TRATADO DE LOS ANGELES

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

Santo Tomás escribió muchísimo sobre los ángeles; sólo aquí, en la Primera Parte de la *Suma,* hay dos grandes bloques de cuestiones: 50-64 y 106-114. A través de toda la *Suma* se hace frecuentemente mención de los ángeles, sobre todo en la Tercera Parte, en conexión con los misterios de Cristo. Los lugares paralelos son incontables. A los ángeles está dedicado íntegramente el opúsculo *De substantiis separatis* y sobre ellos tratan varios artículos de la cuestión *De spiritualibus creaturis.* Finalmente, en *De malo,* la entera cuestión 16 tiene como tema los ángeles caídos o demonios.

En nuestros días los teólogos tienen miedo a hablar de los ángeles. Parecen temer que dedicarles atención sería algo así como perderse en abstracciones o evadirse hacia el mundo de lo irreal y despreocuparse de los graves problemas que la sociedad tiene planteados. En Santo Tomás, el estudio de los ángeles no se parece en nada a un ejercicio de distracción o de mero deporte intelectual. Si se prescindiera de las cuestiones sobre los ángeles, se perdería un material absolutamente indispensable para comprender puntos básicos del sistema de Santo Tomás.

1. Cantar con los ángeles y escribir sobre los ángeles

Todo el mundo sabe que Santo Tomás es muy parco en manifestar sus sentimientos y estados de ánimo. Los ángeles tuvieron la virtud de arrancarle una preciosa confidencia. Dirigiéndose a su secretario Fray Reginaldo, dice: «Ya que no podemos participar en las sagradas solemnidades de los ángeles, no debemos dejar que el tiempo de la devoción se nos pase infructuosamente, antes bien hemos de compensar con el esfuerzo en escribir lo que se resta al oficio de salmodiar. Pongamos, pues, empeño en honrar la grandeza de los santos ángeles»[1]. Para comprender este lenguaje de Santo Tomás hay que tener en cuenta dos datos históricos. Primero, que la salmodia coral era considerada como oficio angélico o como un medio de'asociarse al canto ininterrumpido de los ángeles en las solemnidades del cielo. Y segundo, que la legislación dominicana eximía a Santo Tomás de ciertos actos corales con el fin de que pudiera dedicarse más intensamente a su gran ministerio de escribir. Santo Tomás, eximido de cantar en el coro con los ángeles, consagra aquel tiempo a glorificar con sus escritos la grandeza de los ángeles; escribe sobre ellos en una disposición de ánimo que puede ser definida propiamente como *litúrgica,* transformando así el trabajo de escribir en verdadera oración, o, si se quiere, en un nuevo tipo de salmodia.

2. Distribución de las cuestiones sobre los ángeles

Ya se dijo al comienzo que hay dos bloques de cuestiones, entre los cuales se intercalan otros muchos dedicados a otros temas. Alguien quizá pien-

[1] *De angelis,* pról.

se que Santo Tomás se descuidó y no observó el orden debido. Pero semejante idea, si alguien se la forma, es equivocada. Ya desde la primera cuestión, Santo Tomás deja claro que el gran tema de la teología es Dios; las criaturas son objeto de esta ciencia en cuanto que dicen orden a Dios como a principio y como a fin. En cuanto principio de las cosas, Dios ejercita dos grandes funciones: crear y gobernar. Dios crea el mundo y lo gobierna, pero con una particularidad, a saber, que la creación es obra directa y exclusiva de solo Dios, mientras que para el gobierno las criaturas mismas cooperan con Dios, el cual se sirve de ellas como instrumentos para ejecutar su propio plan o su designio sobre el mundo.

En virtud de este criterio, los ángeles tienen que aparecer tanto al tratar de la creación, por la que empiezan a ser, como del gobierno, al que prestan su cooperación. Las cuestiones vinculadas a la creación son concretamente las que van de la 50 a la 64, ambas inclusive; las otras, 106-114, se encuadran dentro del tema gobierno divino, que comienza en la 103.

El estudio de las criaturas, o de la obra de la creación, Santo Tomás lo comienza por los ángeles, ajustándose al orden señalado en la definición dogmática del concilio cuarto de Letrán (año 1215), según la cual Dios creó «el mundo angélico y el mundo terrestre; y después la criatura humana, la cual, compuesta de espíritu y cuerpo, los abraza en cierto modo a los dos»[2]. Con este modo de expresarse, el concilio no pretende señalar un orden cronológico de la aparición de las criaturas, sino sólo indicar los grandes sectores en que se agrupan estas criaturas: espíritus puros, seres materiales, hombre, que viene a ser como la síntesis de ambos extremos (cf. q.50, prólogo).

3. Conjetura humana y certeza cristiana

Santo Tomás advierte que, «ya desde antiguo», es decir, desde antes del cristianismo, los filósofos llegaron a «conjeturar» la existencia de ángeles o de seres superiores al hombre definidos como inmateriales[3]; la «conjetura» se inicia con Anaxágoras, cuya enseñanza es desarrollada y profundizada de modo, hasta cierto punto, sistemático por Platón y Aristóteles[4]. Pero los filósofos, de suyo, nunca pudieron superar la simple «conjetura».

Santo Tomás piensa que la «conjetura» es más firme referida a los ángeles malos que a los buenos; en lo humano hay mayores indicios para pensar en la existencia del primer grupo que en la del segundo. Ocurren, en efecto, fenómenos vinculados a alguna forma de desorden moral que no tienen explicación meramente humana, y que, por razón del mal en que están envueltos, tampoco pueden ser atribuidos a Dios. Entre estos fenómenos, Santo Tomás enumera trances o arrebatos psíquicos durante los cuales personas falaces y embaucadoras «razonan sabiamente sobre ciencias que desconocen» o que, «a pesar de no haber salido del pueblo donde nacieron, hablan elegantemente la lengua vulgar de un país extranjero»[5]. El tema es tratado extensamente por Santo Tomás en *Contra Gentes* 3, capítulos 103-106, vinculándolo con prácticas de magia que producían efectos maravillosos. En todo caso, los fenómenos en cuestión dan pie para una «conjetura». Santo Tomás repite a menudo que lo sensible, de donde nuestro conocimiento natural parte

[2] J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica* (Madrid 1983) n.208.
[3] Cf. *De angelis* pról.
[4] Cf. *De angelis* c.1-3.
[5] *De angelis* c.2 n.53.

siempre, es insuficiente para llegar al conocimiento de «las sustancias separadas» o de aquellos seres que en nuestro lenguaje llamamos ángeles[6].

Es importante destacar este punto para entender correctamente el modo como Santo Tomás se expresa aquí en la *Suma*, donde comienza afirmando en términos verbalmente apodícticos: «es necesario admitir que existen criaturas incorpóreas» (q.50 a.l). La expresión *es necesario* se repite un poco más adelante. Pero, evidentemente, Santo Tomás no piensa que la existencia de ángeles sea objeto de una demostración *necesaria*. El habla ya desde la certeza que da la fe; como dice al final del artículo, la sola inteligencia humana a lo sumo que puede llegar es a considerar *razonable* la existencia de seres incorpóreos, porque contribuye a dar una mayor perfección al universo.

El paso de la «conjetura» a la certeza sólo se puede dar mediante la fe. La revelación habla frecuentemente de la existencia de ángeles y los presenta como seres superiores al hombre, al cual unos prestan servicio en orden a la salvación, mientras que otros lo tientan con el fin de apartarlo de Dios. Hoy se presta muy poca atención a este dato de fe. Las causas de esta situación son múltiples. Quizá una de las más influyentes sea el exagerado antropologismo que «invade» todos los campos del saber. A fuerza de insistir tanto en el hombre, se introducen en la realidad cortes, o se cierran los ojos a todo lo que no sea el hombre mismo y sus intereses. Y se lanzan preguntas: ¿Qué saca el hombre de que existan ángeles? ¿Qué problema humano se puede resolver a base de la existencia de ángeles? Son preguntas que comienzan cuestionando y que muchas veces se resuelven negando o por lo menos dando cabida a una actitud de indiferencia, que se aproxima mucho a la negación.

Ciertamente, Santo Tomás no pensaba así. A él los ángeles no sólo no le estorbaban, sino que, por el contrario, le regocijaban y le hacían compañía a través de todo su recorrido teológico. En efecto, para Santo Tomás, los ángeles, además de ser un tema concreto al que dedica expresamente numerosas cuestiones, son ante todo algo así como una parte integrante del misterio cristiano global, que sin ellos perdería un valioso punto de referencia para ser comprendido en profundidad. Pensar sobre los ángeles a base de lo *útil* para el hombre es incapacitarse de antemano para juzgar con acierto. Desde el punto de vida cristiano, lo verdaderamente «útil» es acoger el plan de Dios tal como Dios mismo lo diseñó, porque lo que Dios hace está siempre lleno de sabiduría e infunde sabiduría en quien lo acepta dócilmente.

Para entender y encuadrar exactamente las cuestiones que Santo Tomás dedica a los ángeles en la *Suma* hay que presuponer siempre sus comentarios a la Sagrada Escritura, que es la fuente de donde él extrae la «certeza» acerca de la existencia de estas criaturas y la que informa todas sus exposiciones por abstractas que puedan parecer. Entre estos comentarios bíblicos merece especial atención el que Santo Tomás dedica al capítulo primero de la carta a los Hebros, porque es allí donde aparece más clara la relación de los ángeles con Cristo; pero, evidentemente, hay que tomar en consideración también el conjunto de sus *lecturas* sobre el Nuevo Testamento, en el cual los ángeles son mencionados con frecuencia, tanto los buenos como los malos.

Santo Tomás conoce también a fondo la copiosa doctrina patrística sobre los ángeles: sobre su existencia, naturaleza, funciones. Entre las funciones angélicas sobresalen dos; la primera dice orden a Dios y consiste en «asistir» a su divina majestad, rindiéndole culto de adoración y alabanza (cf.

[6] Cf. *In Boet. De Trin.* q.6 a.1 ad secundam quaestionem; *Cont. Gentes* 3,42-45.

q.112 a.3-4), con lo cual Santo Tomás recoge y profundiza la idea expresada en la carta a los Hebreos, que define a los ángeles como *espíritus litúrgicos:* «leitourgikà pnéumata» (1,14). De aquí que el salmodiar o glorificar a Dios con los cantos bíblicos haya sido considerado en la tradición cristiana como *oficio angélico,* mediante el cual los hombres se unen a los ángeles en una misma alabanza a Dios. La otra función es la de «ministrar», o sea, ser enviados por Dios para servicio de los hombres (cf. q.112 a. 1-2) en orden a la consecución de «la herencia eterna» (Heb 1,14); este «ministerio» o servicio de los ángeles a los hombres ha recibido en la tradición cristiana el nombre de «custodia»: los ángeles custodian a los hombres. De esto trata Santo Tomás extensamente en la cuestión 113.

Otra fuente importante en que se inspira Santo Tomás es la definición dogmática del cuarto concilio de Letrán, según el cual todos los ángeles, tanto los buenos como los malos, han sido creados por Dios y son de naturaleza espiritual o inmaterial. La definición se contiene en una larga profesión de fe, conocida en la historia como *Primera decretal;* sobre ella escribió Santo Tomás el opúsculo *Expositio primae decretalis* [7].

4. Angeles y sistema de Santo Tomás

Sería un error considerar el tema de los ángeles como una especie de «quiste», con el cual lo mejor que se puede hacer es arrancarlo para que no dañe. Escribiendo sobre los ángeles, Santo Tomás profundizó al máximo algunos puntos fundamentales de su sistema, el cual, por lo mismo, sufriría mutilaciones graves si se prescindiera de estos escritos.

a. *Angeles y concepto de Dios*

La teología —como el vocablo mismo indica— se centra en Dios, y de las criaturas se ocupa sólo en orden a Dios, Pero no es ciencia distinta la que recae directamente sobre Dios y la que estudia las criaturas. La teología toda entera es una sola: Santo Tomás la define muy exactamente cuando dice que debe ser considerada «como una cierta impresión de la ciencia divina, la cual en su simplicísima unidad abarca todas las cosas» (1 q.1 a.3 sol.2). De aquí se deriva una conclusión importante, a saber, que «el estudio de las criaturas sirve para la instrucción de la fe cristiana», o que «la reflexión sobre las obras divinas es necesaria para esclarecer la fe del hombre de Dios» [8].

El principal servicio que las criaturas prestan al hombre consiste en ayudarle a conocer a Dios, pero esta ayuda sólo será efectiva si se funda en el conocimiento verdadero de las criaturas mismas, «porque el error sobre ellas arrastra al error sobre lo divino» [9]. Ahora bien, uno de los modos de errar prácticamente sobre las criaturas consiste en prescindir de hecho de alguno de los grandes sectores de la creación. Las criaturas, y sobre todo los «bloques» de criaturas, son, por lo más profundo de su ser, una «palabra» que Dios pronuncia sobre sí mismo, palabra que nosotros debemos escuchar y que *sólo puede ser oída* prestando atención al bloque de criaturas que la hacen resonar.

Hoy pueden observarse dos fenómenos que no son simplemente parale-

[7] Puede verse en *Opuscula Theologica,* ed. R. A. Verardo, t.1 (Roma 1954) p.117-426.
[8] *Cont. Gentes 2,2.*
[9] *Cont. Gentes* 2,4.

los, sino que se influyen mutuamente. Numerosas «teologías» tienden a prescindir de los ángeles, como si éstos fueran sólo representaciones «míticas» o expresiones simbólicas, bien de fuerzas cósmicas, bien de la intervención de Dios en la historia humana. A la vez, en grandes sectores del pensamiento, incluso del que se considera a sí mismo como el más avanzado, predomina un concepto de Dios manifiestamente deformado, por no decir retrógrado. Basta con ver, por ejemplo, cómo se habla de la *historia de Dios* desde ciertas corrientes cristológicas o desde la teología política y sus derivados. Se da una imagen de Dios tan a la medida del hombre, tan exgeradamente antropomórfica, que a quien razone serenamente le resultará imposible reconocer en ella al verdadero Dios.

Una mirada a los ángeles preservaría de estos antropomorfismos deformantes. Evidentemente, un Dios creador de los ángeles no puede ser pensado a la medida del hombre ni diluirse en la corriente de una historia humana. Ciertamente tampoco se puede pensar en un Dios a la medida de ángel. Pero cuando el hombre piensa en sí mismo y en los ángeles, recibe un poderoso estímulo y encuentra un firme apoyo para transcenderse y transcenderlos, es decir, para pensar en Dios como Dios —en cuanto ello es posible— y para liberarse de nuevas formas de antropomorfismo, que suele ser la antesala de la idolatría. El sentido de transcendencia suscita en el hombre una postura de adoración, mediante la cual él alcanza su realización más plena, a la vez que se coloca en la actitud mejor para abrirse a Dios y acoger sus dones. Aquí está el fundamento para superar el historicismo y secularismo, hoy tan extendidos.

b. *Angeles y creación*

En sus escritos sobre los ángeles, Santo Tomás se encuentra frecuentemente con el emanatismo neoplatónicó, por una parte, y con el dualismo maniqueo por otra[10]. Frente a ambos extremos insiste con gran fuerza en el concepto de creación, la cual no puede ser obra más que del único Dios. Es en estos textos donde se encuentra la idea más depurada de creación como acción que produce todo el ser, partiendo de la nada, o sea, sin materia alguna preexistente, de la cual pueda ser extraída. Los ángeles, siendo espirituales o inmateriales, sólo pueden empezar a existir por creación; trazan, por así decir, la línea divisoria entre el Creador y la criatura, porque, para explicar la existencia de los ángeles, hay que llegar hasta la raíz misma de la «creaturalidad» o de lo que hace a algo ser determinadamente creatura. Ahora bien, como creatura es un concepto esencialmente relativo al Creador, los ángeles son también el punto de referencia más profundo para fijar la noción de Creador en cuanto tal; lo son, al menos, en el pensamiento de Santo Tomás.

Con esto no se hace más que desarrollar el punto anterior. Sólo Dios puede crear. Lo cual implica que el esclarecimiento del concepto de Creador es un medio de esclarecer la noción de Dios en sí mismo. Los ángeles sirven al hombre para pensar correctamente de Dios, y esto no puede menos de ser muy «útil», aunque no preste bagaje específico para resolver ningún conflicto social.

[10] Cf. q.61; *De angelis* 11.16.17.19; *De malo* q.16 a.2.

c. *Otros temas afines*

Dios creador tiene providencia de las criaturas y las gobierna. Respecto de ambos temas, providencia y gobierno, es necesario tomar en consideración la existencia de los ángeles. Las «leyes» por las que se rige la providencia y el gobierno del mundo no han sido pensadas por Dios en función de los hombres únicamente, sino en función de un universo en el que los ángeles son una «pieza» esencial. El resultado último de la providencia y del gobierno de Dios se expresa en el juicio o decreto que fija de modo definitivo la «suerte» de las criaturas. Para el hombre es posible una eternidad de bienaventuranza o una eternidad de condenación. En el primer caso participará de la situación de los ángeles buenos; en el segundo, de la de los malos.

El hecho de que existan ángeles malos en estado de condenación eterna no permite alimentar los fáciles optimismos que ciertas «teologías» proponen. El diablo y el infierno son, desgraciadamente, reales, y el hombre no puede organizar su vida prescindiendo de ellos, porque, obrando de este modo, se perjudicaría gravemente a sí mismo. La situación existencial de los ángeles representa un criterio básico para orientar el comportamiento del hombre.

Santo Tomás, para definir la providencia y el gobierno de Dios, tiene en cuenta no sólo al hombre, sino también la totalidad de las criaturas, entre las cuales ocupan un puesto especial —el supremo— los ángeles (cf. qq.22-23,103, que tienen multitud de lugares paralelos). Los ángeles, pues, cumplen una función absolutamente esencial para comprender tanto el misterio de Dios como el del hombre; la cumplen igualmente para tener un adecuado concepto de universo y superar los estrechos límites del «sensismo». En el pensamiento de Santo .Tomás, la multiplicidad y diversidad de seres —incluida esta diversidad concreta que es la representada por los ángeles— constituye un punto de referencia insustituible para conocer a Dios y para valorar justamente el modo como El quiso reflejarse en el universo[11].

d. *Angeles, hombres, orden sobrenatural*

Santo Tomás distingue netamente y, a la vez, integra armónicamente el orden de la naturaleza y de la gracia. En el orden natural cada ángel difiere específicamente de todos los demás. La distancia que hay del mínimo al supremo es inconmensurable. Con mayor motivo, entre la naturaleza del hombre y la del ángel media un verdadero abismo. Estas enormes distancias o diversidades en lo natural ayudan a comprender la grandeza y transcendencia de la gracia, que unifica no solamente a los ángeles entre sí, sino también a los ángeles y a los hombres.

Ordinariamente, la gracia es definida sólo por relación a Dios o como participación de la naturaleza divina. El Nuevo Testamento, ponderando la grandeza de la vida cristiana, dice que ésta consiste en poseer «preciosos y sumos bienes» mediante los cuales los hombres «nos hacemos partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4). La teología de la gracia depende en gran medida de este pasaje bíblico, que es citado continuamente; refiriéndose a él, expone Santo Tomás una de sus principales ideas sobre el tema de la gracia, o sea, lo que se podría llamar índole «entitativa» del don por el que los hombres somos regenerados como hijos adoptivos de Dios, un don que se distingue de las facultades *operativas* o virtudes (cf. 1-2 q.110 a.3).

[11] Véase toda la q.47 y *Cont. Gentes* 2,45-46.

Sin duda, para comprender el misterio de la gracia y de la vida cristiana que de ella nace, la referencia a Dios es el dato primario y decisivo. La Sagrada Escritura define reiteradamente al cristiano como quien es hijo de Dios por la gracia de adopción; incluso la encarnación del Verbo y la redención que obró mediante la naturaleza humana asumida son presentadas a menudo como ordenadas a restablecer a los hombres en la dignidad perdida de hijos (cf. Gál 4,4-7).

Pero, dando esto por incontrovertible, la referencia a los ángeles presta muy buenos servicios para comprender mejor el misterio de la gracia, porque nos permite relacionar este misterio con cosas más cercanas a nosotros. La distancia del hombre a Dios es infinita; y nosotros, por nuestra limitación, no podemos ni formarnos idea de lo que significa dar un salto definitivo o hacia el infinito. Los ángeles, en cambio, son criaturas; incomparablemente superiores al hombre; pero criaturas al fin. Pues bien, la gracia salva todas las distancias que, desde el punto de vista de la naturaleza, existen entre hombres y ángeles, haciendo de todos una única «sociedad», una familia, una misma comunidad adorante, una sola Iglesia. Por la gracia ángeles y hombres reciben una participación, entitativamente idéntica, de la naturaleza divina, que los hace hijos de Dios de modo también idéntico, sin otras diferencias que las de grado, de mayor o menor santidad, fundadas en la intensidad mayor o menor con que se responde a la gracia.

Según Santo Tomás, la gracia y la bienaventuranza final de ángeles y hombres consiste en la misma participación y visión de Dios. Para convencerse basta comparar, por ejemplo, los artículos primero y segundo de la cuestión 62 con lo que en la *Prima secundae* dice sobre la gracia del hombre, particularmente en las cuestiones 109 y 110. Aquí, en la *Prima pars,* la cuestión 12 sobre la visión beatífica vale por igual para hombres y ángeles. Angeles y hombres son igualmente sujetos de la fe y tienen la misma necesidad de la fe para ordenarse a Dios (cf. 2-2 q.5 a.1). Otra analogía importante se basa en el hecho de que, según Santo Tomás, el hombre y los ángeles recibieron la gracia en el momento de su respectiva creación (cf. 1 q.62 a.3; q.95 a.1). Para el hombre, en el actual estado de culpa, la gracia tiene que cumplir una finalidad medicinal o sanante que no era posible en el primer estado ni en el ángel (cf. 1 q.62 a.2 sol.2). Pero ésta es una diferencia bastante accidental; ello implica tan sólo que el pecador necesita de la gracia para más cosas, o sea, para liberarse del pecado y para ordenarse a Dios; pero «no la necesita más que antes de haber pecado; porque también entonces el hombre necesitaba gracia para conseguir la vida eterna, que es en lo que consiste la necesidad principal de la gracia» (1 q.95 a.4 sol.1).

Supuesta la identidad fundamental entre persona humana y ángeles en el orden de la gracia, Santo Tomás piensa que, en principio, los ángeles poseen una gracia y una bienaventuranza de grado más alto o de mayor perfección, porque en ellos no se da resistencia alguna a la gracia (cf. 1 q.62 a.6). Pero las diferencias graduales se dan también entre los ángeles mismos y entre los hombres (cf. 1 q.12 a.6), sin mengua de la identidad de estado sobrenatural para todos.

La superioridad de principio reconocida a los ángeles tiene, por lo menos, dos excepciones manifiestas. La primera es la humanidad de Cristo, a la cual fue otorgada la gracia en el grado supremo (cf. 3 q.7 a.10-12); y la segunda, la Virgen María, quien, por razón de su misión, absolutamente singular, sobresale por encima de todas las criaturas y es inferior a solo Cristo (cf. 3 q.27 a.5). Cristo, como soberano universal, es cabeza de los án-

geles y de los hombres (cf. 3 q.8 a.3-4) y hace que todos juntos formen un único cuerpo unificado en la alabanza a El mismo [12]. La unidad sobrenatural entre ángeles y hombres es unidad de índole litúrgica. Esta idea de Santo Tomás concuerda plenamente con la Sagrada Escritura, donde los ángeles son definidos como «espíritus litúrgicos» (Heb 1,14). El Apocalipsis, por su parte, presenta reiteradamente a los ángeles y a los hombres participando en la misma adoración «al que está sentado en el trono y al Cordero» (7,10-11).

Creo que este horizonte de universalidad, presentado por Santo Tomás, es muy importante para descubrir las dimensiones de la comunión sobrenatural en que está inmersa la vida de cada persona humana y de la humanidad entera, así como la existencia misma del cosmos. Santo Tomás destaca con gran fuerza la unidad de todo el universo o de la creación entera (cf. 1 q.47 a.3). Si se niega uno cualquiera de los órdenes integrantes de esta unidad, la comprensión del cosmos sufre una deformación grave.

