S. Agostino:* Sap. 11 (1958) p.231-268.
— *Il problema del male al tempo di S. Thommaso d'Aquino:* Memorie Domenicane (1959) p.38-52.

CUESTIÓN 44

Sobre las criaturas en cuanto procedentes de Dios y sobre la primera causa de todos los seres

Después de haber tratado lo referente a las personas divinas, ahora hay que estudiar lo concerniente a las criaturas en cuanto procedentes de Dios [a]. Dicho análisis abarcará tres partes. Primero, estudio de la producción de las

a. «Processio» es el término que usa Sto. Tomás para designar el origen de las Personas divinas (q.27) y también el de las criaturas. En la q.27 se explican claramente las diferencias entre ambas procesiones. Sto. Tomás recibe esta terminología que, por una parte, responde al ἐκπορεύω de Jn 15,26, y al πρόοδος de Plotino *(Ennead.* IV,2,1; VI,2,2,6; 3,3,2), por otra.

criaturas. Segundo, su diversificación. Tercero, su conservación y gobierno. La ptimeta patte implica tres aspectos; Primero, la primera causa de los seres. Segundo, el modo en el que proceden las criaturas de la primera causa. Tercero, el principio de duración de las cosas.

La cuestión referente a la primera causa de los seres plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Dios, ¿es o no es causa eficiente de todos los seres?—2. La materia prima, ¿es creada por Dios, o forma, juntamente con El, el principio de todas las cosas?—3. Dios, ¿es causa ejemplar de las cosas o hay otras causas ejemplares además de El?—4. Dios, ¿es o no es la causa final de las cosas?

ARTICULO 1

¿Es o no es necesario que todo ser haya sido creado por Dios? [b]

q.65 a.1; *In Sent. 2* d.1 q.1 a.2; d.37 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 2,15; *In De Div. Nom.,* c.5 lect.1; *Compend. Theol.,* c.68; *De Pot.* q.3 a.5; *De Subs. Sep.,* c.9.

Objeciones por las que parece que no es necesario que todo ser haya sido creado por Dios.

1. Nada impide que algo exista sin aquello que no le es esencial, como el hombre sin la blancura. Ahora bien, la relación de dependencia entre lo causado y la causa no parece ser esencial en los seres; porque sin dicha relación pueden concebirse algunos de ellos. Luego sin ella pueden existir. Por lo tanto, nada impide que algunos seres no hayan sido creados por Dios.

2. Más aún. Para lo que algo necesita la causa eficiente es para existir. Luego lo que no puede no existir no necesita causa eficiente. Pero nada necesario puede no existir; porque lo que es necesario que exista no puede no existir. Así, pues, como quiera que hay muchas cosas que son necesarias en la realidad, parece que no todos los seres hayan sido creados por Dios.

3. Todavía más. Todo lo que tiene causa puede demostrarse a través de ella. Pero en las matemáticas no hay demostración por la causa agente, como dice el Filósofo en III *Metaphys.*[1] Así, pues, no todos los seres proceden de Dios como de su causa.

En cambio está lo que dice en Rom 11,36: *De El, por El y en El existe todo.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente[c], como se encandece el hierro por el fuego. Se ha demostrado anteriormente (q.3 a.4), al tratar sobre la

1. ARISTÓTELES, 2 c.2 n.2 (BK 996a29): S. Th. lect.4.

b. El título auténtico del artículo, tal como aparece en la enumeración del prólogo, es «utrum Deus sit causa efficiens omnium entium». La idea de creación corresponde al modo de emanación de la criatura a partir del creador y aparece en el artículo 2.

c. Q.44 a.1.

La doctrina de la creación está apoyada, dentro del pensamiento de la *Summa Theologiae,* en la participación. A su vez, esta doctrina de la participación aparece en Sto. Tomás conjugada con el causalismo aristotélico.

Sobre la causalidad del máximo, cf. FABRO, C., *La nozione metafísica della partecipazione* (Torino ^{2}1950); GEIGER, L.: *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París ^{2}1953); ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963) p.83 y ss.

La multiplicación «secundum recipientia» es un ejemplo típico de la participación por composición, cuyo resultado es la multiplicidad de seres por participación frente al «esse subsistens», que es uno. Pero, además, la participación da lugar a una diversidad de mayor o menor perfección frente al máximo, que es uno y causa de los seres por participación. Es el otro tipo de participación, la participación por semejanza. La prioridad de un tipo sobre el otro y su posible mutua reducción plantea problemas interpretativos nacidos del cambio que Sto. Tomás introduce en los datos de la tradición platónica y aristotélica. Cf. obras citadas que proporcionan la bibliografía pertinente.

simplicidad divina, que Dios es por esencia el ser subsistente, y también se ha demostrado que el ser subsistente no puede ser más que uno, pues si la blancura fuese subsistente no podría haber más que una sola, pues se convierte en múltiple en razón de los sujetos en los cuales es recibida. Por lo tanto, es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto. Por eso Platón[d] dijo[2] que es necesario presuponer la unidad antes que la multitud. Y Aristóteles en II *Metaphys.*[3], dice que lo que es ser en grado sumo y verdadero también en grado sumo es causa de todo ser y de todo lo verdadero; así como lo que es caliente en grado sumo es causa de todo lo caliente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la relación con la causa no entre en la definición del ser que es causado, esta relación, sin embargo, es una consecuencia necesaria de lo que es esencial a lo causado[e]. Porque de ser ser por participación se deduce que ha de ser causado por otro. Por lo tanto, dicho ser no puede existir sin ser causado del mismo modo que tampoco puede existir el hombre sin ser capaz de reír. No obstante, porque el ser causado no pertenece en modo alguno a la razón de ser en cuanto tal, por eso mismo encontramos que hay algún ser que no es causado.

2. *A la segunda hay que decir:* Por esto mismo algunos opinaron que lo que es necesario no tiene causa, como se dice en VIII *Physic.*[4] Pero esto es evidentemente falso en las ciencias demostrativas, en las cuales los principios necesarios son causa de las conclusiones también necesarias. De este modo, Aristóteles en V *Metaphys.*[5] dice que hay ciertas cosas necesarias que tienen causa de su necesidad. Por lo tanto, no sólo por eso se requiere que haya una causa agente, es decir, porque el efecto pueda no existir, sino porque el efecto no existiría si no existiera la causa. Esta condicional es verdadera[f] tanto si el antecedente y el consecuente son posibles como si son imposibles.

3. *A la tercera hay que decir:* El objeto de las matemáticas es tenido como abstracto[g] en nuestro modo de concebirlo, y, sin embargo, no es abstracto en su existencia. Ahora bien, el tener causa eficiente es algo que le corresponde a un ser en tanto en cuanto existe. Así, pues, aun cuando el objeto de las matemáticas tenga causa agente, sin embargo, no caen bajo el análisis del matemático en cuanto que tienen causa agente. De este modo, en las ciencias matemáticas no se demuestra nada por la causa agente.

2. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.8 c.4: ML 41,231. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.13 § 2: MG 3,980. 3. ARISTÓTELES, lα c.1 n.5 (BK 993b25): S. Th. lect.2 n.290. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 252a35): S. Th. lect.3 n.5. 5. ARISTÓTELES, 4 c.5 n.5 (BK 1015b9): S. Th. lect.6 n.838.

d. Los editores de la Leonina remiten al *Parménides* cap.26, 165e y ss. HENLE, *Sto. Thomas and Platonism* (Nijhoff 1956) p.213, aduce como fuente a Ps. Dionisio, *De div. nom.* (edición Pera [Turin 1950], n.° 442).

e. Aquello que no pertenece a la definición, pero se sigue de ella, es lo que se denomina, en la lógica aristotélica y escolástica, «proprium», propiedad. Es el cuarto de los modos predicables. Cf. ARISTÓTELES, *Top.* A, 5: 102 a 18-22; BOCHENSKI, I., *Historia de la lógica formal* (Madrid 1967) p.64.146. La respuesta está concebida en términos aristotélicos de suerte que se subraya la alteridad de la causa creada.

f. Sobre este tipo de implicación, conocida ya por los medievales, véase BOCHENSKI, -o.c., 127.149.213. Sobre las «consequentiae» vide KNEALE, W. y M., *El desarrollo de la lógica* (Madrid 1972) p.255 y ss.

g. La doctrina de la abstracción aquí aludida aparece en STO. TOMÁS en el *Comentario al tratado de Boecio «De Trinitate»,* lect.2. Cf. NEUMANN, S., *Gegenstand und Methode* (Münster 1963) con abundante bibliografía.

ARTICULO 2

La materia prima, ¿es o no es creada por Dios?

Cont. Gentes 2,16; *Compend. Theol.,* c.69; *De Pot.,* q.3 a.5; *In Phys.,* 8 lect.2.

Objeciones por las que parece que la materia prima no es creada por Dios:

1. Todo lo hecho está compuesto de sujeto y de algo más, como se dice en I *Physic.*[6] Pero no hay algo que sea sujeto de la materia prima. Por lo tanto, la materia prima no puede haber sido hecha por Dios.

2. Mas aún. La acción y la pasión se oponen entre sí. Pero como el primer principio activo es Dios, así también el primer principio pasivo es la materia. Por lo tanto, Dios y la materia prima son dos principios que se oponen entre sí, de los cuales ninguno procede del otro.

3. Todavía más. Todo agente hace algo semejante a sí mismo; de este modo, como todo agente obra en tanto en cuanto está en acto, se sigue que todo lo hecho de algún modo está en acto. Pero la materia prima, en cuanto tal, está sólo en potencia. Por lo tanto, va contra la naturaleza misma de la materia prima ser hecha.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *Confess.*[7]: *Señor, dos cosas hiciste. Una cerca de Ti* (esto es, el ángel), *otra cerca de la nada* (esto es, la materia prima).

Solución. *Hay que decir:* Los antiguos filósofos poco a poco, y a tientas, fueron entrando en el conocimiento de la verdad[8]. Pues desde el principio, tal vez por su primitiva rudeza, no pensaron que hubiera otros seres fuera de los cuerpos sensibles[9]. Algunos, que admitían el movimiento[10], no consideraron el movimiento más que a partir de algunos accidentes[11] como la vaporización y la densidad[12], la unión y la separación[13]. Suponían que la sustancia de los cuerpos no había sido creada[14], e indicaban algunas causas de estos cambios accidentales, como, por ejemplo, la amistad, la discordia[15], el entendimiento[16], o cosas parecidas.

Posteriormente, otros distinguieron, por el entendimiento, entre forma sustancial y materia, la cual la suponían increada[17]; y observaron también que en los cuerpos hay cambios según sus formas esenciales. Estos cambios los atribuyeron a causas más universales, como el círculo oblicuo, según Aristóteles[18]; o las ideas, según Platón[19].

Pero hay que tener presente que la materia se contrae por la forma en una especie determinada; así como la sustancia de cualquier especie se contrae a un modo particular de existir por los accidentes que se le añaden, como *hombre* se limita por *blanco.* Así, pues, ambos consideraron el ser bajo un aspecto particular, bien en cuanto es *este ser* o en cuanto es *tal ser.* De este modo asignaron a las cosas causas agentes particulares.

Otros[20] progresaron[h] más hasta considerar el ser en cuanto ser; y consideraron la causa de las cosas no en cuanto que son éstas o aquéllas, sino en cuanto que son seres. Así pues, lo que es causa de las cosas en cuanto que son seres, es necesario que sea causa de las cosas, no sólo en cuanto que son tales cosas por las formas accidentales ni tampoco en cuanto que son estas cosas por las formas sustanciales, sino también en cuanto

6. ARISTÓTELES, c.7 n.9 (BK 109b1): S. Th. lect.12 n.10. 7. C.7: ML 32,828. 8. Para todo el conjunto del texto, además de las referencias que se den, cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.3 n.2; c.4 n.8 (BK 983b6-985b22). 9. ARISTÓTELES, *Phys. 4* c.6 n.2 (BK 213a29); *Metaphys. 2* c.5 n.4 (BK 1002a8). 10. Cf. ARISTÓTELES, *De Gener. 2* c.9 n.7 (BK 335b24). 11. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.2 (BK 187a30). 12. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a15). 13. Cf. ARISTÓTELES, *De Gener.* 2 c.9 n.9 (BK 336a4). 14. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.8 n.1 (BK 191a27). 15. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.5 n.8 (BK 188b34). 16. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.1 n.2 (BK 250b24). 17. Cf. supra q.15 a.3 ad 3; *In Phys.* l.1 lect.15. 18. *De Gener. 2* c.10 n.3 (BK 336a32). 19. Fedon (96A); cf. ARISTÓTELES, *De Gener.* 2 c.10 n.3 (BK 336a32). 20. Cf. STO. TOMÁS, *De Pot.* q.3 a.5; *In Phys.* l.8 lect.2.

h. Ya se ha indicado en la introducción a quién parece referirse Sto. Tomás. En *De pot.* q.3 a.5 Sto. Tomás admite que Platón y Aristóteles sí llegaron al conocimiento del «ipsius esse universalis». Aquí, en cambio, les niega tal descubrimiento. Cf. ARTOLA, o.c., p.84.

todo aquello que pertenece a su ser en el modo que sea. Así, es necesario sostener que también la materia prima fue creada por la causa universal de todos los seres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo en I *Physic.*[21] está hablando del ser hecho en particular, que consiste en pasar de una forma a otra, tanto si ésta es accidental como si es sustancial; ahora nosotros estamos hablando aquí de las cosas en cuanto que emanan del principio universal del ser[i]. De la emanación de esta causa no queda excluida tampoco la materia, aun cuando lo esté del sentido dicho anteriormente.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión es efecto de la acción. Por lo tanto, es razonable que el primer principio pasivo sea efecto del primer principio activo, pues todo lo imperfecto es causado por lo perfecto. Es necesario que el primer principio sea del todo perfecto, como dice Aristóteles en XII *Metaphys.*[22]

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento no demuestra que la materia no haya sido creada, sino que no ha sido creada sin forma. Pues, aun cuando todo lo creado esté en acto, sin embargo, no es acto puro[j]. Por eso es necesario que también aquello que se refiere a la potencia sea creado si todo lo que pertenece al ser es creado.

ARTICULO 3

La causa ejemplar, ¿es o no es algo además de Dios?

Supra q.15 a.1.2.3; *In Sent.*, 1 d.36 q.2 a.1.2.3; *De Verit.*, q.3 a.1.2; *Cont. Gentes* 1,54; *In De Div. Nom.*, c.5 lect.3; *In Metaphys.* 1 lect.15.

Objeciones por las que parece que la causa ejemplar es algo además de Dios:

1. Lo imitado tiene semejanza con el ejemplar. Pero las criaturas distan mucho de la semejanza divina. Por lo tanto, Dios no es su causa ejemplar.

2. Más aún. Todo lo que existe por participación, se reduce a algo que existe por sí mismo, como todo lo ígneo se reduce al fuego, como ya se dijo (a.1). Ahora bien, todo lo que hay en las cosas sensibles existe por participación de alguna especie solamente; y esto resulta evidente por el hecho de que en ninguna cosa sensible se encuentra solamente lo que pertenece al concepto de la especie, sino que a los principios de la especie se le añaden los principios individuales. Así, pues, es necesario admitir que estas especies existen por sí mismas como el hombre *por si mismo* y el caballo *por si mismo,* etc. Estas cosas son llamadas ejemplares. Por lo tanto, las cosas ejemplares son algo real fuera de Dios.

3. Todavía más. Las ciencias y las definiciones son de las mismas especies, no en cuanto que están en lo particular, porque a lo particular no pertenece ni la ciencia ni la definición. Por lo tanto, hay algunos seres o especies que no se dan en lo singular. Estas especies son llamadas ejemplares. Por lo tanto, hay que concluir lo mismo que antes.

4. Por último. Esto mismo parece ser lo que dice Dionisio en c.5 *De Div. Nom.*[23]: *Ser subsistente absolutamente es anterior a ser vida subsistente y anterior a ser sabiduría subsistente.*

En cambio está el hecho de que lo ejemplar es lo mismo que la idea. Pero las ideas, según lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[24], *son las formas principales contenidas en el entendimiento divino.* Por lo tanto, los ejemplares de las cosas no están fuera de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Dios es la primera causa ejemplar de todas las co-

21. ARISTÓTELES, c.7 n.9 (BK 190b1): S. Th. lect.12 n.10. 22. ARISTÓTELES, 11 c.7 n.8 (BK 1072b29): S. Th. lect.8 n.2545. 23. § 5: MG 3,820: S. Th. lect.1. 24. Q.46: ML 40,30.

i. Sto. Tomás utiliza el término «emanatio» para designar la creación. Emanatio es traducción de ἀπόρροια. En todo caso, Sto. Tomás entiende que no es un proceso necesario, sino libre. Sobre esta cuestión cf. KREMER, K., *Die neuplatonische Philosophie und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971), 19-24 y el artículo del mismo autor «*Das Warum» der Schöpfung: «quia bonus» vel/et «quia voluit»?,* en *Parusia* (Frankfurt am Main 1965) p.241-263.

j. En la q.7 a.2 ad 3 se ha utilizado ya el término «concreado» para designar el modo con que la materia es creada. No es el objeto directo de la creación, lo es junto con la forma cuya unión constituye el ser subsistente, que es el verdadero término de la creación.

sas. Para demostrarlo, hay que tener presente que la producción de cualquier cosa requiere un ejemplar con el objetivo de que el efecto tenga una determinada forma; pues el artista crea en la materia una determinada forma según el ejemplar establecido, tanto si este ejemplar está delante de sus ojos como si, con anterioridad, lo ha concebido en su mente. Ahora bien, es evidente que las cosas naturales tienen determinadas formas, y esta determinación de las formas es necesario que sea reducida a su primer principio, esto es, a la sabiduría divina, que estableció el orden del universo, que consiste en la diversificación de las cosas. Así, es necesario decir que en la sabiduría divina están las razones de todas las cosas, las cuales anteriormente (q.15 a.1) han sido llamados *ideas,* esto es, las formas ejemplares que hay en la mente divina, las cuales, aun cuando se multipliquen respecto a las cosas, sin embargo, realmente no son algo distinto de la esencia divina, si bien su semejanza puede ser participada por muchos de muchas maneras. Así, pues, el mismo Dios es el primer ejemplar de todo. Puede afirmarse también que algunas de las criaturas son ejemplares de otras en cuanto que hay algunas hechas a la semejanza de otras, bien porque sean de la misma especie, bien por alguna analogía en la imitación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando las criaturas no lleguen a asemejarse a Dios por naturaleza con semejanza de especie, como el hombre se asemeja al hombre que le engendra, sin embargo, sí llegan a asemejarse a El en la representación que de ellas hay en la mente, como la casa que ha sido edificada se parece a la casa que hay en la mente del arquitecto.

2. *A la segunda hay que decir:* Es propio del hombre que tenga materia [k], y así no puede encontrarse un hombre que no tenga materia. Así, pues, aun cuando este hombre sea una participación de su especie, con todo, no puede ser reducido a algo existente por sí mismo en la misma especie, sino a una especie que le supera, como pueden ser las sustancias separadas. Lo mismo cabe decir de otras cosas sensibles.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la ciencia y la definición tienen por objeto los seres universales, no es necesario que las cosas tengan el mismo modo en la existencia que el que tienen en el entendimiento cuando son conocidas, pues nosotros, por la capacidad del entendimiento agente, abstraemos las especies universales de lo particular. Sin embargo, no es necesario que lo universal subsista fuera de lo particular como su ejemplar.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice Dionisio en c.11 *De Div. Nom.*[25], las frases *vida por sí misma* y *sabiduría por sí misma,* unas veces indican al mismo Dios y otras veces a las virtudes que hay en las cosas; pero nunca indican realidades subsistentes, tal como sostuvieron los antiguos.

ARTICULO 4

Dios, ¿es o no es la causa final de todo?

q.65 a.2; q.103 a.2; *In Sent.* 2 d.1 q.2 a.1.2; *De Verit.,* q.22 a.2; *Cont. Gentes,* 3,17.18; *Compend. Theol.,* c.100.101.

Objeciones por las que parece que Dios no es la causa final de todo.

1. Obrar por un fin parece que es algo propio del que necesita tal fin. Pero Dios nada necesita. Por lo tanto, no le corresponde obrar por un fin.

2. Más aún. El fin de la generación y la forma generada y el agente, no se dan en el mismo número, como se dice en II *Physic.*[26], porque el fin de la generación es la forma de lo engendrado. Pero Dios es el agente de todo. Por lo tanto, no es causa final de todo.

3. Todavía más. Todos desean el fin. Pero no todos desean a Dios, porque tampoco todos le conocen. Por lo tanto, Dios no es el fin de todo.

4. Por último. La causa final es la primera de las causas. Así, pues, si Dios

25. § 6: MG 3,953: S. Th. lect.4. 26. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 198a26): S. Th. let.1.

k. Sto. Tomás quiere evitar la aporía de las ideas platónicas. El hombre «per se» no puede ser una idea separada porque el hombre es esencialmente materia. Cf. *De div. nom.* 5, lect.3, ed. Pera 663 y ss.

es causa agente y causa final, se concluye que en El hay antes y después. Esto es imposible.

En cambio está lo que dice en Prov 16,4: *El Señor lo ha hecho todo por sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Todo agente obra por un fin, en caso contrario no se seguiría de su acción un determinado fin, a no ser casualmente. Ahora bien, uno mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tales, pero de forma distinta, pues uno y lo mismo es lo que el agente intenta transmitir y lo que el paciente intenta recibir. Sin embargo, hay algunos agentes que obran y reciben la acción al mismo tiempo y éstos son agentes imperfectos, a los que les corresponde que, aun cuando actúen, intenten conseguir algo. Pero al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad [l]. En cambio, todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas. Por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Obrar movidos por la necesidad no es más que algo propio de seres imperfectos, hechos para obrar y recibir. Pero esto no le corresponde a Dios. Por eso, sólo El es liberal en grado sumo, porque no actúa por utilidad, sino sólo por su bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* La forma de lo generado no es fin de la generación sino sólo en cuanto que hay una semejanza con la forma que el que genera intenta comunicar. De no ser así, la forma de lo generado superaría al que genera, porque el fin es siempre más sublime que los medios que llevan al fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los seres desean a Dios como fin desde el momento en que desean algún bien, tanto si lo desean con el apetito inteligible como con el sensible, como con el natural, que no tiene conocimiento. Porque nada tiene razón de bien ni de deseable más que en cuanto participa de la semejanza de Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como quiera que Dios es la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas, y la materia procede de El, se sigue que realmente [ll] hay un solo primer principio de todas las cosas. Sin embargo, nada impide que en él se estudien cosas bajo diversos aspectos, según el orden que se dé en nuestro modo de entender.

CUESTIÓN 45

Sobre [el modo] cómo proceden las cosas del primer principio

Ahora hay que tratar sobre cómo proceden las cosas del primer principio. Modo de proceder que llamamos creación [a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

l. «Communicatio» es un término que tiene un sentido técnico en la medida en que sirve para especificar una finalidad, no indigente, sino difusora del bien. La difusión del bien es principio de unificación y comunicación. La creación no es sólo producción en el ser, sino comunión entre creador y criatura.

ll. Tras la consideración analítica de las cuatro causas últimas, Sto. Tomás habla aquí de un principio último único. Con ello supera el horizonte aristotélico, que no unifica claramente las causas en un solo principio. Es una corrección de raíz cristiana con una formulación de matiz neoplatónico.

a. La creación, según Sto. Tomás, es el modo de la emanación de los seres por participación respecto del ser por esencia. De ahí que aparezca tras la consideración del origen radical de todas las cosas.