Cuando se habla de una sola sociedad, o familia, o cuerpo, de hombres y ángeles, no se hace referencia a todos los ángeles, sino sólo a los buenos.

e. *Angeles y filosofía de Santo Tomás*

Ya se dijo antes que, según Santo Tomás, la existencia de los ángeles es conocida con certeza sólo mediante la fe o a la luz de la revelación. Pero la fe no se limita a proponer la existencia de los ángeles. Nos instruye también acerca de su naturaleza superior, la cual puede ser definida como *espiritual:* los ángeles son espíritus (cf. Heb 1,14). En la tradición de la Iglesia, la espiritualidad de los ángeles no siempre fue entendida de igual manera; frecuentemente se atribuyó a estas criaturas una cierta materia sutil o etérea para poder distinguirlos del espíritu totalmente inmaterial, que sería sólo Dios.

Esta doctrina se enseñaba también en tiempos de Santo Tomás, el cual, sin embargo, no la aceptó nunca y enseñó con firmeza que los ángeles son espíritus *puros,* carentes de cualquier tipo de materia, por muy sutil que se la suponga. Atribuyendo a los ángeles una inmaterialidad o espiritualidad total, Santo Tomás se vio en la necesidad de buscar una razón que expresase su finitud o la raíz misma de su ser de criaturas, distintas, por tanto, de Dios increado y creador. Se argüía, en efecto, contra Santo Tomás que, si los ángeles son totalmente inmateriales, han de ser también totalmente simples, en cuyo caso perderían su condición de criaturas y quedarían convertidos en dioses.

Santo Tomás negó siempre la validez de este razonamiento. Para mostrar su ineficacia propuso su doctrina de la distinción entre esencia y existencia; este tema, fundamental en la enseñanza de Santo Tomás, es desarrollado por él sobre todo al tratar de los ángeles, los cuales vienen así a jugar un papel insustituible dentro de su misma filosofía. Dios es absolutamente simple y en él no hay ningún tipo de composición (cf. 1 q.3). Las criaturas no alcanzan nunca la simplicidad propia de Dios y, por consiguiente, entrañan alguna composición. Pero para explicar esta composición no es necesario recurrir a la materia; la composición original, la inherente a la criatura en cuanto tal, es la de esencia y existencia. Los ángeles, pues, son seres compuestos, pero sólo con esta composición.

De aquí se sigue otra idea importante. Si el ser de la criatura como tal se define en función de la distinción entre esencia y existencia, el ser del

[12] Cf. *In Phil. 2* lect.3 n.72-73.

Creador presupone, por el contrario, la identidad de esencia y existencia (cf. 1 q.3 a.4). Son los ángeles los que obligan a profundizar en lo constitutivo de la criatura, con lo cual se ilumina el tema capital, o lo constitutivo del creador. Ya se dijo antes que los ángeles representan una valiosa ayuda para que el hombre pueda pensar de Dios como Dios, supuesta siempre la limitación inherente a su conocimiento.

En la filosofía de Santo Tomás hay otro punto muy importante, a cuyo esclarecimiento contribuye mucho también su enseñanza sobre los ángeles. Es el tema del conocimiento en toda su gran complejidad. El conocimiento intelectual del hombre comienza por lo corpóreo; tiene como objeto inmediato la esencia de las cosas sensibles; se realiza a través de «especies» elaboradas mediante un proceso de abstracción, entraña siempre un cierto retorno al «fantasma» representativo de lo sensible y sigue un proceso discursivo o de razonamiento que pasa de lo conocido a lo desconocido, de los principios a las conclusiones, de las causas a los efectos. La razón de todos estos asertos generales, que tienen extenso desarrollo en los escritos de Santo Tomás (cf. 1 qq.84-87), se reduce siempre al hecho de que la persona humana es un ser compuesto de alma racional o espiritual y de cuerpo material (cf. 1. qq.75-76). Esta constitución entitativa del hombre predetermina todo su dinamismo psicológico, y en particular lo relacionado con el conocimiento.

Los ángeles, por ser espíritus puros o totalmente carentes de materia, conocen de un modo radicalmente distinto. No dependen para nada de lo sensible, no abstraen «especies» cognoscitivas, no razonan o discurren, sino que intuyen, es decir, de un solo golpe o en un solo acto alcanzan la plenitud de conocimiento que pueden tener de una cosa (cf. 1 qq.55-58). La perfecta lógica de la enseñanza de Santo Tomás sobre los ángeles confirma la validez del modo como explica el funcionamiento del conocimiento humano y, en definitiva, la posibilidad de llegar a la verdad objetiva sobre el hombre mismo, sobre el mundo, sobre Dios, que serán siempre los grandes temas de los cuales debe ocuparse el hombre.

5. Angeles buenos y ángeles malos

Es una distinción fundamental que conocemos por la fe, si bien, como se dijo, la simple razón humana puede llegar a ciertas «conjeturas». Los ángeles malos, a través de la historia, crearon algún problema especial, como, por ejemplo, atribuir su origen a un principio malo. La Iglesia definió que todos los ángeles fueron creados por el único Dios y que los malos se hicieron tales por una culpa que les pertenece a ellos en exclusiva. Obviamente, Santo Tomás acepta y explica esta enseñanza infalible del magisterio de la Iglesia (cf. 1 1.63, a.4). Dada la especial naturaleza del ángel, su pecado es irremisible y produce obstinación en el mal (cf. 1 q.64, a.2). En el Nuevo Testamento, los ángeles malos aparecen en actitud de total hostilidad a Dios, como quienes ya sufren la condenación en que incurrirán los hombres que mueran alejados de Dios por pecado grave (cf. Mt 25,41).

6. Algunos puntos caducos de la doctrina de Santo Tomás sobre los ángeles

La firmeza y coherencia del sistema no excluye que éste lleve señales o marcas del tiempo en que fue elaborado. En tiempo de Santo Tomás no existían estudios de crítica histórica sobre la Sagrada Escritura ni sobre la

tradición patrística. Y esto no podía menos de influir en tomas de posición que hoy no pueden mantenerse. A este respecto, Santo Tomás se encuentra en la misma situación que sus contemporáneos.

Entre los elementos ya caducos se pueden indicar algunos en concreto. Hay que comenzar la lista por el hecho de que Santo Tomás entiende como referidos a los ángeles unos cuantos pasajes bíblicos en que el vocablo *ángel* o no tiene sentido personal o sirve para expresar la presencia de Dios en medio del pueblo escogido. Tampoco tiene ya sentido hablar de la creación de los ángeles en el cielo empíreo (1 q.61 a.4), o la asignación del «aire tenebroso» como lugar penal de los ángeles malos (1 q.64 a.4). Otra serie de problemas se refieren a la distribución de los ángeles en ciertas categorías o grupos bien definidos. Un primer criterio de agrupamiento los distribuye en ángeles *asistentes,* es decir, que se ocupan sólo de lo que se refiere a Dios, y en ángeles *ministrantes,* así llamados porque cumplen el ministerio de custodiar a los hombres (cf. 1 q.112 a.2; q.113 a.3). La organización más conocida es la que los distribuye en jerarquías y órdenes: tres jerarquías, dentro de cada una hay tres órdenes (cf. 1 q.108).

Son modos de hablar que tienen su origen en lo que entonces se llamaban «autoridades», que eran aceptadas por todos como criterio de exposición teológica. Por eso el fenómeno es común a Santo Tomás, a sus contemporáneos y a muchos que vinieron después. Los estudios de crítica histórica han mostrado la endeblez de dichas «autoridades», las cuales, evidentemente, no son vinculantes.

Pero una cosa es clara. Suprimidos todos estos elementos caducos, en los que se muestra cómo Santo Tomás pagó a su tiempo el obligado tributo, el sistema por él construido para explicar la naturaleza y la psicología de los ángeles no sólo no sufre detrimento, sino que sale más bien rejuvenecido. Lo cual prueba la solidez de las ideas básicas. Son ideas tan ramificadas a través de toda la teología y filosofía de Santo Tomás que, si alguien las desecha, deforma la totalidad de su sistema. Por eso, prescindiendo de los ángeles, es prácticamente imposible asimilar a fondo el pensamiento del justamente llamado *Doctor Angélico.* Como en la Sagrada Escritura, también en Santo Tomás los ángeles son una «pieza» esencial del universo, muy a propósito para hacernos captar la índole litúrgica de este universo o su destino a cantar la gloria de Dios creador y Padre providente de todas las criaturas.

BIBLIOGRAFÍA

Para conocer el pensamiento de Santo Tomás sobre los ángeles, el estudio mejor, entre los de época moderna, es el de AURELIANO MARTÍNEZ, *Tratado de los ángeles. Introducciones, notas y apéndice,* en *Suma Teológica* t.III (BAC, Madrid 1950). Al principio, p. 16-30, puede verse una larga lista bibliográfica, bien ordenada por grupos y tendencias de autores. A continuación se añaden algunos escritos que no se encuentran en esta obra.

P. BENOIT D'AZY, *Los ángeles,* en *Iniciación teológica* t.1 (Barcelona 1957) p.491-516.
J. DE BLIC, *Saint Thomas et l'intellectualisme moral. À propos de l'impeccabilité de l'ange:* Mélanges de Science Religieuse 53 (1953) 133-163.
— *Le traité des anges et la fin ultime de l'esprit:* ib., 54 (1954) 155-165.
L. CIAPPI, *Doctor Angelicus. Pastor Angelicus:* Ang. 33 (1956) 241-266.
F. FERNÁNDEZ DE VIANA, *Motores de cuerpos celestes y ángeles en Santo Tomás de Aquino:* Estudios Filosóficos 8 (1959) 339-382.

A. GARDEIL, *Examen de conscience. Du verbe dans la connaissance que l'ange a de soi-même:* Rev. Thom. 29 (1929) 70-84.
L. B. GILLON, art. *Thomas d'Aquin... Simplicité ou composition hylémorphique des anges et de l'âme,* en DTC, t.15 (París 1946) col.672-678.
— *Relatio transcendentalis et quaestio scholastica utrum ángelus et anima differant specie:* Ang. 32 (1955) 105-116.
M. L. GUÉRARD DES LAURIERS, *Le péché et la durée de l'ange* (París 1965).
J. MARITAIN, *Le péché de l'ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes:* Rev. Thom. 56 (1956) 197-239.
E. PETERSON, *El libro de los ángeles* (Madrid 1957).
W. SCHLÖSSINGER, *Die Erkenntnis der Engeln:* Jahrbuch f. Phil. und spek. Theologie 22 (1907-1908) 325-349, 492-519; 23 (1908-1909) 45-84, 198-230, 232-315.
- *Das angelische Wollen:* ib., 24 (1909-1910) 152-244.
H. D. SIMONIN, *La connaissance de l'ange par soi-même:* Ang. 9 (1932) 43-62.
J. DE VRIES, *Die Substanz im Bereich des geistigen Seins:* Scholastik 27 (1952) 34-54.
— *Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele:* ib., 40 (165) 1-22.
P. ZAMMIT, *De existentia substantiarum separatarum:* Ang. 10 (1933) 513-523.

CUESTIÓN 50

Sobre la sustancia de los ángeles

Ahora hay que analizar la diversificación entre la criatura espiritual y la corporal. En primer lugar, lo referente a la criatura puramente espiritual y que en la Escritura Sagrada es llamada ángel. Segundo, lo referente a la criatura puramente corporal. Tercero, lo referente a la criatura compuesta a partir de lo corporal y de lo espiritual, que es el hombre.

Con respecto a los ángeles, primero hay que tratar lo referente a su sustancia; segundo, lo referente a su entendimiento; tercero, lo referente a su voluntad; cuarto, lo referente a su creación. Con respecto a la sustancia de los ángeles, primero hay que analizarla en cuanto tal; después, en su relación con lo corporal.

La cuestión referente a la sustancia de los ángeles en general plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. ¿Hay o no hay alguna criatura completamente espiritual y totalmente incorpórea?—2. Supuesto que el ángel sea así, hay que analizar si el ángel está compuesto a partir de la materia y de la forma.—3. Multitud de ángeles.—4. Diferencia entre ellos.—5. Su inmortalidad o incorruptibilidad.

ARTICULO 1

El ángel, ¿es o no es completamente incorpóreo?

Cont. Gentes, 2,46.49; *De Subst. Separat.,* c.18.

Objeciones por las que parece que el ángel no es completamente incorpóreo:

1. Aquello que es incorpóreo solamente en lo que se refiere a nosotros, pero no en lo que se refiere a Dios, no es totalmente incorpóreo. Pero el Damasceno en el libro 2[1] dice que el ángel, *en lo que se refiere a nosotros, es llamado incorpóreo e inmaterial, pero en su relación con Dios, encontramos que es corpóreo y material.* Por lo tanto, no es completamente incorpóreo.

2. Más aún. Como se demuestra en el VI *Physic.*[2] sólo el cuerpo se mueve.

1. *De Fide Orth.* c.3: MG 94,866. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 234b10): S. Th. lect.5 n.10-19.

Pero el Damasceno dice[3] que *el ángel es una sustancia intelectual siempre en movimiento.* Por lo tanto, es una sustancia corpórea.

3. Todavía más. Ambrosio, en el libro *De Spiritu Sancto*[4], dice: *Toda criatura está circunscrita por los invariables límites de su naturaleza.* Estar circunscrito es algo propio de los cuerpos. Por lo tanto, toda criatura es corpórea. Pero los ángeles son criaturas de Dios, como resulta claro en el Sal 48,2: *Alabad al Señor todos sus ángeles.* Y después añade (v.5): *Porque El lo dijo y fueron hechos. El lo mandó, y fueron creados.* Por lo tanto, los ángeles son corpóreos.

En cambio está lo que se dice en el Sal 103,4: *El que hace a sus ángeles espíritus.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario admitir la existencia de algunas criaturas incorpóreas[a]. Lo que sobre todo se propone Dios en las criaturas es el bien, que consiste en parecerse a Dios. Pero la perfecta semejanza del efecto con la causa es tal cuando el efecto la imita en aquello por lo que la causa produce su efecto, como el calor produce lo caliente. Pero Dios produce a la criatura por su entendimiento y su voluntad, como quedó demostrado anteriormente (q.14 a.8; q.19 a.4). Por lo tanto, para la perfección del universo se requiere que haya algunas criaturas intelectuales. Pero

3. L.c. nota 1. 4. L.1 c.7: ML 16,753.

a. Ya se dijo en la Introducción que, según Santo Tomás, la existencia de criaturas incorpóreas o ángeles no es demostrable por vía de sólo razonamiento humano. Aquí mismo lo indica claramente al final del artículo, diciendo que la existencia de estos seres es un dato *razonable* o fundado, pero no el término de una demostración racionalmente necesaria. Santo Tomás habla desde el interior de la fe, por la cual se conoce con certeza la existencia de los ángeles, cuya afirmación, por tanto es *necesaria* para mantener la integridad de la fe. Presuponiendo siempre la fe, Santo Tomás se ocupa en mostrar que la existencia de ángeles es efectivamente *razonable.* Su razonamiento tiene dos puntos de referencia: Dios y el universo. Dios es el Creador, que «se mueve» a crear con el deseo preciso de comunicar algo de su propia perfección a estos pobres seres que llamamos criaturas. En Dios, considerado bajo la modalidad concreta de Creador, se realiza con la máxima plenitud el principio de que todo agente al actuar intenta imprimir en sus obras alguna semejanza consigo mismo; por eso las obras, cualesquiera que éstas sean, hablan siempre de su autor. Partiendo de aquí, el razonamiento de Santo Tomás es claro. Dios es el ser trascendente, absolutamente simple, incorpóreo e inmaterial (cf. 1 q.3 a.7; q.7 a.1-2). Su designio de creación ha de orientarse con preferencia hacia las criaturas que se le asemejan más, es decir, hacia estos seres incorpóreos que llamamos ángeles, los cuales reciben también frecuentemente el nombre de criaturas o sustancias *intelectuales.* La existencia de estos seres es la que, por así decir, más interesa o gusta a Dios, quien se ve reflejado en ellos de modo más perfecto que en todos los demás. Como consecuencia, los ángeles son las criaturas que más nos ayudan a conseguir un concepto depurado de Dios. Hoy existen corrientes del pensamiento que, a fuerza de hablar de *la historia de Dios,* terminan ofreciéndonos una imagen de Dios hecha a la pura medida del hombre y para satisfacer los gustos del hombre. El otro punto de referencia en que se fija Santo Tomás es *el universo,* un tema de larga tradición filosófica y teológica, que él asume y desarrolla. Es un hecho que a base del concepto *universo* el paganismo tuvo atisbos de trascendencia, es decir, desarrolló una especie de «sensibilidad» que le permitió «conjeturar» la existencia de seres invisibles y, a la vez, relacionados de diversas maneras con el hombre. La reflexión sobre el tema *universo* vino a concretarse en la fijación de tres grandes sectores de seres creados que son las cosas materiales carentes de alma racional, el hombre compuesto de alma y cuerpo, y los ángeles, colocados por su propia naturaleza, más allá de lo material. De este modo se logra una gradación o escala de criaturas que llena todo el arco de lo posible y cuya intrínseca armonía es una luz orientadora de la mente humana. Santo Tomás piensa, en efecto, que el orden o armonía de las criaturas es el supremo bien creado, inferior solamente a la bondad propia de Dios mismo. «Después de la bondad divina, que es fin separado de las cosas, el bien principal existente en las cosas mismas es la perfección del universo, la cual no se daría si no existieran de hecho todos los grados del ser» (1 q.22 a.4; cf. q.60 a.3). Ciertamente, no se trata de un razonamiento apodíctico. Pero nadie negará que la armonía de la creación es un concepto clave para la mente humana, porque, gracias a ella, todas las criaturas juntas forman unidad, cuyos diversos elementos se sostienen y equilibran entre sí. Donde algunos pensadores gustan introducir dialéctica y contraposición, Santo Tomás pone orden, armonía, convergencia.

entender no puede ser acto del cuerpo ni de ninguna facultad corpórea, porque todo el cuerpo está sometido al aquí y al ahora. Por lo tanto, para que el universo sea perfecto, es necesario que exista alguna criatura incorpórea.

Los antiguos[b], que ignoraban la existencia de la capacidad intelectual y que no distinguían entre el entendimiento y el sentido, estimaron que en el mundo no existe más que lo que es percibido por el sentido y por la imaginación. Y como en el campo de la imaginación no cabe más que el cuerpo, estimaron que no había más ser que el cuerpo, como dice el Filósofo en IV *Physic.*[5] De aquí surgió el error de los saduceos[c], quienes decían que *no había espíritu* (Hch 23,8). Pero sólo por el hecho de que el entendimiento es superior al sentido, demuestra razonablemente la existencia de algunas realidades incorpóreas, comprehensibles sólo por el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las sustancias incorpóreas son algo intermedio entre Dios y las criaturas corpóreas. Pero el medio, comparado con uno de los extremos, parece el otro extremo. Ejemplo: Un cuerpo tibio, comparado con uno caliente, parece frío. Esta es la razón por la que se dice que los ángeles, comparados con Dios, son materiales y corpóreos. Pero no porque en ellos haya algo de la naturaleza corpórea.

2. *A la segunda hay que decir:* En el texto citado, el movimiento es tomado en el sentido en el que se dice que entender y querer son un cierto movimiento. Por lo tanto, se dice que el ángel es *una sustancia siempre en movimiento,* porque siempre está entendiendo, y no porque, como nos sucede a nosotros, unas veces esté en acto y otras en potencia. Por eso, aquel argumento está fundamentado en un equívoco.

3. *A la tercera hay que decir:* Estar circunscrito por términos locales es algo propio de los cuerpos. Pero estar circunscrito por límites esenciales es común a cualquier criatura, tanto corporal como espiritual. Por eso, Ambrosio, en el libro *De Spir. Sanct.*[6] dice: *Aunque algunas cosas no estén contenidas en determinados lugares corpóreos, sin embargo, no por eso dejan de estar circunscritas por la sustancia.*

ARTICULO 2

El ángel, ¿está o no está compuesto a partir de la materia y la forma? [d]

De ente et ess. c.5; *In Sent.,* l.1 d.8 q.5 a.2; 1.2 d.3 q.1 a.1; *Cont, Gentes* 2,50.51; *Quodl.* 9 q.4 a.1; *De spirit. creat.* a.1; *De Subst. Separat.* c.5.18; *Quodl.* 3 q.8.

Objeciones por las que parece que el ángel está compuesto a partir de la materia y de la forma:

5. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 213a29): S. Th. lect.9 n.4. 6. L.1 c.7: ML 16,753.

b. Estos «antiguos» son los primeros filósofos griegos, los cuales enseñaban una filosofía que tenía no pocas semejanzas con el sistema que muchos siglos más tarde recibiría el nombre de «sensismo». De hecho no rebasaron el ámbito de lo sensiblemente experimentable. Por aquí se ve cómo el desconocimiento de la composición del hombre y de su psicología arrastra poco menos que inevitablemente algún error que vicia la sistematización filosófica en su misma raíz. Otro ejemplo de esto mismo puede verse en el artículo siguiente, donde Santo Tomás muestra cómo el error de Avicebrón acerca de la psicología del conocimiento humano fue la causa de errar en el modo de entender la naturaleza de los ángeles. Fenómenos análogos se observan a través de la historia del pensamiento humano.

c. Santo Tomás no pretende afirmar que el error de los saduceos procede de los filósofos griegos, sino sólo que hay analogía o correspondencia entre las enseñanzas de unos y de otros en el punto concreto de negar la existencia de espíritus. Los saduceos razonaban a base de consideraciones religiosas, totalmente ajenas a los filósofos de la antigüedad griega.

d. Este artículo es el central de toda la enseñanza de Santo Tomás sobre los ángeles; supuesta la total inmaterialidad o perfecta espiritualidad de los ángeles, todo lo demás se deduce con lógica necesaria. Santo Tomás, ya desde el principio, enseñó con toda decisión que en los ángeles no hay ningún tipo de materia (cf. *In Sent. 2* d.3 q.1 a.1); y también desde el principio aplicó esta doctrina al modo de entender la naturaleza del alma humana, la cual se une al cuerpo, pero en sí misma es puramente espiritual (cf. *In Sent.* 1 d.8 q.5 a.2; *Summa theol.* 1 q.75 a.5, que, a su vez, cuenta con numerosos paralelos).

Para comprender el pensamiento de Santo Tomás hay que tener en cuenta algunos puntos generales de su sistema filosófico-teológico. Sólo Dios es absolutamente simple (cf. 1 q.3 a.7).

1. Todo lo que está contenido en algún género, está compuesto a partir del género y de la diferencia, la cual, unida al género, constituye la especie. Pero el género está tomado a partir de la materia. Y la diferencia, a partir de la forma, como resulta claro en VIII *Metaphys.*[7] Por lo tanto, todo lo que pertenece a algún género está compuesto a partir de la materia y de la forma. Pero el ángel pertenece al género de la sustancia. Por lo tanto, está compuesto a partir de la materia y de la forma.

2. Más aún. En todo aquello en lo que se encuentran las propiedades de la materia, también se encuentra la materia. Las propiedades de la materia son recibir y sustentar. Por eso Boecio, en el libro *De Trin.*[8], dice: *La forma simple no puede ser sujeto.* Todo esto lo encontramos en el ángel. Por lo tanto, el ángel está compuesto a partir de la materia y de la forma.

3. Todavía más. La forma es acto. Por lo tanto, todo lo que solamente es forma, es acto puro. Pero el ángel no es acto puro, puesto que sólo lo es Dios. Por lo tanto, no es sólo forma, sino que tiene forma en la materia.

4. Por último. La forma está propiamente limitada y delimitada por la materia. Por lo tanto, la forma que no está en la materia es una forma infinita. Pero la forma del ángel no es infinita, porque toda criatura es finita. Por lo tanto, la forma del ángel está en la materia.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[9]: *Las criaturas primeras son tenidas por incorpóreas e inmateriales.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostienen que los ángeles están compuestos a partir de la materia y de la forma. Esta opinión es la que Avicebrón se empeñó en demostrar en el libro *Fontis vitae*[10]. Pues supone que todo lo que intelectualmente es distinto, también lo es en la realidad. En la sustancia incorpórea, el entendimiento aprehende algo por lo que se distingue de la sustancia corpórea, y algo por lo que coincide con ella. Por eso, y a partir de esto, quiere concluir que aquello por lo que la sustancia incorpórea se distingue de la corpórea es para ella algo así como la forma. Y aquello que por su especificidad común sustenta la forma que la distingue es su materia. Fundamentándose en esto, sostiene que la materia universal que se encuentra en los seres espirituales y corporales es la misma. Y estima que la forma de la sustancia incorpórea está impresa en la materia de los seres espirituales, como la forma cuantitativa está impresa en la materia de los seres corporales.