A su vez «emanado» es utilizado por Sto. Tomás en esta cuestión (cf. a.1) para explicar qué sea la creación. «Creación» subraya la inexistencia de causa material en la producción del mundo; «emanación», la procedencia divina de la criatura. Cf. MAY, G., *Schöpfung aus dem Nichts* (Berlín 1978).

1. ¿Qué es la creación?—2. Dios, ¿puede o no puede crear algo?—3. La creación, ¿es o no es algún ser en las cosas?—4. ¿A quién le corresponde ser creado?—5. Crear, ¿le corresponde o no le corresponde sólo a Dios?—6. ¿Es algo común a toda la Trinidad e sólo a alguna de las personas divinas?—7. En las cosas, ¿hay o no hay algún vestigio trinitario?—8. La obra de la creación, ¿está o no está mezclada con las obras de naturaleza y de voluntad?

ARTICULO 1

Crear, ¿es o no es hacer algo de la nada?

In Sent. 2 d.1 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que crear no es hacer algo de la nada:

1. Dice Agustín en *Contra Adversarium Legis et Prophetarum* [1]: *Hacer es producir lo que en absoluto no existía. En cambio, crear es establecer algún orden en algo sacándolo de lo que ya existía.*

2. Más aún. La categoría de la acción y del movimiento se analiza a partir de los términos. Es de más categoría la acción que procede del bien para el bien y del ser para el ser que lo que procede de la nada para algo. Pero parece que la creación es la acción de más categoría y la primera entre todas las acciones. Por lo tanto, no es proceder de la nada a algo, sino del ser al ser.

3. Todavía más. La preposición *a partir de* implica una relación causal sobre todo en lo referido a lo material, como cuando decimos que la estatua está hecha de bronce. Pero *nada* no puede ser materia del ser ni de ningún modo su causa. Por lo tanto, crear no es hacer algo a partir de la nada.

En cambio está lo que sobre aquello del Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo,* etc., dice la Glosa [2]: *Crear es hacer algo a partir de la nada.*

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.44 a.2), no sólo hay que analizar el origen de un ser particular de otro particular, sino también el origen de todo ser de la causa universal, que es Dios. Este origen lo llamamos creación. Lo que se origina por emanación particular no se presupone en tal emanación; como al engendrarse un hombre, antes no era tal hombre, sino que de no hombre se hace hombre, y blanco de no blanco. Por eso, si se considera la emanación de todo el ser universal en relación con su primer principio, es imposible presuponer algún ser en tal emanación. Pero la *nada* es igual a la negación de todo ser. Por lo tanto, como la generación del hombre se hace a partir del no ser que es no hombre, así también la creación, que es emanación de todo el ser, se hace a partir del *no ser* que es la *nada.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín utiliza equívocamente el término creación, como se dice que son creadas aquellas cosas que se transforman en algo mejor, como cuando se dice que alguien es creado obispo. Aquí no hablamos de la creación en este sentido, sino en el sentido que hemos dado (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Los cambios se especifican y dignifican no por su punto de partida, sino por el de llegada. Por lo tanto, tanto más perfecta y principal será la mutación cuanto más lo sea su punto de llegada, aunque el punto de partida sea más imperfecto. Así como la generación en sentido absoluto es de más categoría y principal que la alteración, puesto que la forma sustancial es de más categoría que la forma accidental, sin embargo, la privación de la forma sustancial, que es el punto de partida en la generación, es más imperfecta que su contrario, que es el punto de partida de la alteración. De forma parecida, la creación es más perfecta y principal que la generación y la alteración, porque el punto de llegada es toda su sustancia. Lo que se entiende como punto de partida es, sin más, el no ser.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando

1. L.1 c.23: ML 42,633. 2. *Glossa ordin.* a Gen 1,1 (1.23F); cf. BEDA, *In Pentat.* a Gen 1,1 (ML 91,191); PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.1 c.2 (QR 1,307).

se dice que algo es hecho a partir de la nada [b], la preposición *a partir de* no indica causa material, sino tan sólo orden; como cuando decimos que el mediodía se hace de la mañana que no indica más que después de la mañana viene el mediodía. Pero hay que tener presente que la preposición *a partir de* puede incluir negación cuando digo nada, o también puede estar incluida en ella. Si se toma incluyendo la negación, entonces permanece el orden, y se indicará el orden de sucesión entre lo que es y el no ser. En cambio, si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden, y su sentido sería: Se hace de la nada, esto es, no está hecho de algo; es como cuando se dice que uno habla de nada porque no habla de algo. Ambos sentidos son aplicables cuando se dice que algo se hace a partir de la nada. En el primer sentido, la preposición *a partir de* indica orden; en el segundo, implica relación de causa material, la cual es negada.

ARTICULO 2

Dios, ¿puede o no puede crear algo?

In Sent. 2 d.1 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 2,16; *Compend. Theol.* c.69; *De Pot.*, q.3 a.1; *In Phys.* 8 lect.2.

Objeciones por las que parece que Dios no puede crear algo:

1. Según el Filósofo en I *Physic.*[3], los antiguos filósofos admitieron como una verdad de sentido común [c] que de nada nada se hace. Pero el poder de Dios no llega hasta lo que es contrario a los primeros principios; por ejemplo a hacer que el todo no sea mayor que la parte o que la afirmación y la negación sean las dos verdaderas a la vez. Por lo tanto, Dios no puede hacer algo a partir de la nada, esto es, no puede crear.

2. Más aún. Si crear es hacer algo a partir de la nada, ser creado es ser hecho algo. Pero todo ser hecho es ser cambiado. Por lo tanto, la creación es un cambio. Pero todo cambio exige un sujeto como se deduce de la definición de movimiento, ya que el movimiento es *el acto de lo que existe en potencia* [4]. Por lo tanto, es imposible que algo sea hecho por Dios a partir de la nada.

3. Todavía más. Lo que es hecho es necesario que en algún tiempo fuera hecho. Pero no puede decirse que lo que es creado se esté haciendo y sea hecho al mismo tiempo, porque en los seres permanentes lo que se hace no está hecho y lo que está hecho ya existe. Por lo tanto, a un mismo tiempo sería y no sería. Luego, si se hace algo, el hacerlo debe preceder al estar hecho. Pero esto no es posible a no ser que preexista el sujeto en el cual se dé el mismo hacer. Por lo tanto, es imposible hacer algo a partir de la nada.

4. Por último. No se puede rebasar una distancia infinita. Pero entre el ser y la nada hay una distancia infinita. Por lo tanto, no es posible hacer algo a partir de la nada.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* No sólo no es imposible que algo sea creado por Dios, sino que es necesario decir que todo lo creado ha sido hecho por Dios, como se deduce de lo establecido (q.44 a.l). Pues todo el que hace algo de algo, aquello de que lo hace se presupone a su acción y no es producido por la misma

3. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 187a28): S. Th. lect.9 n.2. 4. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.1 n.6 (BK 201a10): S. Th. lect.2 n.2.

b. Sto. Tomás da aquí una doble interpretación de la fórmula «creado ex nihilo»: la sucesión tras la nada o la negativa a toda causa material. En q.104 a.3 ad 1 utiliza la expresión «de nihilo» emparentada con la fórmula «ex nihilo». Allí el *de* tiene un cierto sentido quasi-material. La criatura tiende «ex seipsa» «de suyo» o «por sí misma» a la nada por ser «de nihilo», esto es, por existir partiendo de la nada. Esto último querría decir que la nada es algo que ha entrado dentro del constitutivo del ser creado. Pero no es éste el modo usual de enfocar la cuestión por parte de Sto. Tomás. La potencia intrínseca para no-ser es la materia, no la potencialidad de la esencia respecto del «esse».

c. Esta expresión designa la «χοινή ἔννοία» y el «άξιωμα» (STO. TOMÁS, cf. *De verit.* q.10 a.12; *Summa Theol.* 1 q.2 a.1; 1-2 q.94 a.4; *De pot.* q.5 a.3 ad 7) y se refiere a aquella proposición cuyo opuesto implica contradicción. Se distingue la «communis conceptio» conocida como tal sólo por los sabios de aquella que lo es para todos.

acción. Así es como actúa el artista con las cosas naturales, la madera y el bronce que no son producidas por la acción artística, sino por la naturaleza. Incluso la misma naturaleza produce las cosas naturales en lo que se refiere a la forma, pero presupone la materia. Por lo tanto, si Dios no obrase más que presuponiendo alguna materia, dicha materia no sería producida por El. Quedó demostrado anteriormente (q.44 a. 1.2), que nada puede haber en los seres que no proceda de Dios, que es la causa universal de todo ser. Por lo tanto, es necesario afirmar que Dios produce las cosas en su ser a partir de la nada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como hemos dicho anteriormente (q.44 a.2), los antiguos filósofos sólo se fijaron en la producción de efectos particulares por causas particulares, las cuales necesariamente presuponen algo anterior a su acción. En este sentido, era opinión común entre ellos que nada se hace a partir de la nada. Sin embargo, esto no se da en el origen de las cosas procedentes del principio universal.

2. *A la segunda hay que decir:* La creación no es un cambio más que en nuestro modo de entender [d]. Pues propio del cambio es que un mismo sujeto tenga un modo distinto de ser antes y después del cambio. A veces dicho sujeto es un mismo ser en acto que cambia accidentalmente, esto es lo que ocurre en los cambios cuantitativos cuyo objeto es la materia. Pero en la creación, por la cual todo el ser de la cosa creada toma realidad, no se puede suponer algo permanente en distintos estados antes y después a no ser sólo según nuestro modo de entender, es decir, en cuanto que nos representamos primero la cosa creada como no existiendo y después como ya existente. Pero, como a la acción y a la pasión le es común el mismo ser del movimiento y se diferencian sólo en cuanto a las distintas relaciones, tal como se dice en III *Physic.*[5], es necesario que, si anulamos el movimiento, no queden más que esas diversas relaciones entre el creador y lo creado. No obstante, puesto que el modo que tenemos de expresarnos sigue al modo de entender, expresamos la creación refiriéndonos al cambio, y por eso decimos que crear es hacer algo a partir de la nada; si bien las palabras hacer y ser hecho son más adecuadas que cambiar y ser cambiado, porque hacer y ser hecho indican la relación causa-efecto y efecto-causa implicando el cambio sólo como una consecuencia.

3. *A la tercera hay que decir:* En aquellas cosas que son hechas sin movimiento, estar haciendo y ser hecho es algo simultáneo, ya sea la acción final de un movimiento como en la iluminación (pues a un tiempo algo está iluminándose y es iluminado), o bien no sea la acción final de ningún movimiento, como lo es el pensamiento, que a la vez se está formando y está formado. En tales casos, lo que se está haciendo ya es. Pero al decir que está hecho, se indica que lo es por otro y que antes no era. Por lo tanto, como la creación se da sin movimiento, a un tiempo se está creando y está ya creado [e].

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella

5. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 202b20): S. Th. lect.5 n.7.

---

d. Respecto a la distinción entre «modi essendi», «modi intelligendi» y «modi significandi» cf. PINBORG J., art. «Modus significandi», en Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP) (Basel, 1984) VI, cols.68-72; CHENU, M. D., *Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles:* AHD 10 (1935-6) p.5-28; S. Thomas en *Summa Theol.,* al tratar de los nombres divinos, establece las diferencias que a su entender existen entre estos diversos modos. En este caso concreto ocurre que la creación no es un movimiento, puesto que no hay un sujeto que pasa de un estado a otro. Sin embargo, nuestro entendimiento, vinculado a lo sensible, concibe la creación como un movimiento, si bien corrige esa imperfecta consideración. Ahora bien, el modo de significar, esto es, el modo de hablar para aludir a la creación sigue al modo de entender, y por eso expone la creación como si fuera un tránsito del no-ser al ser.

e. Las comparaciones ilustrativas aplicadas por Sto. Tomás se refieren a la teoría de la luz según la cual la propagación de la luz se produce «in instanti»; tan pronto como el diáfano recibe la luz queda iluminado (cf. 1 q.53 a.3; 1 q.67 a.2). El segundo ejemplo pertenece a la psicología del acto de entender (cf. *Cont. Gentes,* 4, c.11; RABEAU, G., *Species Verbum,* París 1938, p.70 y ss.).

objeción se debe a que equivocadamente se imagina que entre la nada y el ser hay algún medio infinito. Esto es evidentemente falso. El origen de esta falsa afirmación consiste en concebir la creación como un cierto cambio entre dos extremos existentes.

ARTICULO 3

La creación, ¿es o no es algo en la criatura?

In Sent. 1 d.40 q.1 ad 1; 2 d.1 q.1 a.2 ad 4.5; *Cont. Gentes* 2,18; *De Pot.*, q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que la creación no es algo en la criatura:

1. Así como la creación pasiva se atribuye a la criatura, así también la creación activa se atribuye al creador. Pero la creación activa no es algo en el creador porque, de ser así, se seguiría que en Dios habría algo temporal. Por lo tanto, la creación pasiva no es algo en la criatura.

2. Más aún. Nada es medio entre el creador y la criatura. Pero la creación es designada como un medio entre ambos, pues no es el creador, ya que no es eterna y tampoco es la criatura, porque exigiría otra creación por la que tal criatura fuera creada; y así indefinidamente. Por lo tanto, la creación no es algo en la criatura.

3. Todavía más. Si la creación es algo distinto de la sustancia creada, es necesario que sea un accidente suyo. Todo accidente está en el sujeto. Por lo tanto, lo creado serían el sujeto de la creación. De este modo, el sujeto y el término de la creación serían lo mismo. Lo cual es imposible, porque el sujeto es anterior al accidente y conserva el accidente. El término es posterior a la acción y a la pasión de la que es término. Además, una vez que existe el término, desaparecen la acción y la pasión. Así, pues, la misma creación no es algo.

En cambio, ser hecho sustancialmente es más que ser hecho sólo en cuanto a la forma sustancial o accidental. Pero la generación absoluta o relativa, es decir, según la forma sustancial o accidental, es algo en lo generado. Por lo tanto, con mayor razón la creación, con la cual se produce algo en cuanto a todo su ser, es algo en lo creado.

Solución. *Hay que decir:* La creación es algo en lo creado sólo en cuanto a la relación [f]. Porque lo que es creado no es hecho por movimiento o por cambio. Pues lo que es hecho por movimiento o por cambio se hace a partir de algo preexistente; lo cual se da en las producciones particulares de algunos seres, pero esto no se da en la producción de todo ser por la causa universal de todos los seres, que es Dios. Por lo tanto, Dios produce las cosas sin movimiento cuando las crea. Ahora bien, anulado el movimiento en la acción y en la pasión en ellas, no queda más que la relación, tal como acabamos de decir (a.2 ad 2). Por lo tanto, la creación en la criatura no es más que una relación real con el creador como principio de su ser; del mismo modo que en la pasión que se da con movimiento está incluida la relación con el principio de dicho movimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La creación activa indica la acción divina, que es la misma esencia de Dios relacionada con la criatura. Pero esta relación de Dios con la criatura no es real, sino sólo de razón. En cambio, la relación de la criatura con Dios es real, tal como dijimos anteriormente al tratar sobre los nombres divinos (q.13 a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* Al expresar la creación como cambio, tal

f. El artículo tiene como objeto determinar qué entidad tiene el ser-creado en la realidad creada, toda vez que en q.44 a.1 ad 1, se ha dicho que el ser-creado no forma parte de la definición de las cosas creadas. Además en el artículo 2 se ha negado que la creación sea un movimiento. Para entender el sentido del contenido del artículo 3 hay que tener en cuenta que para Sto. Tomás la acción y la pasión, en las operaciones que se llevan a cabo con movimiento, no son en realidad más que la entidad misma del movimiento afectada por una relación «a quo», acción, y por otra «in quo», pasión *(In Physic.* 3, lect.5, ed. Maggiolo, n.° 322). Como en la creación no hay movimiento, Sto. Tomás deduce que no hay sino relaciones, que ya no se refieren al movimiento, sino a todo el ser de la criatura. De ahí que se pase de lo que técnicamente se llama relación predicamental a la relación transcendental. Cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.95-7. Como puede verse es una ampliación notoria del concepto aristotélico de causa, de suerte que quepa en ella la causalidad creadora.

como se dijo (a.2 ad 2), por mediar de algún modo el cambio entre el que mueve y lo movido, concebimos la creación como algo intermedio entre el creador y la criatura. Sin embargo, la creación pasiva está en la criatura y es criatura. Luego no es necesario que sea creada por otra creación distinta, porque las relaciones, al incluir en su misma esencia orden con otro, no van referidas a él más que por sí mismas, tal como dijimos anteriormente al tratar sobre la igualdad de Personas (q.42 a.2 ad 4).

3. *A la tercera hay que decir:* La creación indicada como cambio, por término tiene a la criatura; entendida como relación, tal como es en realidad, tiene por sujeto a la criatura, que es anterior a ella, como el sujeto es anterior al accidente. Sin embargo, la relación tiene cierta razón de prioridad respecto de lo creado en lo que se refiere al objeto que es el principio de la criatura. Sin embargo, no es necesario que, aun cuando la criatura exista, se diga que ha sido creada, porque la creación implica relación de la criatura con el creador con novedad o comienzo en su existir [g].

ARTICULO 4

Ser creado, ¿es o no es propio de los seres compuestos y subsistentes?

De Verit., q.27 a.3 ad 9; *De Pot.*, q.3 a.1 ad 12; a.3 ad 2; a.8 ad 3.

Objeciones por las que parece que ser creado no es propio de los seres compuestos y subsistentes:

1. En el libro *De Causis*[6], se dice: *La primera de las cosas creadas es el ser.* Pero el ser de las cosas creadas no es subsistente. Por lo tanto, la creación no es algo propio sobre lo subsistente y compuesto.

2. Más aún. Lo creado lo es a partir de la nada. Pero los seres compuestos no provienen de la nada, sino de sus componentes. Por lo tanto, a los seres compuestos no les corresponde el ser creados.

3. Todavía más. Por la primera emanación se produce lo que se supone en la segunda, como por la generación natural se produce el ser natural que se supone en la obra artística. Pero lo que se supone en la generación natural es la materia. Por lo tanto, la materia es propiamente lo que se crea, no el compuesto.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Pero el cielo y la tierra son cosas compuestas subsistentes. Por lo tanto, a éstos les corresponde propiamente la creación.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho (a.2 ad 2), ser creado es un modo de ser hecho. Pero el hacerse está ordenado al ser de la cosa. Por lo tanto, ser hechos y ser creados les corresponde propiamente a aquellos seres a los que les corresponde el ser. Estos son propiamente los seres subsistentes, bien sean simples, como las sustancias separadas, bien sean compuestos, como las sustancias materiales. Pues el ser le corresponde propiamente al que tiene ser propio y que subsiste en él. Pero las formas y los accidentes y cosas parecidas no se dice que sean seres en sí mismos, sino en cuanto que otra cosa es tal cosa por ellos, como se dice que la blancura existe en cuanto que algún sujeto es blanco por ella. Por eso, según el Filósofo [7], el accidente más que ser en sí mismo es lla-

6. § 4 (BA 166): S. Th. lect.4. 7. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 6 c.1 n.3 (BK 1028a18): S. Th. lect.1 n.1248.

g. La creación como relación se asentaría en el sujeto. Es la perspectiva propia de las categorías aristotélicas. Pero la relación a la causa no es algo añadido, sino que es el propio ser de la criatura. O, visto desde otro lado, la realidad creada no es sino una relación al Creador. Esta forma de exponer la cuestión disolvería la sustancialidad de la cosa creada en una mera fulguración del Creador, de suerte que la criatura, mientras existiera, estaría creándose perpetuamente. La llamada «metafísica de la luz» viene a ser la expresión metafórica de una concepción que ve en la criatura únicamente una manifestación disminuida de la luz divina (cf. BEIERWALTES, W.: art. «Licht», en HWP, 5, col.282-6). En cuanto a la importancia de la posición de Sto. Tomás para establecer la justa independencia de las criaturas cf. CHENU, M. D., *La condition de créature:* AHD 37 (1970) 9-16.

mado ser de otro ser. Por lo tanto, así como los accidentes y las formas que no subsisten son más bien coexistentes que seres, así, propiamente deben ser llamados concreados que creados. Así, pues, propiamente, creados lo son los seres subsistentes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que la primera de las cosas creadas es el ser, la palabra *ser* no indica la sustancia creada, sino el aspecto bajo el cual se considera el objeto creado[h]. Se dice que algo es creado en cuanto que es ser, no en cuanto que es tal ser. Puesto que como se dijo anteriormente (a.1.), la creación es producción de todo el ser por el ser universal. Esta manera de hablar es parecida a la que usamos al decir que el color es el primer objeto visible, aun cuando lo que propiamente se ve es lo *coloreado.*

2. A la segunda hay que decir: La creación del ser compuesto no consiste en formarlo a partir de sus principios preexistentes, sino en crear a un tiempo el compuesto y sus componentes sacándolos de la nada.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento no prueba que la materia haya sido creada aisladamente, sino que la materia no existe sin ser creada. Pues la creación es la producción de todo el ser y no sólo de la materia.

ARTICULO 5

Crear, ¿es o no es propio sólo de Dios?

q.65 a.3; q.90 a.3; *In Sent. 2* d.1 q.1 a.3; 4 d.5 q.1 a.3 q.ª3; *De Verit.,* q.5 a.9; *Cont. Gentes* 2,20.21; *De Pot.* q.3 a.4; *Quodl.* 3 q.3 a.1; *De Subst. Sep.,* c.10.

Objeciones por las que parece que crear no es algo propio sólo de Dios:

1. Según el Filósofo[8], *perfecto* es aquello capaz de producir algo semejante a sí mismo. Pero las criaturas inmateriales son más perfectas que las materiales, y éstas producen semejantes suyos, como el fuego produce fuego y el hombre engendra al hombre. Por lo tanto, la sustancia inmaterial puede producir otra sustancia semejante a sí misma. Ahora bien, la sustancia inmaterial no puede ser producida más que por creación, porque no tiene materia a partir de la cual sea hecha. Por lo tanto, alguna criatura puede crear.

2. Más aún. Cuanta más resistencia hay por parte de lo hecho, tanto mayor poder se necesita en el agente. Pero más resiste el contrario que la nada. Por lo tanto, se requiere mayor poder para hacer algo a partir de su contrario, lo cual lo hacen las criaturas, que para hacer algo a partir de la nada. Luego con mayor razón pueden hacer esto las criaturas;

3. Todavía más. El poder de un agente se puede valorar por la medida de lo que hace. Pero el ser creado es finito, como se dijo anteriormente al tratar sobre la infinitud de Dios (q.5). Por lo tanto, para producir algo por creación no se requiere más que un poder finito. Pero tener poder finito no va contra la naturaleza de la criatura. Luego no es imposible que la criatura cree.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[9]: *Ni los ángeles buenos ni los ángeles malos pueden ser creadores.* Por lo tanto, mucho menos las otras criaturas.