Pero a simple vista se puede advertir que es imposible el que la materia de los

7. ARISTÓTELES, 7 c.2 n.7 (BK 1943a19): S. Th. lect.2 n.1696. 8. L.1 c.2: ML 64,1250. 9. § 1: MG 3,694: S. Th. lect.1. 10. Tr.2 c.16 (BK 51); tr.3 c.46 (BK 182).

En las criaturas hay siempre algún tipo de composición. El primero y más radical es el que proviene de la distinción y consiguiente composición de *esencia* y *existencia,* el cual afecta a todas las criaturas y debe ser considerado como la raíz misma del ser o de la condición creatural: en la criatura, por el hecho mismo de serlo, se da distinción y composición entre esencia y existencia. Es una distinción y composición de orden metafísico, inherente al ser creado en cuanto tal. Además de esta distinción y composición metafísica, en todos los sectores de la creación distintos de los ángeles se da otra, que es la que Santo Tomás llama de *materia* y *forma,* y que, por contraposición a la anterior, puede ser denominada composición *física,* porque reina en el vasto mundo de *la naturaleza.* En todos los seres que van desde el mineral inanimado al hombre racional hay un principio pasivo o genérico, llamado *materia,* y otro activo, determinante o especificante, que se llama *forma;* en el caso concreto del hombre, la materia es el cuerpo, y la forma, el alma. A través de la historia del pensamiento hubo muchas tentativas de atribuir a los ángeles algún tipo de corporeidad, por considerarlo indispensable para salvaguardar su condición de criaturas. Santo Tomás rechazó siempre todas estas teorías, insistiendo en que basta la composición metafísica o entre esencia y existencia para explicar que los ángeles son seres creados, distintos del Creador e infinitamente inferiores a El. Ambas distinciones —entre materia y forma entre esencia y existencia —frecuentemente son englobadas por Santo Tomás en la de *acto* y *potencia,* como puede verse en la solución tercera de este artículo. Potencia es lo determinable o perfeccionable, y acto lo determinante o perfeccionante. En el orden metafísico, potencia es la esencia, y acto la existencia; en el físico, lo son, respectivamente, la materia y la forma.

seres espirituales y los seres corporales sea la misma. Pues no es posible que la forma espiritual y la corporal sean recibidas en la misma parte de la materia, porque, de ser así, lo mismo sería material y espiritual. Por eso, hay que concluir que una es la parte de la materia que recibe la forma corporal y otra la que recibe la forma espiritual. La materia no se divide en partes más que en tanto en cuanto se concibe como sometida a la cantidad. Si ésta desaparece, queda la sustancia indivisible, como se dice en I *Physic.*[11] Así, pues, habría que concluir que la materia de los seres espirituales está sometida a la cantidad. Esto es imposible. Por lo tanto, también es imposible que la materia de los seres corporales y espirituales sea la misma.

Pero podemos añadir algo más. Es imposible que la sustancia intelectual tenga ningún tipo de materia. Pues la operación de cualquier ser se realiza según el modo de su sustancia. El acto de entender es una operación totalmente inmaterial. Esto se comprueba examinando su objeto, que es donde todos los actos encuentran su naturaleza y especie. Pues cualquier cosa es entendida en cuanto que se la abstrae de la materia, porque, en la materia, las formas son formas individuales que no son percibidas en cuanto tales por el entendimiento. Por lo tanto, hay que concluir que toda sustancia intelectual es completamente inmaterial.

Tampoco es necesario que las cosas que se distinguen intelectualmente sean distintas en la realidad, porque el entendimiento no aprehende las cosas según el modo de ser de ellas, sino según el suyo propio. Por eso, las cosas materiales, sometidas a nuestro entendimiento, pueden tener en él un modo de ser mucho más simple del que son en sí mismas. Por su parte, las sustancias angélicas están por encima de nuestro entendimiento. Por eso, nuestro entendimiento no puede aprehenderlas tal y como son en sí mismas, sino sólo a su modo, es decir, tal como aprehende las cosas compuestas. Así es como aprehende a Dios, como dijimos anteriormente (q.3 a.3 ad 1).

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La diferencia constituye la especie. Todo ser está constituido en una especie en cuanto que está determinado para un grado concreto del ser, porque las especies de las cosas son como los números que se diferencian por suma o resta de la unidad, tal como se dice en VIII *Metaphys.*[12] En las cosas materiales es distinto lo que los determina para un grado especial, la forma, de aquello por lo que son determinados, la materia. Por eso, de una se toma el género y de otra la diferencia. Pero en las cosas inmateriales no es distinto lo que determina y lo determinado, sino que ambas realidades por sí mismas ocupan un determinado grado entre los seres. De este modo, el género y la diferencia no les proviene de elementos distintos, sino de uno y el mismo. La diferencia la establecemos nosotros según nuestro modo de entender, puesto que nuestro entendimiento la considera como indeterminada, encontrando en ella la razón de género. Cuando la considera determinada, encuentra la razón de la diferencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel argumento lo podemos encontrar en el libro *Fontis Vitae*[13]. Y sería viable si el modo de recibir del entendimiento fuese el mismo que el de la materia. Pero es evidentemente falso. Pues la materia recibe la forma para quedar constituida en ser de alguna especie, bien sea del aire, bien sea del fuego, o de cualquier otra. Pero el entendimiento no recibe la forma de esta manera, pues, de ser así, sería verificable la opinión de Empédocles, quien sostuvo que *nosotros conocemos la tierra por la tierra y el fuego por el fuego*[14]. Sino que la forma inteligible está en el entendimiento en su misma razón de forma, pues así es conocida por el entendimiento. Por eso, dicha recepción no es una recepción de la materia, sino de la sustancia inmaterial.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando en el ángel no haya composición de forma y de materia, sin embargo, sí se da en él el acto y la potencia. Esto resulta evidente si partimos del análisis de las cosas materiales, en las cuales se en-

11. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 185b10): S. Th. lect.3 n.4. 12. ARISTÓTELES, 7 c.3 n.8 (BK 143b34): S. Th. lect.3 n.1723. 13. L.c. nota 10. 14. ARISTÓTELES, *De Anima* 1 c.2 n.6 (BK 404b13): S. Th. lect.4 n.45.

cuentra una doble composición. La primera, la de la materia y la forma, a partir de las cuales se constituye alguna naturaleza, y la naturaleza compuesta de esta forma no es su propio ser, sino que el ser es su acto. Por eso, la misma naturaleza se relaciona con su ser como la potencia con el acto. Por lo tanto, suprimida la materia, y suponiendo que la forma subsista sin materia, todavía permanece la relación de la forma con su mismo ser, tal como la potencia se relaciona con el acto. Este tipo de composición es el que hay que entender en los ángeles. Esto es lo que sostienen algunos cuando dicen que el ángel está compuesto de aquello *por lo que es* y de aquello *que es* o, como dice Boecio[15] con otras palabras, del *ser* y de aquello *que es.* Pues, en efecto, lo *que es* constituye la misma forma subsistente y su ser es aquello *por lo que* la sustancia existe, como la carrera es aquello por lo que quien corre es corredor. En Dios, sin embargo, el ser y aquello por lo que es no son cosas distintas, como quedó demostrado (q.3 a.4). Por lo tanto, sólo Dios es acto puro.

4. *A la cuarta hay que decir:* Toda criatura es absolutamente finita en cuanto que su ser no es algo absoluto subsistente, sino que está limitado por alguna naturaleza que lo recibe. Pero nada impide que alguna criatura sea infinita en cierto modo. Las criaturas materiales tienen la infinitud por parte de la materia, pero la finitud por parte de la forma, la cual está limitada por la materia en la que es recibida. Las sustancias inmateriales creadas son finitas en cuanto a su ser, pero infinitas en cuanto que sus formas no son recibidas en otro. Es como si dijéramos que la blancura separada fuese infinita en cuanto al concepto de blancura, porque no está concentrada en algún sujeto. Sin embargo, su ser sería finito, porque está determinado por alguna naturaleza específica. Por eso se dice en el libro *De Causis*[16] que la inteligencia es *finita en lo superior,* esto es, en cuanto recibe el ser de algo superior, pero es *infinita en lo inferior,* esto es, en cuanto que no es recibida en ninguna materia [e].

ARTICULO 3

¿Es o no es inmenso el número de los ángeles?

Infra q;112 a.4 ad 2; *In Sent.* l.2 d.3 q.1 a.3; *Cont. Gentes 2,* 92; *De Pot.* q.6 a.6; *De Subst. Separat.* c.2; *In Metaphys.* l.12 lect.9.10.

Objeciones por las que parece que no es inmenso el número de los ángeles:

1. El número es una especie de la cantidad y proviene de la división de lo continuo. Pero esto no puede darse en los ángeles, puesto que son incorpóreos, como quedó demostrado (a.1). Por lo tanto, no puede ser inmenso el número de los ángeles.

2. Más aún. Cuanto más se aproxima una cosa a la unidad, tanto menos se multiplica, como sucede en los números. Pero de entre todas las naturalezas creadas, la angélica es la que está más cerca

15. *De Hebdom.* ML 64, 1311: S. Th. lect.1. 16. § 15 (BA 178): S. Th. lect.16.

e. Esta solución aquilata las ideas fundamentales de Santo Tomás y, como puede apreciarse en la frase conclusiva, constituye una muestra de su característica actitud mental consistente en acoger con espíritu abierto ciertas sentencias que se habían hecho célebres en la historia del pensamiento humano, interpretándolas según el sentido preciso de la fe cristiana. Toda criatura, por serlo, es siempre y necesariamente finita. Pero a veces, por diversos motivos y desde diversas perspectivas, se le puede atribuir algún modo de infinitud, la cual, sin embargo, no excederá nunca los límites de lo restringido. Las sustancias inmateriales o ángeles, precisamente por serlo, no se asientan en una materia que las limite y, en este sentido son ilimitadas o infinitas; pero son objetivamente finitas, porque el ser o perfección que poseen es limitado. A la luz de esta explicación, Santo Tomás asume el dicho filosófico de que la inteligencia separada —el ángel en terminología cristiana— es finita *por arriba* e infinita *por abajo.* Santo Tomás se refiere varias veces a esta sentencia, un tanto extraña para nosotros. Dice, por ejemplo: «Del poder del ángel se afirma que es infinito *por abajo* en cuanto que, siendo un poder no recibido o asentado en materia, no es limitado por recipiente alguno de orden inferior; pero aquel poder no es infinito *por arriba,* porque el ángel recibe de Dios un ser finito, de manera que su sustancia está comprendida dentro de un género concreto y, por lo mismo, su poder se limita a algún modo de actuar. Dios, en cambio, es infinito bajo cualquier aspecto» *(De pot.* q.6 a.3 sol.9; cf. *De ver.* q.20 a.4 sol.1).

de Dios. Por lo tanto, como quiera que Dios es la máxima unidad, parece que en la naturaleza angélica se halla la mínima multiplicidad.

3. Todavía más. El efecto propio de las sustancias separadas parece ser el movimiento de los cuerpos celestes. Pero el movimiento de los cuerpos celestes se reduce a un pequeño número que nosotros podemos incluso observar. Por lo tanto, los ángeles no son más numerosos que los movimientos de los cuerpos celestes.

4. Por último. En el c.4 *De Div. Nom.*[17], Dionisio dice que *todas las sustancias inteligibles e intelectuales subsisten a causa de los rayos de la bondad divina.* Pero los rayos no se multiplican más que por la diversidad de los objetos que los reciben. Y no puede decirse que la materia reciba rayos inteligibles, puesto que las sustancias intelectuales son inmateriales, como quedó demostrado (a.2). Por lo tanto, parece que el número de las sustancias intelectuales depende de lo que exigen los cuerpos primeros, los celestes, para que de este modo termine en ellos el alcance de los rayos. Hay que concluir lo mismo que antes.

En cambio está lo que se dice en Dan 7,10: *Miles de miles le servían. Miles de millones le asistían.*

Solución. *Hay que decir:* Con el objetivo de determinar el número de las sustancias separadas, ha habido diversas opiniones. Platón[18] estableció que las sustancias separadas son las especies de las cosas sensibles, lo cual es admitir que la naturaleza humana existe como separada. Según esta hipótesis, era necesario suponer que el número de las sustancias separadas corresponde al de las especies sensibles[19]. Pero Aristóteles[20] rechaza esta postura fundándose en que la materia pertenece a la razón de esencia de los seres sensibles. Por eso, las sustancias separadas no pueden ser las especies ejemplares de los seres sensibles de aquí, sino que han de poseer naturalezas superiores a las naturalezas de las cosas sensibles.

Sin embargo, el mismo Aristóteles[21] sostuvo que aquellas naturalezas perfectas, con las cosas sensibles de aquí, mantienen la relación de motor y de fin. De este modo, estableció que el número de las sustancias inmateriales es acorde con el de los primeros movimientos.

Pero porque esto parecía contradecir los documentos de la Sagrada Escritura, el Rabí Moisés, judío, queriendo llegar a un acuerdo, sostuvo que los ángeles, en cuanto que son llamados sustancias inmateriales, se multiplican según el número de los cuerpos celestes, tal como decía Aristóteles[22]. Pero añadió que en la Sagrada Escritura se llama también ángeles a los hombres mensajeros de lo divino, y también a todas las perfecciones de las cosas naturales que desvelan la omnipotencia de Dios[23]. Pero que se llamen ángeles a las perfecciones de los seres irracionales es algo totalmente extraño a la Escritura.

Por lo tanto, hay que decir que los ángeles, en cuanto sustancias inmateriales, constituyen una inmensa multitud, superior a la de los seres materiales. Esto es lo que dice Dionisio en el c.14 *Cael. Hier.*[24]: *Muchos son los ejércitos bienaventurados de las mentes celestes. Tantos que exceden la medida pobre y mezquina de nuestros números materiales.* El porqué de todo esto se debe a que, como quiera que sobre todo lo intentado por Dios al crear las cosas es la perfección del universo, cuanto más perfectas sean las cosas, en mayor cantidad son creadas por Dios. Pero como, tratándose de los cuerpos, la grandeza responde a la magnitud, al hablar de los seres incorpóreos puede decirse que la grandeza responde a la multitud. Podemos comprobar que los cuerpos incorruptibles, los más perfectos, son de una magnitud que sobrepasa incomparablemente la de los corruptibles, puesto que toda la esfera de los elementos activos y pasivos resulta ser algo pequeño comparado con los cuerpos celestes. Consecuentemente, es razonable pensar que las sustancias inmateriales ex-

17. §1: MG 3,693: S. Th. lect.1. 18. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.6 n.2 (BK 987b7). 19. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.11 n.1 (BK 990b6): S. Th. lect.14 n.208. 20. Ib. 21. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 2 c.8 n.2-10 (BK 1073a33; 1074a20): S. Th. lect.9.10. 22. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.4 (FR 157). 23. Ib. c.6 (FR 160). 24. § 1: MG 3,321.

cedan en número a las materiales, de tal forma que casi ni se pueden comparar [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los ángeles no se da el número como cantidad alterna, causado por la división de lo continuo, sino el causado por la distinción de las formas, en cuanto que la multitud es uno de los transcendentales, como dijimos anteriormente (q.30 a.3).

2. *A la segunda hay que decir:* Por su proximidad a Dios, la naturaleza angélica es necesario que tenga un mínimo de multiplicidad en su composición. Pero de ahi no se deduce que se dé en pocos.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento lo ofrece Aristóteles en XII *Metaphys.*[25] Sería necesariamente concluyente si las sustancias separadas existieran con las sustancias corporales. Pues, de ser así, las sustancias inmateriales no tendrían razón de ser a menos que hubiese en las cosas corpóreas algún movimiento producido por ellas. Pero no es cierto que las sustancias materiales existan por las corporales, porque el fin es más noble que los medios. Por eso, Aristóteles dice también[26] que este argumento no es demostrativo, sino probable. A pesar de todo eso, se vio obligado a utilizarlo, porque nosotros no podemos llegar a conocer lo inteligible más que por lo sensible.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquel argumento es viable para los que consideran la materia como causa de distinción de las cosas. Esto lo hemos rechazado anteriormente (q.47 a.1). Por lo tanto, la multiplicación de los ángeles no hay que buscarla ni en la materia ni en lo corporal, sino en la sabiduría divina, que dispuso los diversos órdenes de las sustancias inmateriales.

ARTICULO 4

Los ángeles, ¿difieren o no difieren en especie? [g]

De ente et ess. c.5; *In Sent.* l.2 d.3 q.1 a.4; d.32 q.2 a.3; l.4 d.12 q.1 a.1 q.ª 3 ad 3; *Cont. Gentes 2,* 93; *De Spirit. Creat.* a.8; *De Anima* a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles no difieren en especie:

25. ARISTÓTELES, 11 c.8 n.3 (BK 1073a37): S. Th. lect.9. 26. Ib. n.10 (BK 1074a16): S. Th. lect.10.

f. Este artículo muestra alguno de los fundamentos en que filósofos paganos se basaban para razonar sus «conjeturas» acerca de la existencia de estos seres superiores que llamamos ángeles. Se pueden apreciar también los contactos entre la doctrina cristiana sobre los ángeles y ciertas cosmogonías antiguas, que perduraban todavía en tiempo de Santo Tomás y de que él no se libró por completo; el artículo muestra señales inequívocas del tiempo en que fue escrito, al que los más grandes genios pagan siempre algún tributo. La exégesis bíblica que Santo Tomás acepta no puede tampoco ser mantenida. Pero hay una idea básica de la mayor importancia, expresada el fin del artículo y que enlaza con el artículo primero. Supuesto, como se dijo, que Dios en su plan creador busca con preferencia las criaturas más perfectas, «es razonable» pensar que el número de las sustancias inmateriales o ángeles excede incomparablemente al de los seres materiales. Aparece aquí un aspecto nuevo de la perfección del universo, que es lo que Dios intenta principalmente al crear. Santo Tomás está muy lejos de pensar que el «realismo» consista en reducir el universo a materia corpórea.

g. Santo Tomás comienza refiriendo algunos pareceres sobre la aplicación del concepto *especie.* Luego expone su propio pensamiento, que consiste en afirmar resueltamente que cada ángel es una especie distinta de todos los demás. Este aserto es simple conclusión de lo dicho en el artículo segundo, como el propio Santo Tomás hace notar; son dos puntos característicos de la originalidad de su enseñanza sobre los ángeles. Para comprender bien la doctrina de Santo Tomás habría que hacer una exposición detenida de lo que él entiende por *género, especie, diferencia específica;* lo cual rebasa los límites de mi cometido. Para una explicación elemental, se podría decir que *género* es lo común de muchas cosas y de suyo indiferente a cada una de ellas; esta indiferencia o indeterminación desaparece al sobrevenir la *diferencia específica* que constituye a cada cosa en su ser determinado. Un ejemplo puede aclarar estas ideas abstractas. Animal es un género de suyo indiferente para concretarse en *especies* distintas, como león, oso, hombre; llegará a ser cada una de esas cosas determinadamente en virtud de la *diferencia específica,* que, en el caso del hombre es la *racionalidad.* En el ángel, por ser puramente espiritual, no hay lugar a pensar en un género ulteriormente determinable. Cada ángel es una esencia en sí; difiere de los demás esencial y específicamente y no sólo desde un punto de vista numérico, que es como se distinguen los hombres, por ejemplo. En los ángeles la distinción numérica lleva consigo di-

1. Puesto que la diferencia es más noble que el género, todos los seres que coinciden en lo más noble coinciden en la última diferencia constitutiva y, por tanto, son de la misma especie. Pero todos los ángeles coinciden en lo más noble, esto es, la intelectualidad. Por lo tanto, todos los ángeles son de la misma especie.

2. Más aún. Lo más y lo menos no diversifican la especie. Pero parece que los ángeles no se diferencian unos de otros más que en lo más o lo menos. Ejemplo: Uno es más simple que otro, o tiene una inteligencia más capaz. Por lo tanto, los ángeles no se diferencian en la especie.

3. Todavía más. El alma y el ángel se oponen como miembros de una división. Pero todas las almas son de la misma especie. Por lo tanto, también lo son los ángeles.

4. Por último. Cuanto más perfecta es la naturaleza de un ser, tanto más debe multiplicarse. Pero esto no se daría si cada especie no tuviera más que un solo individuo. Por lo tanto, hay muchos ángeles de la misma especie.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Metaphys.*[21]*:* En los seres de la misma especie no es posible hallar un primero y un segundo. Pero en los ángeles, incluso en los del mismo orden, están los primeros, los de en medio, y los últimos, como dice Dionisio en c.10 *Ang. Hier.*[28] Por lo tanto, los ángeles no son de la misma especie.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[29] sostuvieron que todas las sustancias espirituales, también las almas, son de la misma especie. Otros[30], por su parte, dijeron que todos los ángeles son de la misma especie, pero no las almas. Hubo otros[31] que dijeron que son de la misma especie todos los ángeles de la misma jerarquía o del mismo orden.

Pero esto es imposible. Pues las cosas que tienen la misma especie y difieren numéricamente, coinciden en la forma y se distinguen materialmente. Por lo tanto, si los ángeles no están compuestos a partir de la materia y de la forma, como dijimos anteriormente (a.2), hay que concluir que es imposible que haya dos ángeles de la misma especie. Como imposible es decir que hay muchas blancuras separadas, o muchas humanidades, puesto que las blancuras no son muchas a no ser en cuanto que están en muchas sustancias.

Sin embargo, incluso si los ángeles tuvieran materia, no podría decirse que hay muchos de la misma especie. Pues, de ser así, sería necesario que el principio de distinción entre uno y otro fuese la materia, y no por la división de la cantidad, ya que son incorpóreos, sino por la diversidad de potencias. Ahora bien, la diversidad de la materia produce no sólo diversidad de especie, sino también de género.

27. ARISTÓTELES, 2 c.3 n.11 (BK 990a6): S. Th. lect.8 n.437. 28. *De Cael. Hier.* § 2: MG 3,273. 29. Cf. *Cont. Gentes* 2,95 en donde se cita a ORÍGENES, *Peri Archon* l.2 c.95: MG 11,176. 30. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent. 2* d.3 p.1.ª a.2 q.1 (QR 2,103); ALBERTO MAGNO, *In Sent. 2* d.9 a.7 (BO 27,204). 31. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.113 (QR 2,153); n.114 (QR 2,155).

---

versidad específica. Supuesto, como se dijo en el artículo anterior, que el número de ángeles es muy superior al de los seres materiales, se comprende que el «mundo angélico», a pesar de que nosotros lo representamos en fórmulas unitarias, tiene una diversificación enorme. Nuestra idea, por lo menos subconsciente, de que los ángeles son todos iguales, es, en el fondo, fruto de la imaginación, la cual nos induce a pensar la realidad de modo antropomórfico. La razón o fundamento de esta grandísima diversidad entre los ángeles hay que buscarla en la sabiduría divina, la cual brilla tanto más cuanto mayor es la complejidad de cosas, coordinadas armónicamente entre sí (véase la solución cuarta del artículo anterior). Desde hace muchos siglos se viene afirmando que propio de la sabiduría es poner orden y que donde hay orden allí hay que presuponer una inteligencia o una sabiduría ordenadora. Es el razonamiento de que se sirve Santo Tomás en su quinta «vía» para demostrar la existencia de Dios (cf. 1 q.2 a.3), aplicado al caso concreto de los ángeles. A través de toda esta cuestión —y de tantas otras— se comprueba que Santo Tomás tenía una comprensión verdaderamente teologal de todo el mundo creado. Este mundo, que no es ni sólo ni principalmente el mundo de lo corpóreo, existe para cantar la gloria de Dios: su sabiduría, su poder, su bondad, la totalidad de sus atributos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diferencia es más noble que el género, como lo determinado que lo indeterminado, y lo propio que lo común. Pero no como naturalezas distintas. De lo contrario, sería necesario que todos los animales irracionales fueran de la misma especie, o que hubiera en ellos alguna otra forma más perfecta que el alma sensible. Por lo tanto, los animales irracionales se diferencian en la especie según los diversos y determinados grados de la naturaleza sensitiva. De forma parecida, todos los ángeles se difieren en la especie según los diversos grados de la naturaleza intelectiva.

2. *A la segunda hay que decir: Lo más y lo menos,* en cuanto que están causados por la intensidad o alejamiento de una forma, no diversifican la especie. Sino que diversifican la especie en cuanto que están causados a partir de las formas de los diversos grados. Ejemplo: El fuego es más perfecto que el aire. Es así como lo más y lo menos diversifica a los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien de la especie prevalece sobre el bien del individuo. Por eso, es mucho mejor que se multipliquen las especies en los ángeles que los individuos en la especie.

4. *A la cuarta hay que decir:* El agente no persigue la multiplicación numérica, prolongable hasta el infinito, sino sólo la multiplicación específica, como dijimos (q.47 a.3 ad 2). Por eso, la perfección de la naturaleza angélica requiere la multiplicación de las especies y no la de los individuos en una especie.

ARTICULO 5

Los ángeles, ¿son o no son incorruptibles?

Supra q.9 a.2; *In Sent.* l.2 d.7 q.1 a.1; *Cont. Gentes 2,* 55; *Compend. Theol.* c.74; *De Pot.* q.5 a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles no son incorruptibles:

1. Hablando del ángel dice el Damasceno[32]: *Es sustancia intelectual que obtiene la inmortalidad por la gracia y no por la naturaleza.*

2. Más aún. En el *Timeo*[33], Platón dice: *¡Oh dioses de los dioses!, de quienes yo soy a la vez artífice y padre. Vosotros, obra mía, sois perecederos por naturaleza, pero imperecederos porque yo lo he querido.* Este tipo de dioses no puede ser entendido más que aplicado a los ángeles. Por lo tanto, por naturaleza los ángeles son corruptibles.

3. Todavía más. Dice Gregorio[34]: *Todas las cosas quedarían reducidas a la nada si no las conservara la mano del Omnipotente.* Pero lo que puede ser reducido a la nada es corruptible. Por lo tanto, como los ángeles fueron hechos por Dios, parece que, por naturaleza, son corruptibles.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[35]*:* Las sustancias intelectuales *tienen una vida indefectible, pues están libres de toda corrupción, de la muerte, de la materia y de la generación.*

Solución. *Hay que decir:* Es obligatorio afirmar que los ángeles por naturaleza son incorruptibles. La razón de esto se debe a que nada se corrompe a no ser que su forma se separe de la materia. Pero como quiera que el ángel es su misma forma subsistente, según se dijo (a.2), es imposible que su sustancia sea corruptible. Pues lo que le corresponde a un ser por su misma naturaleza es inseparable de él. Y, en cambio, lo que le conviene por cualquier otra razón, se puede separar al desaparecer aquello por lo que le conviene. Ejemplo: La redondez es inseparable de la circunferencia, porque, por ser tal, le corresponde. No obstante, una circunferencia de metal puede perder su redondez si el metal pierde su forma circular. El existir, en cuanto tal, le conviene a la forma, ya que cada cosa es ser en acto en cuanto que tiene forma, y la misma materia es ser en acto por la forma. Por lo tanto, el ser compuesto a partir de la materia y de la forma deja de existir en acto cuando la forma se separa de la materia. Pero si es la misma forma la que subsiste en su ser, y esto es lo que sucede en los ángeles, como dijimos (a.2), no puede perder el ser. Así, pues, la misma inmaterialidad del ángel es la razón por la que el ángel es incorruptible por naturaleza.

Un signo de dicha incorruptibilidad

32. *De Fide Orth.* l.2 c.3: MG 94,868. 33. § 16 (DD 169). 34. GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.16 c.37: ML 75,1143. 35. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1.

puede encontrarse a partir de su operación intelectual. Pues, porque todo ser obra tal cual es, la operación de algo indica su modo de ser. Pero la especie y la razón de la operación son comprehendidas a partir del objeto. Y el objeto inteligible, al estar por encima del tiempo, es sempiterno. Por eso, toda sustancia intelectual es incorruptible por naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno está hablando de la inmortalidad perfecta, que incluye la total inmutabilidad, porque *todo cambio es como una muerte,* según Agustín[36]. Como demostraremos más adelante (q.62 a.2.8), los ángeles no obtienen la perfecta inmutabilidad más que por la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Platón[37], por dioses entiende los cuerpos celestes, que los suponía compuestos a partir de los elementos y, por tanto, corruptibles por naturaleza, si bien siempre mantenidos en el ser por voluntad divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Según dijimos (q.44 a.1 ad 2), hay cosas necesarias cuya necesidad tiene una causa. Por eso no contradice lo necesario ni lo incorruptible que su ser dependa de otro como de su causa. Por lo tanto, cuando se dice que todo, incluidos los ángeles, se precipitarían en la nada si no estuvieran presentes en Dios, con eso no se da a entender que en los ángeles haya algún principio de corrupción, sino que el ser del ángel depende de Dios como de su causa. Por otra parte, no se dice que algo sea corruptible por el hecho de que Dios pueda reducirlo a la nada retirando su acción conservadora, sino porque en sí mismo encierra algún principio de corrupción, como puede ser la contrariedad o, al menos, la potencialidad de la materia[h].

CUESTIÓN 51

Sobre la relación de los ángeles con lo corporal [a]

Ahora hay que tratar sobre los ángeles en su relación con lo corporal. En primer lugar, su relación con lo corporal; después, con el lugar; luego, con el movimiento local.

36. S. AGUSTÍN, *Contra Maximin. haer.* l.2 c.12: ML 42,768. 37. L.c. nota 33.

h. Santo Tomás distingue claramente entre aniquilación y corrupción, como distingue también entre creación y mutación. Dios, creador de todo, podría también aniquilarlo todo, incluidos los ángeles, con sólo retirar el influjo con que conserva las cosa;, creadas. De hecho, según Santo Tomás, Dios no aniquila nada, porque una hipotética aniquilación no tendría ninguna finalidad. El poder y la bondad de Dios se muestran más bien en la conservación de las cosas (cf. 1 q.104 a.4). La aniquilación, sin embargo, es teóricamente posible; de ella difiere radicalmente la corrupción, la cual consiste no en desaparecer de modo absoluto, sino en dejar de ser lo que se es para empezar a ser otra cosa distinta; es un fenómeno del que hay en la naturaleza multitud de ejemplos. Según Santo Tomás, el ángel es incorruptible, porque no contiene ningún principio de disgregación; es espíritu puro.

a. Supuesto que los ángeles son puramente espirituales, su naturaleza no está constituida parcialmente por cuerpo, como es el caso del hombre. Santo Tomás hace notar la conexión entre psicología del conocimiento y constitución entitativa. Pero los ángeles, si bien no constan de cuerpo, pueden *asumir* cuerpo; aquí el significado del verbo asumir es radicalmente distinto del que tiene en la teología de la encarnación. El Verbo de Dios asumió una naturaleza humana completa, es decir, compuesta de alma racional y cuerpo para subsistir en ella y realizar mediante ella los misterios de la redención de toda la humanidad; aunque esta naturaleza fue asumida en un momento determinado, ya no será separada nunca del Verbo, que la asumió y la hizo personalmente suya. El cuerpo asumido por los ángeles no pertenece a la constitución de su ser; es un simple medio de que se sirven transitoriamente para comunicarse con los hombres a modo humano. Tiene un valor meramente simbólico y funcional (cf. a.2 sol.1 y 2). La exégesis que Santo Tomás hace de algunos pasajes concretos de la Sagrada Escritura peca de un lite-

La cuestión referente a la relación de los ángeles con lo corporal plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. Los ángeles, ¿tienen o no tienen cuerpos unidos a sí naturalmente?—2. ¿Toman o no toman cuerpos?—3. En los cuerpos que asumen, ¿ejercen o no ejercen acciones vitales?

ARTICULO 1

Los ángeles, ¿tienen o no tienen cuerpos unidos a sí naturalmente?

In Sent., l.2 d.8 a.1; *Cont. Gentes* 2,91; *De Pot.*, q.6 a.6; *De Spirit. Creat.* a.5; *De Subst. Separat.* c.18; *De Malo* q.16 a.1.

Objeciones por las que parece que los ángeles tienen cuerpos unidos a sí naturalmente:

1. En el libro *Peri Archon*[1], Orígenes dice: *Sólo la naturaleza de Dios, esto es, la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, tienen la propiedad de existir sin sustancia material y sin estar unidas a nada corpóreo.* Bernardo, en la homilía 6 *Super Cant.*[2], dice: *Atribuyamos solamente a Dios tanto la inmortalidad como la incorporeidad, ya que su naturaleza es la única que ni por sí ni por otro necesita la ayuda de la materia. Pues es indudable que todo espíritu creado necesita el apoyo de lo corpóreo.* Agustín, en *Super. Gen. ad litt.*[3], dice: *Los demonios son llamados animales aéreos porque por naturaleza tienen cuerpos aéreos.* Pero la naturaleza del demonio y del ángel es la misma. Por lo tanto, los ángeles tienen cuerpos a los que están unidos por naturaleza.

2. Más aún. Gregorio[4] en la homilía sobre la Epifanía, llama al ángel *animal racional.* Todo lo animal está compuesto a partir del cuerpo y del alma. Por lo tanto, los ángeles tienen cuerpos unidos a sí por naturaleza.

3. Todavía más. La vida es más perfecta en los ángeles que en las almas. Pero el alma no solamente vive, sino que también vivifica el cuerpo. Por lo tanto, los ángeles vivifican cuerpos a los que están unidos por naturaleza.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[5]: *Los ángeles son entendidos como incorporales.*

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles no tienen cuerpo al que estén unidos por naturaleza. Pues lo que en una naturaleza es accidental, no se encuentra en ella umversalmente. Ejemplo: Puesto que tener alas no es de la esencia del animal, no todos los animales las tienen. Ahora bien, puesto que entender no es un acto del cuerpo ni de ninguna facultad corpórea, como resultará evidente más adelante (q.75 a.2), tener un cuerpo unido no pertenece a la esencia de la sustancia intelectual en cuanto tal, sino que se trata de un accidente que se añade a una determinada sustancia intelectual por otros motivos. Esto es lo que le sucede, por ejemplo, al alma humana, a la cual le corresponde la unión con el cuerpo por ser imperfecta y por estar en potencia dentro del género de las sustancias intelectuales, ya que no tiene en su naturaleza la plenitud de la ciencia, sino que la adquiere por medio de los sentidos corporales tomándola de las cosas sensibles, como se dirá más adelante (q.84 a.6; q.89 a.1). Pero siempre que en un género hay algo imperfecto, es necesario que en el mismo género pre-

1. L.1 c.6: MG 11,170. 2. ML 183,803. 3. L.3 n.10: ML 34,284. 4. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* l.1 hom.10: ZML 76,1110. 5. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1.

ralismo que hoy no puede mantenerse. Sin embargo, la idea fundamental de que los ángeles asumen figuras sensibles para comunicarse con los hombres la considero perfectamente válida y coherente con el conjunto de la fe, por la que sabemos que ángeles y hombres forman una sola «familia» o «sociedad» sobrenatural, con relaciones entre unos y otros. La consistencia sensible de algunas manifestaciones angélicas es un dato reclamado por la teología de la encarnación (cf. a.2 sol.1). Por eso dichas manifestaciones son sobre todo las que se vinculan con los misterios de Cristo, empezando por el hecho mismo de la encarnación (cf. 3 q.30 a.3) y culminando en la resurrección (cf. *In Mt.* c.28,3-7, n.2425-2434). La explicación que Santo Tomás da del procedimiento utilizado por el ángel para formar una figura visible (cf. a.2 sol.3) se inspira en una física elemental que caducó hace ya mucho tiempo.

exista algo perfecto. Por lo tanto, en la naturaleza intelectual hay algunas sustancias intelectuales perfectas que no precisan adquirir su ciencia tomándola de las cosas sensibles. Así, pues, no todas las sustancias intelectuales están unidas a los cuerpos, sino que algunas están separadas de ellos. A éstas las llamamos ángeles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal como se dijo anteriormente (q.50 a.2), algunos sostuvieron que todo ser es cuerpo. Por este motivo parece ser que todavía hay algunos que piensan que no existe ninguna sustancia incorpórea que no esté unida a algún cuerpo, llegando incluso a sostener, como nos cuenta Agustín en VII *De Civ. Dei*[6], que Dios es el alma del mundo. Pero porque esto contradice la fe católica, que enseña que Dios está sobre todas las cosas, según aquello del *salmo* 8,2: *Tu magnificencia está por encima de los cielos,* Orígenes[7], aun cuando rehusara aplicar esta doctrina a Dios, sin embargo, con respecto a otros seres aceptó aquellas extrañas teorías. En esto se engañó, al igual que en otras muchas cosas, por haber seguido las opiniones de los antiguos filósofos. En cuanto al texto de Bernardo, se puede decir que los espíritus creados necesitan algún instrumento corporal, no unido naturalmente a ellos, sino asumido para algún otro fin, como se dirá más adelante (a.2). Agustín[8] no expone su propia opinión, sino la de los platónicos, los cuales admitían la existencia de ciertos animales aéreos que llamaban *demonios.*

2. *A la segunda hay que decir:* Gregorio llama *animal racional* al ángel en sentido metafórico, debido a la semejanza racional.

3. *A la tercera hay que decir:* Vivificar implica de por sí perfección. Por eso le corresponde a Dios, tal como se dice en 1 Re 2,6: *El Señor da la muerte y la vida.* Pero vivificar en sentido formal es propio de la sustancia que es parte de alguna naturaleza y que no tiene en sí misma la totalidad de la naturaleza de la especie. Por eso, la sustancia espiritual que no está unida al cuerpo, es más perfecta que aquella que lo está.

ARTICULO 2

Los ángeles, ¿toman o no toman cuerpos?

In Sent. 1.2 d.8 a.2; *De Pot.* q.6 a.7.

Objeciones por las que parece que los ángeles no toman cuerpos:

1. En el obrar del ángel no hay nada superfluo, como tampoco lo hay en el obrar de la naturaleza. Pero sí es superfluo que los ángeles tomen cuerpos, pues el ángel no necesita cuerpo debido a que su virtud supera la de los cuerpos. Por lo tanto, el ángel no toma cuerpo.

2. Más aún. Toda asunción acaba en alguna unión, porque *asumir* es lo mismo que *consumir.* Pero, tal como dijimos (a.1), el cuerpo no se une al ángel como forma. Por el hecho de unirse a él como motor no se puede decir que lo asuma, porque, de ser así, se seguiría que todos los cuerpos movidos por los ángeles son asumidos por ellos. Por lo tanto, los ángeles no toman cuerpo.

3. Todavía más. Los ángeles no toman cuerpos de tierra o de agua, porque no desaparecerían de repente. Tampoco de fuego, porque quemarían lo que tocaran. Ni tampoco de aire, porque el aire no es moldeable ni tiene color. Por lo tanto, los ángeles no toman cuerpo.

En cambio está lo que dice Agustín en XVI *De Civ. Dei*[9]*: Los ángeles se aparecieron a Abraham en cuerpos que habían tomado.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[10] sostuvieron que los ángeles nunca toman cuerpo, sino que todo lo que se lee en las Escrituras Sagradas sobre apariciones de ángeles sucedió en visión profética, esto es, de forma imaginativa. Pero esto contradice el objetivo mismo de la Escritura. Pues lo que es visto imaginativamente no existe más que en la imaginación del que lo ve, y, por lo tanto, no puede ser visto por todos indistintamente. Pero la Sagrada Escritura menciona a veces apariciones de ángeles que fueron vistos por todos, como los ángeles que se aparecieron a Abraham, fueron vistos por él y toda su familia; y también por Lot y por los habitantes de Sodoma. Lo mismo sucedió con el ángel

6. C.6: ML 41,199. 7. L.c. nota 1. 8. L.c. nota 6. 9. C.29: ML 41,508. 10. Cf. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.6 (FR 162).

que se apareció a Tobías, que fue visto por todos. Resulta evidente que tales apariciones se realizaron con visión corporal, en la cual lo que se ve está fuera del que ve. Así es como algo puede ser visto por todos. Pero este tipo de visión no presenta más que cuerpos. Así, pues, como quiera que los ángeles ni son cuerpos ni están unidos naturalmente a los cuerpos, como dijimos (a.1, q.50 a.1), hay que concluir que, algunas veces, toman cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los ángeles no necesitan tomar cuerpo para su propio bien, sino para el nuestro. Al convivir familiarmente con los hombres y conversando con ellos forman una comunidad de comprensión que es la que los hombres esperan formar con ellos en la vida futura. El hecho de que en el Antiguo Testamento los ángeles hayan tomado cuerpo, fue como una figura anticipada de que la Palabra de Dios iba a tomar cuerpo humano. Pues todas las apariciones del Antiguo Testamento están orientadas a aquella otra aparición por la que el Hijo de Dios apareció carnalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* El cuerpo asumido se une al ángel no como a su forma ni como a su motor solamente, sino como a un motor representando por el cuerpo móvil asumido. Pues, así como en la Sagrada Escritura son descritas las propiedades de los seres intelectuales con formas o representaciones sensibles, así también, y por virtud divina, los ángeles toman cuerpos sensibles aptos para representar las propiedades inteligibles del ángel. Esto es lo que significa que el ángel tome cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando el aire, en su vaporicidad, no tiene figura ni color, sin embargo, al condensarse, puede ser moldeado y coloreado, como resulta claro con las nubes. Así es como los ángeles toman cuerpos formados a partir del aire, condensándolos con la misma virtud divina tanto cuanto sea necesario para formar el cuerpo que van a tomar.

ARTICULO 3

Los ángeles, en los cuerpos que toman, ¿ejercen o no ejercen acciones vitales?

In Sent., l.2 d.8 a.4 q.[ae] 1-5; *De Pot.,* q.6 a.8.

Objeciones por las que parece que los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que toman:

1. A los ángeles de la verdad no se les ha de revestir con la ficción. Y sería una ficción si el cuerpo asumido por ellos, que parece tener vida y acción, no fuera real. Por lo tanto, los ángeles ejercen acciones vitales en el cuerpo tomado.

2. Más aún. En las obras del ángel nada hay inútil. Pero sería inútil que en el cuerpo asumido por el ángel se formaran los ojos, las narices y otros órganos sensitivos, si por ellos no sintiera. Por lo tanto, el ángel siente a través del cuerpo asumido. Esto es un acto vital por excelencia.

3. Todavía más. Moverse con movimiento progresivo es una de las operaciones vitales, como se dice en II *De Anima* [11]. Es evidente que los ángeles parece que caminan con los cuerpos que toman. Pues en Gen 18,16 se dice que Abraham *los acompañaba para despedirlos,* esto es, a los ángeles que se le habían aparecido. Y cuando Tobías preguntó al ángel: *¿Conoces el camino que conduce* a la ciudad *de los medos?,* respondió: *Lo conozco y los he recorrido todos con frecuencia* (Tob 5,7-8). Por lo tanto, los ángeles realizan con frecuencia acciones vitales en los cuerpos que toman.

4. Aún más. Hablar es una operación vital, pues se hace por la voz, que es un sonido emitido por la boca, y que hace el animal, como se dice II *De Anima.* [12] Es evidente que en muchos lugares de la Escritura los ángeles hablaron en los cuerpos que habían asumido. Por lo tanto, ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen.

5. Y también. Comer es una acción propia del animal. Por eso, el Señor, después de la resurrección, y probando que había recobrado la vida, comió con sus discípulos (Lc 24,41). Pero los ange-

11. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 413a23): S. Th. lect.3 n.261. 12. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 420b5): S. Th. lect.18 n.466.

les que se aparecieron en cuerpos que habían tomado, comieron. Y Abraham les ofreció alimentos a los mismos que antes había adorado (Gen 18,2). Por lo tanto, los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos asumidos.

6. Por último. Engendrar a un hombre es una acción vital. Pero esto le corresponde a los ángeles en los cuerpos que toman, pues se dice en Gen 6,4: *Después que los hijos de Dios se unieron a las bijas de los hombres, y éstas tuvieron hijos, éstos son los poderosos de la antigüedad, varones famosos.* Por lo tanto, los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos asumidos.

En cambio, los cuerpos que asumen los ángeles no son cuerpos vivos, como dijimos anteriormente (a.1 ad 3). Por lo tanto, tampoco por medio de ellos pueden ejercer acciones vitales.

Solución. *Hay que decir:* Hay unas determinadas acciones vitales que tienen, con otras que no lo son, algo en común. Ejemplo: Hablar pertenece a los seres vivientes, y, sin embargo, coincide con otros sonidos de seres inanimados en cuanto sonidos. Andar también coincide con otros movimientos en cuanto tales movimientos. Por lo tanto, en lo que respecta a lo que hay de común a una y otra acción, los ángeles pueden ejercer acciones vitales en los cuerpos que toman. Pero no con respecto a lo propio de los seres vivientes, pues, como dice el Filósofo en el libro *De Somn. et Vig.*[13], *a quien tiene la capacidad, a éste pertenece la acción.* Por ello, no puede tener acción vital lo que no tiene vida, que es el principio potencial de la acción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como no se opone a la verdad el que en la Escritura se describan las cosas inteligibles con figuras sensibles, porque no se hace para afirmar que lo inteligible es sensible, sino para darnos a entender, mediante semejanzas, las propiedades de los seres inteligibles, así tampoco se opone a la verdad de los santos ángeles que los cuerpos asumidos por ellos parezcan hombres vivos, aunque no lo sean, puesto que no toman dichos cuerpos más que con el objetivo de significar, por medio de las propiedades y acciones del hombre, las propiedades y acciones espirituales de los ángeles. Esto no lo conseguirían de forma tan adecuada si tomasen verdaderos hombres, porque sus propiedades nos llevarían a conocer hombres, pero no ángeles.

2. *A la segunda hay que decir:* Sentir es una operación totalmente vital. Por eso, de ningún modo se puede decir que los ángeles sienten por medio de los órganos corporales que asumen. Sin embargo, éstos no son superfluos, ya que no han sido formados para sentir por ellos, sino para designar, por medio de ellos, las virtudes espirituales de los ángeles. Así, con el ojo se significa su poder intelectual, y con los otros miembros se dan a entender otras virtudes, tal como enseña Dionisio en el último capítulo *De Cael. Hier.*[14]

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento producido por un motor unido es un acto propiamente vital. Pero no es así como se mueven los cuerpos asumidos por los ángeles, porque los ángeles no son su forma. Sin embargo, los ángeles se mueven accidentalmente cuando se mueven estos cuerpos, puesto que están en ellos como el motor en el móvil. Y de tal manera están allí, que no están en otra parte, algo que no se puede decir de Dios. Por eso, aun cuando Dios no se mueve, sí se mueven los cuerpos en los que Dios está, puesto que está en todas partes. Al moverse los cuerpos que los ángeles asumen, éstos se mueven accidentalmente. Pero no sucede así cuando los cuerpos que se mueven son los cuerpos celestes, aunque estén unidos a ellos como el motor al móvil, ya que los cuerpos celestes no abandonan totalmente ni el lugar que ocupan, ni el espíritu que mueve el orbe está adscrito a una parte determinada de la sustancia del orbe, que ahora está en el oriente, ahora en occidente, sino que está adscrito a un determinado lugar, porque la fuerza motriz siempre está en oriente, como dice el Filósofo en VIII *Physic.*[15]

4. *A la cuarta hay que decir:* Propiamente, los ángeles no hablan por medio de los cuerpos asumidos, sino que producen algo semejante al lenguaje, por

13. ARISTÓTELES, 1 (BK 454a8): S. Th. lect.1. 14. C.15 § 3: MG 3,328. 15. ARISTÓTELES, *De Caelo* 2 c.2 n.9 (BK 285b18): S. Th. lect.3 n.12.

cuanto forman en el aire sonidos semejantes a la palabra humana.