Solución. *Hay que decir:* Partiendo de lo dicho (a.1; q.44 a.1), a primera vista parece bastante evidente que crear no es más que una acción que sólo le corresponde a Dios. Pues es necesario que los efectos más universales sean reducidos a causas más universales y principales. Entre todos los efectos, el más universal es

8. ARISTÓTELES, *Meteor.* 4 c.3 n.1 (BK 380a14); *De Anima 2* c.4 n.2 (BK 415a26): S. Th. lect.7. 9. C.8: ML 42,876.

h. Sto. Tomás distingue entre «subjectum creatum» y «propria ratio objecti creationis». Lo primero indica aquello que es creado; lo segundo, el aspecto formal bajo el que la acción creadora afecta a lo creado. La proposición del *Liber de Causis,* «Prima rerum creatarum est esse» (Ed. PATTIN: Tijdschrift voor Filosofie 28, 1966, p.142), es la IV del *Liber* y corresponde a la 138ª de la *Elementatio* de Proclo (ed. DODDS, Oxford, 164, p.122). Sto. Tomás transforma el «esse» de la fórmula de Proclo y del «Liber» en una «ratio formalis», pero en Proclo era más bien un «subjectum».

el mismo ser [i]. Por lo tanto, es necesario que sea efecto propio de la causa primera y universal, que es Dios. Por eso también se dice en el libro *De Causis*[10] que ni la inteligencia o el alma dan el ser a no ser en cuanto que actúan por acción divina. Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto éste o tal ser, es lo que constituye la creación en cuanto tal. Por lo tanto es evidente que la creación es acción propia del mismo Dios.

Sin embargo, se da el caso de que un ser pueda participar de la acción exclusiva de otro, no por su propio poder, sino como instrumento, en cuanto que obra por poder ajeno, como el aire puede calentar y encender por el poder del fuego. Así algunos opinaron que, aun cuando la creación sea acción propia de la causa universal, sin embargo, alguna de las causas inferiores puede crear en cuanto que obra por poder de la causa primera. Así, Avicena[11] sostuvo que la primera sustancia separada, creada por Dios, crea después otra y la sustancia del orbe y su alma, y que la sustancia del orbe crea la materia de los cuerpos inferiores. Asimismo, el Maestro en 5 d. IV *Sent.*[12] dice que Dios puede comunicar a alguna criatura poder creador, de forma que pueda crear por función, no por propio poder.

Pero esto es imposible. Porque la causa segunda instrumental no participa en la acción de la causa superior a no ser en cuanto que aquella, por alguna virtud suya, lo dispone [j]. Pues si no contribuyese nada con su propio poder, la causa principal haría un uso inútil de ella y no sería necesario elegir determinados instrumentos para determinadas acciones. Podemos observar que la sierra, al cortar la madera, cosa que hace por su forma dentada, produce la forma del banco, que es el efecto propio del carpintero como causa principal. Ahora bien, al crear, el efecto propio dé Dios es algo que se supone anterior a toda otra acción, es decir, al ser en absoluto. Por lo tanto, ninguna causa puede obrar dispositiva e instrumentalmente en la producción de este efecto, ya que en la creación no se presupone ninguna materia que pueda disponerse por el agente instrumental. Así, pues, es imposible que el crear corresponda a alguna criatura ni por virtud propia ni instrumentalmente o por función.

De modo especial, es incongruente afirmar que un cuerpo pueda crear, puesto que si un cuerpo no obra más que por contacto y movimiento, todo cuerpo exige para su acción algo preexistente que se pueda tocar y mover, lo cual va contra el concepto mismo de creación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos seres perfectos que participan de una naturaleza, producen otros seres semejantes a sí mismos. Pero al hacer esto no producen de forma absoluta y total dicha naturaleza, sino que la comunican a otro ser. Ejemplo: No es posible que un hombre en concreto produzca absolutamente la naturaleza humana, porque, de hacerlo, sería causa de sí mismo. Sólo hace que la naturaleza humana se reproduzca en otro hombre concreto engendrado, y para esto supone con anterioridad a lo que hace una materia determinada a partir de la cual se hace un hombre concreto. Ahora bien, así como el hombre par-

10. § 3 (BA 165). 11. *Metaphys.* tr.9 c.4 (104vb); cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.61 a.2 (BO 35,524). 12. PEDRO LOMBARDO, c.3 (QR 2,575).

i. Conforme a lo indicado en la nota anterior, Sto. Tomás considera al «esse» como la formalidad bajo la que actúa la causa creadora, aunque en el lenguaje aquí usado parezca que el «esse» es aquello que es creado. Efectivamente, el «Liber de Causis» cabe ser leído en otro sentido. Por lo demás, el mismo «Liber» prop. 3 (ed. c. 140) habla de la creación del «esse animae» por mediación de la inteligencia.

j. Sto. Tomás defiende que la causa primera actúa mediante las causas segundas (cf. *Summa Theol.* 1 q.103 a.6), pero la instrumentalidad tiene un matiz diferente. La acción mediante instrumento exige que el instrumento posea una actividad propia a la que adviene la influencia de la causa principal. Esa actividad instrumental debe guardar una cierta correspondencia con el influjo que va a producir la causa principal. Tal correspondencia es la que se expresa en el término «dispositive». Huelga decir que en el caso de la creación no cabe disposición previa alguna, pues su influjo es total y absoluto, de suerte que no hay lugar para una correspondencia.

ticipa de la naturaleza humana, así también todo ser creado participa de la naturaleza del ser, porque sólo Dios es su ser, como dijimos anteriormente (q.7 a.1 at.3). Por lo tanto, ningún ser creado puede producir absolutamente otro ser, sino sólo en cuanto que causa el ser en tal sujeto. Para esto es necesario que lo que hace que tal sujeto sea este ser concreto, sea anterior a la acción con la cual el agente hace algo semejante a sí mismo. Ahora bien, en las sustancias inmateriales, no es posible presuponer algo por lo que sean tales individualmente, porque, al ser formas subsistentes, se individualizan por la misma forma que les da el ser. Por lo tanto, la sustancia inmaterial no puede producir otra sustancia inmaterial idéntica en cuanto al ser sustancial, si bien puede hacer un semejante suyo en cuanto a alguna perfección accidental. Los ángeles superiores iluminan a los inferiores, como dice Dionisio [13]. Igualmente, a los seres celestes se les atribuye cierta paternidad por lo que se deduce de las palabras del Apóstol en Ef 3,15: *Dios Padre, de quien recibe su nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra.* De todo esto resulta evidente también que ningún ser creado puede producir otro sin presuponer algo. Esto va contra el concepto mismo de creación.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se dice en I *Physic.*[14], de lo contrario se hace algo por accidente. Directamente algo se hace de otra cosa que ya es tal en potencia. El contrario resiste efectivamente al agente en cuanto que impide que lo que está en potencia pase a acto, que es lo que intenta el agente. Ejemplo: El fuego intenta hacer el agua a como es él, caliente, pero encuentra resistencia en la forma y disposiciones contrarias del agua. Por dicha forma y disposiciones, la potencia del agua para ser caliente en acto está obstaculizada. Cuanto más atada esté dicha potencia, tanto mayor deberá ser el poder del agente para pasarla a acto. De ahí que se necesite mayor poder por parte del agente cuando no hay potencia alguna. Por lo tanto, se requiere mayor poder para hacer una cosa a partir de la nada que para hacerla a partir de su contraria.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder del agente no se ha de medir sólo a partir de la sustancia de lo que se hace, sino también del modo como se hace. Ejemplo: Un calor muy intenso, no sólo calienta más, sino también más pronto. De ahí que, aun cuando producir un efecto finito no indique poder infinito, sin embargo producirlo a partir de la nada demuestra un poder infinito. Esto resulta evidente por todo lo dicho (ad 2). Pues si se requiere tanto mayor poder en el agente cuanto más lejos está del acto la potencia pasiva, es necesario que el poder del agente creador, que no supone ninguna potencia positiva, sea infinito. Porque así como no hay ninguna, proporción entre el no ser y el ser, así tampoco la hay entre la negación de toda potencia y la potencia. Así, pues, como quiera que ninguna criatura tiene una potencia infinita, como se demostró anteriormente (q.7 a.2), es evidente que ninguna criatura puede crear.

ARTICULO 6

Crear, ¿es o no es algo propio de alguna persona divina?[k]

In Sent. 2 Prol.; *De Pot.* q.9 a.5 ad 20.

Objeciones por las que parece que crear es algo propio de alguna Persona:

1. Lo que es antes es causa de lo que viene después. Lo perfecto, de lo imperfecto. Pero la procesión de la persona divina es anterior a la de la criatura, y es también más perfecta, pues la persona divina procede en perfecta semejanza de su principio, mientras que la criatura lo hace de forma imperfecta. Por lo tanto, las procesiones de las divinas personas son causa de la procesión de las cosas. Y, así, crear es propio de la persona.

2. Más aún. Las personas divinas no se diferencian entre sí más que por sus procesiones y relaciones. Así, pues, lo que se atribuye como diferencia a las divinas personas, les corresponde en cuan-

13. *De Cael. Hier.* c.8 § 2: MG 3,240. 14. ARISTÓTELES, c.7 n.13 (BK 190b27): S. Th. lect.13 n.3.

k. Sobre la apropiación cf. q.39 a.8.

to a sus procesiones y relaciones. Pero la causalidad de las criaturas se atribuye de forma distinta a cada una de las personas. Pues en el *Símbolo de la fe*[15], al Padre se atribuye el ser Creador de todo lo visible y de lo invisible; al Hijo se le atribuye que todas las cosas han sido hechas por El; al Espíritu Santo se le atribuye el ser Señor y Vivificador. Por lo tanto, la causalidad de las criaturas les corresponde a las personas en cuanto a las procesiones y relaciones.

3. Todavía más. Si se dice que la causalidad de la criatura responde a algún atributo esencial que se apropia a alguna persona, esto no parece suficiente. Porque cualquiera de los efectos divinos es causado por cualquier atributo esencial, esto es, el poder, la bondad y la sabiduría; de modo que no pertenece más a uno que a otro. Por lo tanto, no debería atribuirse algún modo concreto de causalidad a una persona más que a las otras, a no ser que se distinguiera en la creación por las relaciones y las procesiones.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.*[16]; *Todo lo referente a lo que puede ser causado, es común a toda la Trinidad.*

Solución. *Hay que decir:* Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas. Como todo agente hace algo semejante a sí mismo, el principio de la acción puede ser observado a partir del efecto de la acción. Ejemplo: El fuego produce fuego. De este modo crear le corresponde a Dios por su mismo ser, que es su esencia, y que es común a las tres Personas. Por lo tanto, crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad.

Sin embargo, las personas divinas en cuanto a la creación de las cosas tienen una causalidad según el modo de su procedencia. Pues, como se ha demostrado anteriormente (q.14 a.8; q.19 a.4), al tratar sobre la ciencia y la voluntad de Dios, Dios es causa de las cosas por su entendimiento y voluntad, como el artista lo es de sus obras. El artista obra según lo concebido en su entendimiento y por el amor de su voluntad hacia algo con lo que se relacione. Asimismo el Padre Dios ha producido las criaturas por su Palabra, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo. De este modo, las procesiones de las Personas son las razones de la producción de las criaturas, en cuanto que incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las procesiones de las personas divinas son causa de la creación tal como hemos dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la naturaleza divina, aun cuando sea común a las tres personas, sin embargo, hay en ellas un determinado orden, en cuanto que el Hijo la recibe del Padre, y el Espíritu Santo la recibe del Padre y del Hijo, así también el poder crear, aunque sea común a las tres personas, les corresponde con un determinado orden. Pues el Hijo lo tiene del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Por eso, ser Creador, se atribuye el Padre como a quien no tiene el poder por otro. Del Hijo se dice que por El han sido hechas todas las cosas, en cuanto tiene el mismo poder, pero por otro; pues la preposición *por* indica una mediación, o sea, un principio que tiene principio. Pero al Espíritu Santo, que tiene el mismo poder por los otros dos, se le atribuye el que gobierne y vivifique lo que ha sido creado por el Padre a través del Hijo. También puede tomarse esta atribución en relación con los atributos esenciales. Pues, como dijimos anteriormente (q.39 a.8), al Padre se le apropia el poder, que se manifiesta sobre todo en la creación, atribuyéndole por tal motivo al Padre el ser Creador. Al Hijo se le apropia la sabiduría, por la que actúa el agente por medio del entendimiento, y por eso se dice del Hijo que es por quien todo ha sido hecho. Al Espíritu Santo se le apropia la bondad, a la que pertenece el gobierno de las cosas orientándolas a sus debidos fines y la vivificación. Pues la vida consiste en un cierto movimiento interior, y el primer motor es el fin y la bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando cada uno de los efectos de Dios proceda de cualquiera de sus atributos, sin embargo, cada uno de los efectos se reduce a aquel atributo con el que tiene

15. Símbolo Niceno (DZ 54). 16. § 3: MG 3,637: S. Th. lect.1.

mayor conveniencia. De este modo, el orden de las cosas, a la sabiduría. La justificación del pecador, a la misericordia y a la bondad, que se difunde sobreabundantemente. Por su parte, la creación, que es la producción de la misma sustancia de la cosa, al poder.

ARTICULO 7

¿Es o no es necesario encontrar en las criaturas algún vestigio trinitario?[1]

q.93 a.1.2.6; *Cont. Gentes* 4, 26; *De Pot.* q.9 a.9.

Objeciones por las que parece que no es necesario encontrar en las criaturas algún vestigio trinitario:

1. Cada ser puede ser investigado por sus propios vestigios. Pero la trinidad de las personas no puede ser investigada a partir de las criaturas, tal como hemos sostenido anteriormente (q.32 a.1). Por lo tanto, en las criaturas no hay vestigios de la Trinidad.

2. Más aún. Todo lo que hay en las criaturas ha sido creado. Así pues, si el vestigio de la Trinidad se encuentra en las criaturas según algunas de sus propiedades, y todo lo creado tiene algún vestigio de la Trinidad, es necesario que en cada una de ellas se encuentre también el vestigio de la Trinidad. Y así indefinidamente.

3. Todavía más. El efecto no representa más que a su causa. Pero la causalidad de las criaturas corresponde a la naturaleza común y no a las relaciones con las cuales las Personas se distinguen y enumeran. Por lo tanto, en las criaturas no se encuentra el vestigio de la Trinidad, sino solamente el de la unidad de la esencia.

En cambio está lo que dice Agustín en VI *De Trin.*[17]: *El vestigio de la Trinidad aparece en las criaturas.*

Solución. *Hay que decir:* Todo efecto representa algo de su causa, aunque de diversa manera. Pues algún efecto representa sólo la causalidad de la causa y no su forma. Ejemplo: El humo al fuego. Tal representación se llama representación del *vestigio;* pues el vestigio evoca el paso de algo transeúnte, sin especificar cuál es. Por otra parte, otro efecto representa a la causa en cuanto a la semejanza de su forma. Ejemplo: Un fuego a otro fuego; a Mercurio, su estatua. Esta es la representación de la *imagen.*

Las procesiones de las personas divinas se conciben como actos del entendimiento, tal como hemos dicho anteriormente (q.27). Pues el Hijo procede como Palabra del entendimiento, y el Espíritu Santo como Amor de la voluntad. Así, pues, en las criaturas racionales, con entendimiento y voluntad, se encuentra la representación de la Trinidad a modo de imagen, en cuanto que se encuentra en ellas la palabra concebida y el amor.

Pero en todas las criaturas se encuentra la representación de la Trinidad a modo de vestigio, en cuanto que en cada una de ellas hay algo que es necesario reducir a las personas divinas como a su causa. Pues cada criatura subsiste en su ser y tiene la forma con la que está determinada en una especie y tiene alguna relación con algo. Así, pues, cada una de ellas es una sustancia creada que representa a su causa y su principio y, de este modo, evoca la persona del Padre, que es principio sin principio. En cuanto que tiene una forma y pertenece a una especie determinada, representa a la Palabra, tal como la forma de la obra artística procede de la concepción del artista. Y en cuanto que está ordenada, representa al Espíritu Santo, en cuanto que es Amor; porque la ordenación del efecto a algo procede de la voluntad del creador.

Por esto, Agustín en VI *De Trin.*[18] dice que el vestigio de la Trinidad se encuentra en cada criatura en cuanto que *cada una es algo,* y en cuanto *está formada*

17. C.10: ML 42,932. 18. Ib.

l. El artículo viene determinado por la autoridad de San Agustín, que, como recoge Sto. Tomás, ha expuesto en *De Trinitate* la doctrina de los vestigios de la Trinidad en la criatura *(De Trin.* 10,10; ed. BAC, p.452-4). Sobre la distinción entre imagen y vestigio cf. *In Sent.* 1 d.3 q.2 a.1; q.3 a.1; *Summa Theol.* 1 q.93 a.2. Contemporáneo de Sto. Tomás, el obispo R. KILWARDBY redactó un *Tractatus de vestigio et imagine Trinitatis,* editado por FR. STEGMÜLLER en AHD 10 (1936) p.324-407.

en alguna especie y en cuanto que *tiene un cierto orden.* A esto mismo se reducen aquellos tres términos que menciona Sab 11,21: *Número, peso, medida.* Pues la medida se refiere al ser de la cosa limitada por sus principios. El número, a la especie. El peso al orden. También se reducen a esto los tres términos mencionados por Agustín[19]: *El modo, la especie, el orden.* También lo que él dice en el libro *Octoginta trium quaest*[20]. *Aquello por lo que subsiste, por lo que se distingue, por lo que se relaciona.* Pues algo subsiste por su sustancia, se distingue por su forma y se relaciona por el orden. Resulta fácil reducir a esto mismo todo aquello que se dice en este sentido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La representación a modo de vestigio responde a la relación con la apropiación. Así, tal como hemos dicho (sol.; q.32 a.1 ad 1), por las criaturas se puede acceder al conocimiento de la trinidad de las divinas personas.

2. *A la segunda hay que decir:* La criatura es propiamente algo subsistente en la que se pueden encontrar las tres características dichas anteriormente. No es necesario que en cada una de las propiedades de la criatura se encuentren aquellas tres características. Pero por ellas se atribuye el vestigio al ser subsistente.

3. *A la tercera hay que decir:* Como acabamos de decir (a.6), las procesiones de las personas son causa y razón de la creación de algún modo.

ARTICULO 8

La creación, ¿está o no está mezclada con las obras de naturaleza y voluntad?

q.65 a.4; *In Sent. 2* d.1 q.1 a.3 ad 5; a.4 ad 4; *Cont. Gentes* 3, 69; *Quodl.* 9, q.5 a.1; *De Pot.* q.3 a.8; *In Metaphys.* 7 lect.7.

Objeciones por las que parece que la creación está mezclada con las obras de naturaleza y voluntad:

1. En cualquier operación de la naturaleza y del arte[ll], se produce alguna forma. Pero no se produce a partir de algo porque no tiene la materia como parte propia. Por lo tanto, se produce a partir de la nada. De este modo, en cualquier operación de la naturaleza y del arte hay creación.

2. Más aún. El efecto no es superior a su causa. Pero en las cosas naturales no se encuentra algún agente a no ser la forma accidental, activa o pasiva. Por lo tanto, por la operación de la naturaleza no se produce la forma sustancial. Así, pues, debe ser por creación.

3. Todavía más. La naturaleza hace algo semejante a sí misma. Pero en la naturaleza se encuentran seres que no son semejantes a quienes los engendran, como resulta evidente en los animales originados por la putrefacción. Por lo tanto, su forma les viene no por la naturaleza, sino por la creación. Lo mismo puede decirse de otras cosas.

4. Por último. Lo que no es creado no es criatura. Así, pues, si la creación no interviene en aquello que se origina por la naturaleza, se sigue que lo que es por naturaleza no es criatura. Esto es herético.

En cambio está lo que Agustín establece en *Super Gen. ad. litt.*[21]: Hay que distinguir la obra de la propagación, que es obra de la naturaleza, de la obra de la creación.

Solución al problema. *Hay que decir:* Esta duda aparece debido a las formas. Pues algunos[22] establecieron que las formas no empiezan por acción de la naturaleza, sino que existían anteriormente en la materia como algo latente. Esto lo encontramos en aquellos que, al desconocer la materia, no llegaban a distinguir entre potencia y acto. Pues, porque las formas preexisten potencialmente

19. *De Nat. Boni* c.3: ML 42,553. 20. Q.18: ML 40,15. 21. L.5 c.11: ML 34,330; c.20: ML 34,335. 22. Cf. *De Pot.* q.3 a.8.

ll. En la enumeración de los artículos que va en cabeza de la cuestión, en vez de «artis» se lee «voluntatis». El artículo habla solamente de las obras de la naturaleza. En *De pot.* q.3 a.8 se habla también de las obras de la naturaleza. Sto. Tomás quiere en este artículo mostrar la distinción de la creación respecto de las actividades naturales, en general, poniendo de relieve la peculiar originación de las formas naturales conforme a la doctrina de la potencia y el acto.

en la materia, sostuvieron que las formas preexisten absolutamente.

Por su parte, otros[23] sostuvieron que las formas eran causadas, a modo de creación, por un agente separado. Al suponer esto, la creación se mezclaba con cualquier acción de la naturaleza. Esto se encuentra en aquellos que desconocían las formas. Pues no tenían presente que la forma natural del cuerpo no es subsistente, sino aquello por lo que algo es. De este modo, como ser hecho y ser creado propiamente no le corresponde más que a la realidad subsistente, como hemos dicho anteriormente (a.4), a las formas no le corresponde ni ser hechas ni ser creadas, sino ser concreadas.

Propiamente lo que es producido por el agente natural es el compuesto, que está hecho a partir de la materia. De ahí que en las obras de la naturaleza no se mezcla la creación, sino que se presupone.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las formas empiezan a existir en acto al hacerse los compuestos, no porque ellas mismas sean hechas de forma directa, sino de forma accidental sólo.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cualidades activas obran en la naturaleza por el poder de las formas sustanciales. De este modo, el agente natural no sólo produce algo semejante a sí mismo en la cualidad, sino también en la especie.

3. *A la tercera hay que decir:* Para la generación de los animales imperfectos es suficiente el agente universal, que es poder celeste, al cual se asemejan no en la especie, sino por una cierta analogía [m]. Tampoco es necesario decir que sus formas sean creadas por un agente separado. Para la generación de los animales perfectos, en cambio, no es suficiente el agente universal, sino que se necesita un agente propio, que es un generante unívoco.

4. *A la cuarta hay que decir:* La operación de la naturaleza presupone los principios creados. Por eso, todo lo producido por la naturaleza es llamado criatura.

CUESTIÓN 46

Sobre el principio de duración de las cosas creadas

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que tratar lo referente al principio de duración de las cosas creadas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. Las criaturas, ¿existieron o no existieron siempre?—2. El comienzo de las criaturas, ¿es o no es artículo de fe?—3. ¿En qué sentido se dice que Dios creó al principio el cielo y la tierra?

23. Cf. ib.

m. La necesidad de explicar las causas de lo que se ha llamado «generación espontánea» obligaba a introducir la causalidad equívoca o «secundum analogiam» (cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.91 nota 36). Esta causalidad, ejercida por agentes celestes, era capaz de educir formas superiores a las de los agentes inmediatos sublunares. En todo caso esa acción de los agentes superiores no es una creación, sino una causalidad no creadora, pero sí dotada de la capacidad de producir efectos que no guardan identidad específica con ninguno de los agentes que intervienen en la generación. De ahí la expresión causalidad equívoca o analógica. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* B, 2, 194 b 13 y en comentario de Sto. Tomás. Cf. asimismo *Summa Theol.* 1 q.115 a.3 ad2.