5. *A la quinta hay que decir:* Propiamente hablando, a los ángeles tampoco les corresponde comer, puesto que comer significa ingerir alimentos para que se transformen en la sustancia del que come, y aunque la comida que Cristo tomó después de la resurrección no se transformó en su cuerpo, sin embargo tenía un cuerpo de tal naturaleza que el alimento podía convertirse en El. Por eso hubo verdadera comida. Pero los alimentos tomados por los ángeles no podían convertirse en el cuerpo que llevaban unido ni, por la naturaleza de aquel cuerpo, el alimento se podía convertir en él; por eso no había verdadera comida, sino figura de la comida espiritual. Esto es exactamente lo que el ángel dijo en Tob 12,18-19: *Cuando estaba con vosotros parecía que comía y que bebía, pero jo como y bebo algo invisible.* Por su parte, Abraham les ofreció alimentos pensando que eran hombres en los que, sin embargo, veneró a Dios que estaba en ellos *como suele estar* Dios *en los profetas,* según dice Agustín en XVI *De Civ. Dei.*[16]

6. *A la sexta hay que decir:* Como dice Agustín en XV *De Civ. Dei*[17]*: Muchos de los que experimentaron, o que lo oyeron de los que lo habían experimentado, confirman que los silvanos y los faunos, vulgarmente llamados íncubos, muchas veces han exigido mujeres y se han unido a ellas. Por lo tanto, negar eso es una torpeza. Pero bajo ningún concepto los santos ángeles de Dios pudieron tropezar de este modo antes del diluvio. Por eso, por hijos de Dios son entendidos los hijos de Set, que eran buenos. Y por hijas de los hombres la Sagrada Escritura designa a las nacidas de la estirpe de Caín. No hay que extrañarse, pues, que de ellos pudieran nacer gigantes. Ni todos lo fueron, pero antes del diluvio hubo muchos más gigantes que después.* Pero, aun suponiendo que alguna vez nazcan hombres de una unión habida con los demonios, no son engendrados por un principio vital del demonio o por el cuerpo que lleva unido, sino que ha sido tomado de algún hombre para tal objetivo. Esto es lo que sucedería, por ejemplo, si el demonio se hace súcubo ante el hombre, e íncubo ante la mujer, ya que también toman las semillas de algunas cosas para engendrar cosas distintas, como dice Agustín en III *De Trin.* En este caso, el hijo que nace no es hijo del demonio, sino hijo del hombre del que tomó el ser.

CUESTIÓN 52

Relación de los ángeles con el lugar [a]

Ahora hay que tratar lo referente al lugar del ángel. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El ángel, ¿ocupa o no ocupa lugar?—2. El ángel, ¿puede o no puede estar en muchos lugares a la vez?—3. ¿Pueden o no pueden muchos ángeles estar en un mismo lugar?

16. C.29: ML 41,509. 17. C.23: ML 41.468.

a. El tema de la presencia local de los ángeles podría dar la impresión de ser una cuestión bizantina. Ciertamente hubo quienes incurrieron en *bizantinismo,* pensando el lugar angélico a la manera de un punto matemáticamente indivisible y sacando la conclusión de que en la punta de una aguja, por ejemplo, podría acumularse una multitud de ángeles. De éstos ya dice Santo Tomás que «se engañaron por ser incapaces de trascender la imaginación (a.2). Dejemos, pues, todo esto como carente de sentido. La localización de los ángeles es un tema que la fe impone al estudio de la teología. La Sagrada Escritura dice que los ángeles son enviados por Dios para un ministerio de salvación a favor de los hombres (cf. Heb 1,14). Este ministerio puede ser transitorio o revestir la forma permanente de *custodia.* Santo Tomás trata de ello más adelante, en las cuestiones 112 y 113. El envío, sea transitorio, sea permanente, no es un concepto meramente simbólico; implica y expresa una cercanía real. Pero la cercanía del ángel no puede ser

ARTICULO 1

El ángel, ¿ocupa o no ocupa lugar?

In Sent. l.1 d.37 q.3 a.1; 1.2 d.6 q.1 a.3; *De Pot.* q.3 a.19 ad 2; *De Subst. Separat.* op.15 c.18; *Quodl.* 1 q.3 a.1.

Objeciones por las que parece que el ángel no ocupa lugar:

1. Dice Boecio en el libro *De Hebd.*[1]: *Entre los sabios, es principio comúnmente admitido que lo incorpóreo no ocupa lugar.* Y Aristóteles en IV *De Physic.*[2] dice: *No todo lo que existe está en un lugar, sino sólo el cuerpo móvil.* Pero el ángel no es cuerpo, como quedó demostrado anteriormente (q.50 a.1). Por lo tanto, el ángel no ocupa lugar.

2. Más aún. El lugar es una cantidad situada. Por lo tanto, todo lo que está en un lugar ocupa sitio. Pero ocupar sitio no le corresponde al ángel, puesto que su sustancia está exenta de cantidad, cuya diferencia propia consiste en estar situada. Por lo tanto, el ángel no ocupa lugar.

3. Todavía más. Ocupar lugar es estar delimitado y contenido en el lugar, como nos consta por el Filósofo en IV *Physic.*[3] Pero el ángel no puede estar delimitado y contenido en un lugar porque, como se dice en IV *Physic.*[4], el continente es más formal que el contenido, como lo es el aire con respecto al agua. Por lo tanto, el ángel no ocupa lugar.

En cambio está lo que se dice en la colecta[5]: *Tus ángeles santos, que habitan en ella, nos guarden en la paz.*

Solución. *Hay que decir:* Al ángel le corresponde ocupar un lugar. Sin embargo, se dice equívocamente que el ángel y el cuerpo ocupan un lugar. El cuerpo ocupa un lugar debido a que está unido al lugar por contacto de su cantidad dimensiva. Esta no se da en el ángel, que sí tiene, en cambio, la cantidad virtual. Así, pues, se debe a la aplicación de la virtud angélica a un lugar, por lo que se dice que el ángel ocupa un lugar corpóreo.

De este modo resulta evidente que no es necesario decir que el ángel es delimitado por el lugar, ni que ocupa un sitio en el espacio. Esto le corresponde específicamente al cuerpo situado, en cuanto que tiene cantidad dimensiva. Igualmente, tampoco es necesario decir que está contenido por el lugar. Pues la sustancia incorpórea que se pone en contacto con lo corpóreo por su virtud, la contiene sin estar contenida por ella. Así es como el alma está en el cuerpo como continente y no como contenido. Igualmente, se dice que el ángel ocupa un lugar corpóreo, no como contenido, sino como el que de algún modo lo contiene.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

1. ML 64,1311; S. Th. proemio. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 212b28): S. Th. lect.8 n.5. 3. ARISTÓTELES, c.12 n.8 (BK 221a18): S. Th. lect.20 n.4. 4. ARISTÓTELES c.5 n.6 (BK 213a2): S. Th. lect.8 n.7. 5. Cf. Antifonario de la Orden de Predicadores, p.95.

---

pensada como la de Dios, el cual está simultáneamente presente en todas partes y no puede ser contenido, encerrado o limitado por espacio o fuerza alguna. El ángel no es un ser omnipotente, no posee el atributo de *ubicuidad*, el cual pertenece sólo a Dios. Ahora bien, si el ángel no puede estar presente en todas partes, sólo puede estarlo en alguna. La presencia del ángel en un lugar difiere radicalmente de la de los cuerpos materiales; éstos se localizan en un sitio, en cuanto que sus dimensiones quedan circunscritas por el espacio que los rodea. Pero el ángel no tiene dimensiones; como espiritual, es inextenso. De todo ello deduce Santo Tomás que para el ángel hacerse presente en un lugar consiste en actuar o ejercer su poder en ese lugar; siendo criatura finita, su poder es finito también y, por lo mismo, no puede ejercitarse simultáneamente en todas partes. Para prevenir problemas imaginativos, Santo Tomás advierte que el ángel no está en un lugar llenándolo espacialmente (cf. a.3 sol.1). Ello quiere decir que, cuando el ángel se hace presente en un lugar, no desplaza ni desaloja de allí ningún cuerpo extenso. El problema de incompatibilidad local sólo puede presentarse entre ángel y ángel, porque una misma obra o un mismo efecto no puede proceder de dos causas creadas que sean a la vez totales y distintas (cf. a.3). En el artículo 2 se pueden apreciar algunos contactos de la doctrina sobre los ángeles con cuestiones de orden cósmico, que hoy tienen su propia explicación en leyes físicas.

ARTICULO 2

El ángel, ¿puede o no puede estar en muchos lugares a la vez?

Supra q.8 a.2 ad 2; infra q.112 a.1; *In Sent.* 1.1 d.37 q.3 a.2; l.4 d.10 q.1 a.3 q.[a] 2; *De Anima* a.10 ad 18.

Objeciones por las que parece que el ángel puede estar en muchos lugares a la vez:

1. El poder del ángel no es menor que el del alma. Pero el alma está simultáneamente en muchos lugares, *porque está totalmente en cualquier parte del cuerpo* como dice Agustín[6]. Por lo tanto, el ángel puede estar en muchos lugares a la vez.

2. Más aún. El ángel está en el cuerpo asumido; y como quiera que toma cuerpo continuo, parece que debe estar en cada una de las partes. Pero distintas partes forman distintos lugares. Por lo tanto, el ángel está en muchos lugares a la vez.

3. Todavía más. El Damasceno dice[7]: *Donde el ángel obra, allí está.* Pero a veces obra a la vez en muchos lugares, como el ángel que destruyó Sodoma (Gen 19,25). Por lo tanto, el ángel puede estar en muchos lugares a la vez.

En cambio está lo que dice el Damasceno[8]: Los ángeles, *mientras están en el cielo, no están en la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* El ángel es de esencia y poder finitos. Puesto que la esencia y el poder de Dios son infinitos y causa universal de todas las cosas; con su poder llega a todas, no solamente en muchos lugares, sino en todas partes. Por su parte, el poder del ángel, porque es finito, no llega a todo, sino a una sola cosa concreta. Pues resulta necesario que todo lo que se relaciona con algún poder, se relacione con él como uno. Así, pues, como la universalidad de todos los seres constituye un único todo con respecto al poder universal de Dios, así también un ser particular constituye un único todo con respecto al poder del ángel. Por eso, como el ángel está en un lugar por la aplicación de su virtud en aquel lugar, hay que concluir que no está en todas partes, ni en muchos lugares, sino solamente en uno.

Sin embargo, con respecto a esta cuestión algunos se han equivocado. Unos, incapaces de superar la simple imaginación, concibieron la indivisibilidad del ángel como la indivisibilidad del punto, deduciendo que no puede estar más que en un punto geométrico. Evidentemente, se equivocaron. Pues el punto es algo indivisible que tiene sitio, y el ángel, en cambio, es un ser indivisible al margen de todo sitio y cantidad. Por eso, no es necesario asignarle un lugar indivisible como sitio, sino uno, divisible o indivisible, mayor o menor, según que el ángel aplique voluntariamente su virtud a un cuerpo grande o pequeño. Así, todo el cuerpo al que se aplica por su virtud, le corresponde como un solo lugar.

Sin embargo, no por eso hay que deducir que si algún ángel mueve todo el cielo está en todas partes. *Primero,* porque su virtud no se aplica más que a aquello que primeramente es movido por él; y hay una parte en el cielo, la oriental, en donde empieza el movimiento. Por eso, el Filósofo en VIII *Physic.*[9], ubica la fuerza motriz de los cielos en la parte oriental. *Segundo,* porque los filósofos no sostienen que sea una sola la sustancia separada que mueve directamente todas las esferas. Consecuentemente, no es necesario que esté en todas partes.

Así, pues, resulta evidente que estar en un lugar le corresponde de distinta manera al cuerpo, al ángel y a Dios. El cuerpo está en un lugar circunscribiéndose a él, ya que sus dimensiones se adaptan al lugar. El ángel no se circunscribe al lugar, ya que sus dimensiones no se adaptan al lugar, sino que se delimita a él, puesto que está en un lugar de tal modo que no está en otro. Dios no está ni circunscrito ni delimitado, porque está en todas partes.

Respuesta a las objeciones: Resulta fácil la respuesta. Porque todo aquello a lo que se aplica directamente la virtud del ángel, para él es un solo lugar aunque sea extenso.

6. *De Trin.* l.6 c.6: ML 42,929. 7. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 94,853. 8. *De Fide Orth.* l.2 c.3: MG 94,869. 9. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 267b6): S. Th. lect.23 n.5; cf. *De Caelo* l.2 c.2 n.9 (BK 285b18): S. Th. lect.3 n.12.

ARTICULO 3

Muchos ángeles, ¿pueden o no pueden estar en un mismo lugar a la vez?

In Sent. 1.1 d.37 q.3 a.3; *De Pot.* q.3 a.7 ad 11; a. 19 ad 1; *Quodl.* 1 q.3 a.1 ad 2.

Objeciones por las que parece que muchos ángeles pueden estar en un mismo lugar a la vez:

1. Muchos cuerpos no pueden estar simultáneamente en el mismo lugar porque llenan el lugar. Pero los ángeles no llenan el lugar, ya que sólo el cuerpo llena el lugar para que no esté vacío, como demuestra el Filósofo en IV *Physic.*[10] Por lo tanto, muchos ángeles pueden estar en un mismo lugar.

2. Más aún. Hay más diferencia entre el ángel y el cuerpo que entre dos ángeles. Pero el ángel y el cuerpo están simultáneamente en el mismo lugar, porque no hay ningún lugar que no esté ocupado por algún cuerpo sensible, como se prueba en IV *Physic.* [11] Por lo tanto, con mucha mayor razón dos ángeles pueden estar simultáneamente en el mismo lugar.

3. Todavía más. Según Agustín [12], el alma está en cualquier parte del cuerpo. Pero los demonios, aun cuando no puedan penetrar en el alma, sin embargo, a veces penetran en los cuerpos. De este modo, el alma y el demonio están simultáneamente en el mismo lugar. Por lo tanto, y por lo mismo, también lo puede estar cualquier otra sustancia espiritual.

En cambio, dos almas no están en el mismo cuerpo. Por lo tanto, y por lo mismo, tampoco dos ángeles están en el mismo lugar.

Solución. *Hay que decir:* Dos ángeles no pueden estar a la vez en un mismo lugar. El porqué de esto radica en que es imposible que se den dos causas perfectas y directas de un mismo efecto. Esto es comprobable analizando cualquier género de causa. Una es la forma próxima de cada ser, e igualmente uno solo su motor próximo, si bien puede haber muchos motores remotos. No hay por qué traer al caso el ejemplo del barco remolcado por muchos, porque ninguno de ellos es motor perfecto, puesto que la fuerza de cada uno es insuficiente para el remolque, sino que todos juntos constituyen un solo motor en cuanto que sus fuerzas se aunan para producir un mismo movimiento. Por eso, como quiera que se dice que el ángel está en un lugar porque su virtud contacta directamente con un lugar como continente perfecto, según dijimos (a.1), en un lugar no puede haber más que un solo ángel.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que muchos ángeles no puedan estar en un mismo lugar no se debe a que lo llenen, sino a otra causa, como se indicó (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel y el cuerpo no están en el mismo lugar del mismo modo. Consecuentemente, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Ni el demonio ni el alma se relacionan con el cuerpo con relación causal, puesto que el alma es forma del cuerpo; el demonio, no. Consecuentemente, no hay paridad.

CUESTIÓN 53

Sobre el movimiento local de los ángeles [a]

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que tratar lo referente al movimiento local de los ángeles. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

10. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 213b33): S. Th. lect.10 n.4. 11. ARISTÓTELES, c.7.9 (BK 214a4; 216b23): S. Th. lect.10 n.5. 12. L.c. nota 6.

a. El movimiento consiste en cambio de lugar. Si el ángel puede localizarse, como se dijo en la cuestión anterior, puede también moverse. Pero su movimiento difiere del de las cosas

1. El ángel, ¿puede o no puede moverse localmente?—2. ¿Se mueve o no se mueve de un lugar a otro pasando por el medio?—3. El movimiento del ángel, ¿es temporal o instantáneo?

ARTICULO 1

El ángel, ¿puede o no puede moverse localmente?

In Sent. l.1 d.37 q.4 a.1; *De Subst. Separat.* c.18.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede moverse localmente:

1. El Filósofo, en VI *Physic.*[1] demuestra que *nada indivisible se mueve,* porque mientras algo está en el punto de partida no se mueve, y cuando está en el punto de llegada tampoco; puesto que entonces ya se ha consumado el movimiento. Por eso, hay que concluir que cuando algo se mueve, en parte está en el punto de partida y en parte está en el de llegada. Pero el ángel es indivisible. Por lo tanto, el ángel no puede moverse localmente.

2. Más aún. Como se dice en III *Physic.*[2], el movimiento es *acto de lo imperfecto.* Pero el ángel bienaventurado no es imperfecto. Por lo tanto, el ángel bienaventurado no se mueve localmente.

3. Todavía más. Todo movimiento presupone alguna necesidad. Pero no hay ninguna necesidad en los ángeles bienaventurados. Por lo tanto, los ángeles no se mueven localmente.

En cambio, la misma razón hay para que se mueva el ángel bienaventurado y el alma bienaventurada. Pero es necesario reconocer que el alma bienaventurada se mueve localmente, ya que es artículo de fe que Cristo, según el alma, bajó a los infiernos. Por lo tanto, el ángel bienaventurado se mueve localmente.

Solución. *Hay que decir:* El ángel bienaventurado puede moverse localmente. Pero así como estar en un lugar conviene tanto al cuerpo como al ángel equívocamente, otro tanto ocurre cuando se trata del movimiento local. Pues el cuerpo ocupa un lugar en cuanto que en él está contenido y por él delimitado. Por eso es necesario que el movimiento local del cuerpo sea medido por el lugar acomodándose a sus exigencias. De ahí que la continuidad del movimiento dependa de la continuidad o magnitud del espacio, y que al antes y al después del espacio le corresponda el antes y el después del movimiento local del cuerpo, como se dice en IV *Physic.*[3] Pero el ángel no está ni delimitado ni contenido en un lugar, sino más bien como quien lo contiene. De ahí que el movimiento local del ángel no se mida por el lugar mismo

1. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 234b10): S. Th. lect.5; c.10 n.1 (BK 240b8): S. Th. lect.12. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 201b31): S. Th. lect.3 n.6. 3. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 219a12): S. Th. lect.17 n.5.

---

materiales tanto como la localización misma. El ángel está presente en un lugar, porque ejercita sobre él su virtud; su movimiento consiste en dejar de actuar en ese sitio para hacerlo en otro distinto. Este movimiento se requiere, porque el ángel, a causa de su intrínseca fínitud, no puede actuar simultáneamente en todas partes; esto es propio de Dios, el cual no está sometido a ninguna forma de movimiento o de cambio. El movimiento angélico puede hacerse «por saltos» o por aplicación de su virtud a lugares espacialmente muy distantes; puede también ser continuo (a.2). En todo caso el movimiento del ángel requiere alguna sucesión temporal, porque el ángel no tiene poder de abarcar simultáneamente con su acción todos los lugares. Pero el tiempo del ángel es tan distinto del cósmico, como su localización y su movimiento (a.3). En las cosas materiales el movimiento tiende a la consecución de algo de que se carece, al remedio de una indigencia; el ángel, en cambio, se mueve no para adquirir algo que le falte, sino para ofrecer su ayuda a seres inferiores, particularmente a los hombres (cf. a.1 sol.3). Pero esta observación, aunque colocada en una cuestión general, en realidad afecta sólo a los ángeles buenos. Los ángeles malos no se guían nunca por la intención de prestar un servicio, sino que, a causa de su obstinación en el mal, sólo buscan hacer daño, sobre todo el daño de apartar a los hombres de Dios, como el Nuevo Testamento lo dice con toda claridad. El artículo segundo contiene un sutil razonamiento sobre la filosofía del movimiento, del tiempo y del espacio, a la que subyace una cierta física propia de aquella época; el fondo del problema reaparece en el artículo tercero.

o por sus exigencias de continuidad, sino que es un movimiento discontinuo. Puesto que el ángel no está en un lugar más que por contacto virtual, como dijimos (q.52 a.1), es necesario que el movimiento local del ángel no consista más que en diversos contactos sucesivos y no simultáneos, ya que el ángel no puede estar simultáneamente en muchos lugares, como dijimos anteriormente (q.52 a.2). Así, este tipo de contactos no necesariamente tienen que ser continuos.

Sin embargo, en estos contactos puede haber cierta continuidad. Porque, ya lo dijimos (q.52 a.2), nada impide poder asignar al ángel un lugar divisible por contacto virtual, como se asigna un lugar divisible al cuerpo por contacto dimensional. Por lo tanto, así como el cuerpo abandona sucesivamente, y no todo a la vez, el lugar en el que estaba antes, de ahí la continuidad de su movimiento local, así también el ángel puede abandonar sucesivamente el lugar donde estaba, y, así, su movimiento será continuo. También puede abandonar súbitamente un lugar y ocupar totalmente otro. Así, su movimiento no será continuo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento aquí falla por dos motivos. 1) *Primero,* porque la demostración de Aristóteles es viable para lo indivisible cuantitativo, a lo que necesariamente le corresponde un lugar indivisible. Esto no es aplicable al ángel.

2) *Segundo,* porque la demostración de Aristóteles es viable cuando se trate del movimiento continuo. Si el movimiento no fuera continuo, podría decirse que algo se mueve mientras está en el punto de partida y mientras lo está en el de llegada, porque la sucesión de diversos lugares se llamaría movimiento. Por eso, en cualquiera de los lugares donde estuviera, podría decirse que se mueve. Pero la continuidad del movimiento lo impide, porque nada continuo está en su término. Ejemplo: La línea no está en el punto. De este modo, es necesario que lo que se mueve, mientras se mueve, no está totalmente en uno de sus extremos, sino que, en parte está en uno, y en parte en otro. Por lo tanto, porque el movimiento del ángel no es continuo, la demostración de Aristóteles no es viable en este caso.

En cambio, en cuanto que el movimiento del ángel es considerado continuo, puede concederse que el ángel, mientras se mueve, en parte está en el punto de partida, y en parte en el de llegada (entendiendo que *parte* no se refiere a la sustancia del ángel, sino al lugar). Porque, al empezar su movimiento continuo, el ángel está totalmente en el lugar divisible en el que empieza a moverse; pero, mientras se mueve, está en parte del primer lugar que deja, y en parte del segundo lugar que ocupa. Por qué pueda ocupar parte de dos lugares, se debe a que al ángel le corresponde ocupar un lugar divisible por contacto virtual, como el cuerpo lo ocupa por contacto dimensional. De donde se sigue que, tratándose del cuerpo móvil, en cuanto al lugar es divisible en razón de su magnitud. Pero, tratándose del ángel, su virtud puede aplicarse a cualquier lugar divisible.

2. *A la segunda hay que decir:* El movimiento de lo que está en potencia es acto de lo imperfecto. Pero el movimiento que proviene del contacto virtual pertenece al ser en acto; porque algo tiene virtud en cuanto que está en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento del ser que está en potencia presupone una necesidad. Pero el movimiento del ser que está en acto no presupone una necesidad en él, sino en otro. Así, el ángel se mueve localmente a causa de nuestra necesidad, según aquello de Hebr 1,14: *Todos son espíritus dispensadores, enviados por ministerio en favor de quienes heredan la salvación.*

ARTICULO 2

El ángel, ¿pasa o no pasa por el medio?

In Sent. l.1 d.37 q.4 a.2; *Quodl.* 1 q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que el ángel no pasa por el medio:

1. Todo el que atraviesa el lugar intermedio, antes recorre el lugar igual a sí mismo que otro mayor. El lugar igual al ángel es el punto, ya que el ángel es indivisible. Por lo tanto, si el ángel, moviéndose, atraviesa el lugar intermedio, es necesario que, con su movimiento,

atraviese puntos infinitos. Esto es imposible.

2. Más aún. La sustancia del ángel es más simple que nuestra alma. Pero nuestra alma con su pensamiento puede pasar de un extremo a otro sin pasar por el medio. Ejemplo: Yo puedo pensar en Francia y después en Siria sin pensar para nada en Italia que está en medio. Por lo tanto, con mayor motivo el ángel puede trasladarse de un extremo a otro sin pasar por el medio.

En cambio, si el ángel se mueve de un lugar a otro, cuando está en el punto de llegada no se mueve, sino que se ha movido. Pero antes de haberse movido, hay que moverse. Por lo tanto, estando en alguna otra parte, se movía. Pero no se movía cuando estaba en el punto de partida. Por lo tanto, se movía cuando estaba en medio. Así, es necesario que pase por el medio.

Solución. *Hay que decir:* Tal como dijimos (a.1), el movimiento del ángel puede ser continuo o discontinuo. Si es continuo, el ángel no puede moverse de un extremo a otro sin pasar por el medio, porque, como se dice en V *Physic.*[4], *el medio es a lo que llega quien se mueve con movimiento continuo antes de alcanzar el último extremo.* El orden de lo anterior y de lo posterior en el movimiento continuo, corresponde a lo primero y segundo en lo extenso, como se dice en IV *Physic.*[5]

Si el movimiento del ángel no es continuo, es posible que se traslade de un extremo a otro sin pasar por el medio. Se demuestra de la siguiente manera: Entre dos lugares extremos hay infinitos lugares intermedios tanto si se trata de lugares divisibles como indivisibles. Es evidente al tratarse de lugares indivisibles, porque entre dos puntos cualesquiera hay infinitos puntos intermedios, ya que nunca habrá dos puntos distintos sin lugar intermedio entre ellos, como se demuestra en VI *Physic.*[6] Lo mismo hay que decir tratándose de lugares divisibles. Esto resulta claro por el movimiento continuo de un cuerpo cualquiera. Pues el cuerpo no se mueve de un lugar a otro más que en el tiempo. Durante el tiempo que mide el movimiento del cuerpo no hay dos *ahora* en los que el cuerpo que se mueve no esté en lugares distintos, porque si estuviera en el mismo lugar durante dos *ahora,* estaría en reposo, ya que estar en reposo no es más que estar en un mismo lugar *antes* y *después.*

Por lo tanto, como entre el primero y el último *ahora* hay infinitos *ahora,* es necesario que entre el primer lugar, en el que empezó el movimiento, y el último lugar, en el que el movimiento terminó, haya infinitos lugares. Esto lo demuestra la misma experiencia. Si un cuerpo mide un palmo, y el camino que ha de recorrer mide dos, es evidente que el lugar en el que empieza el movimiento mide un palmo, y un palmo mide también el lugar en el que el movimiento termina. Es evidente que cuando el cuerpo empieza a moverse, va abandonando el primer palmo deslizándose por partes al segundo. A medida que va dividiéndose la extensión del palmo, se irán multiplicando los lugares intermedios, porque un punto cualquiera que se tome en la extensión del primer palmo es principio de un lugar, y el correspondiente en la magnitud del otro es su término. Pero como la magnitud es divisible hasta el infinito, y en toda magnitud hay infinitos puntos potenciales, hay que deducir que entre dos lugares cualesquiera hay infinitos lugares intermedios.

Pero un móvil no puede recorrer una infinidad de lugares más que por la continuidad del movimiento. Esto es así porque, si bien los lugares intermedios son infinitos en potencia, es asimismo posible encontrar cierta infinidad potencial en el movimiento continuo. Así, pues, si el movimiento no es continuo, todas las partes que lo componen están numeradas en acto. Si un móvil se mueve con movimiento discontinuo, es necesario o que no pase por todos los lugares intermedios, o que recorra infinitos lugares intermedios. Esto último es imposible. Por lo tanto, cuando el movimiento es discontinuo, el ángel no recorre todos los lugares intermedios.

Pasar de un extremo a otro y no por el medio, es algo que no le puede corresponder al cuerpo, pero sí al ángel, porque el cuerpo está contenido y deli-

4. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 226b23): S. Th. lect.5 n.3. 5. ARISTÓTELES, l.c. nota 3.
6. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 231b9): S. Th. lect.2.

mitado por el lugar, y, así, es necesario que, al moverse, esté sometido a las leyes de dicho lugar. En cambio, la sustancia del ángel no está sometida a un lugar como contenido, sino que es superior a él como continente. Por eso es dueño de aplicarse al lugar del modo que prefiera, bien sea pasando por el medio o bien sin pasar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el lugar del ángel sea igual al ángel no hay que entenderlo en cuanto a la extensión, sino en cuanto al contacto virtual. Por eso, el lugar del ángel puede ser divisible sin necesidad de ser un punto. Y aun cuando los lugares intermedios son infinitos, como dijimos (sol.), sin embargo, quedan anulados por la continuidad del movimiento, como también indicamos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Mientras el ángel se mueve localmente, aplica su esencia a distintos lugares; en cambio, la esencia del alma no se aplica a lo que piensa, sino que, más bien, es lo pensado lo que está en ella. Por lo tanto, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* En el movimiento continuo, haberse movido no es parte del movimiento, sino su término; de este modo es necesario moverse antes de haberse movido. Así, dicho movimiento necesariamente pasa por el medio. En el movimiento discontinuo, estar en el término es parte del movimiento, al igual que la unidad es parte del número. Por eso, dicho movimiento está constituido por la sucesión de diversos lugares sin necesidad de lugares intermedios.

ARTICULO 3

El movimiento del ángel, ¿es o no es instantáneo?

In Sent. l.1 d.37 q.4 a.3; *Quodl.* 11 q.4.

Objeciones por las que parece que el movimiento del ángel es instantáneo:

1. Cuanto más grande es la fuerza del motor y menor la resistencia del móvil, tanto más veloz es el movimiento. Pero la fuerza con que el ángel se mueve a sí mismo supera sin comparación a las fuerzas que mueven un cuerpo. El tiempo es inversamente proporcional a la velocidad. Y todo tiempo es proporcionado a otro tiempo. Así, pues, todo cuerpo se mueve en el tiempo; el ángel, en el instante.

2. Más aún. El movimiento del ángel es más simple que cualquier mutación corporal. Pero hay alguna mutación corporal instantánea, como la iluminación, ya porque ningún objeto se ilumina sucesivamente, como sí se calienta sucesivamente; ya porque el rayo luminoso no llega antes a lo que tiene más cerca y después a lo más lejano. Por lo tanto, con mayor motivo el movimiento del ángel es instantáneo.

3. Todavía más. Si el ángel se mueve de un lugar a otro en el tiempo, es evidente que en el último instante de aquel tiempo está en el punto de llegada. Durante todo el tiempo anterior, o bien está en el lugar inmediatamente precedente, tomado como punto de partida, o bien está en parte en uno y en parte en otro. Pero si está en parte en uno y en parte en otro, es divisible. Esto no es aceptable. Por lo tanto, durante todo el tiempo anterior está en el punto de partida. Consecuentemente reposa allí, ya que el reposo no es más que estar en el mismo lugar ahora y antes, como dijimos (a.2). Así, sólo se mueve en el último instante del tiempo.

En cambio, en toda mutación hay un *antes* y un *después.* Pero el antes y el después del movimiento se enumeran por razón del movimiento. Por lo tanto, todo movimiento incluso el del ángel, está en el tiempo, ya que en él hay antes y después.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[7] dijeron que el movimiento local del ángel es instantáneo. Pues decían que el ángel, al moverse de un lugar a otro, durante todo el tiempo que precede al último instante está en el punto de partida, y que en el último instante está en el punto de llegada. Tampoco es necesario que haya algo intermedio entre los dos extremos, como tampoco es necesario que haya algo intermedio entre el tiempo y

7. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.1 d.37 a.23 (BO 26,260); a.24 (BO 26,262); *Summa de Creat.* p.1.ª tr.4 q.59 (BO 34,627).

su término. Entre dos *ahora* del tiempo, hay un tiempo intermedio, y por eso, dicen que no es posible indicar el último *ahora* en el que estuvo en el punto de partida. Tampoco en la iluminación o en la generación sustancial del fuego se puede indicar el último instante en el que el aire fue oscuro, o en el que la materia estuvo privada de la forma del fuego. Pero sí se puede indicar el último momento en el que hubo luz en el aire o forma de fuego en la materia. Por eso, la iluminación y la generación sustancial son llamados movimientos instantáneos[8].

Esta teoría no es aplicable en nuestro caso. Se demuestra de la siguiente manera: Al concepto de reposo pertenece el que lo que reposa no sea de distinta manera ahora y antes. En cada uno de los *ahora* del tiempo medido por el reposo, lo que reposa está igual en el primer momento, en el intermedio y en el último. Pero a la razón de movimiento pertenece que el móvil esté de distinta manera ahora y antes; por eso, en cada uno de los *ahora* del tiempo que mide el movimiento, el móvil tiene una disposición distinta. Por eso es necesario que en el último *ahora* tenga una forma que antes no tenía. Resulta claro que reposar algo en un estado, por ejemplo, en la blancura, es permanecer en tal estado en cada uno de los instantes de aquel tiempo; por eso no es posible que algo repose en uno de los términos durante todo el tiempo precedente, y que después, en el último instante, esté en otro término. Pero esto es posible en el movimiento, porque moverse durante todo un tiempo no es estar en la misma disposición en cada uno de sus instantes. Así, pues, todos estos cambios instantáneos son términos de un movimiento continuo, y, así, la generación es el término de una alteración de la materia, y la iluminación es el término del movimiento local del cuerpo iluminado. Pero el movimiento local del ángel no es el término de ningún otro movimiento continuo, sino que, por sí mismo, es un movimiento distinto e independiente de todo otro movimiento. Por eso, es insostenible decir que durante todo un tiempo dado está en un lugar y en su último instante está en otro, sino que es necesario determinar el último instante en el que estuvo en el lugar precedente. Pero donde hay muchos *ahora*, necesariamente hay tiempo, ya que el tiempo no es más que la enumeración de lo primero y de lo segundo en el movimiento. Por lo tanto, hay que concluir que el movimiento del ángel se realiza en el tiempo, el cual será continuo o discontinuo según lo sea el movimiento, puesto que la continuidad del tiempo proviene de la continuidad del movimiento, como se dice en IV *Physic.*[9], pues el ángel puede moverse de ambas maneras, como dijimos (a.1).

Pero este tiempo, sea o no continuo, nada tiene de común con el tiempo que mide el movimiento del cielo y por el que se miden todos los seres corpóreos cuyos cambios dependen del movimiento del cielo, porque el movimiento del ángel no depende del movimiento de los cielos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si el tiempo que mide el movimiento del ángel es discontinuo, una sucesión de instantes, no es proporcionado al tiempo que mide el movimiento de los seres corporales, que es continuo, puesto que no son del mismo orden. Pero si fuese continuo, hay proporcionalidad, si bien no fundamentada en la proporción existente entre el motor y el móvil, sino en la existente entre las magnitudes en movimiento. Además, la velocidad del movimiento del ángel no depende de la cantidad de su virtud, sino de la determinación de su voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* La iluminación es el término del movimiento, y es una alteración y no un movimiento local en el sentido de que la luz llegue primero a lo más cercano y después a lo más lejano. En cambio, el movimiento del ángel es local y no es término de movimiento. Por tanto, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquella objeción se refiere al tiempo continuo. Pero el tiempo que mide el movimiento del ángel puede no ser continuo, y, en este caso, en un determinado instante el

8. Cf. AVERROES, *In Phys.* l.6 comm.59 (4,284 I). 9. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 219a13): S. Th. lect.17 n.5.

ángel puede estar en un lugar, y en otro instante en otro, sin necesidad que entre ambos medie tiempo alguno. En el caso que el tiempo, del movimiento del ángel sea continuo, el ángel, durante todo el tiempo que precede al último instante, pasa por una infinidad de lugares, como expusimos anteriormente (a.2). Sin embargo, si en parte está en uno de los lugares continuos y en parte en otro, no se debe a que su sustancia sea divisible, sino a que su virtud se aplica a una parte del primer lugar y a otra del segundo, como también dijimos (a.l).

CUESTIÓN 54

Sobre el conocimiento de los ángeles [a]

Después de haber tratado lo referente a la sustancia del ángel, ahora hay que adentrarse en el estudio de su conocimiento. El análisis abarcará cuatro partes, pues primero hay que estudiar lo referente a la capacidad cognoscitiva del ángel; segundo, su medio de conocer; tercero, de lo que él conoce; cuarto, de su modo de conocer.

La cuestión referente a la capacidad cognoscitiva del ángel plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. En el ángel, ¿conocer y sustancia son lo mismo?—2. En el ángel, ¿ser y sustancia son lo mismo?—3. Su sustancia, ¿es o no es su capacidad intelectiva?—4. En el ángel, ¿hay o no hay entendimiento agente y posible?—5. En los ángeles, ¿hay o no hay alguna otra potencia cognoscitiva además del entendimiento?

a. En esta primera cuestión sobre el conocimiento de los ángeles, Santo Tomás se propone encuadrar exactamente su función cognoscitiva. Aparecen una serie de nociones pertenecientes a su filosofía general y sobre las cuales aquí sólo es posible hacer alguna consideración muy elemental. En todas las criaturas, incluidos, por tanto los ángeles, Santo Tomás hace una primera distinción entre esencia y existencia; la esencia de cosas que pueden existir de suyo o por sí mismas recibe también el nombre de *sustancia,* la cual se distingue de los *accidentes* o de cosas que sólo pueden existir en cuanto adheridas a otras, como, por ejemplo, la blancura. La distinción entre esencia (sustancia) y existencia se sitúa en el orden entitativo. La intelección, en cambio, pertenece al orden de lo dinámico o de la actividad, la cual en las criaturas se distingue siempre de la entidad. Teniendo en cuenta estas indicaciones sumarias, se puede comprender el razonamiento de Santo Tomás en los tres primeros artículos, en los cuales aparece reiteradamente la apelación a la distinción primordial entre Creador y criaturas. El artículo cuarto tiene su origen, sin duda, en la doctrina psicológica de Santo Tomás sobre el entendimiento humano. En el hombre hay un entendimiento *agente* (cf. 1 q.79 a.4-5) que cumple la función de abstraer las especies o formas inteligibles a partir de las cosas materiales; entendimiento *posible* es el que realiza propiamente el acto de entender aquello que el agente hizo inteligible. En el ángel no hay lugar a esta distinción; si a veces se le atribuye por las razones indicadas en la solución segunda, se emplea un lenguaje «equívoco» del que Santo Tomás dice que no debe ser tenido en consideración. En este mismo artículo cuarto Santo Tomás hace una distinción entre *saber* y *considerar,* que él mismo explica más adelante (cf. q.58 a.1). En las criaturas el saber o conocer puede darse en estado latente, como ocurre en todo aquello de que alguien tiene conocimiento, aunque no lo advierte en un momento dado; considerar significa el acto mismo de reflexionar sobre una cosa. Sólo en Dios saber y considerar se unifican totalmente, porque sólo El tiene visión actual de cuanto existe o puede existir. El artículo quinto es simple consecuencia de lo dicho en la cuestión 50 acerca de la naturaleza puramente espiritual de los ángeles. Es de notar la reiterada apelación de Santo Tomás al orden o perfección del universo, del que estas criaturas forman la parte más importante. Al final de la respuesta a las objeciones, Santo Tomás habla de una fantasía «proterva» de los demonios, consistente no en que tengan propiamente fantasía, la cual es una potencia sensitiva, sino en que cometen errores o sufren engaños parecidos a los que en nosotros proceden de la fantasía. Para ulteriores explicaciones, cf. 1 q.58 a.5 (la parte final). La protervia es una actitud de especial rebeldía frente a las verdades pertenecientes a la fe (cf. q.58 a.5 al fin).

ARTICULO 1

En el ángel, entender, ¿es o no es su sustancia?

De Subst. Separat. c.13.

Objeciones por las que parece que en el ángel entender es su sustancia:

1. El ángel es más sublime y más simple que el entendimiento agente del alma. Pero la sustancia del entendimiento agente es su acción, como nos consta por Aristóteles en el III *De Anima*[1] y por su Comentarista[2]. Por lo tanto, con mucho mayor motivo la sustancia del ángel es su acción, que es entender.

2. Más aún. El Filósofo en el XII *Meíaphys.*[3] dice: *La acción del entendimiento es vida.* Pero como para los *vivientes vivir es ser,* como se dice en II *De anima*[4], parece que la vida sea la esencia. Por lo tanto, la acción del entendimiento es la esencia del ángel que entiende.

3. Todavía más. Si los extremos son una misma realidad, el medio no difiere de ellos, porque más dista un extremo de otro que de lo intermedio. Pero en el ángel el entendimiento y lo entendido son lo mismo, al menos cuando entiende su esencia. Por lo tanto, el acto de entender, que ocupa el lugar medio entre el entendimiento y lo entendido, es lo mismo que la sustancia del ángel que entiende.

En cambio, la acción de una cosa difiere más de su propia sustancia que de su ser. Pero no hay nada creado cuyo ser se identifique con su sustancia, puesto que, como ya dijimos (q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; q.44 a.1), esto sólo le corresponde a Dios. Por lo tanto, ni la acción del ángel ni la de cualquier otra criatura es su sustancia.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la acción del ángel o la de cualquier otra criatura sea sustancia. Propiamente hablando, la acción es la actualidad de una facultad, como el ser es la actualidad de la sustancia o de la esencia. Es imposible que sea su propia actualidad una cosa que no es acto puro, sino que está mezclada con la potencia, porque actualidad se opone a potencialidad. Sólo Dios es acto puro. Por lo tanto, sólo la sustancia de Dios es su propio ser y su propio obrar.

Además, si el entender del ángel fuese su sustancia, sería necesario que fuera subsistente. Pero el entender subsistente, como cualquier otra forma abstracta subsistente, tiene que ser algo único. Por eso, la sustancia del ángel no se distinguiría de la sustancia de Dios, que es el mismo ser subsistente, ni de la sustancia de otro ángel.

También, si el ángel fuera su mismo entender, no podría haber en el entender grados más o menos perfectos, ya que esto radica en la diversidad de participación del acto de entender.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que el entendimiento agente es su acción, no se trata de una atribución por concomitancia, ya que, desde el momento en que la sustancia del entendimiento agente está en acto, le acompaña en cuanto que de ella depende su acción. Esto no puede decirse del entendimiento posible, el cual no ejecuta sus acciones hasta que no ha sido puesto en acto.

2. *A la segunda hay que decir:* Respecto al vivir, la vida no es lo que la esencia respecto al ser, sino lo que *carrera* y *correr,* pues estas dos palabras significan el acto en abstracto y en concreto, respectivamente. Por lo tanto, algunas veces la palabra *vida* es tomada por esencia, según aquello que dice Agustín en el libro *De Trin.*[5]: *La memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola esencia, una sola vida.* Pero no es éste el sentido dado por el Filósofo cuando dice: *La acción del entendimiento es vida*[6].

3. *A la tercera hay que decir:* La acción que pasa a algo exterior, en realidad es algo medio entre el agente y el sujeto que recibe la acción. Pero la acción que permanece en el agente no es realmente algo intermedio, sino sólo según nuestro modo de entender, porque, realmente, hay unión entre sujeto y objeto. Del hecho de que lo entendido se haga una misma realidad con quien en-

1. ARISTÓTELES, c,5 n.1 (BK 430a18): S. Th. lect.10, n.732. 2. AVERROES, comm.19 (6,162 C). 3. ARISTÓTELES, 11 c.7 n.7 (BK 1072b27): S. Th. lect.8 n.2544. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 415b13): S. Th. lect.7 n.319. 5. L.10 c.11: ML 42,983. 6. ARISTÓTELES, l.c. n.3.

tiende, deriva el entender como si fuera casi un efecto distinto de ambos.

ARTICULO 2

En el ángel, entender, ¿es o no es su ser?

Objeciones por las que parece que en el ángel entender es su ser:

1. *En los vivientes, vivir es ser,* se dice en II *De anima* [7]. Pero entender es un cierto vivir, como se dice alli mismo [8]. Por lo tanto, el entender del ángel es su ser.

2. Más aún. La misma relación que hay entre las causas, la hay entre los efectos. Pero la forma por la que el ángel es, se identifica con la forma por la que entiende, al menos a sí mismo. Por lo tanto, su entender es su ser.

En cambio, el entender del ángel es su movimiento, como nos consta por Dionisio en c.4 *de Div. Nom.*[9] Pero ser no es movimiento. Por lo tanto, el ser del ángel no es su entender.

Solución. *Hay que decir:* La acción del ángel no es su ser, como tampoco lo es la acción de ninguna criatura. Como se dice en IX *Metaphys.*[10], hay un doble género de acción. 1) *Una,* que pasa a algo exterior y produce en él una pasión. Ejemplo: Quemar y cortar. 2) *Otra,* que no pasa al exterior, sino que permanece en el agente. Ejemplo: Sentir, entender y querer. Estas no modifican nada exterior, sino que se consuman en el mismo agente. Si se trata de la primera, es evidente que no hay lugar para afirmar que sea el propio ser del agente, ya que el ser del agente es algo que está dentro de él; y este tipo de acciones consiste en algo que pasa del agente al paciente. En cuanto a la segunda, esencialmente requiere ser infinita, bien absolutamente, bien en cierto modo. *Absolutamente,* como entender, cuyo objeto es lo verdadero; o querer, cuyo objeto es el bien. Ambas cosas se identifican con el ser, por lo cual, los actos de entender y de querer están referidos a todo y ambos reciben su especie de su objeto. *En cierto modo,* como lo es el acto de sentir, que llega a todo lo sensible. Así, la vista abarca todo lo visible. En cambio, el ser de la criatura está determinado a una sola cosa en cuanto al género y en cuanto a la especie; y solamente el ser de Dios es un ser absolutamente infinito, que comprehende en sí todas las cosas, como dice Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[11] Por eso, sólo el ser divino es su entender y su querer.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Vivir,* unas veces se emplea para designar el ser viviente; otras, para indicar las acciones vitales, es decir, aquellas por las que se comprueban que un ser es viviente. Y éste es el sentido en el que el Filósofo dice que *entender es un cierto vivir,* ya que allí mismo distingue los diversos grados de vida, en conformidad con las distintas operaciones vitales.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia del ángel es la razón de todo su ser. Pero no es la razón de todo su entender, porque no puede entender todas las cosas por sus esencias. Por eso, en cuanto tal esencia y por su razón propia, se compara con el ser del ángel. Pero se compara con su entender por la razón del objeto más universal, esto es, del ser o de lo verdadero. Así, se comprende que, si bien la forma es la misma, sin embargo, no es principio del ser y del entender. Por eso hay que concluir: el entender del ángel no es su ser.

ARTICULO 3

La potencia intelectiva del ángel, ¿es o no es su esencia?

Infra q.77 a.1; q.79 a.1.

Objeciones por las que parece que en el ángel la potencia intelectiva no es algo distinto a su esencia:

1. Mente y entendimiento indican la potencia intelectiva. Pero Dionisio, en muchos lugares de sus libros [12], llama a

7. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 415b13): S. Th. lect.7 n.319. 8. ARISTÓTELES, *De Anima 2* c.2 n.2 (BK 413a23): S. Th. lect.3 n.255. 9. § 8: MG 3,704: S. Th. lect.8. 10. ARISTÓTELES, 8 c.8 n.9 (BK 1050a23): S. Th. lect.8 n.1862. 11. §4: MG 3,817: S. Th. lect.1. 12. Cf. *De Cael. Hier.* c.2 § 1; c.6 § 1; c.12 § 2: MG 3,137.200.292; *De Div. Nom.* c.7 § 2: MG 3,868.

los ángeles *mentes* o *entendimientos.* Por lo tanto, el ángel es su potencia intelectiva.

2. Más aún. Si la potencia intelectiva en el ángel es algo distinto de su esencia, es necesario que sea un accidente, pues llamamos accidente de un ser a lo que está fuera de su esencia. Pero *la forma simple no puede ser sujeto,* como dice Boecio en el libro *De Trin.*[13] Por lo tanto, el ángel no sería forma simple. Y esto va contra lo ya establecido (q.50, a.2).

3. Todavía más. Agustín, en XII *Confess.*[14], dice: *Dios hizo la naturaleza angélica cerca de si, y la materia prima cerca de la nada.* Esto parece indicar que el ángel, como más cercano a Dios, es más simple que la materia prima. Pero la materia prima es su propia potencia. Por lo tanto, con mayor motivo el ángel es su potencia intelectiva.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.11 *Angel, hier.*[15]: *Los ángeles se dividen en sustancia, virtud y operación.* Por lo tanto, una cosa es en ellos la sustancia, otra la virtud y otra la operación.