ARTICULO 1

La totalidad de las criaturas, ¿existió o no existió siempre?

In Sent. 2 d.1 q.1 a.5; *Cont. Gentes* 2,31-38; *Compend. Theol.* c.98; *De Pot.,* q.3 a.17; *In Phys.,* 8 lect.2; *In Metaphys.* 12 lect.5; *De Caelo,* 1 lect.6.29.

Objeciones por las que parece que la totalidad de las criaturas, que llamamos *mundo,* no empezó a existir, sino que existió desde la eternidad:

1. Todo lo que ha comenzado a existir, antes de existir tenía la posibilidad de existir, porque, de lo contrario, sería imposible que existiera. Por lo tanto, si el mundo comenzó a existir es posible que existiera antes de existir. Ahora bien, lo que tiene posibilidad de existir es la materia, que está en potencia para existir por la forma y para no existir por la privación de la forma. Por lo tanto, si el mundo comenzó a existir, antes de él había materia. Pero no puede haber materia sin forma. La materia del mundo junto con la forma es lo que constituye el mundo. Consecuentemente, habría mundo antes de que comenzara a existir. Esto es imposible [1].

2. Más aún. Nada que tiene capacidad para existir siempre, puede a veces existir y a veces no existir, porque, por naturaleza, cada ser existe en tanto en cuanto que puede. Pero todo lo incorruptible tiene capacidad para existir siempre, pues no está determinado por la duración. Por lo tanto, nada incorruptible a veces existe y a veces no existe. Pero todo lo que empieza a existir a veces existe y a veces no existe. Por consiguiente nada incorruptible empieza a existir. Pero hay muchas cosas incorruptibles en el mundo, como los cuerpos celestes y todas las sustancias intelectuales. Por lo tanto el mundo no empezó a existir [2].

3. Todavía más. Nada ingénito empieza a existir. Pero el Filósofo en I *Physic.*[3] demuestra que la materia es ingénita. Y en I *De caelo et mundo* [4], que el cielo es ingénito. Por lo tanto, la totalidad de las cosas no empezó a existir.

4. Aún más. El vacío es un lugar donde no hay cuerpo, pero puede haberlo. Si el mundo comenzó a existir donde ahora está la masa del mundo, antes no hubo ninguna masa, de. lo contrario tampoco la habría ahora. Por lo tanto, antes del mundo había vacío. Esto es imposible [5].

5. Más todavía. Nada empieza a moverse nuevamente sin que se dé un nuevo cambio en el motor. Pero lo que se cambia se mueve. Por lo tanto, antes de que todo movimiento empiece a ser nuevo, había algún movimiento y, consecuentemente, siempre hubo algún movimiento. También hubo siempre algún motor, porque no es posible el movimiento sin motor [6].

6. Y también. Todo motor es natural o voluntario. Ninguno empieza a mover sin algún movimiento previo. Pues la naturaleza siempre obra del mismo modo. Por lo tanto, el agente natural no empieza a mover con un movimiento nuevo sin que haya algún cambio anteriormente en el motor. Del mismo modo, la voluntad puede cambiar la realización de lo que se propone sin que haya cambio por su parte. Pero no puede posponer dicha ejecución sin imaginar algún cambio, al menos temporal. Ejemplo: El que quiere hacer una cosa mañana y no hoy, espera que mañana se dé alguna circunstancia que no se da hoy. O, por lo menos, espera que pase el hoy y llegue mañana. Esto no se da sin que se produzca algún cambio, porque el tiempo es la medida del movimiento. Por lo tanto, hay que concluir que, antes de todo movimiento que se realiza de nuevo, hay otro movimiento que lo precede. Así resulta lo mismo que antes [7].

7. Una más. Lo que está siempre en el principio y siempre en el fin, no puede ni empezar ni acabar, porque lo que empieza no está en su final y lo que acaba no está en su comienzo. Pero el tiempo está siempre en su principio y en su final, porque no hay más tiempo que el *ahora,* que es el final del pasado y el co-

1. Este es el argumento de los Peripatéticos aducida por MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.14 (FR 174); cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.1 (9,34H); *In Phys.* l.8 comm.4 (4,340k). 2. Cf. ARISTÓTELES, *De Caelo,* 1, c.12 n.3 (BK 281b18). 3. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 192a28): S. Th. lect.15 n.11. 4. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 270a13): S. Th. lect.6 n.1. 5. Cf. AVERROES, *In De Caelo* l.3 comm.29 (5,199H). 6. Cf. AVERROES, *In Phys.* l.8 Comm.7 (4,342 M). 7. Cf. AVICENA, *Methaphys.* tr.9 c.1 (102ra).

mienzo del futuro. Por lo tanto, el tiempo no puede ni empezar ni acabar, y, por ello, tampoco lo puede hacer el movimiento, que es medido por el tiempo[8].

8. Digamos también. Dios es anterior al mundo sólo por naturaleza o por duración. Si lo es sólo por naturaleza, por ser Dios eterno, también el mundo existirá desde la eternidad. Si lo es por duración, tanto el antes como el después constituyen el tiempo. Por lo tanto, hubo tiempo antes de existir el mundo. Esto es imposible[9].

9. Otra más. Establecida una causa suficiente, se desprende el efecto. Pues la causa a la que no sigue el efecto es una causa imperfecta que necesita de algo para que se desprenda de ella un efecto. Pero Dios es causa suficiente del mundo. Causa final debido a su bondad. Causa ejemplar, debido a su sabiduría. Causa efectiva, debido a su poder, tal como se demostró anteriormente (q.44 a. 1.3.4). Por lo tanto, al existir Dios desde la eternidad, también desde la eternidad ha existido el mundo[10].

10. Por último. A una acción eterna, efecto eterno. Pero la acción de Dios es su misma sustancia, que es eterna. Por lo tanto, el mundo es eterno[11].

En cambio está lo que se dice en Jn 17,5: *Glorifícame, Padre, junto a ti mismo, con la misma gloria que tuve antes de que existiera el mundo.* Y en Prov 8,22: *El Señor me colocó al comiendo de sus caminos antes de que existiera cualquier cosa.*

Solución. *Hay que decir:* Fuera de Dios nada existe desde la eternidad. Sostener esto no es contradictorio. Pues quedó demostrado anteriormente (q.19 a.4) que la voluntad de Dios es causa de las cosas. Por lo tanto, en la medida en que alguna cosa es necesaria, lo es en cuanto que Dios lo quiere, puesto que la necesidad de un efecto depende de la necesidad de la causa, tal como se dice en V *Metaphys.*[12] También se demostró anteriormente (q.19 a.3), que, en términos absolutos, no es necesario que Dios quiera algo fuera de sí mismo. Por lo tanto, no es necesario que Dios quiera que el mundo existiera siempre. Pues el mundo existe en tanto en cuanto que Dios quiera que exista, porque la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios como causa. Por consiguiente, no es necesario que el mundo haya existido siempre. De ahí que tampoco se pueda demostrar su existencia eterna.

Los argumentos que ofrece Aristóteles no son absolutos, sino relativos, esto es, para rebatir los argumentos de los antiguos, que sostenían ciertos modos, del todo inadmisibles, del comienzo del mundo. Esto es así por tres razones[13]: 1) *Primera,* porque tanto en VIII *Physic.*[14] como en I *De caelo*[15], ya anticipa ciertas opiniones como la de Anaxágoras, Empédocles y Platón contra las que aduce argumentos contradictorios. 2) *Segunda,* porque siempre que se habla de este asunto trae a colación testimonios de los antiguos. Esto no es propio del que demuestra algo, sino del que persuade con probabilidades. 3) *Tercera,* porque, como dice expresamente en I *Topic.*[16], hay ciertos problemas dialécticos[a] para los que no tenemos argumen-

8. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.1 n.11 (BK 251b19). 9. Cf. AVICENA, l.c. nota 7. 10. Cf. ib. 11. Cf. ib. 12. ARISTÓTELES, 4 c.5 n.5 (BK 1015b9): S. Th. lect.6. 13. Cf. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.15 (FR 176). 14. ARISTÓTELES, c.1 n.2.10 (BK 250b24; 251b17): S. Th. lect. n.5. 15. ARISTÓTELES, c.10 n.1.10 (BK 279b4; 280a30): S. Th. lect.23 n.4. 16. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 104b16).

a. Sto. Tomás interpreta a Aristóteles en el sentido de que el filósofo griego no se planteó la cuestión de la eternidad del mundo de modo rigurosamente demostrativo, sino tan sólo desde el punto de vista de la probabilidad. La diferencia entre ambos enfoques, en su sentido general, puede estudiarse en el mismo Aristóteles: cf. *Anal. pr.* A, 1; BK 24 a 22-b 12; *Anal. post.* A, 21; 82 b 35; ibid. A, 22; 84 a 7; *Top.* A, 1; 100 b 21; cf. AUBENQUE, P., *La dialectique chez Aristote,* en L'attualità della problematica aristotelica: Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele (Padova-Antenore 1970) p.9-31; BERTI, *La dialettica in Aristotele:* ibid., p.33-80; WIELAND, W., *Die aristotelische Physik* (Göttingen 1970) p.216 y ss.

Sto. Tomás, en el prólogo del *Comentario a los Analíticos Posteriores* de Aristóteles, ha expuesto los diversos modos del proceder discursivo. El dialéctico es un método de la probabilidad. No se apoya en la verdad irrefragable de los principios, sino en la probabilidad que nace

tos demostrativos, como, por ejemplo, *si el mundo es eterno.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Antes que el mundo existiera es posible [b] que existiera, pero no por alguna potencia pasiva, la materia, sino por la potencia activa de Dios. También se dice que algo es absolutamente posible no por alguna potencia, sino por la exclusiva relación de términos que no implican contradicción. Así, posible se opone a imposible como nos consta por el Filósofo en V *Metaphys.*[17]

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que tiene capacidad para existir siempre, no es posible que a veces exista y a veces no exista. Sin embargo, antes de tener tal capacidad, no existía. Este argumento sostenido por Aristóteles en I *De caelo* [18], no lleva a la conclusión absoluta de que lo incorruptible no haya empezado a existir, sino que no empezó a existir según el modo natural como comienza a existir lo generable y corruptible.

3. *A la tercera hay que decir:* Aristóteles en I *Physic.*[19] demuestra que la materia es ingénita porque no tiene un sujeto del cual sea hecha. En I *De caelo et mundo* [20], demuestra que el cielo es ingénito porque no tiene un contrario del que se origine. De todo eso no se concluye más que la materia y el cielo no empezaron por generación, como sostenían algunos, en especial sobre el cielo. Nosotros, en cambio, sostenemos que la materia y el cielo han sido hechos por creación, tal como dijimos (q.45 a.2) [c].

4. *A la cuarta hay que decir:* Para el concepto de vacío no es suficiente *que no haya nada,* sino que se requiere la existencia de algún espacio con capacidad, en el que no haya nada, como nos consta por Aristóteles en IV *Physic.*[21] Nosotros sostenemos que antes que el mundo existiera, no había ni lugar ni espacio.

5. *A la quinta hay que decir:* El primer motor permaneció siempre inmóvil. Pero no el primer móvil que empezó a existir después de no haber existido. Sin embargo, esto no se dio por un cambio, sino por creación, que no es cambio, como dijimos anteriormente (q.45 a.2 ad 2). De donde se deduce que el argumento que ofrece Aristóteles en VIII *Physic.*[22] va contra aquellos que sostenían la existencia de seres móviles eternos, pero no el movimiento eterno. Así pensaban Anaxágoras y Empédocles. Nosotros sostenemos que desde que empezó a haber seres móviles, siempre hubo movimiento.

6. *A la sexta hay que decir:* El primer agente es agente voluntario. Y aunque eternamente haya tenido la voluntad de producir algún efecto, no por eso ha producido algún efecto eterno. Tampoco es necesario que se presuponga algún cambio ni siquiera con respecto a la representación del tiempo. Pues es necesario concebir de un modo distinto el agente particular, que presupone algo y

17. ARISTÓTELES, 4 c.12 n.7 (BK 1019b19): S. Th. lect.14 n.971. 18. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 281b18): S. Th. lect.26. 19. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 192a28). 20. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 270a13). 21. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 208b26): S. Th. lect.1 n.8. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 251a25): S. Th. lect.2 n.6.

---

ya sea de la opinión basada en la autoridad, ya sea del valor de principios universales, genéricos, pero no propios de la materia en discusión. Estos principios universales, comunes, no nos ofrecen la esencia a partir de la cual puedan deducirse conclusiones rigurosas. Las opiniones comunes y los principios genéricos sólo nos sirven como criterios orientadores, de suerte que no resuelven de modo apodíctico la cuestión propuesta . Cabe, por tanto, aducir autoridades opuestas y argumentos probables tomados de otras instancias.

En esta cuestión Sto. Tomás confirma su propia postura respecto a la indemostrabilidad del origen temporal del mundo, mostrando que, incluso para Aristóteles, se hallaba en el terreno de la dialéctica, no en el de la demostración apodíctica.

b. Sto. Tomás distingue tres tipos de posibilidad. Los dos primeros pertenecen a la posibilidad real, uno es el de la posibilidad según la potencia pasiva, otro el de la potencia activa. El tercero se refiere a la posibilidad lógica basada en la no-contradicción de los términos y que se opone, por ello, al imposible tal como lo define Aristóteles en el lugar aludido por Sto. Tomás. Sobre la lógica modal de Aristóteles cf. KNEALE, W. Y M., o.c., p.78-91.

c. Las citas de Aristóteles corresponden a *Phys.* A, 9; BK 192a28 y *De coelo* A, 10ss; 279b4 y ss.

causa algo, y el agente universal, que lo produce todo. Pues así como el agente particular produce la forma, presupone la materia. De ahí que sea necesario que la forma, mantenga cierta proporción con la materia. Por lo cual, se supone razonablemente que aplica la forma a tal materia y no a otra, en virtud de la diferencia que hay entre una materia y otra. Pero esto no es aplicable razonablemente a Dios, que produce a la vez la forma y la materia, sino que es aplicable en cuanto que produce la materia adaptada a la forma y al fin. El agente particular supone el tiempo como también la materia. De ahí que haya que tener presente que el agente obra en un tiempo posterior y no en el anterior, debido a que concebimos el tiempo a partir de la sucesión. Pero con respecto al agente universal, que produce el ser y el tiempo, no hay que suponer que obre ahora y no antes a partir de la concepción del tiempo, como si necesitara el tiempo, pues actuó cuando quiso y cuando lo creyó conveniente para demostrar su poder. Con más evidencia se llega al conocimiento del poder divino creador si se piensa que el mundo no ha existido siempre a que haya existido siempre. Pues es evidente que todo aquello que no ha existido siempre ha tenido causa. Pero no resulta ya tan evidente en aquello que siempre existió.

7. *A la séptima hay que decir:* Tal como se dice en IV *Physic.*[23], el antes y el después se dan en el tiempo como lo anterior y lo posterior se dan en el movimiento. Por lo tanto, el principio y el final hay que concebirlos en el tiempo y en el movimiento. Supuesta la eternidad del movimiento, es necesario que cualquier momento en el movimiento sea tomado como principio y como final; lo cual no sucedería si el movimiento tuviera comienzo. Lo mismo hay que decir del *ahora* del tiempo. De este modo resulta evidente que aquel argumento que habla del *ahora* que siempre es principio y final del tiempo, presupone la eternidad del tiempo y del movimiento. De ahí que Aristóteles presente este argumento en VIII *Physic.*[24] contra aquellos que sostenían la eternidad del tiempo, pero negaban la eternidad del movimiento.

8. *A la octava hay que decir:* Dios es anterior al mundo en duración. Pero ahí este *antes* no indica anterioridad temporal, sino que se refiere a la eternidad. También puede decirse que indica la eternidad del tiempo pensado, pero no realmente existente. Así, como cuando se dice que sobre el cielo no hay nada, este *sobre* indica sólo un lugar imaginado, en cuanto que es posible imaginar que a las dimensiones de los cuerpos celestes se le añadan otras.

9. *A la novena hay que decir:* Así como el efecto sigue a la causa por naturaleza en cuanto al modo de su forma, así también el efecto de la causa que actúa voluntariamente, se desprende de ella en conformidad con la forma preconcebida y determinada, como se deduce de lo dicho anteriormente (q.19 a.4; q.41 a.2). Así pues, aun cuando Dios desde la eternidad haya sido causa suficiente del mundo, sin embargo, no es necesario que se suponga que el mundo ha sido producido por Dios a no ser en cuanto que ha sido predeterminado por su voluntad. Esto es, que el mundo haya empezado a existir después de que no existiera para que así proclamara de forma más clara a su Autor.

10. *A la décima hay que decir:* Establecida una acción, se sigue el efecto en conformidad con la exigencia de la forma que es principio de la acción. En los agentes voluntarios, lo que ha sido preconcebido y determinado se toma como forma que es principio de la acción. Así, pues, de la acción eterna de Dios no se deduce un efecto eterno, sino tal como Dios lo quiso, es decir, que empezara a existir después de no existir.

ARTICULO 2

El inicio del mundo, ¿es o no es artículo de fe?

In Sent., 2 d.1 q.1 a.5; *Cont. Gentes* 2,38; *De Pot.,* q.3 a.14; *Quodl.* 12 q.6 a.1; *Quodl.* 3 q.14 a.2; *De aeternit. mundi,* op.27.

Objeciones por las que parece que el inicio del mundo no es un artículo de fe, sino una conclusión demostrable:

23. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 219a17): S. Th. lect.17 n.9. 24. ARISTÓTELES, c.1 n.11 (BK 251b29): S. Th. lect.2 n.12.

1. Todo lo hecho tiene principio de su duración. Pero se puede demostrar con rigor que Dios es la causa efectiva del mundo. Esto también lo sostuvieron los filósofos más acreditados. Por lo tanto, puede demostrarse con rigor que el mundo ha comenzado a existir.

2. Más aún. Si es necesario afirmar que el mundo ha sido hecho por Dios, o lo hizo a partir de la nada, o lo hizo a partir de algo. Pero no puede ser a partir de algo, porque entonces la materia del mundo sería anterior al mundo. Contra esto argumentó Aristóteles sosteniendo que el cielo es ingénito (a.1). Por lo tanto, es necesario decir que el mundo ha sido hecho a partir de la nada. Y, así, tiene existencia después de no tenerla. Por ende, es necesario afirmar que empezó a existir[25].

3. Todavía más. Todo lo que opera por el entendimiento, opera partiendo de algún principio, como resulta claro en las obras artísticas. Pero Dios obra por el entendimiento. Por consiguiente, obra partiendo de algún principio. Así, pues, el mundo, que es efecto suyo, no existió siempre[26].

4. Aún más. Es evidente que hay algunas artes y regiones habitadas que han empezado en un tiempo determinado. Pero esto no sería así si el mundo hubiera existido siempre. Por lo tanto, es evidente que el mundo no ha existido siempre.

5. Más todavía. Es cierto que nada puede igualarse a Dios. Pero si el mundo hubiese existido siempre, se igualaría a Dios en la duración. Por ello, es cierto que el mundo no ha existido siempre[27].

6. Una más. Si el mundo existió siempre, una infinidad de días ha precedido al de hoy. Pero no se puede ir más allá del infinito. Por lo mismo, hubiera sido imposible llegar al día de hoy. Esto es evidentemente falso[28].

7. Y también. Si el mundo fue eterno, también la generación fue desde la eternidad. Por lo tanto, ha habido una serie infinita en la generación humana. Pero tal como se dice en II *Physic.*[29], el padre es la causa eficiente del hijo. Por ende, en las causas eficientes hay que proceder hasta el infinito. Esto no es admitido en II *Metaphys.*[30]

8. Por último. Si siempre existió el mundo y la generación, infinitos hombres nos han precedido. Pero el alma del hombre es inmortal. Por lo tanto, ahora existirían realmente infinitas almas humanas. Esto es imposible. Por eso, puede demostrarse que el mundo ha empezado en algún momento y, por lo tanto, no es sólo materia de fe.

En cambio, los artículos de fe no pueden ser demostrados con rigor porque la fe trata de lo que no se ve, como se dice en Heb 11,1. Pero es artículo de fe que Dios es el creador del mundo, así como que el mundo ha empezado a existir. Decimos[31]: *Creo en un solo Dios,* etc. Y también Gregorio en la homilía I.ª *In Ez.*[32] dice que Moisés habló proféticamente del pasado cuando dijo: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* ahí esta Incluida la novedad del mundo. Por lo tanto, la novedad del mundo se conoce sólo por revelación y no puede demostrarse con rigor.

Solución. *Hay que decir:* Que el mundo no ha existido siempre lo sabemos sólo por la fe y no puede ser demostrado con rigor, siguiendo lo que sobre el misterio de la Trinidad hemos dicho anteriormente (q.32 a.1). Esto es así porque la novedad del mundo no puede ser demostrada a partir del mismo mundo. Pues el principio de la demostración es *aquellos que es*[d]. Ahora bien, cada cosa considerada en cuanto a su especie, abstrae del aquí y ahora, por lo cual se dice que *lo universal está en todas partes y siempre*[33]. De ahí que no pueda ser demostrado que el hombre, el cielo o la tierra no hayan existido siempre. Lo mismo

25. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1.ª n.64 (QR 1,93). 26. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Phys.* l.8 tr.1 c.12 (BO 3,548). 27. Cf. nota 25. 28. Cf. los autores citados por AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.1 (9,18c). 29. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 194b30): S. Th. lect.5 n.5. 30. ARISTÓTELES, lα c.2 n.1 (BK 994a5): S. Th. lect.3 n.301. 31. Símbolo Niceno (DZ 54). 32. L.1: ML 76,786. 33. Cf. ARISTÓTELES, *Post. Analyt.* 1, c.31 n.1 (BK 87b33): S. Th. lect.42 n.5.

d. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* M,4; 1078b24; STO. TOMÁS, *Cont. Gentes* 3,96.

puede decirse por parte de la causa agente que obra voluntariamente. Pues no puede investigarse con la razón la voluntad de Dios a no ser sobre aquello que es absolutamente necesario que Dios quiera. Ahí no está incluido, tal como hemos dicho (q.19 a.3), lo que Dios quiere de las criaturas.