Solución. *Hay que decir:* Ni en el ángel ni en ninguna criatura la potencia operativa es lo mismo que la esencia. Se demuestra así: Como la potencia se relaciona con el acto, es necesario que, conforme a la diversidad de actos, haya diversidad de potencias. Por eso se dice que a cada acto propio le corresponde su potencia propia. La esencia de todo ser creado difiere de su ser, y, como ya dijimos (a.1; q.44 a.1), se relaciona con él como la potencia con el acto. El acto que le corresponde a la potencia operativa es la acción. Pero en el ángel, ser y entender no son una misma cosa, como tampoco hay en ningún otro ser creado alguna acción que sea lo mismo que su ser. Por lo tanto, la esencia del ángel no es su potencia intelectiva, ni tampoco en un ser creado su potencia operativa es su esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ángel es llamado *entendimiento* y *mente,* porque en él no hay más conocimiento que el intelectual. El conocimiento del alma en parte es intelectual y en parte es sensitivo.

2. *A la segunda hay que decir:* La forma simple que simultáneamente es acto puro no puede ser sujeto de ningún accidente, porque el sujeto se relaciona con el accidente como la potencia con el acto. Un acto así sólo lo es Dios. En este sentido habla Boecio. En cambio, la forma simple que no es su ser, sino que se relaciona con él como la potencia con el acto, puede ser sujeto de accidentes, y, en particular, de los que se derivan de la especie, ya que éstos pertenecen a la forma; como, por el contrario, los del individuo no extensibles a toda la especie, derivan de la materia, principio de individuación. En este último sentido es simple la forma del ángel.

3. *A la tercera hay que decir:* La potencia de la materia se relaciona con el ser sustancial, y, en cambio, la potencia operativa lo hace con el ser accidental. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTICULO 4

En el ángel, ¿hay o no hay entendimiento agente y posible?

Infra q.79 a.3; *Cont. Gentes* 1,96.

Objeciones por las que parece que en el ángel hay entendimiento agente y posible:

1. El Filósofo, en III *De Anima*[16], dice: *Así como en toda naturaleza hay algo que es principio de toda pasividad y algo principio de toda actividad, así también lo hay en el alma.* Pero el ángel es una determinada naturaleza. Por lo tanto, en él hay entendimiento agente y posible.

2. Más aún. Como consta en III *De Anima*[17], lo propio del entendimiento posible es recibir; lo propio del entendimiento agente, iluminar. Pero un ángel recibe la iluminación del ángel superior e ilumina al inferior. Por lo tanto, en él hay entendimiento agente y posible.

En cambio está el hecho de que en nosotros hay entendimiento agente y posible por razón de las imágenes, que son al entendimiento posible lo que los colo-

13. C.2: ML 64,1250. 14. C.7: ML 32,828. 15. *De Cael. Hier.* c.11 §2: MG 3,284. 16. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a14): S. Th. lect.10 n.728. 17. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 429a15): S. Th. lect.7 n.675; c.5 n.1 (BK 430a14): S. Th. lect.10 n.728.

res a la vista, y al entendimiento agente lo que los colores a la luz, como consta en III *De Anima*[18]. Pero en el ángel no hay imágenes. Por lo tanto, tampoco en él hay entendimiento agente y posible.

Solución. *Hay que decir:* La necesidad de admitir en nosotros un entendimiento posible se debe al hecho de que, a veces, estamos en potencia para entender y, a veces, estamos en acto. Por eso, es necesario que exista una facultad que, antes de entender, esté en potencia con respecto a lo inteligible, y que pase a acto cuando lo conoce y después cuando los piensa. Esta es la facultad llamada entendimiento posible. La necesidad de admitir el entendimiento agente proviene del hecho de que las naturalezas de lo material que son las que nosotros conocemos, no existen fuera del alma en estado inmaterial y actualmente inteligible, sino que, tal como existen fuera del alma, sólo son inteligibles en potencia; por lo cual es necesario que exista alguna facultad que las haga inteligibles en acto. Esta es la facultad llamada entendimiento agente.

Pero en los ángeles no se da ninguna de estas dos necesidades, puesto que nunca está en pura potencia para entender lo que entienden por naturaleza, ni sus objetos son inteligibles en potencia, sino en acto; pues, ante todo y sobre todo, entiende lo inmaterial, como se demostrará (q.34 a.7; q.85 a.1). Así, en ellos no puede haber entendimiento agente ni posible, a no ser equívocamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo, como se deduce de sus mismas palabras, entiende que estas dos cosas las poseen todas las naturalezas en las que se da el ser engendradas o hechas. En el ángel la ciencia no es engendrada, sino infundida. Por lo tanto, no es necesario que tenga entendimiento agente y posible.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo propio del entendimiento agente es iluminar, pero no a otro ser inteligente, sino lo inteligible potencialmente, en cuanto que, por la abstracción, lo hace inteligible en acto. Y lo propio del entendimiento posible es estar en potencia respecto a los objetos connaturales de su conocimiento, y, algunas veces, ser reducido a acto. Por lo tanto, que un ángel ilumine a otro no pertenece a la razón de entendimiento agente; como tampoco pertenece a la razón de entendimiento posible el hecho de que sea iluminado en lo referente a los misterios sobrenaturales, para cuyo conocimiento algunas veces está en potencia. Si alguien prefiere llamar a esto entendimiento agente o posible, tomará las palabras en sentido equívoco, aunque, por lo demás, la cuestión de nombres no debe preocupar.

ARTICULO 5

En los ángeles, ¿hay o no hay sólo conocimiento intelectivo?

Cont. Gentes 3,108; *De Malo* q.16 a.1 ad 14.

Objeciones por las que parece que en el ángel no hay sólo conocimiento intelectivo:

1. Agustín, en VIII *De civ. Dei* [19], dice: *En los ángeles hay vida que entiende y siente.* Por lo tanto, en ellos hay potencia sensitiva.

2. Más aún. Isidoro dice[20] que los ángeles conocieron muchas cosas por experiencia. Pero la experiencia se forma de muchos recuerdos, como se dice en I *Metaphys.*[21] Por lo tanto, en ellos hay potencia memorativa.

3. Todavía más. Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[22] dice que en los demonios hay *fantasía desenfocada.* Pero la fantasía pertenece al poder imaginativo. Por lo tanto, en los demonios hay poder imaginativo. Por lo mismo, también en los ángeles, porque son de la misma naturaleza.

En cambio está lo que dice Gregorio en la *Homilía de la Ascensión*[23]*: El hombre siente como los animales y entiende como los ángeles.*

Solución. *Hay que decir:* En nuestra alma hay facultades cuyas operaciones se ejecutan por medio de órganos corpóreos. Estas fuerzas son actos de algunas

18. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a15): S. Th. lect.10 n.728; c.7 n.3 (BK 431a14): S. Th. lect.12 n.770. 19. C.6: ML 41,231. 20. *Sent.* 1 c.10: ML 83,556. 21. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.4 (BK 980b29): S. Th. lect.1 n.17. 22. § 23: MG 3,725. 23. *In Evang.* l.2 hom.29: ML 76,1214.

partes determinadas del cuerpo. Ejemplo: La vista en el ojo; el oído en la oreja. En cambio, hay otras fuerzas del alma cuyas operaciones no son ejecutadas por órganos corpóreos. Ejemplo: El entendimiento y la voluntad. Estas no son acto de ninguna parte del cuerpo. Como se desprende de lo dicho anteriormente (q.51 a.1), los ángeles no tienen cuerpos a los que estén unidos por naturaleza. Por lo tanto, de todas las fuerzas indicadas, no le cuadran más que el entendimiento y la voluntad.

Esto mismo es admitido por el Comentarista cuando en XII *Metaphys.*[24] dice que las sustancias separadas se dividen en entendimiento y voluntad. Es también lo que le corresponde al orden del universo para que la criatura intelectual suprema sea totalmente intelectual, y no sólo en parte, como lo es nuestra alma. Esta es la razón por la que los ángeles son llamados *Entendimientos* y *Mentes,* como dijimos (a.3 ad 1).

Respuesta a las objeciones[25]**:** A las objeciones planteadas hay que responder de una doble manera. 1) *Una,* diciendo que los textos citados expresan la opinión de quienes sostienen que los ángeles y los demonios tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos. Esta opinión con frecuencia la utiliza Agustín en sus libros, aun cuando no sea su intención suscribirla. Por eso en XXI *De Civ. Dei*[26] dice: *Sobre esta cuestión no hay que devanarse mucho los sesos.*

2) También puede responderse que aquellas autoridades, y otras parecidas, hay que entenderlas por cierta semejanza. Porque, como quiera que el sentido percibe con certeza su objeto sensible propio, en el uso de los escritores estaba la palabra *sentir* para indicar la certeza de la percepción intelectual. Por eso también es llamada *sentencia.* La *experiencia* puede ser atribuida a los ángeles por razón de la semejanza existente entre los objetos del conocimiento, aunque no la haya entre las facultades cognoscitivas. En nosotros hay experiencia cuando conocemos lo singular por medio de los sentidos; los ángeles conocen lo singular, como quedará demostrado más adelante (q.57 a.2), pero no por los sentidos. Sin embargo, en los ángeles es admisible la *memoria* en el sentido en el que Agustín[27] lo atribuye a la mente; aunque no les es atribuible en cuanto parte del alma sensitiva. Lo mismo cabe decir con respecto a la *fantasía desenfocada,* que se atribuye a los demonios por tener una falsa estimación práctica de lo verdadero y lo bueno. Entre nosotros, las equivocaciones provienen precisamente de la fantasía, que nos impulsa a adherirnos a las imágenes de las cosas como si fueran las cosas. Esto es comprobable en los que están dormidos y en los locos.

CUESTIÓN 55

Sobre el medio del conocimiento angélico [a]

Ahora hay que tratar lo referente al medio del conocimiento angélico. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

24. AVERROES, comm.36 (8,318 H). 25. Es la primera vez que ofrece una respuesta global a lo objetado. 26. C.10: ML 41,724. 27. *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983.

a. Dios conoce todas las cosas en Sí mismo, o a través de Sí mismo, y no necesita servirse de ningún medio de conocimiento. Pero el ángel es criatura limitada, que no refleja en su propia naturaleza la totalidad de lo existente. Por eso necesita un medio que le haga las cosas inteligibles; ese medio está constituido por lo que se llaman *especies cognoscitivas.* El hombre posee estas especies, elaborándolas él mismo, mediante un proceso de abstracción que tiene como punto de partida las cosas materiales. Para el ángel el proceso de abstracción es imposible; él recibe las especies directamente de Dios, que se las infunde o imprime en el momento mismo de crearlo (cf. q.56 a.2), por lo cual, desde ese momento posee un conocimiento completo de lo perteneciente al ámbito de la creación, con las salvedades de que se habla más adelante, en la q.57 a.3-4.

1. Los ángeles, ¿lo conocen todo por su sustancia o por algunas especies?—2. Si es por las especies, ¿se trata de especies naturales o de especies tomadas de las cosas?—3. Los ángeles superiores, ¿conocen o no conocen por especies más universales que los ángeles inferiores?

ARTICULO 1

Los ángeles, ¿lo conocen o no lo conocen todo por su sustancia?

Infra q.84 a.2; q.87 a.1; 1-2 q.50 a.6; q.51 a.1 ad 2; *In Sent.* l.2 d.3 p.2.ª q.2 a.1; 1.3 d.14 a.1 q.ª2; *De Verit.* q.8 a.8; *Cont. Gentes* 2,98.

Objeciones por las que parece que los ángeles lo conocen todo por su sustancia:

1. Dionisio, en el c.7 *De Div. Nom.*[1], dice: *Los ángeles saben lo que hay en la tierra por la naturaleza propia de la mente.* Pero la naturaleza del ángel es su esencia. Por lo tanto, el ángel conoce por su esencia.

2. Más aún. Según el Filósofo en XII *Metaphys.*[2] y en III *De anima*[3], *en los seres que no tienen materia, el entendimiento es lo mismo que lo entendido.* Pero lo entendido se identifica con el que entiende en razón de aquello por lo que es entendido. Por lo tanto, en los seres que no tienen materia, como los ángeles, aquello por lo que entienden es la misma sustancia del que entiende.

3. Todavía más. Todo lo que está en otro tiene el modo de ser de aquello en que se encuentra. Pero el ángel tiene naturaleza intelectual. Por lo tanto, todo lo que hay en él tiene modo de ser inteligible. Pero en él están todas las cosas, porque las inferiores están en los seres superiores esencialmente; y las superiores están en las inferiores por participación. Así, dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[4]: *Dios lo reúne todo en todos.* Es decir: Todas las cosas en todos los seres. Por lo tanto, el ángel lo conoce todo en su propia sustancia.

En cambio está lo que dice Dionisio en el mismo capítulo[5]: *Los ángeles son iluminados por las rabones de las cosas.* Por lo tanto, conocen por las razones de las cosas y no por la propia sustancia.

Solución. *Hay que decir:* Aquello por lo que el entendimiento entiende es para el entendimiento que entiende como su forma, porque la forma es aquello por lo que el agente actúa. Pero para que una potencia esté totalmente actuada por una forma, es necesario que la forma contenga todo aquello a lo que alcanza la potencia. Aquí radica el que en los seres corruptibles la forma no actúe completamente la potencia de la materia, ya que ésta se extiende a más de lo que contiene la forma de este o de aquel ser. Pero la potencia intelectiva del ángel se extiende a todas las cosas, porque el objeto del entendimiento es el ser o la verdad universal. Sin embargo, la esencia del ángel no comprehende en sí mismo todas las cosas, pues se trata de una esencia determinada para el género y la especie. Comprehenderlo todo en sí mismo absoluta y perfectamente es propio de la esencia divina, infinita. Por lo tanto, sólo Dios lo conoce todo por su esencia. En cambio, el ángel por su esencia no puede conocerlo todo, sino que, para conocer algo, necesita que su entendimiento sea enriquecido con algunas especies.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que el ángel conoce las cosas según su naturaleza, la partícula *según* no determina el medio del conocimiento, ya que éste es la imagen de lo conocido, sino la facultad cognoscitiva que le corresponde al ángel según su naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el sentido en acto sea lo sensible en acto, como se dice en III *De anima*[6], no quiere decir que la facultad sensitiva sea la imagen sensible que hay en el sentido, sino que de ambos, como de acto y potencia, se hace una sola cosa. Que el entendimiento en acto sea lo entendido en

1. §2: MG 3,869: S. Th. lect.3. 2. ARISTÓTELES, 11 c.9 n.5 (BK 1075a3): S. Th. lect.11. 3. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 430a3): S. Th. lect.9,724. 4. § 7; MG 3,701: S. Th. lect.5. 5. *De Div. Nom.* c.4 § 1: MG 3,692: S. Th. lect.1. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 426a10).

acto, no es porque la sustancia del entendimiento sea la imagen por la que entiende, sino porque aquella imagen es su forma. Por lo tanto, decir[7]: *En ¿as cosas que no tienen materia el entendimiento es lo mismo que lo entendido,* equivale a decir: *El entendimiento en acto es lo entendido en acto.* Lo entendido en acto lo es precisamente por ser inmaterial.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que es inferior al ángel y lo que le es superior, está en cierto modo en su sustancia, pero no perfectamente y según su razón propia, puesto que la esencia del ángel, por ser finita, se distingue por su razón propia de la de los otros seres; sino que está según cierta razón común. En cambio, en la esencia de Dios están todas las cosas de modo perfecto y por su razón propia, como en la primera y universal fuerza operativa, de la cual procede cuanto hay en los seres, sea propio o común. De aquí que Dios tenga conocimiento propio de todas las cosas por su esencia; pero no el ángel, que sólo tiene un conocimento general.

ARTICULO 2

Los ángeles, ¿conocen o no conocen por las especies tomadas de las cosas?

In Sent. l.2 d.3 p.2.ª q.2 a.1 ad 2; *De Verit.* q.8 a.9; *Cont. Gentes* 2,96.

Objeciones por las que parece que los ángeles conocen por las especies tomadas de las cosas:

1. Todo lo que es entendido lo es porque hay una imagen suya en quien entiende. Pero la semejanza de algo que está en otro, o bien está allí de modo ejemplar, de forma que aquella semejanza sea la causa del objeto; o a modo de imagen, y, por lo tanto, causada por él. Es necesario que toda la ciencia del ser que entiende, o sea la causa de lo entendido o esté causada por él. Pero la ciencia de los ángeles no es la causa de los seres de la naturaleza, pues sólo lo es la ciencia divina. Por lo tanto, es necesario que las especies por las que conoce el entendimiento angélico sean tomadas de las cosas.

2. Más aún. La luz angélica es más potente que la del entendimiento agente en nuestra alma. Pero la luz del entendimiento agente abstrae de las imágenes las especies inteligibles. Por lo tanto, la luz del entendimiento agente puede abstraer especies de lo sensible. Así, nada impide decir que el ángel entiende por medio de especies tomadas de las cosas.

3. Todavía más. Las especies que están en el entendimiento, lo mismo se refieren a lo presente que a lo lejano, con tal que sean tomadas de lo sensible. Por lo tanto, si el ángel no conoce por las especies tomadas de las cosas, su conocimiento se extiende indistintamente a lo próximo y a lo lejano. Por lo tanto, es inútil su movimiento local.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.*[8]: *El conocimiento que los ángeles tienen de Dios no lo toman de lo divisible ni de lo sensible.*

Solución. *Hay que decir:* Las especies por las que los ángeles entienden no están tomadas de lo sensible, sino que les son connaturales. Es necesario saber que hay distinción y orden entre las sustancias espirituales, como hay orden y distinción entre los corporales. En éstas sucede que los cuerpos supremos tienen la potencia de su naturaleza totalmente colmada por la forma; mientras que en los cuerpos de aquí abajo, la potencia no está totalmente colmada por la forma, sino que, por la acción de algún agente, unas veces adquieren una forma, y, otras veces, otra.

Asimismo, las sustancias intelectuales inferiores, esto es, las almas humanas, tienen la potencia intelectual naturalmente incompleta; y se va completando gradualmente conforme toman las especies inteligibles de las cosas. Pero la potencia intelectual de las sustancias espirituales superiores, o sea, la de los ángeles, por naturaleza está repleta de especies inteligibles, por cuanto que poseen especies inteligibles connaturales para entender todo lo que naturalmente pueden conocer.

Esto mismo se puede comprobar examinando el modo de ser de estas sustancias. Las espirituales inferiores, esto es, las almas, tienen un ser afín con el cuerpo, en cuanto son formas de los cuer-

7. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.4 n.12 (BK 430a3). 8. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2.

pos. Así, por su mismo modo de ser les corresponde obtener de los cuerpos y por los cuerpos su perfección intelectual, pues, de no ser así, en vano se unirían a los cuerpos. En cambio, las sustancias superiores, esto es, los ángeles, están totalmente desligadas de los cuerpos, ya que subsisten de modo inmaterial y en estado inteligible. De aquí que obtengan su perfección intelectual de un efluvio inteligible por el que recibieron de Dios, junto con su naturaleza intelectual, las especies de las cosas conocidas. Por eso, Agustín, en II *Super Gen. ad litt.*[9], dice: *Las otras cosas que están por debajo de los ángeles fueron creadas de tal manera que, primero fueron hechas en el conocimiento de la criatura racional y, después, en su género propio.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la mente de los ángeles- están las semejanzas de las criaturas, pero no tomadas de ellas, sino de Dios, que es la causa de las criaturas y en quien primeramente existen las semejanzas de las cosas. Por eso Agustín dice en el mismo libro[10]: *Así como la razón, por la que es producida la criatura, antes está en la Palabra de Dios que en la criatura producida, así también el conocimiento de esta razón se produce primero en la criatura racional y después viene la producción de la criatura.*

2. *A la segunda hay que decir:* Para ir de un extremo a otro hay que pasar por el medio. Pero la forma de la imaginación, que, si bien no tiene materia, está, sin embargo, sometida a las condiciones materiales, es algo intermedio entre el ser de la forma que hay en la materia y el de la forma que tiene el entendimiento abstraída de la materia y de las condiciones materiales. Por eso, cualquiera que sea el poder del entendimiento angélico, no puede hacer que las formas materiales pasen al estado inteligible si primero no las hace pasar al estado de formas imaginarias. Y esto es imposible porque carece de imaginación, como dijimos (q.54 a.5). Pero, incluso admitiendo que pudiese abstraer especies inteligibles de las cosas materiales, no lo haría; porque, teniendo como tiene especies inteligibles connaturales, no las necesita.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento del ángel alcanza indistintamente lo próximo y lo lejano localmente. Y, sin embargo, no por esto es inútil su movimiento local, puesto que no se mueve para adquirir conocimientos, sino para hacer algo en algún lugar.

ARTICULO 3

Los ángeles superiores, ¿conocen o no conocen por especies más universales que los ángeles inferiores?

Infra q.89 a.1; *In Sent.* 1.2 d.3 p.2 q.2 a.2; *De Verit.* q.8 a.10; *Cont. Gentes* 2,98; *De Anima* a.7 ad 5; a.18; *De Causis* lect.10.

Objeciones por las que parece que los ángeles superiores no conocen por especies más universales que los ángeles inferiores:

1. Lo universal parece ser aquello que es abstraído de lo particular. Pero los ángeles no entienden por especies abstraídas de las cosas. Por lo tanto, no puede decirse que las especies del entendimiento angélico sean más o menos universales.

2. Más aún. Lo que se conoce en particular, se conoce más perfectamente que lo conocido en general, porque conocer algo en general, en cierto modo, está entre la potencia y el acto. Por lo tanto, si los ángeles superiores conocen por formas más universales que los inferiores, se sigue que tienen una ciencia más imperfecta. Esto es inadmisible.

3. Todavía más. Una misma cosa no puede ser la razón propia de muchas. Pero si el ángel conoce por una sola forma universal las diversas cosas que el inferior conoce por muchas formas particulares, se sigue que el ángel inferior usa la misma forma universal para conocer cosas diversas. Por lo tanto, no podrá tener conocimiento propio de unas y de otras. Esto es inadmisible.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.12 *Ángel, hier.*[11]*:* Los ángeles superiores participan de la ciencia más en universal que los inferiores. Y en el libro *De Causis*[12] se dice que los ángeles superiores tienen formas más universales.

9. § 8: ML 34,269. 10. *De Gen. ad Litt.* l.2 c.8: ML 34,269. 11. *De Cael. Hier.* c.12 § 2: MG 3,292. 12. § 9 (BA 173).

Solución. *Hay que decir:* El hecho de que entre los seres haya algunos que son superiores a otros, se debe a que aquéllos están más próximos y son más semejantes al ser primero, Dios. Pero en Dios toda la plenitud del conocimiento intelectual está contenida en un solo principio, esto es, la esencia divina, por la que Dios conoce todas las cosas. Pero esta plenitud intelectual, en los entendimientos creados, es inferior y menos simple. Por eso, es necesario que lo que Dios conoce por una sola forma, los seres inferiores lo conozcan por muchas; y tantas más cuanto mayor sea la inferioridad de su entendimiento.

Así, pues, cuanto más elevado sea el ángel, con tantas menos especies puede entender la universalidad de lo inteligible, y es necesario que éstas sean más universales en el sentido de que cada una se extienda a más cosas. Un ejemplo aproximado de esto lo podemos encontrar en nosotros mismos. Hay quienes no pueden captar la verdad intelectual a no ser que se les explique con todos sus pormenores; esto es así por la debilidad de su entendimiento. En cambio, hay quienes, por tener un entendimiento más vigoroso, con pocos principios captan mucho.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el universal es abstraído de los singulares debido a que el entendimiento que lo conoce toma sus conocimientos de las cosas, es en él accidental. Por lo tanto, si existiera un entendimiento que no tomase sus conocimientos de las cosas, el universal conocido no sería el resultado de una abstracción, sino que, en cierto modo, sería anterior a las mismas cosas, bien en el orden causal, que es como están las razones universales de las cosas en la Palabra de Dios; bien, al menos, en el orden de la naturaleza, que es como están las razones universales de las cosas en el entendimiento angélico.