Sin embargo, la voluntad divina puede manifestarse por revelación al hombre, y ahí se fundamenta nuestra fe. Por lo tanto, que el mundo empezara a existir es creíble, pero no demostrable o cognoscible. Es útil que se tenga esto presente a fin de que, presumiendo de poder demostrar las cosas que son de fe, alguien presente argumentos no necesarios y que provoquen risa en los no creyentes, pues podrían pensar que son razones por las que nosotros aceptamos las cosas que son de fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal como dice Agustín en XI *De civ. Dei* [34]: Entre los filósofos que sostenían la eternidad del mundo, hubo una doble opinión. Pues algunos sostuvieron que la sustancia del mundo no existe por Dios. Esto es un error intolerable y necesariamente hay que rechazarlo. Otros sostuvieron que el mundo era eterno, pero afirmando al mismo tiempo que había sido hecho por Dios. *Estos no querían admitir principio de duración para el mundo, pero admitían principio de creación, de modo que se está haciendo siempre de una manera apenas comprensible.* En X *De civ. Dei* [35], se nos relata cómo entendían esto. De la siguiente manera. *Decían que así como si el pie estuviera desde la eternidad siempre sobre el polvo, siempre habría tenido debajo de él una huella, la cual nadie dudaría que había sido marcada por el que pisaba aquello; así también el mundo ha existido siempre porque existe siempre el que lo ha hecho.* Para entender este razonamiento hay que tener presente que la causa eficiente que obra por el movimiento, precede a su efecto en el tiempo, porque el efecto no se da más que al final de la acción y es necesario que todo agente sea el principio de la acción. Pero si la acción es instantánea y no sucesiva, no es necesario que el agente preceda en duración a lo que hace. Es lo que ocurre con la luz. De ahí que digan que no es necesario que Dios preceda al mundo en duración aun cuando sea la causa activa del mundo, porque la creación por la que se produjo el mundo no es un cambio sucesivo, tal como se dijo (q.45 a.2 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* Los que admitieran que el mundo es eterno, dirían que el mundo ha sido hecho por Dios a partir de la nada, no en el sentido que ha sido hecho después de la nada, tal como nosotros entendemos la palabra *creación;* sino porque no ha sido hecho de algo. Algunos, tal como nos consta por Avicena en su *Metafísica* [36], no rechazan este sentido de creación.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel es el argumento de Anaxágoras que figura en III *Physic.*[37], pero no concluye necesariamente a no ser que se trate del entendimiento que, por un proceso discursivo, averigua lo que hay que hacer, y esto es parecido al movimiento. Así es como actúa el entendimiento humano, pero no el divino, como quedó demostrado (q.14 a.7).

4. *A la cuarta hay que decir:* Los que sostienen la eternidad del mundo, sostienen también que ha habido alguna región que haya pasado indefinidamente de inhabitable a habitable, y viceversa. También sostienen que las artes han sido inventadas y que han desaparecido por infinitos procesos accidentales. Por eso Aristóteles en el libro *Meteor.*[38], dice que es ridículo intentar fundamentar alguna opinión sobre la novedad del mundo en su totalidad a partir de estos cambios.

5. *A la quinta hay que decir:* Aun cuando el mundo hubiera existido siempre, sin embargo, no se igualaría a Dios en la eternidad, tal como dice Boecio al final del *De Consol.*[39] Porque la existencia divina es una existencia total y simultánea sin sucesión. Esto no se da en el mundo.

6. *A la sexta hay que decir:* Todo tránsito se entiende como el paso de un término a otro. Pero cualquier día pasado que se tome desde él hasta el día de hoy hay un número limitado de días que

34. C.14: ML 41,319. 35. C.31: ML 41,311. 36. Tr.9 c.4 (104va). 37. Cf. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 203a31): S. Th. lect.6 n.8. 38. ARISTÓTELES, 1 c.24 n.19 (BK 352a26): S. Th. lect.17 n.4. 39. L.5 prosa 6: ML 63,859.

pudieron ser vividos. Aquella objeción sería viable si entre ambos términos hubiera medios infinitos.

7. *A la séptima hay que decir:* En las causas eficientes, es imposible proceder hasta el infinito [e], pues se multiplicarían indefinidamente las causas requeridas para la producción de algún efecto. Ejemplo: Que la piedra sea movida por el bastón, éste por la mano, y así indefinidamente. Pero no es imposible que accidentalmente unas causas dependan de otras indefinidamente, de modo que todas las causas que se multiplican indefinidamente equivalen a una sola cosa. Ejemplo: El carpintero utiliza accidentalmente muchos martillos porque se van rompiendo uno tras otro. En este caso, resulta claro que es sólo accidental usar un martillo después de otro. Lo mismo sucede cuando un hombre engendra a otro después de que él ha sido engendrado, ya que engendra en cuanto que es hombre y no en cuanto que es hijo de otro hombre. Todos los hombres que engendran tienen un mismo rango en la escala de las causas eficientes. Esto es, son agentes particulares. Por lo tanto, no es imposible que el hombre engendre al hombre indefinidamente. Esto sería imposible si la generación de tal hombre dependiera de otro hombre, y de uno de los elementos, y del sol, y así hasta el infinito.

8. *A la octava hay que decir:* Los que sostienen la eternidad del mundo, rechazan de múltiples formas este argumento. Pues algunos no creen imposible que existan almas infinitas en acto. Esto es lo que sostiene Algazel en *Metaphys.* [40] al decir que esto sería algo accidental. Pero esto ya ha sido rechazado anteriormente (q.7 a.4). Otros, en cambio, sostienen que el alma se corrompe juntamente con el cuerpo. Otros, que de todas las almas sólo permanece una. Otros, como nos dice Agustín [41], que existe una especie de circunvolución de las almas, de modo que, separadas de los cuerpos, después de un cierto tiempo vuelven nuevamente a los cuerpos. De todo esto trataremos más adelante (q.75 a.6; q.76 a.2; q.118 a.6). Sin embargo, hay que tener presente que este argumento tiene un sentido especial. Pues se puede pensar que el mundo, o al menos algunas criaturas, como los ángeles, son eternos. Aunque no lo sea el hombre. Nosotros estamos estudiando el problema en sentido global, intentando responder si alguna criatura ha existido desde la eternidad [f].

ARTICULO 3

La creación de las cosas, ¿fue o no fue al principio del tiempo?

In Sent. 2 d.1 q.1 a.6.

Objeciones por las que parece que la creación de las cosas no fue al principio del tiempo:

1. Lo que no existe en el tiempo no existe en algún tiempo concreto. Pero la creación no se dio en el tiempo, pues por la creación se produjo la sustancia de las cosas; y el tiempo no mide la sustancia de las cosas, en especial de las incorporales. Por lo tanto, la creación no fue al principio del tiempo.

2. Más aún. El Filósofo [42] prueba

40. P.1.ª tr.1 div.6 (MK 40); cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.1 (9,20A). 41. *Serm. ad Popul.* serm.241, c.4: ML 38,1135; *De Civ. Det* l.12 c.13: ML 41,361. 42. ARISTÓTELES, *Phys.* 6 c.6 n.10 (BK 237b10): S. Th. lect.8 n.13.

e. Sobre la distinción entre el proceso «in infinitum per se» y el «per accidens» cf. Quodl. 9.a.1; *Summa Theol.* 1-2 q.l a.4. Respecto de la autenticidad y coherencia del Quodlibeto I9 cf. los artículos de GLORIEUX, *Le plus beau de Saint Thomas est à lui?:* Mélanges de science religieuse 3 (1946) 235-68; *Les Quodlibets Vll-Xl de S. Thomas d'Aquin:* Recherches de Théologie ancienne et médiévale 13 (1946) 282-303; *0ù en est la question du Quodlibet:* Revue du moyen âge latin 2 (1946) 405-14. A favor de la autenticidad cf. ISAAC, J., *Le Quodlibet 9 est bien de St. Thomas:* AHD 16 (1948) 145-85.

f. Sobre la imposibilidad de una multitud infinita «in actu» cf. *Summa Theol.* 1 q.7 a.4; *Quodl.* 12 q.2 a.2; *De aeternitate mundi.* En el texto que comentamos dice cautamente que no entra en la cuestión de qué seres particulares podían darse en tal mundo eterno. En cuanto a la posibilidad de una infinitud numérica «in actu», su pensamiento distingue entre la posibilidad absoluta de tal infinitud y su inconveniencia en relación al modo con que actúa Dios, causa primera y ordenadora.

que todo lo que se hizo estuvo haciéndose. De este modo, todo lo que se hace tiene un antes y un después. Pero al principio del tiempo, por ser indivisible, no hay antes ni después. Por lo tanto, como quiera que ser creado es un modo de ser hecho, parece que las cosas no fueron creadas al principio del tiempo.

3. Todavía más. También el mismo tiempo ha sido creado. Pero el tiempo no puede ser creado al principio del tiempo, puesto que el tiempo es divisible y el principio del tiempo indivisible. Por lo tanto, la creación no fue al principio del tiempo.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,1: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* El texto de Gen 1: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra,* hay que exponerlo de tres modos a fin de excluir tres errores. Pues algunos sostuvieron que el mundo existió siempre y que el tiempo no tuvo principio. Para rechazar esto se dice[43]: *Al principio,* esto es, del tiempo. Otros sostuvieron dos principios de creación, uno para las cosas buenas, otro para las malas. Para rechazar esto, se dice: *Al principio,* esto es, en el Hijo. Pues así como el ser principio efectivo se apropia al Padre por el poder, así también el principio ejemplar se apropia al Hijo por la sabiduría. Tal como se dice en el Sal 103,24: *Todo lo hiciste en sabiduría.* Y así se comprende que Dios ha hecho todas las cosas en el principio, es decir, en el Hijo, siguiendo aquello del Apóstol en Col 1,16: *En El mismo,* esto es, en el Hijo *g*, *fueron creadas todas las cosas.* Otros[44] sostuvieron que las cosas corporales fueron creadas por Dios a través de criaturas espirituales. Para rechazar esto, se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* esto es, antes de cualquier cosa. Se dice que son cuatro las cosas creadas por Dios simultáneamente: El cielo empíreo, la materia corporal (conocida con el nombre de *tierra),* el tiempo y la naturaleza angélica.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se dice que las cosas hayan sido creadas al principio del tiempo en el sentido de que dicho principio del tiempo sea la medida de la creación, sino porque simultáneamente con el tiempo fueron creados el cielo y la tierra.

2. *A la segunda hay que decir:* El texto del Filósofo está referido al ser hecho, que se lleva a cabo por el movimiento o que es final del movimiento. Porque, como quiera que en todo movimiento puede indicarse un antes y un después, previo a cualquier momento en un movimiento concreto, esto es, mientras se está moviendo o haciendo algo, puede entenderse un antes y un después previo a lo que está en el principio del movimiento o en su final. Pero la creación no es movimiento ni final de ningún movimiento, como se dijo anteriormente (q.45 a.2 ad 3). Por lo tanto, lo que se crea no se estaba creando.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada se hace más que en cuanto que existe. Nada es temporal más que el *ahora.* Por lo tanto, nada puede ser hecho a no ser en un *ahora* concreto. No porque en el mismo primer *ahora* haya tiempo, sino porque por él empieza el tiempo.

CUESTIÓN 47

Sobre la diversificación de las cosas en general

Después de haber tratado lo referente a la producción de las cosas en lo que se refiere a su ser, ahora hay que analizar lo referente a su diversificación. Dicho estudio abarca: Primero, diversificación de las cosas en general;

43. *Glossa interl,* a *Gén.* 1,1 (l,23v). 44. Cf. supra q.45 a.5; infra q.65 a.4.

g. Así lo expusieron TEÓFILO DE ALEJANDRÍA, *Ad Autolicum* II,10; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VI,7; SAN AMBROSIO, *Hexaemeron* I,4,15 y SAN AGUSTÍN, *Confessiones* XI,8.

segundo, diversificación entre bien y mal; tercero, diversificación entre criaturas espirituales y corporales.

La cuestión referente a la diversificación de las cosas en general plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. Multitud o diversificación de las cosas.—2. Desigualdad de las cosas.—3. Unidad del mundo.

ARTICULO 1

La multitud y diversificación de las cosas, ¿proviene o no proviene de Dios?

Cont. Gentes 2,39-45; 3,97; *Compend. Theol.,* c.71.72.102; *De Pot.,* q.3 a.1 ad 9; a.16; *De causis* lect.24.

Objeciones por las que parece que la multitud o diversificación de las cosas no proviene de Dios:

1. Lo uno siempre produce uno. Pero Dios es uno en grado sumo, tal como se demostró anteriormente (q.11 a.4). Por lo tanto no produce más que un efecto.

2. Más aún. Lo imitado se parece a su ejemplar. Pero Dios es la causa ejemplar de su efecto, tal como se dijo anteriormente (q.44 a.3). Por lo tanto, como quiera que Dios es uno, su efecto será sólo uno y no distinto.

3. Todavía más. Lo que se ordena al fin es proporcionado al fin. Pero el fin de la criatura es uno, esto es, la bondad divina, como se demostró anteriormente (q.44 a.4). Por lo tanto, el efecto de Dios no es más que uno.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,4-7: *Dios distinguió la luz de las tinieblas y dividió aguas de aguas.* Por lo tanto, la distinción y diversificación de las cosas proviene de Dios.

Solución. *Hay que decir:* La causa de diversificación de las cosas, algunos la determinaron de forma múltiple. Pues algunos la atribuyeron a la materia, bien aislada, bien en unión con el agente. Demócrito y todos los antiguos naturalistas[1], la atribuyeron a la materia, no admitiendo más causa que la material. La diversificación de las cosas era debida al azar, según el movimiento de la materia. Ánaxágoras[2] la atribuyó a la materia juntamente con el agente, e introdujo el entendimiento como agente de la diversificación, separando lo que estaba unido con la materia.

Pero esto no es sostenible por dos motivos: 1) *Primero,* porque, como se ha demostrado anteriormente (q.44 a.2), la misma materia ha sido creada por Dios. Por lo tanto, es necesario que la diversificación que se da a partir de la materia se reduzca a una causa superior. 2) *Segundo,* porque la materia tiene su razón de ser en la forma, no al revés. Así, la diversificación de las cosas es debida a las formas propias. Por lo tanto, la diversificación en las cosas no se da por la materia, sino, más bien, al contrario, en la materia creada está la deformidad para que pudiera ser adaptada a diversas formas.

Otros, en cambio, atribuyeron la diversificación de las cosas a agentes secundarios. Así Avicena[3], el cual dijo que Dios, conociéndose, produce la inteligencia primera, en la cual, por no ser su propio ser, necesariamente entra la composición de potencia y acto, como quedará claro más adelante (q.50 a.2 ad 3). Así, pues, la primera inteligencia, en cuanto que conoce la causa primera, produce la inteligencia segunda. En cuanto que se conoce estando en potencia, produjo el cuerpo del cielo al que mueve. En cuanto que se conoce estando en acto, produjo el alma del cielo.

Pero esto no es sostenible por dos motivos: 1) *Primero,* porque como quedó demostrado anteriormente (q.15 a.5), crear sólo le corresponde a Dios. Por lo tanto, aquellas cosas que no pueden existir más que por creación, no pueden ser producidas más que por Dios. Estas cosas son todas aquellas que no están sometidas a generación y corrupción. 2) *Segundo,* porque según esta opinión,

1. Cf. ARISTÓTELES, *Phys. 2* c.2 n.7 (BK 194a20); 2 c.4 n.6 (BK 196a24). 2. Cf. 3 c.4 n.5 (BK 203a23). 3. *Metaphys.* tr.9 c.4 (104va); cf. tr.1, c.7 (73rb).

la totalidad de las cosas no provendría de la intención del primer agente, sino de la convergencia de muchas causas agentes. Esto es lo que decimos que proviene por casualidad. Así, pues, la perfección del universo, que consiste en la diversidad de las cosas, se debería a la casualidad. Esto es imposible.

Por lo tanto, hay que decir: La diversificación y la multitud de las cosas proviene de la intención del primer agente, que es Dios. Pues produjo las cosas en su ser por su bondad, que comunicó a las criaturas, y para representarla en ellas[a]. Y como quiera que esta bondad no podía ser representada correctamente por una sola criatura, produjo muchas y diversas a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la bondad divina fuera suplido por las otras. Pues la bondad que en Dios se da de forma total y uniforme, en las criaturas se da de forma múltiple y dividida. Por lo tanto, el que más perfectamente participa de la bondad divina y la representa, es todo el universo más que cualquier otra criatura. Y porque la causa de la diversificación de las cosas se debe a la sabiduría divina, Moisés dice que las cosas han sido hechas distintas en la Palabra de Dios, que es la concepción de la sabiduría. Esto es lo que se dice en Gen 1,3-4: *Dijo Dios: Hágase la luz.* Y separó la luz de las tinieblas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El agente natural obra por la misma forma por la que existe y que no es más que una sola. Por eso no produce más que un efecto. Pero el agente voluntario, como es Dios, tal como se demostró anteriormente (q.19 a.4), obra por una forma concebida. Así, pues, como quiera que conocer muchas cosas no contradice la unidad y simplicidad de Dios, tal como dijimos anteriormente (q.15 a.2), Dios, aun cuando sea uno, puede hacer muchas cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella objeción sería viable si se tratara de algo imitado que representara perfectamente el ejemplar. De ser así, lo imitado no podría multiplicarse más que materialmente. Por eso, la imagen increada, que es perfecta, sólo es una. Pero ninguna criatura representa perfectamente el prototipo, que es la esencia divina. De este modo puede ser representada por muchos. Sin embargo, y en cuanto que las ideas son llamadas ejemplares, a la pluralidad de cosas le corresponde en la mente divina una pluralidad de ideas[b].

3. *A la tercera hay que decir:* En las ciencias especulativas, el medio de demostración que prueba perfectamente la conclusión es uno sólo. Pero los medios probables son muchos. Igualmente, en las ciencias operativas, cuando aquello que se ordena a un fin se adecúa perfectamente, no necesita otro. Pero la criatura no está relacionada de esta forma con su fin, que es Dios. Por lo tanto, fue necesario multiplicar las criaturas.

ARTICULO 2

La desigualdad de las cosas, ¿se debe o no se debe a Dios?

q.65 a.2; *Cont. Gentes* 2,44.45; 3,97; *Compend. Theol.*, c.73.102; *In De Div. Nom.*, c.4 lect.16; *De Pot.*, q.3 a.16; *De Anima* a.7.

Objeciones por las que parece que la desigualdad de las cosas no se debe a Dios:

1. A lo óptimo hay que atribuirle cosas óptimas. Pero entre las cosas óptimas, una no es mayor que otra. Por lo tanto, a Dios, que es lo óptimo, le corresponde hacer todas las cosas igual.

2. Más aún. Como se dice en V *Metaphys.*[4], la igualdad es efecto de la uni-

4. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.4 (BK 1021 a12).

a. Sto. Tomás expone la finalidad de Dios al crear el mundo bajo los dos aspectos de comunicación y representación del bien. Pero en el desarrollo de esta idea subraya repetidamente el aspecto representativo. Como es obvio este segundo aspecto va a referirse de modo preferente a la esfera del conocimiento creado que va a captar la diversidad de formas de la perfección divina. Se reúnen así dos aspectos de la filosofía creacionista: la producción en el ser como participación de la perfección y como manifestación de la verdad. Esta manifestación de la verdad lleva consigo un matiz estético, como puede verse en el lugar paralelo: *De causis* lect.24, ed. Pera, n.° 400.

b. Sobre la doble relación de las criaturas a la esencia divina o a las ideas divinas, cf. ARTOLA, J. M., o.c., 108 y ss.

dad. Pero Dios es uno. Por lo tanto, hizo todas las cosas iguales.

3. Todavía más. Es de justicia distribuir desigualmente entre seres desiguales. Pero Dios es justo en todas sus obras. Por lo tanto, como quiera que en su operación por la que comunica el ser a las cosas no se presupone ninguna desigualdad, parece que hizo todas las cosas iguales.

En cambio está lo que se dice en Ecl 33,7-8: *Porque un día sigue a otro siendo distinto, mientras que la luz año tras año se debe al sol. Su diferencia se debe a la ciencia del Señor.*

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[5], queriendo rechazar la opinión de aquellos que atribuían la distinción de las cosas a partir de la contrariedad de los principios del bien y del mal, sostuvo que todas las cosas habían sido creadas por Dios iguales en el principio. Pues dijo que Dios primero creó las criaturas racionales solamente, y las hizo todas iguales. En dichas cosas surgió la desigualdad por el libre albedrío, pues unas se orientaron hacia Dios de forma más o menos perfecta, mientras que otras se alejaron de El también más o menos. Así, pues, aquellas criaturas que por su libre albedrío se orientaron a Dios, fueron promovidas a los diversos órdenes de los ángeles según la diversidad de méritos. Pero aquellas que se alejaron de Dios, fueron condenadas a vivir en diversos cuerpos según la diversidad del pecado. Dijo que ésta es la causa de la creación y de la diversidad de los cuerpos.

Pero según esto, la totalidad de las criaturas corporales no se debería a la bondad de Dios, que se comunica a las criaturas, sino que sería el castigo del pecado. Esto va contra lo que dice Gen. 1,31: *Vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno.* Y como dice Agustín en XI *De civ. Dei*[6]: *¿Quién puede decir torpemente que este sol que nosotros vemos y que en este mundo es único no se deba a la armonía de la belleza o a la conservación de las cosas corporales que Dios como creador quiso poner, sino que, más bien, se debe a que un alma había pecado?* De ser así, si cien almas hubieran pecado, en este mundo habría cien soles.

De este modo hay que decir: Así como la sabiduría de Dios es la causa de la diversificación de las cosas, también lo es de su desigualdad. Esto se demuestra de la siguiente manera. Hay una doble diversificación en las cosas: 1) *Una,* formal, que es la que se da en aquellas cosas que se diferencian en la especie. 2) *Otra,* material, que se da en aquellas cosas que se diferencian solamente en el número. Como quiera que la materia se debe a la forma, la diversificación material se debe a la formal. De ahí que nosotros podamos observar que en las cosas incorruptibles no hay más que un individuo de una especie, porque la especie se conserva de modo suficiente en uno solo. No obstante, en los seres sometidos a generación y corrupción, hay muchos individuos de una especie para conservar la especie. De lo cual se deduce que, principalmente, hay una diversificación formal más que material. La diversificación formal requiere siempre desigualdad porque, como se dice en VIII *Metaphys.*[7], las formas de las cosas son como los números, en los cuales las especies varían según el aumento o disminución de la unidad. Por eso, en las cosas naturales, parece que las especies están ordenadas escalonadamente[c]. Así, los compuestos son más perfectos que sus elementos, y las plantas más que los

5. *Peri Archon,* l.1 c.6: MG 11,166. 6. C.23: ML 41,337. 7. ARISTÓTELES, 7 c.3 n.8 (BK 1043b34).

c. La consideración de las esencias como formando una gradación entre ellas puede basarse en el principio aducido aquí por Sto. Tomás, el de las formas tomadas como números, que procede de Aristóteles *(Metaphys.* H,3; BK 1043b33-4). Para un más exacto conocimiento del sentido del pasaje aristotélico cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (Oxford 1953) II 233. Este principio, a su vez, se basa en la aceptación de un cierto grado de contrariedad entre las especies *(De causis* lect.4, ed. cit. n.114-5; *In de sens. et sens* lect.10,137). Pero esta fundamentación no es del todo rigurosa. La comparación de las esencias con los números es de carácter lógico y no de valor real absoluto. Asi lo dice Sto. Tomás en *Q. de anima* 7 ad 18. En este último lugar niega que haya contrariedad entre los números. Lo cual se traduce en que no hay más perfección en un número por ser mayor. Cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.177 y ss.

minerales, y los animales más que las plantas, y los hombres más que los otros animales. Así, en cada uno de ellos se encuentra una especie más perfecta que la de los otros. Por lo tanto, así como la sabiduría divina es causa de la diversificación de las cosas por la perfección del universo, así también es causa de la desigualdad. Pues el universo no sería perfecto si en las cosas no hubiera más que un grado de bondad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A un agente óptimo le corresponde producir todo su efecto de forma óptima [d]. Sin embargo, no en el sentido de que cada una de las partes del todo que hace sea absolutamente óptima, sino que es óptima en cuanto proporcionada al todo. Ejemplo: Si toda la perfección del animal estuviera en el ojo, que es una parte, se anularía la bondad que tiene todo el animal. Así pues, Dios hizo todo el universo óptimo, atendiendo al modo de ser de las criaturas, no a cada una en particular, sino en cuanto una es mejor que otra. Así, de cada una de las criaturas se dice en Gen 1,4: *Vio Dios que la luz era buena.* Lo mismo se dice de las demás cosas. Pero de todas en conjunto se dice (v.31): *Vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo primero que surge de la unidad es la igualdad. Después, la multiplicidad. Así, del Padre, a quien se le apropia la unidad, tal como dice Agustín [8], procede el Hijo, a quien se le apropia la igualdad. Después, la criatura a la que le corresponde la desigualdad. Sin embargo, también las criaturas participan de cierta igualdad, esto es, la igualdad de proporción [e].

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento es el que movió a Orígenes [9], pero no es viable más que en la retribución de los premios, pues la desigualdad de premios se deberá a la desigualdad de méritos. Pero en la constitución de las cosas no hay desigualdad de las partes provocada por una desigualdad previa tanto de los méritos como de la disposición de la materia. Sino que es debida a la perfección del todo. Esto es observable en las obras artísticas. Ejemplo: El techo no es distinto de los fundamentos porque esté hecho de materia distinta, sino porque la perfección de la casa se debe a las diversas partes para las cuales el arquitecto necesita un material diverso, e incluso el arquitecto la haría si fuera posible.

ARTICULO 3

¿Hay o no hay un solo mundo?

De Pot., q.3 a.16 ad 1; *In Metaphys.* 12 lect. 10; *De Caelo* 1, c. 16-20.

Objeciones por las que parece que no hay un solo mundo, sino muchos:

1. Como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [10], no es correcto decir que Dios creó las cosas sin un motivo. Pues por lo mismo que creó un solo mundo, pudo crear muchos. Pues su poder no está limitado para hacer un solo mundo, sino que es infinito su poder, como quedó demostrado anteriormente (q.25 a.2). Por lo tanto, Dios hizo muchos mundos.

2. Más aún. La naturaleza hace siempre lo que es mejor. Con mucha más razón lo hace Dios. Pero hubiera sido mejor la existencia de muchos mundos a la de uno sólo, porque muchas cosas buenas son mejores que pocas bue-

8. *De Doct. Christ.* l.1 c.5: ML 34,21. 9. L.c. nota 5. 10. Q.46: ML 40,30.

d. Es un principio platónico que aparece con frecuencia en Sto. Tomás (cf. q.103 a.1). Está tomado de *Timaios* 30 A.

e. La «aequalitas», igualdad, es la propiedad de los que son uno en la cantidad *(In Metaphys. 4,* lect.3, ed. Cathala-Spiazzi, n.° 561). En *Summa Theol.* 1, q.42 a.1 explica Sto. Tomás cómo es posible aplicar a las personas divinas el concepto de igualdad. La cantidad no es la cualidad masiva, sino la virtual o cualitativa. Obviamente, las criaturas no son iguales a Dios en ese estricto sentido. Pero su desigualdad respecto de Dios no excluye una forma participada de unidad cualitativa, por así decirlo. Es la llamada de proporción. Es una semejanza; por tanto no es igualdad cuantitativa, sino cualitativa, con una referencia *(habitudo)* que no puede medirse estrictamente (cf. *Summa Theol.* 1, q.12 a.l ad 1). Sto. Tomás afirma, por un lado, que la multiplicidad y, en este caso concreto, la desigualdad, proviene de Dios. Esta desigualdad no excluye, por otro lado, la referencia a la unidad de donde procede.

ñas. Por lo tanto, Dios hizo muchos mundos.

3. Todavía más. Todo lo que tiene forma en la materia puede multiplicarse según el número, permaneciendo en la misma especie, porque la multiplicación numérica se hace a partir de la materia. Pero el mundo tiene forma en la materia. Pues así como cuando digo hombre indico la forma, cuando digo este hombre indico la forma en la materia; así también, cuando digo *mundo* se indica la forma, y cuando se dice *este mundo,* se indica la forma en la materia. Por lo tanto, nada impide que haya muchos mundos.

En cambio está lo que se dice en Jn 1,10: *El mundo ha sido hecho por El.* Ahí *mundo* está en singular, indicando la existencia de un solo mundo.

Solución. *Hay que decir:* La armonía existente en las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo. Pues se dice que en este mundo hay unidad y armonía en cuanto que unas cosas están ordenadas a otras. Todas las cosas que provienen de Dios, están ordenadas entre sí y también al mismo Dios, como se dijo anteriormente (q.11 a.3; q.21 a.1 ad 3). Por lo tanto, es necesario que todas las cosas converjan hacia un solo mundo. El hecho de que algunos sostuvieran la existencia de muchos mundos se debe a que establecieron que la causa del mundo no se debía a una sabiduría que todo lo ordenaba, sino a la casualidad. Es el caso de Demócrito, que dijo que este mundo y otros muchos han sido hechos a partir de la concurrencia de los átomos [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta es la razón por la cual el mundo es uno: Porque todas las cosas se deben armonizar en un solo orden y orientarse a un mismo fin. Por lo cual, Aristóteles, en XII *Metaphys.* [11], partiendo de la armonía que se da en las cosas, llegó a la conclusión de la unidad del Dios que las gobierna. Y Platón, a partir de la unidad ejemplar, prueba la unidad del mundo como algo imitado.

2. *A la segunda hay que decir:* Ningún agente busca la pluralidad material como fin, porque la multitud material no tiene un final concreto, sino que, en cuanto tal, tiende hacia lo indefinido. Y lo indefinido contradice el mismo concepto de fin. Cuando se dice que la existencia de muchos mundos es mejor que la existencia de uno solo, se está haciendo referencia a la multitud material. Pero esto que se considera como lo mejor no está en la intención de Dios. Porque, por lo mismo que se dice que podía haber hecho dos mundos, sería mejor que se dijera que podía haber hecho tres. Y así indefinidamente.

3. *A la tercera hay que decir:* El mundo está constituido por toda su materia. Pues no es posible que haya otra tierra más que ésta, porque cualquier otra tierra, donde quiera que estuviera, por naturaleza sería atraída hacia este centro. Lo mismo se puede decir de todos los otros cuerpos que son partes del mundo.

CUESTIÓN 48

Sobre la diversificación de las cosas en especial

Ahora hay que tratar lo referente a la diversificación de las cosas en especial. En primer lugar, la diversificación entre lo bueno y lo malo; des-

11. 11 c.10 n.14 (BK 1076 a 4).

f. Sto. Tomás proporciona en realidad una doble argumentación. Una se basa en la percepción del orden del mundo. La segunda justifica ese orden apoyándose en la unidad de Dios, que al crear hace que todas las criaturas guarden orden con El y entre sí. Aun cuando ambas argumentaciones vengan encadenadas, en realidad son dos aspectos distintos: el físico y el metafísico. Más tarde se disociaron completamente y tal separación liberó a la metafísica de ciertas concepciones cosmológicas. Entre otras, la posibilidad de varios mundos es una de las doctrinas condenadas por el obispo de París, Tempier, en 1277. Cf. KOYRÉ, A., *La vie et l'espace infini au XIV^e siècle:* AHD 17 (1949) 45-91. En las respuestas se observa que, mientras la primera prueba la unidad del mundo como unidad metafísica de toda criatura con el creador, la tercera es estrictamente física y no metafísica.

pues, entre la criatura espiritual y la corporal. Al analizar lo primero hay que estudiar el mal y la causa del mal. La cuestión referente al mal plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. El mal, ¿es o no es alguna naturaleza?—2. El mal, ¿se encuentra o no se encuentra en las cosas?—3. El bien, ¿es o no es sujeto del mal?—4. El mal, ¿corrompe o no corrompe totalmente al bien?—5. División del mal entre pena y culpa.—6. ¿Dónde hay más razón de mal: en la culpa o en la pena?

ARTICULO 1

El mal, ¿es o no es alguna naturaleza determinada?

In Sent. 2 d.34 a.2; *De Ente et Ess.* c.1; *Cont. Gentes* 3, 7.8.9; *Compend. Theol.* c.1 15; *De Pot.* q.3 a.16 ad 3; *De Malo* q.1 a.1

Objeciones por las que parece que el mal es alguna naturaleza determinada:

1. Todo género es una naturaleza determinada. Pero el mal es un género. Pues en *Praedicamentis*[1] se dice: *El bien y el mal no están en un género, sino que son géneros de otras cosas.* Por lo tanto, el mal es una determinada naturaleza.

2. Más aún. Toda diferencia constitutiva de alguna especie, es una determinada naturaleza. El mal es la diferencia constitutiva en la moral. El hábito malo se diferencia del bueno en la especie, como la liberalidad de la intolerancia. Por lo tanto, el mal indica una naturaleza determinada.

3. Todavía más. Cada uno de los contrarios es una naturaleza determinada. Pero el mal y el bien no se oponen como privación y posesión, sino como contrarios. Esto lo demuestra el Filósofo en *Praedicamentis*[2] ateniéndose al hecho de que entre el bien y el mal hay algún medio, y del hecho de que es posible salir del mal y volver al bien. Por lo tanto, el mal indica alguna naturaleza determinada.

4. Aún más. Lo que no existe, no actúa. Pero el mal actúa, porque corrompe al bien. Por lo tanto, el mal es un determinado ser, una naturaleza determinada.

5. Por último. A la perfección de la totalidad de las cosas no pertenece más que lo que es ser y naturaleza. Pero el mal pertenece a la perfección de la totalidad de las cosas, pues Agustín, en *Encbirid.*[3], dice que *la admirable belleza existe a partir de la totalidad. En dicha belleza, el llamado mal, si está bien ordenado y en su sitio, hace resaltar aún más lo bueno.* Por lo tanto, el mal es una naturaleza determinada.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[4]*: El mal ni existe ni es bueno.*

Solución. *Hay que decir:* Cada uno de los opuestos [a] es conocido por el otro. Ejemplo: Las tinieblas por la luz. De ahí que es necesario que a partir del concepto de bien se conozca lo que es el mal. Hemos dicho anteriormente (q.5 a.1), que el bien es todo aquello que es apetecible. Así, como quiera que toda naturaleza desea su propia existencia y perfección, es necesario afirmar que la existencia y la perfección de cualquier naturaleza tiene razón de bondad. Por lo tanto, no es posible que el mal indique algún ser o una determinada forma o naturaleza. Por lo tanto, no nos queda más que decir que con el nombre de mal se indica una determinada ausencia de bien [b]. Por eso se dice que el mal *ni exis-*

1. ARISTÓTELES, c.8 n.27 (BK 14a23). 2. ARISTÓTELES, c.8 n.7.16 (BK 12a22; 12B26). 3. C.10: ML 40,236. 4. § 20: MG 3,717: S. Th. lect.16.

a. La teoría de las oposiciones en Sto. Tomás puede estudiarse principalmente en el *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles (l.V, lect.12; l.X, lect.6) y en el opúsculo *De quatuor oppos.* (en *Opuscula philosophica* ed. Spiazzi, Taurini, p.207-217). Cf. MELENDO, T., *Qntología de los opuestos* (Pamplona 1982) p.67 y ss.

b. Obsérvese la cautela de Sto. Tomás al introducir el término «quaedam». El mal no es, sin más, la ausencia del bien, sino una determinada ausencia; si bien cabría entender el «quaedam» como un paliativo de la simple falta de ser.

te ni es bueno, porque como quiera que todo ser, en cuanto tal, es bueno, no existir y no ser bueno es lo mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel texto Aristóteles está siguiendo la opinión de los Pitagóricos, los cuales sostenían que el mal era una naturaleza determinada. Por eso concebían el bien y el mal como géneros. Aristóteles acostumbra, de modo especial en los libros dialécticos, traer a colación ejemplos que en su tiempo eran probables según la opinión de algunos filósofos. También hay que decir: Como dice el Filósofo en X *Metaphys.*[5], *la primera contrariedad es la de la privación y la posesión;* es decir, que cada una de éstas se da en su contrario, puesto que cada uno de los contrarios es imperfecto con respecto al otro. Ejemplo: Lo negro y lo blanco, lo amargo y lo dulce. Por lo cual, el bien y el mal son llamados géneros, no en sentido absoluto, sino como realidades contrarias [c], porque, así como toda forma tiene razón de bien, así también toda privación, en cuanto tal, tiene razón de mal.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien y el mal no son diferencias constitutivas más que en la moral, la cual se especifica por el fin, que es el objeto de la voluntad, de la cual depende toda la moral. Y porque el bien tiene razón de fin, del mismo modo el bien y el mal son diferencias específicas en la moral: El bien, en cuanto tal; el mal, en cuanto privación del debido fin. Sin embargo, tampoco la privación del debido fin constituye algo específico en la moral a no ser que esté unido a un fin indebido. Del mismo modo que tampoco en las ciencias naturales se encuentra la privación de la forma sustancial a no ser en cuanto que están unidas a otra forma. Así pues, del mismo modo que el mal es la diferencia constitutiva en la moral, es algún bien junto con la privación de otro bien: como el fin del hombre sin templanza, no es carecer del bien de la razón, sino la delectación sin lo ordenado por la razón. Por lo tanto, el mal, en cuanto tal, no es diferencia constitutiva, a no ser por razón del bien al que está unido [d].

3. *A la tercera hay que decir:* Ahí mismo se da la respuesta. Pues el Filósofo habla del bien y del mal en cuanto que se encuentran en la moral. Pues entre el bien y el mal se encuentra el medio; por cuanto que se llama bueno a lo que está ordenado, y malo, no solamente a lo que está desordenado, sino a lo que también es perjudicial para otro. Por eso, el Filósofo en IV *Ethic.*[6] dice que el pródigo es un inútil, pero no malo. Es cierto también que del mal moral se pueda volver al bien. Pero no de cualquier mal. Ejemplo: Por naturaleza no se pasa de la ceguera a la vista, aunque, sin embargo, la ceguera es un mal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Hacer algo tiene tres sentidos: 1) *Uno,* formal. Ejemplo: La blancura hace que el sujeto sea blanco. Así, el mal, incluso como privación, se dice que corrompe el bien, puesto que formalmente es la misma corrupción o privación del bien. 2) *Dos,* material, que es hacer algo efectivamente. Ejemplo: El pintor hace blanca la pared. 3) *Tres,* con sentido final. Es como obra el fin moviendo al que actúa. De los dos últimos sentidos, el mal, en cuanto tal, no hace nada, es decir, en

5. ARISTÓTELES, 9 c.4 n.6 (BK 1055a33): S. Th. lect.6 n.2030. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.31 (BK 1121a25): S. Th. lect.4 n.688.

c. Sto. Tomás adopta como solución las propuestas por Simplicio en su comentario al libro de las *Categorías* de Aristóteles (cf. *De malo* q.1 a.1 ad 11[um]; *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium.* Ed. Kalbfleisch, Berlin 1907, super 14a23). Una consiste en leer el texto aristotélico como una argumentación probable; la otra en negar que el bien y el mal sean dos géneros en sentido estricto, esto es, que ambos contengan un elemento esencial de la definición, sino que lo son únicamente como contrarios. Los contrarios son de tal manera, que uno de ellos es, en alguna medida, privación de una perfección que posee el otro. En este peculiar sentido cabe entender que bien y mal sean géneros.

d. En esta respuesta Sto. Tomás habla del mal moral. El mal moral puede especificar un acto, no en cuanto mal, sino en cuanto que el mal moral lleva consigo aparejado un bien. Si en la respuesta ad 1[um] Sto. Tomás quiere evitar que se conciba el mal como una realidad, en esta respuesta y en la ad 3[um] quiere explicar la peculiar condición del mal moral.

cuanto que es una privación. Siempre que obra en este sentido, es porque está unido a algún bien. Toda acción se debe a alguna forma, y todo lo que se desea como fin ya es alguna perfección. Por eso, como dice Dionisio, c.4 *De Div. Nom.*[7]: *El mal no obra ni es deseado más que en virtud de algún bien que lleva unido. En cuanto tal, no es un fin, y está fuera de toda voluntad e intención.*

5. *A la quinta hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.2 a.3; q.19 a.5 ad 2; q.21 a.1 ad 3; q.44 a.9), las partes del universo están relacionadas entre si en cuanto que unas obran sobre otras y una es fin y ejemplo de la otra. Como acabamos de decir (ad 4), estas cosas no convergen en el mal a no ser por el bien que lleva unido. Por eso, el mal no pertenece a la perfección del universo ni está incluido en el orden del bien más que accidentalmente, esto es, en razón del bien que lleva unido.

ARTICULO 2

El mal, ¿se encuentra o no se encuentra en las cosas?

Supra q.22 a.2 ad 2; *In Sent.* 1 d.46 a.3; 2 d.34 a.1; *Cont. Gentes* 3, 71; *In de Div. Nom.* c.4 lect.16; *Compend. Theol.* c.142; *De Pot.* q.3 a.6 ad 4.

Objeciones por las que parece que el mal no se encuentra en las cosas:

1. Todo lo que se encuentra en las cosas, o es algún ser, o la privación de algún ser, que es el no ser. Pero Dionisio, en c.4 *De Div. Nom.*[8], dice: *El mal está lejos de lo que existe y todavía mucho más de lo que no existe.* Por lo tanto, el mal no se encuentra en absoluto en las cosas.

2. Más aún. Ser y cosa convergen. Por lo tanto, si el mal es un ser en las cosas, se deduce que el mal es una cosa determinada. Esto va contra lo dicho anteriormente (a.1).

3. Todavía más. Como dice Aristóteles en III *Topic.*[9], *lo más blanco es lo que está menos mezclado con lo negro.* Por lo tanto, lo mejor es lo que está menos mezclado con lo malo. Pero Dios hace siempre lo que es mejor, mucho más que la naturaleza. Por lo tanto, en las cosas creadas por Dios no se encuentra ningún mal.

En cambio está el hecho de que desaparecerían todas las prohibiciones y las penas que no existen más que por lo malo.

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó anteriormente (q.47 a.2), la perfección del universo requiere que haya desigualdad en las cosas a fin de que se cumplan todos los grados de bondad. Un grado de bondad consiste en que algo sea bueno, de modo que lo bueno nunca falte. Otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno, de modo que lo bueno puede faltar. Ambos grados se dan en la realidad. De hecho hay cosas que no pueden perder su ser. Ejemplo: Lo incorruptible. Otras, en cambio, sí pueden perderlo. Ejemplo: Lo corruptible. Por lo tanto, como quiera que la perfección del universo exige que en él haya no sólo seres incorruptibles, sino también corruptibles, igualmente precisa que haya seres en los cuales puede faltar la bondad. Por eso, en algunas cosas la bondad falta de hecho. En esto consiste precisamente la razón de mal, esto es, en que algo sea privado del bien. Por lo tanto, es evidente que en las cosas se encuentra el mal, como puede ser la corrupción, pues la misma corrupción es un determinado mal [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal está lejos absolutamente del ser y del no ser; porque no es ni posesión ni simple negación, sino privación [f].

7. § 20: MG 3,720: S. Th. lect.16. 8. § 19: MG 3,716: S. Th. lect.14. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 119a27).

e. Fiel al planteamiento ontológico, Sto. Tomás considera el mal como una deficiencia del ser. Pero no es la simple finitud, sino el paso del ser al no-ser: la corrupción. El mal es corrupción del ser, del bien; y la corrupción es también, viceversa, un mal. Pero también aquí Sto. Tomás añade el término restrictivo «quoddam».

f. Aristóteles introdujo, frente a la oposición absoluta entre ser y no-ser, otros términos medios. Así la materia y la privación. De esta manera eludía la oposición más abstracta entre el ser y el no-ser. A su vez, Aristóteles distinguía entre materia y privación, no así los platóni-

2. *A la segunda hay que decir:* Como se dice en V *Metaphys.*[10], *ser* tiene dos sentidos. 1) *Uno,* en cuanto que indica la entidad de una. cosa, por lo que está dividido en diez predicamentos. En este sentido, *ser* y cosa son lo mismo. Y también en este sentido ninguna privación es *ser,* por lo tanto, tampoco es mal. 2) En *otro* sentido, se dice *ser* para indicar la verdad de la proposición [g], que consiste en la composición, cuyo signo es el término *es.* Este es el *ser* por el que se responde a la pregunta: *¿Es o no es?* En este sentido decimos que la ceguera está en el ojo. Lo mismo se dice de cualquier otra privación. Es en este sentido en el que se dice que el mal es *ser.* Debido al desconocimiento de dicha distinción, algunos, teniendo presente que algunas cosas son llamadas malas o que el mal se dice que está en las cosas, creyeron que el mal era una cosa determinada.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios, la naturaleza y cualquier agente hace lo que es mejor para el todo, pero no lo que es mejor para cada una de sus partes, a no ser en cuanto que cada una está ordenada al todo, como se dijo anteriormente (q.47 a.2 ad 1). El mismo todo que constituye la totalidad de las criaturas, es lo mejor y lo más perfecto si en dicho todo hay algunas partes a las que les puede faltar el bien, y que de hecho les falta, si Dios no lo impide. Porque a la Providencia no le corresponde el destruir la naturaleza, sino salvarla, como dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [11] La misma naturaleza de las cosas lleva consigo el que puedan fallar y, de hecho, a veces, fallan. También porque, como dice Agustín en *Enchirid.*[12]: *Dios es tan poderoso que del mal puede sacar bien.* De hecho, muchos bienes no existirían si Dios no permitiera la existencia de ningún mal. Ejemplo: No habría fuego si no se descompusiera el aire. No se conservaría la vida del león si no matara al asno. No se alabarían la justicia vindicativa y la paciencia resignada, si no existiera la iniquidad [h].

ARTICULO 3

El mal, ¿está o no está en el bien como en su sujeto?

Supra q.5 a.3 ad 1; q.17 a.4 ad 2; infra q.103 a.7 ad 1; q.109 a.1 ad 1; *In Sent. 2* d.34 a.4; *Cont. Gentes* 3, 11; *Compend. Theol.* c.118; *De Malo* q.1 a.1.2.

Objeciones por las que parece que el mal no está en el bien como en su sujeto:

1. Todos los bienes son cosas existentes. Pero Dionisio, en c.4 *De Div. Nom.*[13], dice que el mal no existe ni está en lo existente. Por lo tanto, el mal no está en el bien como en su sujeto.

2. Más aún. El mal no es ser; en cambio, el bien sí lo es. Pero lo que no

10. ARISTÓTELES, 4 c.7 n.4 (BK 1017a22): S. Th. lect.9n.889. 11. §33: MG 3,733: S. Th. lect.23. 12. C.11: ML 40,236. 13. L.c. nota 11.

---

eos. Cf. *Metaphys.* A, 6: 987b20-1; *Phys.* A, 8: 192a26. La privación es ausencia de ser, de bien por tanto, pero no como puro no-ser, ni como potencia, sino como la falta de ser que padece un sujeto y que no sólo podría poseer ese ser que le falta, sino que lo exige. Por eso Aristóteles considera que la privación tiene algo de contradicción(ἀντίφασις, *Metaphys.* I, 4: 1055b3-4).

g. El doble sentido del «ens» permite distinguir entre el «ens» como entidad real y el «ens» que fundamenta una proposición, aun cuando el sujeto no sea una realidad. En este segundo caso, sin embargo, no se trata de que el sujeto sea un simple ente de razón, sino de que es verdadera la afirmación contenida en la proposición. Para ello no hace falta que exista una determinada naturaleza, sino que se dé la real privación de algo, como corrupción del ser. Pero esta real privación se significa como ser. De ahí que es verdad que *hay* males, pero no que el mal *sea* una naturaleza. En latín y en griego, los valores esencial y existencial del «ens» y del «óv» no están tan separados como en castellano —y análogamente en otros idiomas modernos— mediante el verbo ser y el verbo estar, haber, etc.

h. El modo tomista y aristotélico de contemplar la relación entre todos y partes no nace de una homogeneidad entre la totalidad y sus compuestos. La unidad del todo encierra dentro de sí una pluralidad de partes que guardan entre sí una oposición, lo que da lugar, fuera del todo, a los movimientos de generación y corrupción. Este es uno de los aspectos reales de la negativa aristotélica a la univocidad del ser universal. De ahí el carácter dramático que muestra el orden universal en muchas de sus facetas, ya que tal orden no excluye la corrupción de los seres materiales. Esta corruptibilidad hace posible el mal.

existe no necesita un ser en el que se encuentre como en su sujeto. Por lo tanto, tampoco el mal precisa el bien en el que exista como en su sujeto.

3. Todavía más. Uno de los contrarios no es sujeto del otro. Pero el bien y el mal son contrarios. Por lo tanto, el mal no está en el bien como en su sujeto.

4. Por último. Se llama blanco a aquello en lo que está la blancura como en su sujeto. Por lo tanto, es malo aquello en lo que está el mal como en su sujeto. Por lo tanto, si el mal está en el bien como en su sujeto, hay que concluir que el bien es malo. Contra esto se dice en Is 5,20: *¡Ay de los que llamáis mal al bien y bien al mal!*

En cambio está lo que dice Agustín en *Enchirid.*[14]: *El mal no está más que en el bien.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.1), el mal implica ausencia de bien. No obstante, no toda ausencia de bien es llamada mal. Pues la ausencia de bien puede ser tomada como privación y como negación. Así, pues, la ausencia de bien tomada como negación, no contiene razón de mal. En caso contrario se seguiría que aquellas cosas que no existen serían malas. También se diría que cualquier cosa es mala al no tener todo el bien que tienen las demás. Ejemplo: El hombre sería malo por no tener la velocidad de la cabra o la fortaleza del león. Pero la ausencia de bien tomada como privación es llamada mal, como se llama ceguera a la privación de la vista. El sujeto de la privación y de la forma es uno y el mismo, esto es, el ser en potencia, tanto si es ser en potencia absolutamente, como la materia prima, que es sujeto de la forma sustancial y de la privación de su opuesto, bien sea ser en potencia en cierto modo, y en acto absolutamente, como el cuerpo transparente, que es sujeto de las tinieblas y de la luz. Es evidente que la forma por la que algo está en acto es una cierta perfección y un determinado bien. Así, todo ser en acto es un determinado bien. De forma parecida, todo ser en potencia, en cuanto tal, es un determinado bien [i], en cuanto que está ordenado al bien. Es un ser en potencia como es un bien en potencia. Hay que concluir, por tanto, que el bien es el sujeto del mal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio quiere decir que el mal no se da en lo existente como si fuera una parte, o como una propiedad natural de algo existente.

2. *A la segunda hay que decir:* El no ser, tomado en sentido negativo, no precisa sujeto. Pero la privación [j] es negación en el sujeto, como se dice en IV *Metaphys.*[15] Dicho no ser es mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El mal no está como en su sujeto en un bien que se le opone, sino en algún otro bien. Pues el sujeto de la ceguera no es la vista, sino el animal. Sin embargo, parece que, como dice Agustín[16], aquí estamos ante la excepción de aquella regla de los dialécticos [k], según la cual, *realida-*

14. C.14: ML 40,238. 15. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.8 (BK 1004a15): S. Th. lect.3 n.564-566. 16. L.c. nota 14.

i. Los platónicos (cf. *De malo* q.1 a.2) identificaban la materia con la privación, con lo que llegan a la conclusión de que el bien se extendía a más cosas que el ser. Sto. Tomás reconoce la parte de verdad que corresponde a esta conclusión, que aparece, por lo demás, en el pseudo-Dionisio *(De div. nom.* c.4; ed. Pera, n.° 248), pero no identifica materia y privación. La privación se da en un sujeto. Este sujeto como tal es un ser, y de ahí que el mal reside en un ser, esto es, en un bien.

j. La posición de Sto. Tomás, que sigue a Aristóteles, consiste en que el mal, en cuanto privación, no es ser, pero reside en el ser a quien priva de algo que le pertenecía. De ahí su carácter contradictorio en cierto sentido. Así Aristóteles va exponiendo los diversos modos de ser y de no-ser huyendo del univocismo que el mismo Platón evitó en sus últimos diálogos. De ahí la distinción entre «ens negative» y «privado».

k. Ya Aristóteles en *Top.* B, 7: 113a22 dice que es imposible que «los contrarios se encuentren juntos en lo mismo». Sto. Tomás llama a este principio «regla de los dialécticos» con una cierta intención, puesto que tal principio es utilizado aquí dialécticamente, esto es, conforme al uso meramente lógico del mismo, que coincide con el «secundum communem acceptionem». Frente a este uso y acepción se halla el uso real y la acepción no común, sino especial, con discernimiento de una especie concreta. El bien y el mal son susceptibles de ambas consideraciones, como también cabe un uso lógico y otro metafísico de los primeros principios.

des contrarias no pueden coexistir simultáneamente. Sin embargo, esto debe entenderse según la aceptación general del bien y del mal, no según una aceptación especial de este bien y este mal. Ejemplo: Lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo y otras cosas contrarias similares, se toman siempre en sentido especial, porque se encuentran ciertos géneros concretos. Pero el bien envuelve todos los géneros. Por eso, un bien puede coexistir simultáneamente con la privación de otro bien.

4. *A la cuarta hay que decir:* El Profeta dirige aquel *¡Ay!* a aquellos que dicen: lo que es bueno, en cuanto que es bueno, es malo. Pero esto no se sigue de lo que se ha establecido y que resulta claro por todo lo que acabamos de decir (sol.).

ARTICULO 4

El mal, ¿corrompe o no corrompe totalmente al bien?

Infra q.103 a.7 ad 1; 1-2 q.20 a.2; q.85 a.2; *In Sent. 2* d.34 a.5; *De Verit.* q.24 a.10 ad 11; *Cont. Gentes* 3, 12; *De Malo* q.2 a.12.

Objeciones por las que parece que el mal corrompe totalmente el bien:

1. Uno de los contrarios se corrompe totalmente por el otro. Pero el bien y el mal son contrarios. Por lo tanto, el mal puede corromper todo el bien.

2. Más aún. Agustín, en *Enchirid.*[17], dice que el mal es nocivo en cuanto que aniquila el bien. Pero el bien es semejante y uniforme a sí mismo. Por lo tanto, es destruido totalmente por el mal.

3. Todavía más. El mal, mientras existe, perjudica y aleja el bien. Pero aquello de lo cual siempre se está quitando algo, llega un momento en que se consume, a no ser que sea infinito, lo cual no puede decirse de ningún bien creado. Por lo tanto, el mal consume totalmente el bien.

En cambio está lo que dice Agustín en *Enchirid.*[18]: *El mal no puede consumir totalmente al bien.*

Solución. *Hay que decir:* El mal no puede consumir totalmente el bien *l*. Para demostrar esto, hay que tener presente que hay un triple bien. 1) *Uno,* que se suprime totalmente por el mal. Éste es el bien opuesto directamente al mal. Ejemplo: La luz desaparece totalmente por las tinieblas; la vista, por la ceguera. Hay 2) *otro* bien que no es suprimido totalmente por el mal, ni tampoco disminuido. Este es el bien, sujeto del mal. Ejemplo: La sustancia del aire no disminuye por la presencia de las tinieblas. Hay un 3) *tercer* bien que, ciertamente, disminuye por el mal, pero no se suprime totalmente. Este bien es la capacidad del sujeto para actuar.

La disminución de este bien no tiene que ser tomada en el sentido de sustracción, como lo puede ser la disminución de la cantidad, sino en el sentido de atenuación, como lo puede ser la disminución en las cualidades y en las formas. La atenuación de esta capacidad hay que tomarla en el sentido contrario al de la intensificación de la misma capacidad. La capacidad se intensifica por las disposiciones con las que se prepara la materia para el acto, las cuales, cuantas más son en el sujeto, tanto más lo capacitan para recibir la perfección y la forma. Lo contrario sucede si se dan disposiciones opuestas, las cuales, cuantas más son en la materia y cuanto mayor es su intensidad, tanto más se disminuye la capacidad de la potencia para el acto.

Así, pues, si las disposiciones contrarias no se pueden multiplicar ni intensificar indefinidamente, sino hasta cierto

17. C.12: ML 40,237. 18. Ib.

l. Obsérvese que la argumentación que esgrime Sto. Tomás es una aplicación analógica del proceso de la corrupción física. Obviamente, la elección del ejemplo físico obedece a un designio previo conforme al cual el mal no es capaz de aniquilar totalmente el bien. La razón fundamental es metafísica, como ya aparece en el texto citado de San Agustín *(Enquiridion* c.12, ed. BAC, IV, 476-8). Sto. Tomás, por su parte, en la respuesta ad 3 añade los matices propios de la acción moral, de suerte que no cabe achacarle un fisicismo. Es simplemente una analogía explicativa, no probativa. El matiz peculiar de lo moral consiste en que, como se advierte en la respuesta citada, la disminución del bien no se realiza, al modo de la disminución del continuo, guardando una proporción. La acción moral, buena o mala, no es una operación sometida a esa restricción.

punto, tampoco la mencionada capacidad puede disminuir o atenuarse indefinidamente. Esto es lo que sucede en las cualidades activas y pasivas de los elementos. Ejemplo: El frío y la humedad, por las que disminuye o se atenúa la capacidad de la materia para recibir la forma del fuego, no pueden multiplicarse indefinidamente. En cambio, si las disposiciones opuestas pueden multiplicarse indefinidamente, la capacidad puede disminuir o atenuarse indefinidamente. Sin embargo, no se suprime totalmente, porque siempre permanece en su raíz, que es la sustancia del sujeto. Si se interponen indefinidamente cuerpos opacos entre el sol y el aire, indefinidamente se disminuye la capacidad del aire para recibir la luz. Sin embargo, nunca se suprimirá totalmente mientras permanezca el aire, el cual, por su propia naturaleza, es diáfano. De manera parecida, a unos pecados pueden añadirse otros indefinidamente, y con esto se disminuye siempre más y más la capacidad del alma para recibir la gracia. Estos pecados son como obstáculos interpuestos entre nosotros y Dios, según aquello de Is 59,2: *Nuestros pecados pusieron una barrera entre nosotros y Dios.* Sin embargo, no se suprime totalmente la capacidad del alma, porque dicha capacidad le es connatural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien que se opone al mal es suprimido totalmente; pero los otros bienes, como hemos dicho (sol.), no son suprimidos totalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* La capacidad que hemos mencionado es algo intermedio entre el sujeto y el acto. Por eso, en lo que se refiere al acto, es disminuida por el mal; pero en lo que se refiere al sujeto, permanece. Por lo tanto, aun cuando el bien en cuanto tal es semejante, sin embargo, en cuanto se relaciona con cosas diversas, no es suprimido totalmente, sino sólo en parte.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[19], relacionando la disminución del bien con la disminución que se produce en la cantidad, dijeron que, así como lo continuo se divide indefinidamente, siempre que se haga proporcionalmente (tomando la mitad de la mitad o el tercio del tercio), dicen que lo mismo sucede en el asunto que estamos tratando. Pero este argumento aquí no es viable. Porque en la división, en la que siempre se guarda la misma proporción, constantemente se sustrae cada vez menor cantidad, pues la mitad de la mitad es mucho menos que la mitad del todo. Pero un segundo pecado no siempre disminuye la capacidad del alma para recibir la gracia menos de lo que lo hace el pecado anterior; al contrario, tal vez la disminuye por igual o más. Por lo tanto, hay que decir: Aun cuando esta capacidad sea algo finito, sin embargo disminuye indefinidamente, no en cuanto tal, sino accidentalmente, es decir, según que aumenten también indefinidamente las disposiciones contrarias, como ya se dijo (sol.).

ARTICULO 5

El mal, ¿está o no está suficientemente dividido entre pena y culpa?

In Sent., 2 d.35 a.1; *De Malo,* q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que el mal está insuficientemente dividido entre pena y culpa:

1. Todo efecto parece ser un determinado mal. Pero en todas las criaturas hay algún defecto, porque no pueden conservarse en sí mismas, y, sin embargo, este defecto no es ni pena ni culpa. Por lo tanto, no está correctamente dividido el mal entre pena y culpa.

2. Más aún. En los seres irracionales no se encuentra ni la culpa ni la pena. Sin embargo, están sometidos a la corrupción y al defecto, que son algo que pertenece al mal. Por lo tanto, no todo mal es culpa o pena.

3. Todavía más. La tentación es un determinado mal. Sin embargo, no es culpa, porque la tentación no consentida no es pecado, sino materia para ejercer la virtud, como se dice en la Glosa[20] a 2 Cor 12,7. Tampoco es pena, porque la tentación precede a la culpa y la pena es una consecuencia. Por lo tanto, no está correctamente dividido el bien entre pena y culpa.

19. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.2.ª tr.26 q.5 (fol.87a). 20. *Glossa ordin.* (6.76E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,84.

En cambio parece que la división es superflua. Pues Agustín en *Enchirid.*[21] dice que el mal es llamado así *porque perjudica.* Lo que perjudica es penal. Por lo tanto, todo mal está contenido en la pena.

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó (a.3), el mal es privación del bien, que, principalmente y en cuanto tal, consiste en la perfección y en el acto. El acto es doble: Primero y segundo. 1) El acto primero es la forma y la integridad del ser. 2) El acto segundo es la operación. Por lo tanto, el mal también es doble: 1) *Uno,* por la sustracción de la forma o de alguna parte que es necesaria para la integridad del ser. Ejemplo: La ceguera es un mal, carecer de algún miembro también lo es. 2) *Dos,* por la sustracción de la debida operación o porque no se da en absoluto, o porque no conserva el debido modo y orden. Por su parte, como el bien es absolutamente el objeto de la voluntad, el mal, que es privación del bien, por una especial razón se encuentra en las criaturas racionales, que poseen voluntad. Así pues, el mal que se da por la sustracción de la forma o de la integridad del ser, tiene razón de pena. De modo especial, en el supuesto de que todas las cosas están subordinadas a la providencia y justicia divinas, como se demostró anteriormente (q.22 a.2). En el concepto de pena está incluido el que sea contraria a la voluntad. El mal, en cuanto sustracción de la debida operación en las cosas provistas de voluntad, tiene razón de culpa. Pues se imputa a uno como culpa el que falle al actuar, pues en la acción el dominio lo ejerce la voluntad. Así, pues, todo mal en las cosas provistas de voluntad es pena o culpa[ll].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Porque el mal es privación del bien y no simple negación, como se dijo anteriormente (a.3), no toda ausencia de bien es mal, sino la ausencia del bien que se puede y se debe tener. Pues la ausencia de la visión no es un mal en la piedra, pero sí lo es en el animal, porque contra el concepto de piedra va el que tenga vista. Igualmente, contra el concepto de criatura va el que se conserve en su existencia por sí misma, porque dar el ser y conservarlo es algo que le corresponde al mismo. Por lo tanto, este defecto no es un mal de la criatura.

2. *A la segunda hay que decir:* La pena y la culpa no dividen el mal en general, sino el mal presente en las cosas provistas de voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* La tentación, en cuanto que implica provocación para el mal, siempre es mal de culpa en el tentador. Pero en quien es tentado, no es propiamente mal, a no ser que en el tentado se produzca algún cambio[m], pues la acción del que actúa pasa a tener su defecto en el que la recibe. En cuanto que el tentado es inclinado al mal por el tentador, cae en la culpa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Al concepto de pena pertenece el que perjudique al agente en sí mismo. Pero al concepto de culpa pertenece el que perjudique al agente en su acción, y, así, ambos están contenidos bajo la razón de mal, en cuanto que tiene carácter de perjuicio.

ARTICULO 6

¿Qué tiene más razón de mal: la pena o la culpa?

Supra q.19 a.9; 2-2 q.19 a.1; *In Sent., 2* d.37 q.3 a.2; *De Malo* q.1 a.5

Objeciones por las que parece que tiene más razón de mal la pena que la culpa:

21. L.c. nota 17.

ll. La teoría metafísica del acto primero o forma y del acto segundo u operación es la base de la distinción entre pena y culpa. Pero aquí se restringe su alcance al ser racional y a su actividad voluntaria. La pérdida —contra la voluntad— de un bien que pertenece al ser racional es una pena. La voluntad refleja el cuidado que la criatura racional tiene de sí. El mal de culpa, en cambio, es el mal de la acción que la voluntad comete por sí misma.

m. El tentado es culpable cuando de alguna manera es atraído hacia el mal. Quiérese decir que, en tal caso, hay una cierta complicidad con el mal que viene de un agente externo tentador. El tema es tratado más ampliamente en las cuestiones referentes a la noción de pecado. *Summa Theol.* 1-2 q.74 a.3 ad 2. Un aspecto debatido de la cuestión es el llamado pecado de sensualidad. Cf. DEMAN, Th., art. «Peché»: DTC 12,1.° col.140 y ss.

1. La relación entre culpa y pena es igual a la existente entre mérito y premio. Pero el premio tiene más razón de bien que el mérito, ya que es su fin. Por lo tanto, la pena tiene más razón de mal que la culpa.

2. Más aún. Es mayor mal aquel que se opone a un mayor bien. Pero la pena, como se dijo (a.5), se opone al bien del agente, y la culpa al bien de la acción. Por lo tanto, como es mejor el agente que la acción, parece que sea peor la pena que la culpa.

3. Todavía más. La misma privación de fin es una determinada pena llamada ausencia de visión divina. El mal de culpa se da por la privación de ordenación al fin. Por lo tanto, la pena es un mal mayor que la culpa.

En cambio, un artífice sabio permite el mal menor para evitar el mayor. Ejemplo: El médico amputa un miembro para que no se corrompa todo el cuerpo. Pero la sabiduría de Dios impone la pena para evitar la culpa. Por lo tanto, la culpa es un mal mayor que la pena.

Solución. *Hay que decir:* La culpa tiene más razón de mal que la pena. Y no sólo que la pena sensible, que consiste en la privación de bienes corporales, tal como entienden muchos las penas, sino también más que la pena tomada en toda su extensión, esto es, en cuanto que las penas son una determinada privación de la gracia y de la gloria. Esto es así por dos motivos: 1) *Primero,* porque a partir del mal de culpa se hace alguien malo, no a partir del mal de pena. Así, Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[22] dice: *Castigar no es malo, sino el hacerse acreedor a la pena* [n]. Esto es así porque, como quiera que el bien en sentido absoluto consiste en el acto y no en la potencia, el último acto es la operación o el uso de cualquiera de las cosas que se posee. El bien del hombre se considera, en sentido absoluto, que está en la correcta operación o en el buen uso de las cosas que se poseen. Utilizamos todas las cosas según la voluntad. Si es por buena voluntad, con la que el hombre utiliza bien lo que posee, se dice que es un hombre bueno. Si es por mala, es llamado malo. Pues quien tiene mala voluntad puede utilizar mal incluso el bien que tiene. Ejemplo: Un lingüista puede hablar, si quiere, incorrectamente. Por lo tanto, porque la culpa consiste en el desordenado acto de la voluntad y la pena en la privación de alguna de aquellas cosas que utiliza la voluntad, la culpa contiene una mayor razón de mal que la pena.

2) *Segundo,* porque Dios, que es el autor del mal de pena, no es el autor del mal de culpa. Esto es así porque el mal de pena priva de bien a la criatura, ya se tome el bien de la criatura como algo creado (la ceguera priva la vista), ya se tome el bien como algo increado (la ausencia de la visión divina priva a la criatura de un bien increado). En cambio, el mal de culpa se opone propiamente al mismo bien increado, porque va contra el cumplimiento de la voluntad divina y del amor divino con el que el bien divino se ama en sí mismo; y no sólo en cuanto que es participado por la criatura. Así, pues, resulta evidente que la culpa contiene mayor razón de mal que la pena.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando la culpa culmine en la pena, como el mérito en el premio, sin embargo, no se busca la culpa por la pena, como el mérito por

22. § 22: MG 3,724: S. Th. lect.18.

n. No sólo el pseudo Dionisio, aquí citado, sino también la ética aristotélica pone un especial énfasis en la calidad moral de «hacerse digno de la pena o del premio». Cf. *Ethic Nic:* Δ, 3: 1123a34ss, en la cuestión de la magnanimidad.

El hacerse digno de premio o castigo supone una referencia al que premia o castiga y, por ello, una relación interpersonal. No es una operación física cuyas referencias se reducen a las causas que la producen, sino una exigencia moral ante un ser inteligente y bueno que establece la justicia. Queda asi suprimido el automatismo físico de acción y reacción. Es preciso que haya una relación a otro ser cuya causalidad no es puramente física. Pero el «hacerse digno» no es tampoco mera imputación extrínseca; nace de la inserción del agente voluntario en el orden universal, no como hecho cósmico o social, sino en cuanto a su estructura metafísica previa.

el premio, sino más bien al revés, es decir, se aplica la pena para evitar la culpa[ñ]. Es así como la culpa es peor que la pena.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden de la acción, anulado por la culpa, es un bien más perfecto en el agente, por ser una perfección segunda, que el bien anulado por la pena, que es la perfección primera.

3. *A la tercera hay que decir:* La relación entre culpa y pena no es la misma que la existente entre fin y orden al fin, porque de ambos puede estarse privado de algún modo, tanto por la culpa como por la pena. Por la pena, en cuanto que el mismo hombre es alejado del fin y del orden hacia el fin. Por la culpa, en cuanto que dicha privación pertenece a la acción que no está ordenada al debido fin.

CUESTIÓN 49

Sobre la causa del mal

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que tratar lo referente a la causa del mal. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El bien, ¿puede o no puede ser causa del mal?—2. El sumo bien, Dios, ¿es o no es causa del mal?—3. ¿Hay o no hay algún sumo mal que sea la primera causa de todos los males?

ARTICULO 1

El bien, ¿puede o no puede ser causa, del mal?

1-2 q.75 a.1; *In Sent., 2* a.1 q.1 a.1 ad 2; d.34 a.3; *Cont. Gentes* 2,41; 3,10.13; *In De Div. Nom.* c.4 lect.22; *De Pot.,* q.3 a.6 ad 1.3.4; *De Malo* q.1 a.3; q.12 a.1 ad 10.

Objeciones por las que parece que el bien no puede ser causa del mal:

1. Se dice en Mt 7,18: *El árbol bueno no puede producir frutos malos.*

2. Más aún. Uno de los contrarios no puede ser causa del otro. El mal es contrario al bien. Por lo tanto, el bien no puede ser causa del mal.

3. Todavía más. Un efecto defectuoso no puede provenir más que de una causa deficiente. Pero el mal, si tiene causa, es un efecto defectuoso. Por lo tanto, tiene una causa deficiente. Pero todo lo deficiente es malo. Por lo tanto, la causa del mal no puede ser otra más que el mal.

4. Por último. Dionisio, en c.4 *De Div. Nom.*[1] dice que el mal no tiene causa. Por lo tanto, el bien no es causa del mal.

En cambio está lo que dice Agustín *contra Julianum*[2]*: No hubo nada en absoluto de donde pudiera salir el mal más que del bien.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que todo mal tiene alguna causa. Pues el mal es la ausencia del bien que debe poseerse. El que a algo le falte su natural y debida disposición[a] no puede tener su causa más que en algo que le aparte de su disposición, como no se mueve, por ejemplo, un cuerpo pesado sin que alguien lo empuje hacia arriba,

1. § 30: MG 3,732: S. Th. lect.22. 2. L.1 c.9: ML 44,670.

ñ. La pena no es el fin de la culpa, especialmente si nos atenemos a las penas medicinales, cuya finalidad es precisamente la de evitar la maldad moral propia de la culpa; cf. *Summa Theol.* 1-2, q.87 a.7.

a. Uno de los sentidos de «dispositio» es el aquí empleado, y consiste en la ordenación de una realidad que consta de partes. Cf. *Summa Theol.* 1-2, q.49, a.1 ad 3, en donde se cita, a su vez, a Aristóteles, *Metaphys.* Δ, 19; 1022blss. El orden de las partes constituye una forma para la diversidad de las mismas; además, la forma ordena las partes del sujeto al que informa. Su pérdida es la privación de un bien del sujeto que la padece.

como tampoco falla un agente en su acción a no ser por la presencia de algún obstáculo. El ser causa no le puede corresponder más que al bien, porque nada puede ser causa más que en cuanto que en ser, y todo lo que es ser, en cuanto tal, es bueno. Si nos detenemos en los cuatro géneros de causas, comprobamos que el agente, la forma y el fin, implican alguna perfección que pertenece a la razón de bien. Pero la materia, en cuanto que es potencia para el bien, tiene razón de bien.

El hecho de que el bien sea causa del mal, y causa material, resulta evidente de lo dicho anteriormente. Pues ya quedó demostrado (q.48 a.3) que el bien es el sujeto del mal. El mal, por otra parte, no tiene causa formal, sino que, más bien, es privación de la forma. Lo mismo cabe decir con respecto a la causa final, pues, más bien, lo que tiene es privación del orden a su debido fin. Pues no sólo el fin tiene razón de bien, sino también de utilidad, porque está ordenado al fin. El mal tiene causa por lo que se refiere al agente, y no en cuanto tal, sino accidentalmente [b].

Para demostrar esto hay que tener presente que el mal es causado de forma distinta en la acción y en el efecto. En la acción es causado por la ausencia de alguno de los principios de la acción, o del agente principal, o del instrumental. Ejemplo: La ausencia de movimiento en el animal puede deberse a la debilidad de su fuerza motora, como sucede en los niños; o por la incapacidad instrumental, como sucede en los lisiados. Por otra parte, el mal en alguna cosa, pero no en el propio efecto del agente, a veces es causado por el agente, otras veces porque el agente es defectuoso, o porque lo es la materia. El mal causado por la capacidad o perfección del agente se da cuando, a la forma que el agente persigue, le acompaña necesariamente la privación de alguna otra forma. Ejemplo: A la forma del fuego le acompaña la privación de la forma del aire o del agua. Pues cuanto más potente es la fuerza del fuego, tanto más fuertemente imprime su forma y así corrompe también las formas contrarias. Por eso, el mal y la corrupción del aire y del agua es debida a la perfección del fuego. Pero esto sucede accidentalmente, porque el fuego no pretende anular la forma del agua, sino imprimir su forma propia. Pero haciendo esto causa aquello accidentalmente. Pero si hay defecto en el efecto propio del fuego, por ejemplo, que no llega a calentar, esto se debe al defecto de la acción que, a su vez, es debido al defecto de algún principio, o a la indisposición de la materia, que no recibe adecuadamente la acción del fuego. Pero esto mismo, que es ser deficiente, le sucede al bien, al que le compete, en cuanto tal, actuar. Por eso es verdad que el mal de ningún modo tiene una causa, a no ser de manera accidental. Es así como el bien es causa del mal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín, en *Contra Julianum* [3], comenta: *El Señor llama árbol malo a la mala voluntad, y árbol bueno a la voluntad buena. De la voluntad buena no surge un acto moralmente malo, de la misma forma que de la voluntad buena se sigue un acto moralmente bueno. Sin embargo, el mismo movimiento de la mala voluntad es causado por la criatura racional, que es buena. Así es la causa del mal.*

2. *A la segunda hay que decir:* El bien no causa aquel mal que le es contrario, sino otro. Como la bondad del fuego causa el mal del agua, y el hombre, bueno por naturaleza, causa el acto moralmente malo. Esto mismo sucede accidentalmente, como acabamos de decir (sol.). Encontramos también que uno de los contrarios causa el otro accidentalmente, como el frío del ambiente exterior calienta en cuanto que el calor se concentra en el interior.

3. *A la tercera hay que decir:* En las cosas provistas de voluntad, la causa de-

3. Ib.

b. El mal no es el objeto directo de un agente. Surge accidentalmente; esto no quiere decir que su causa agente sea un accidente, en el sentido técnico, como una de las categorías del ser, sino que el mal surge por la conexión, no esencial, de un principio agente bueno con un defecto. En el artículo Sto. Tomás expone los diversos modos en que se produce esa conexión accidental.

ficiente del mal es distinta de la que se da en las cosas naturales. Pues el agente natural produce su efecto tal cual es él mismo, a no ser que se lo impida algo externo a él. Esto mismo es ya defecto suyo. Por eso nunca se sigue en el efecto un mal a no ser que preexista algún otro mal en el agente o en la materia, como hemos dicho (sol.). Pero en las cosas provistas de voluntad, el defecto de la acción procede de la voluntad deficiente en acto, en cuanto que al actuar no se somete a las reglas. Sin embargo, este defecto no es culpa, sino que la culpa se debe al hecho de que se actúa con tal defecto[c].

4. *A la cuarta hay que decir:* Como acabamos de afirmar (sol.), el mal no tiene una causa directa, sino sólo indirecta.

ARTICULO 2

El sumo bien, Dios, ¿es o no es causa del mal?

Supra q.19 a.9; q.22 a.2 ad 2; q.23 a.5 ad 3; q.48 a.2 ad 3; a.6; *In Sent. 2* d.32 q.2 a.1; d.34 a.3; d.37 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 2,41; 3,71; *Compend. Theol.* c.141.142; *De Subst. sep.,* op.15 c.15; *De Malo* q.1 a.5; *In Rom.* c.1 lect.7; *In Io.,* c.9 lect.1.

Objeciones por las que parece que el sumo bien, Dios, es causa del mal:

1. Se dice en Is 45,6-7: *Yo, el Señor, y no otro Dios, hago la luz y creo las tinieblas, hago la paz y creo el mal.* Y Am 3,6: *¿Habrá algún mal en la ciudad que no baya hecho el Señor?*

2. Más aún. El efecto de la causa segunda se reduce a la causa primera. Como se dijo (a.1), el bien es causa del mal. Así, pues, como Dios es la causa de todo bien, como se demostró anteriormente (q.2 a.3; q.6 a. 1.4), se sigue que también el mal es causado por Dios.

3. Todavía más. Como se dice en II *Physic.*[4], una misma es la causa de la salvación de la nave y la de su riesgo. Pero Dios es la causa de la salvación de todas las cosas. Por lo tanto, El mismo es la causa de toda perdición y de todo mal.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[5]: *Dios no es el autor del mal, porque no es causa de la tendencia a no ser.*

Solución. *Hay que decir:* Como resulta claro de lo dicho (a.1), el mal que consiste en el defecto de la acción, siempre es causado por el defecto del agente. Pero en Dios no hay ningún defecto, sino que es la perfección suma, como quedó demostrado anteriormente (q.4 a.l). Por eso, el mal que consiste en el defecto de la acción, o que es causado por defecto del agente, no se reduce a Dios como a su causa.

Pero el mal que consiste en la corrupción de algunas cosas, sí se reduce a Dios como a su causa. Y esto es así tanto en las cosas naturales como en las voluntarias. Pues ya se ha dicho (a.l) que algún agente, en cuanto que con su capacidad produce alguna forma a la que se sigue corrupción y defecto, con su poder causa tal corrupción y tal defecto. Es evidente que la forma que de modo primordial Dios pretente en las cosas creadas es el bien de la armonía del universo. La armonía del universo requiere, como dijimos anteriormente (q.22 a.2 ad 2; q.48 a.2), que algunas cosas puedan fallar y que, de hecho, fallan. De este modo, Dios, al causar en las cosas el bien de la armonía del universo, como consecuencia y de forma accidental, también causa la corrupción de las cosas, según aquello que se dice en 1 Re 2,6: *El Señor da la muerte y la vida.* Pero aquello que se dice en Sab 1,13, *Dios no hizo la muerte,* hay que entenderlo en el sentido de que no quería la muerte en sí misma. Al orden del universo pertenece también el orden de la justicia, que exige que los delincuentes sean castigados. Según esto, Dios es autor del mal que es la pena. Pero no del mal que es la culpa por el motivo que antes hemos aducido (sol.) [d].

4. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 195a3): S. Th. lect.5 n.7. 5. Q.21: ML 40,16.

c. En esta respuesta se especifica la peculiar forma en que actúa la causa agente del mal voluntario. Como se explica en *De malo,* q.l a.3, la voluntad decide libremente pasar a la acción sin tener en cuenta la regla de la razón o de la ley divina. No tener conciencia de la regla no es un defecto culpable. La culpa está en la acción que se lleva a cabo cuando no se tiene en cuenta la norma.

d. Como se indica en la nota anterior, el orden tiene razón de forma para el conjunto de partes ordenadas. El orden universal es el objetivo principal de la actividad divina externa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas autoridades están hablando del mal de pena, no del mal de culpa.

2. *A la segunda hay que decir:* El efecto de la causa segunda deficiente se reduce [e] a la causa primera no deficiente, por lo que tiene de entidad y de perfección, no en lo que tiene de defecto. Ejemplo: Todo lo que hay de movimiento en la cojera es causado por la fuerza motriz, pero lo que hay de defecto en ella no proviene de dicha fuerza, sino por estar contrahecha la pierna. De forma parecida, todo cuanto hay de entidad y de acción en la acción mala se reduce a Dios como a su causa. Pero lo que hay allí de defecto no es causado por Dios, sino que proviene de la causa segunda deficiente.

3. *A la tercera hay que decir:* El hundimiento de la nave se atribuye como causa al piloto por no hacer lo necesario para salvar la nave. Pero Dios nunca falla a la hora de hacer lo que es necesario para la salvación. Por eso no hay comparación posible.

ARTICULO 3

¿Hay o no hay un sumo mal causa de todo mal?

Infra q.63 a.4; *In Sent., 2* d.1 q.1 a.1 ad 1; d.34 a.1 ad 4; *De Verit.* q.16 a.2 Sed Cont.; *Cont. Gentes* 2,41; 3,15; *De Pot.*, q.3 a.6.

Objeciones por las que parece que hay un sumo mal causa de todo mal:

1. A causas contrarias, efectos contrarios. Pero en las cosas se da la contrariedad, según aquello de Ecl 33,15: *Contra el mal está el bien; contra la vida, la muerte; contra el justo, el pecador.* Por lo tanto, hay dos principios contrarios, uno del bien y otro del mal.

2. Más aún. Como se dice en II *De caelo et mundo* [6], si uno de los contrarios se da realmente, también se da el otro. Pero el sumo bien se da realmente, y es causa de todo bien, como quedó demostrado anteriormente (q.2 a.3; q.6 a.2.4). Por lo tanto, hay un sumo mal que se le opone y que es causa de todo mal.

3. Todavía más. Así como en las cosas se encuentra lo bueno y lo mejor, también se encuentra lo malo y lo peor. Pero tanto lo bueno como lo mejor se dicen por relación a lo óptimo. Por lo tanto, lo malo y lo peor son llamados así por su relación a algún sumo mal.

4. Aún más. Todo lo que es por participación, está reducido a aquello que es por esencia. Pero las cosas que son malas para nosotros, no son malas en esencia, sino por participación. Por lo tanto, hay algún sumo mal en esencia que es causa de todo mal.

5. Y también. Todo lo que es accidentalmente está reducido a aquello que es esencial. Pero el bien es causa del mal accidentalmente. Por lo tanto, es necesario suponer algún sumo mal que sea causa de los males esencialmente. Tampoco puede decirse que el mal no tiene causa esencial, sino sólo accidentalmen-

6. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 286a23): S. Th. lect.4 n.7.

Pero, dada la contrariedad de las diversas formas sustanciales, el orden universal no excluye la destrucción de muchas de ellas. Más aún, resulta conforme a la condición material de la realidad en que se da esa oposición entre las formas. Al negar Sto. Tomás el ocasionalismo, que niega la causalidad finita atribuyendo a Dios toda causalidad, afirma la consecuencia realista de la actividad propia de los seres creados, con la inevitable corrupción que acompaña a toda generación contraria.

e. «Reductio» es la operación lógica por la que algo se coloca en un género, pero no de modo propio y absoluto, sino en virtud de otra cosa que sí está en ese género o categoría. Es el caso de los principios y privaciones pertenecientes a una especie. Cf. *Summa Theol.* 1 q.3 a.5. A veces «reductio» se aplica a ambos modos y entonces se distingue la «reductio per se» y la «reductio per accidens». Cf. *In Sent.* 2 d.40 q.1. Pero generalmente «reductio» y el adverbio «reductive» se refieren únicamente al segundo modo. En sentido real, la «reductio» viene a significar la dependencia de lo fundamentado respecto de su fundamento. El ser del efecto es referido a su causa; lo que es «per accidens» a lo que es por sí; cf. *In Periherm.* (ed. Spiazzi, Taurini, 1955) n. 188-189. La reducción, en este caso, atribuye, en última instancia, todo efecto a la causa primera, que es Dios. Los dos aspectos, lógico y real, vienen a confluir cuando el género no se entiende como pura abstracción, sino como un principio real del que las especies no son concreciones sino participaciones. La distinción que Sto. Tomás establece aquí evita que se atribuya a Dios el efecto malo, que, además de finito, es un mal.

te, porque se seguiría que el mal no se daría en muchos, sino en pocos.

6. Por último. El mal del efecto se reduce al mal de la causa, porque el efecto defectuoso se debe a la causa deficiente, como se dijo anteriormente (a.1 y 2). Pero este proceder no se puede seguir indefinidamente. Por lo tanto, es necesario suponer un primer mal que sea causa de todo mal.

En cambio está el hecho de que el sumo bien es causa de todo ser, como se demostró (q.2 a.3; q.6 a.4). Por lo tanto, no puede haber algún principio opuesto a él que sea causa de los males.

Solución. *Hay que decir:* De todo lo establecido resulta claro que no hay un primer principio de los males, como hay un primer principio de los bienes. 1) *En primer lugar,* porque el primer principio de los bienes es esencialmente bueno, como quedó demostrado (q.6 a.3 y 4). Nada puede ser esencialmente malo, pues se demostró también (q.5 a.3; q.48 a.3), que todo ser, en cuanto tal, es bueno, y que el mal no se da más que en el bien como en su sujeto. 2) *En segundo lugar,* porque el primer principio de los bienes es el bien sumo y perfecto, que contiene en sí toda su bondad, como quedó demostrado (q.6 a.2). Por otra parte, el sumo mal no puede existir, porque, ya lo dijimos (q.48 a.4), aunque el mal siempre disminuya el bien, sin embargo, nunca lo puede consumir totalmente, y, así, permaneciendo siempre el bien, no puede haber algo que sea íntegra y completamente malo. Por lo cual, el Filósofo en IV *Ethic.*[7] dice que, *si el mal fuera completo, se destruiría a sí mismo,* porque una vez destruido todo bien (que se requiere para la integridad del mal), se suprimiría también el mismo mal, pues su sujeto es el bien. 3) *En tercer lugar,* porque la razón de mal contradice la razón del primer principio. Porque todo mal es causado a partir del bien, como se demostró anteriormente (a.1), bien porque el mal no puede ser causa más que accidentalmente. De este modo no puede ser primera causa, porque la causa accidental es posterior a la esencial, como resulta evidente en II *Physic.*[8]

Quienes[9] sostuvieron[f] dos primeros principios, uno bueno y otro malo, cayeron en este error por el mismo motivo por el que surgieron otras extrañas hipótesis de los antiguos. Es decir, porque no tuvieron presente la causa universal de todo ser, sino tan sólo las causas particulares de todos los efectos particulares. De este modo, si encontraron algún ser que, por su naturaleza, era perjudicial para otro ser, opinaron que la naturaleza de aquel ser era mala; es como si alguien dijera que la naturaleza del fuego es mala porque destruye la casa de algún pobre. No se puede juzgar la bondad de la naturaleza de un ser por su relación a algo particular, sino que hay que juzgarla en sí misma y en cuanto que está ordenada a todo el universo, en el que cada cosa ocupa su lugar perfectamente dispuesto, como resulta claro por todo lo dicho (q.47 a.2 ad 1).

Porque observaron la presencia de dos causas particulares contrarias en dos efectos particulares contrarios, tampoco fueron capaces de reducir las causas particulares contrarias a una causa universal general. De este modo, llevaron la contrariedad que hay en las causas hasta los primeros principios. Pero, como todos los contrarios convergen en uno general, es necesario que en ellos, por encima de las causas contrarias propias, se encuentre una causa común[g], del mismo modo

7. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1126al2): S. Th. lect.13, n.808. 8. ARISTÓTELES, c.6 n.10 (BK 198a8): S. Th. lect.10 n.12. 9. Cf. STO. TOMÁS, *Cont. Gentes* 2,41.

f. Con este último artículo de la cuestión 49 Sto. Tomás cierra, en alguna medida, una consideración general de la creación y de los grandes aspectos de la distinción y diversidad de las cosas creadas. Y en este artículo vuelve a insistir en que sólo la consideración de la realidad desde el punto de vista de la causalidad universal puede llevarnos al conocimiento de la unidad del primer principio. Las causalidades particulares no permiten ascender al conocimiento de la unidad de lo real si no se supera la contrariedad de lo particular, tal como se advierte en el párrafo siguiente de este mismo artículo.

g. En *De pot.* q.3 a.6, Sto. Tomás expone más detalladamente las posiciones de quienes no llegaban a admitir la unidad del principio creador, a causa de su incapacidad por elevarse a una

que sobre las cualidades contrarias de los elementos se encuentra la facultad del cuerpo celeste. Igualmente, por encima de todo lo que existe de un modo u otro, se encuentra un primer principio de ser, como quedó demostrado anteriormente (q.2 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los contrarios convienen en un solo género y en una sola razón de ser [h]. Por eso, aun cuando tengan causas particulares contrarias, sin embargo, es necesario que lleguen a una primera causa común.

2. *A la segunda hay que decir:* La privación y la posesión tienen su lugar natural en lo mismo. El sujeto de la privación es el ser en potencia, como se dijo (q.48 a.3). Por eso, como el mal es la privación del bien, como resulta claro por todo lo dicho (ib.), se opone a aquel bien al que se le añade la potencia, pero no al sumo bien, que es acto puro.

3. *A la tercera hay que decir:* Cada ser se proyecta según su propia razón de ser. Así como la forma es una determinada perfección, así también la privación es una determinada ausencia. Por eso, toda forma, perfección y bien, se proyectan por su acceso al término perfecto. La privación y el mal, por su alejamiento del término. Por eso, no se dice malo y peor por su acceso al sumo mal, como se dice bueno y mejor por su acceso al sumo bien [i].

4. *A la cuarta hay que decir:* Ningún ser es llamado malo por participación, sino por privación de la participación. Por lo tanto, no es necesario que se haga una reducción a algo que sea malo en esencia.

5. *A la quinta hay que decir:* Como quedó demostrado (a.1), el mal no puede tener causa más que accidentalmente. Por eso, es imposible hacer una reducción a algo que sea esencialmente causa del mal. Al decir que el mal está en muchos, se está diciendo algo absolutamente falso. Pues los seres sometidos a generación y corrupción, los únicos en los que se da el mal natural, son la más pequeña parte de todo el universo. Además, en cada una de las especies, el defecto natural se da escasamente. Sólo en el hombre parece que se da el mal a me-

causa universal. Sto. Tomás cita a Empédocles y Pitágoras (cf. *Phys.* A, 4: 188a17; *Metaphys.* A, 4: 984b32; ibid., 5: 985b23ss).

La argumentación de Sto. Tomás para probar la existencia de un principio común de los contrarios, superior a las causas contrarias propias, parte del principio de que todos los contrarios convienen en algo común. En ese caso, lo que se quiere decir es que los predicados contrarios se dan en un mismo sujeto, si bien no simultáneamente. Entonces llegaríamos a un sujeto genérico, supremo y universal. Pero el alcance de esta argumentación no llega hasta un principio real subsistente.

Para llegar a la meta propuesta, Sto. Tomás transpone el principio lógico en un principio real. Pero de todos es sabido el rechazo que siempre muestra al uso real de principios lógicos. La solución estriba en que el principio lógico de la conveniencia de los contrarios en un sujeto es, a su vez, derivación de un principio real. Ya Plotino lo vio así (cf. KREMER, o.c. 60-4) y Sto. Tomás lo ha aceptado (cf. *De divin. nom.*, ed. cit. n.° 113). De este modo resulta que la conveniencia entre los opuestos no es la referencia a un sujeto común de atribución, sino la totalidad originaria de la que participan las diversas formas contrarias. La relación lógica, según eso, es un producto derivado que imita a la realidad.

Sto. Tomás entiende que todas las formas contrarias son participación de la unidad total del ser supremo.

h. Véase como Sto. Tomás, de conformidad con lo indicado en la nota anterior, distingue la conveniencia lógica y la real, con la particularidad de que la realidad aquí aludida es la «ratio essendi». Del «esse» dice Sto. Tomás que es el acto de todas las cosas e incluso de las formas *(Summa Theol.* 1 q.4 a.l ad 3). Sobre la función del «esse», cf. FABRO, o.c., 348 y ss.; ARTOLA, o.c., 159-168.

i. Tanto esta respuesta como la siguiente están determinadas por la preocupación de Santo Tomás por rechazar la idea de que el mal constituye o posee un poder propio paralelo al bien. En épocas próximas a Sto. Tomás, el maniqueísmo medieval, bajo las más variadas formas, se había desarrollado ampliamente. Sto. Tomás, como puede verse aquí, combate la consecuencia dualista que pudiera seguirse o, mejor dicho, el dualismo que fundamenta al maniqueísmo. El dualismo no quiere admitir que el mal no es un poder propio sino sólo un defecto. Sobre el dualismo medieval, y en concreto, sobre el catarismo, cf. MANSELLI, R., *L'eresia del male* (Napoli 1964).

nudo[j], porque el bien del hombre, centrado en los sentidos, no es un bien del hombre en cuanto hombre, es decir, conforme a la razón. Por otra parte, muchos se guían más por el sentido que por la razón.

6. *A la sexta hay que decir:* En las causas del mal no se puede seguir un proceso indefinidamente, sino que es necesario reducir todos los males a alguna causa buena, de la cual se sigue accidentalmente el mal.

j. Conocido texto de Sto. Tomás que muestra su visión muy poco optimista respecto a la conducta humana. Cierto que esa opinión resulta de la consideración de la naturaleza humana caída sobre la que se ejerce la gracia sobrenatural.