2. *A la segunda hay que decir:* Conocer algo en general, puede entenderse de dos maneras. 1) *Una,* por parte de lo conocido, esto es, cuando solamente se conoce la naturaleza universal del objeto. En este caso, el conocimiento es imperfecto. Así, conocería imperfectamente al hombre quien sólo supiera que es animal. 2) *Otra,* por parte del medio de conocer. En este caso conocer una cosa en universal es más perfecto. Pues más perfecto es el entendimiento que puede conocer muchas cosas que quien no puede.

3. *A la tercera hay que decir:* Una misma cosa no puede ser la razón propia y adecuada de muchas. Pero, si es excelente, puede tomarse como razón propia y como semejanza de cosas distintas. Ejemplo: Así como en el hombre hay una prudencia universal que se extiende a todos los actos de las virtudes y que puede tomarse como razón propia y como semejanza de la prudencia particular que tiene, como el león para la grandeza, o la zorra para la astucia; así también, la esencia divina, debido a su excelencia, se considera como la razón propia de todas las cosas, puesto que en ella está todo lo que se requiere para que todas se asemejen según sus razones propias. Esto mismo ha de decirse de la razón universal que hay en la mente del ángel, es decir, que en virtud de su excelencia, muchas cosas pueden ser conocidas por medio de ella con conocimiento propio.

CUESTIÓN 56

Sobre el conocimiento de los ángeles: lo inmaterial [a]

Ahora hay que estudiar lo referente al conocimiento de los ángeles en lo que se refiere a lo conocido. En primer lugar, el conocimiento de lo inmate-

a. La cuestión se refiere al objeto inmaterial del conocimiento angélico; de las cosas materiales trata la cuestión siguiente. A sí mismo el ángel se conoce perfectamente a través de su propia sustancia, la cual, siendo espiritual y estando unida a su entendimiento, es directamente inteligible. Para el conocimiento de los otros ángeles, necesita una especie cognoscitiva que se

rial; en segundo lugar, el conocimiento de lo material. La cuestión referente al conocimiento de lo inmaterial plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El ángel, ¿se conoce o no se conoce a sí mismo?—2. Un ángel, ¿conoce o no conoce al otro?—3. Por su naturaleza, el ángel, ¿conoce o no conoce a Dios?

ARTICULO 1

El ángel, ¿se conoce o no se conoce a sí mismo?

De Verit, q.8 a.6; *Cont. Gentes* 2,98; *De An.* 3, lect. 9; *De Causis,* lect. 13.

Objeciones por las que parece que el ángel no se conoce a sí mismo.

1. Dionisio, en el c.6 A*ngel hier.*[1], dice: *Los ángeles ignoran sus propias virtudes.* Pero, conocida una sustancia, se conoce su virtud. Por lo tanto, el ángel no conoce su esencia.

2. Más aún. El ángel es una sustancia singular; de no ser así, no obraría, puesto que las acciones son propias de los singulares subsistentes. Pero lo singular no es inteligible. Por lo tanto, no puede ser entendido. Pero como el ángel no tiene otro modo de conocer más que el intelectual, ningún ángel podría conocerse a sí mismo.

3. Todavía más. El entendimiento es movido por el objeto inteligible porque entender es un *cierto recibir,* como se dice en III *De anima*[2]. Pero nada es movido ni recibido por sí mismo, como es comprobable en los seres corpóreos. Por lo tanto, el ángel no puede entenderse a sí mismo.

En cambio está lo que dice Agustín en II *Super Gen. ad. litt.*[3]*: En su misma conformación, esto es, en su misma iluminación de la verdad, se conoció a sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.14 a.2; q.54 a.2), el objeto de la acción no juega el mismo papel en la acción que permanece en el agente y en la acción que pasa a algo exterior. Pues 'en la que pasa a algo exterior, el objeto o la materia a la que pasa la acción está separada del agente. Ejemplo: El objeto caliente, del que calienta; el edificio, del que edifica. Pero en la acción que permanece en el agente, para que se produzca la acción es necesario que el objeto esté unido al agente, y, así, para que se produzca la acción de sentir, es indispensable que lo sensible se una al sentido. Sucede que el objeto unido a la potencia desempeña en esta acción el papel que en otros agentes desempeña la forma, principio de operación. Pues, así como el calor es en el fuego el principio formal de la calefacción, así también la especie de lo visto es en el ojo el principio formal de la visión.

Pero hay que tener presente que, a veces, estas especies del objeto están en la facultad cognoscitiva solamente en potencia; y entonces sólo hay un conoci-

1. *De Cael. Hier.* c.6 § 1: MG 3,200. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 429a14): S. Th. lect.7 n.675. El texto original griego ha sido traducido por *quoddam pati.* Los múltiples sentidos del *pati:* padecer, sufrir, ser accionado, etc., impiden el uso de uno solo. No obstante, hemos usado *recibir* porque complexivamente abarca y expresa el contenido que el texto requiere tener. Cf. infra nota 13 a la q.79. *(N. del T.)* 3. § 8: ML 34,269.

---

los haga intencionalmente presentes. Respecto de Dios, Santo Tomás aquí analiza sólo el conocimiento natural. Los temas relativos al conocimiento de gracia y visión beatífica son estudiados más adelante (cf. q.57 a.5 y q.62).

El ángel y el nombre coinciden en un dato fundamental, es decir, en que pueden conocer a Dios naturalmente. Pero de modo muy distinto. El hombre necesita un razonamiento largo y laborioso que tiene como punto de partida las criaturas corpóreas (cf. 1 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 1,2-5). El ángel, en cambio, ve a Dios reflejado en su propia esencia espiritual que tiene siempre presente y que le sirve de imagen en que contemplar a su creador; es un conocimiento muy superior al del hombre, pero incomparablemente inferior al de la bienaventuranza cristiana y con más razón al propio de Dios. El ángel no necesita el esfuerzo discursivo; tiene el conocimiento de Dios «al alcance de la mano».

miento potencial; y para que conozca en acto se precisa que la potencia cognoscitiva reciba de hecho la especie. En cambio, si la tiene siempre en acto, puede conocer por ella sin que previamente se produzca mutación o recepción alguna. De lo cual se deduce que ser movido por el objeto no es esencial al que conoce en cuanto que conoce, sino en cuanto que está en potencia para conocer.

Por lo demás, para que la forma sea principio de acción, lo mismo da que sea inherente a otro o sea subsistente por sí misma. Así, el calor no calentaría menos por ser subsistente por sí mismo que por ser inherente.

Así, pues, si en el orden de lo inteligible existe algo que sea forma inteligible subsistente, se entenderá en sí mismo. Pero el ángel, por ser inmaterial, es forma subsistente y por sí misma inteligible. Por eso, hay que concluir que se entiende a sí mismo por su forma, que es su sustancia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El texto aducido está tomado de la versión antigua, corregida por la nueva, en la que se lee: *Además, ellos* (los ángeles) *conocen sus propias virtudes;* en lugar de lo que se leía en la antigua: *Y además ignoran las propias virtudes.* Aunque también sería explicable el texto de la versión antigua diciendo: Los ángeles no conocen enteramente su virtud como procede del orden de la sabiduría divina, que para ellos es incomprensible.

2. *A la segunda hay que decir:* Si en nosotros no se da conocimiento de los singulares corpóreos, no es en razón de la singularidad, sino de la materia, principio de individuación. Si, pues, hay cosas singulares que subsisten sin materia, como los ángeles, nada impide que sean inteligibles en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Ser movido y actuado le corresponde al entendimiento en potencia. Esto no se da en el ángel, y menos cuando se entiende a sí mismo. Además, la acción del entendimiento no es de la misma naturaleza que la acción que vemos en los cuerpos, ya que ésta pasa a otra materia.

ARTICULO 2

Un ángel, ¿conoce o no conoce a otro?

De Verit, q.8 a.7; *Cont Gentes* 2,98.

Objeciones por las que parece que un ángel no conoce a otro:

1. El Filósofo, en el III *De Anima* [4], dice: Si el entendimiento humano tuviese alguna naturaleza de las que hay en el mundo de lo sensible, esta naturaleza que habría dentro de él impediría la aparición de otra distinta. Ejemplo: Si la pupila estuviese impregnada de algún color, no podría ver otros colores. Pero lo que es el entendimiento humano para conocer lo corpóreo, lo es el angélico para conocer lo inmaterial. Así, pues, como el entendimiento angélico tiene en sí mismo una determinada naturaleza del número de las inmateriales, parece que no puede conocer otros.

2. Más aún. En el libro *De Causis* [5] se dice: *Toda inteligencia conoce lo que está por encima de ella en cuanto que es causa suya, y lo que está por debajo en cuanto que es causado por ella.* Pero un ángel no es causa de otro. Por lo tanto, no conoce a otro.

3. Todavía más. Un ángel no puede conocer a otro por la esencia del mismo ángel que conoce, pues todo conocimiento pone la razón de semejanza. Pero la esencia del ángel que conoce no es la semejanza de la esencia del conocido más que en general, tal como dijimos (q.50 a.4; q.55 a.1 ad 3); en tal caso, un ángel no tendría de otro un conocimiento propio, sino sólo general. Tampoco puede decirse que un ángel conoce a otro por la esencia del ángel conocido, porque aquello por lo que el entendimiento conoce es intrínseco a él, y sólo la Trinidad penetra en el interior de la mente. Ni tampoco se puede decir que lo conozca por medio de una especie, porque tal especie no sería distinta del ángel conocido, ya que uno y otra son inmateriales. Por lo tanto, de ninguna manera puede un ángel conocer a otro.

4. Por último. Si un ángel entiende a otro, o lo entiende por alguna especie innata, se seguiría entonces que, si Dios crease un nuevo ángel, no podría ser co-

4. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 429a20): S. Th. lect.7 n.677. 5. § 7 (BA 170).

nocido por los que ahora existen; o por una especie tomada de las cosas, y en tal caso se seguiría que los ángeles superiores no pueden conocer a los inferiores, de quienes nada reciben. Así, pues, de ninguna manera puede un ángel conocer a otro.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Causis*[6]*: Toda inteligencia conoce lo incorruptible.*

Solución. *Hay que decir:* Como escribe Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[7], las cosas que preexistieron en la Palabra de Dios desde la eternidad, emanaron de El de dos maneras. 1) *Una,* para que existiesen en el entendimiento angélico. 2) *Otra,* para que subsistiesen en sus propias naturalezas. En el entendimiento angélico procedieron en cuanto que Dios imprimió en la mente del ángel las semejanzas o especies de las cosas que produjo en su ser natural. Pero en la Palabra de Dios existieron desde la eternidad no sólo las razones de los seres corpóreos, sino las de todas las criaturas espirituales. Por lo tanto, en cada una de las criaturas espirituales fueron impresas por la Palabra de Dios todas las razones de todos los seres, tanto de los corporales como de los espirituales. Pero con la particularidad de que en cada ángel fue impresa la razón de su especie según el ser natural y a la vez según el ser inteligible, de modo que subsistiese en la naturaleza de su especie y por ella se entendiese a sí mismo. En cambio, las razones de las otras naturalezas, lo mismo espirituales que corporales, le fueron impresas solamente con objeto de que por ellas conociese las criaturas, tanto las espirituales como las corporales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.50 a.4 ad 1.2), las naturalezas espirituales de los ángeles se distinguen por un cierto orden o grado. Por esto, la naturaleza del ángel no priva a su entendimiento de poder conocer las otras naturalezas angélicas, dado que tanto las superiores como las inferiores le son afines, y la diferencia entre ellos consiste solamente en diversos grados de perfección.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón de causa y efecto no influye en que un ángel conozca a otro más que por virtud de la semejanza, en cuanto que lo causado y la causa son semejantes. Si, pues, suponemos que entre los ángeles hay semejanza sin causalidad, uno puede conocer a otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Un ángel conoce a otro por la especie del otro que hay en su entendimiento, y que difiere del ángel del que es semejanza, no como se diferencia lo material de lo inmaterial, sino como lo natural de lo intencional. En efecto, el ángel es una forma subsistente en su ser natural. En cambio, su especie que está en el entendimiento de otro ángel no lo es, sino que allí sólo tiene ser inteligible. Así sucede con la forma del color, que, en la pared tiene ser natural, y en el medio transmisor solamente ser intencional.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dios hizo a cada una de las criaturas proporcionada al universo que se había propuesto hacer. Por lo tanto, si se hubiera propuesto hacer más ángeles o más naturalezas, habría impreso más especies inteligibles en las mentes angélicas. Ejemplo: Si el constructor de una casa hubiera querido hacerla más grande habría puesto mayores cimientos. Por todo lo cual, se ve que lo mismo es suponer que Dios añada alguna criatura al universo, o que añada al ángel algunas especies inteligibles.

ARTICULO 3

Los ángeles, por su naturaleza, ¿pueden o no pueden conocer a Dios?

In Sent. l.2 d.23 q.2 a.1; *De Verit.* q.8 a.3; *Cont. Gentes* 3,41.49.

Objeciones por las que parece que, por su naturaleza, los ángeles no pueden conocer a Dios.

1. Dionisio, en el c.1 *De Div. Nom.*[B], dice: *Dios, por su superioridad incomprensible, está colocado sobre todas las mentes celestes.* Y añade: *Porque está sobre toda sustancia es inaccesible a todo conocimiento.*

2. Más aún. Dios se halla a una distancia infinita del entendimiento angélico. Pero lo que está a infinita distancia

6. § 10 (BA 174). 7. § 8: ML 34,269. 8. § 4: MG 3,593: S. Th. lect.2.

no se puede alcanzar. Por lo tanto, parece que el ángel con sus fuerzas naturales no puede conocer a Dios.

3. Todavía más. Se dice en 1 Cor 13,12: *Ahora vemos como en un espejo y oscuramente; entonces veremos cara a cara.* De lo cual parece deducirse que hay dos clases de conocimiento de Dios. 1) *Uno,* por el que se le ve por su esencia, correspondiente a verle cara a cara. 2) *Otro,* por el que se ve en el espejo de las criaturas. Pero el ángel, con sus medios naturales, no puede tener el primero, como ha quedado demostrado (q.12 a.4). Ni tampoco le corresponde la visión como en un espejo, porque, como dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.*[9], no toma su conocimiento divino de las cosas sensibles. Por lo tanto, los ángeles, por sus medios naturales, no pueden conocer a Dios.

En cambio, para conocer, los ángeles son más poderosos que los hombres. Pero los hombres con sus medios naturales pueden conocer a Dios, según aquello de Rom 1,19: *Lo cognoscible de Dios les es manifiesto.* Por lo tanto, con mayor motivo los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles pueden tener algún conocimiento de Dios con sus medios naturales. Para demostrarlo, hay que tener presente que algo puede ser conocido de tres maneras. 1) *Una,* por la presencia de su esencia en quien conoce, como si la luz se viese en el ojo. Esta es la manera como el ángel se entiende a sí mismo, y que ya dijimos (a.1). 2) *Otra,* por la presencia de la imagen en la facultad cognoscitiva. Así, una piedra es vista en el ojo, debido a que en él está su semejanza. 3) *La tercera,* cuando la semejanza del objeto conocido no se toma inmediatamente del mismo objeto, sino de otra cosa en la que aparece, como sucede cuando vemos a un hombre en un espejo.

Así, pues, el conocimiento de Dios, que consiste en verle por su esencia, se parece al primer modo de conocer. Esta clase de conocimiento de Dios no lo puede tener ninguna criatura con sus medios naturales. Al tercer modo corresponde el conocimiento que tenemos de Dios en esta vida, cuando le conocemos por la semejanza divina reflejada en las criaturas, según aquello de Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se llega a conocer conociendo lo creado.* Por eso se dice que vemos a Dios en un espejo. En cuanto al conocimiento que el ángel adquiere de Dios con sus medios naturales, es algo intermedio entre las dos maneras mencionadas. Se parece al modo de conocer por el que se ve el objeto por medio de especies obtenidas de él. Porque, como en la naturaleza del ángel está impresa la naturaleza de Dios, el ángel conoce a Dios por su propia esencia, en cuanto que ésta es una semejanza divina, y, sin embargo, no ve la esencia divina porque ninguna semejanza de lo creado es suficiente para representar la esencia de Dios. De aquí que este conocimiento más bien se aproxime al conocimiento como en un espejo, ya que la misma naturaleza angélica es como un espejo que reproduce la imagen de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio está hablando del conocimiento comprehensivo, como expresamente lo atestiguan sus palabras. De este modo ningún entendimiento creado conoce a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el hecho de que el entendimiento y la esencia del ángel estén a una distancia infinita de Dios, se sigue que no pueden comprenderle ni ver, por su naturaleza, la esencia divina; pero no se sigue que no puedan tener conocimiento alguno de Dios. Lo que sucede es que, así como Dios está a una distancia infinita del ángel, así también el conocimiento que Dios tiene de sí mismo dista infinitamente del que el ángel tiene de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento que el ángel tiene de Dios ocupa el lugar medio entre estas dos clases de conocimiento, si bien se aproxima más a una de ellas, como dijimos (sol.).

9. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2.

CUESTIÓN 57

Sobre el conocimiento de los ángeles: lo material [a]

Ahora hay que tratar lo referente al conocimiento que los ángeles tienen de lo material. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. Los ángeles, ¿conocen o no conocen las naturalezas de las cosas materiales?—2. ¿Conocen o no conocen lo singular?—3. ¿Conocen o no conocen lo futuro?—4. ¿Conocen o no conocen los pensamientos del corazón?—5. ¿Conocen o no conocen todos los misterios de la gracia?

ARTICULO 1

Los ángeles, ¿conocen o no conocen las cosas materiales? [b]

De Verit. q.8 a.8; q.10 a.4; *Cont. Gentes* 2,99.

Objeciones por las que parece que los ángeles no conocen las cosas materiales:

1. Lo entendido es una perfección de quien entiende. Pero las cosas materiales no pueden ser perfecciones de los ángeles, puesto que les son inferiores. Por lo tanto, los ángeles no conocen las cosas materiales.

2. Más aún. La visión intelectual recae sobre lo que está en el alma por su esencia, como se dice en la Glosa a 2 Cor 12,2 [1]. Pero las cosas materiales no pueden estar por su esencia ni en el alma humana ni en el entendimiento del ángel. Por lo tanto, no pueden ser conocidas con visión intelectual, sino sólo con visión imaginaria, que es la que percibe la semejanza de los cuerpos; y con la visión sensible, que es la que percibe los mismos cuerpos. Pero en los ángeles no hay visión imaginaria, como tampoco sensible, sino solamente intelectual. Por lo tanto, no pueden conocer las cosas materiales.

3. Todavía más. Las cosas materiales no son inteligibles en acto. Solamente son cognoscibles por la percepción de los sentidos o de la imaginación. Esto no se da en el ángel. Por lo tanto, los ángeles no conocen las cosas materiales.

En cambio, todo lo que puede hacer una potencia inferior, lo puede la superior. Pero el entendimiento del hombre, que en el orden de naturaleza es inferior al del ángel, puede conocer las cosas materiales. Por lo tanto, con mayor motivo las puede conocer el entendimiento de los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* En el orden del universo encontramos que los seres superiores son más perfectos que los inferiores, y que lo contenido en los inferiores de forma defectuosa, parcial y múltiple, está en los superiores de forma eminente, unitaria y simple. Por eso, en Dios, suprema cumbre de todo, preexiste todo supersustancialmente, según su mismo ser, que es absolutamente simple, como dice Dionisio en el libro *De Div.*

1. *Glossa ordin.* a 2 Cor 12,2 (6,76A): *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,80. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.12 c.28: ML 34,478.

---

a. Aunque, en principio, la cuestión se refiere a las cosas materiales, varios artículos, particularmente el cuarto y el quinto, engloban también realidades de orden estrictamente espiritual; entre los misterios, por ejemplo, se cuenta ante todo el de la Trinidad, que está en el culmen mismo de lo espiritual.

b. En el comienzo del artículo, Santo Tomás destaca la comprensión profundamente teologal que él tiene del universo entero, un universo que encuentra su misma consistencia en Dios, «vértice supremo de todas las cosas». Siguiendo el principio de la inclusión de lo inferior en lo superior, Santo Tomás enseña que los seres materiales están contenidos en los ángeles de modo más simple que en sí mismos; se trata, sin embargo, de una continencia intencional o inteligible, no en la entidad de su ser corpóreo (a.1 sol.2). Esta presencia inteligible no es, como en el hombre, el resultado de una función abstractiva (a.1 sol.3; a.2 sol.1), la cual es imposible en el ángel, según se dijo a propósito de q.55 a.2.

Nom.[2] Entre todas las criaturas, los ángeles, son los más cercanos y semejantes a Dios. Por eso participan de la bondad divina más y mejor, como dice Dionisio en el c.4 *De Cael, hier.*[3] Así, pues, todo lo que hay en las cosas materiales, en los ángeles preexiste de forma más simple e inmaterial que en las mismas cosas; aunque de forma menos simple y más imperfecta que en Dios.

Todo lo que está en otro tiene la manera de ser de aquello en que está. Pero los ángeles son intelectuales por naturaleza. Por lo tanto, así como Dios conoce en su esencia las cosas materiales, así también las conocen los ángeles, puesto que están en ellos por sus especies inteligibles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo entendido es perfección de quien entiende en razón de la especie inteligible que tiene en su entendimiento. En este sentido las especies inteligibles que hay en la inteligencia del ángel, son perfecciones y actos del entendimiento angélico.

2. *A la segunda hay que decir:* El sentido no percibe las esencias de las cosas, sino sólo los accidentes externos. Tampoco las percibe la imaginación, que se limita a percibir las imágenes de los cuerpos. Solamente el entendimiento aprehende las esencias de las cosas. Por eso en III *De Anima*[4] se dice que el objeto del entendimiento es *aquello que algo es;* y sobre esto no se engaña el entendimiento, como tampoco se engaña el sentido con respecto a lo sensible. Por lo tanto, las esencias de las cosas materiales están en el entendimiento del hombre y en el del ángel, no según su ser real, sino a la manera como lo entendido está en quien entiende, sin perjuicio de que haya cosas que tengan en el entendimiento del ángel y en el alma humana ambas maneras de ser. La visión intelectual abarca ambas.

3. *A la tercera hay que decir:* Para que el conocimiento que el ángel tiene de las cosas materiales se tomara de las mismas cosas, sería necesario que las hiciera inteligibles en acto por abstracción. Pero de las cosas no toma el conocimiento que de ellas tiene, sino que las conoce por las especies inteligibles en acto y que le son connaturales. Para su entendimiento son lo que para el nuestro las especies que se hacen inteligibles por abstracción.

ARTICULO 2

Los ángeles, ¿conocen o no conocen lo singular?[c]

Infra q.89 a.4; *In Sent.* 1.2 d.3 p.2.ª q.2 a.3; *De Verit.* q.8 a.11; q.10 a.5; *Cont. Gentes* 2,100; *Quodl.* 7 q.1 a.3; *De Subst. Separat.* c.13.15; *De Anima* a.20.

Objeciones por las que parece que los ángeles no conocen lo singular:

1. Dice el Filósofo en I *Physic.*[5]*: El sentido tiene por objeto lo singular, y la razón* (o entendimiento), *lo universal.* Pero en los ángeles no hay más facultad cognoscitiva que la intelectual, como dijimos anteriormente (q.54 a.5). Por lo tanto, los ángeles no conocen lo singular.

2. Más aún. Todo conocimiento se realiza por cierta asimilación que quien conoce tiene de lo conocido. Pero no parece que el ángel pueda asemejarse a lo singular en cuanto singular, porque, tal como dijimos (q.50 a.2), el ángel es inmaterial, y el principio de la singularidad es la materia. Por lo tanto, los ángeles no pueden conocer lo singular.

3. Todavía más. Si el ángel conoce lo singular, o lo conoce por especies singulares o por especies universales. Por especies singulares no, porque necesitaría infinitas especies. Por especies universales tampoco, porque el universal no es principio suficiente para dar a conocer el singular en cuanto singular, pues-

2. C.1 § 5: MG 3,592: S. Th. lect.3; c.5 § 9: MG 3,825: S. Th. lect.2.3. 3. § 2: MG 3,180. 4. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b28): S. Th. lect.11 n.760. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 188b28): S. Th. lect.10 n.7.

c. El artículo muestra que la psicología cognoscitiva del ángel es mucho más unitaria que la del hombre; éste necesita potencias o facultades distintas para conocer lo singular material y lo universal; el ángel, en cambio, lo conoce todo a través de una sola, que es el entendimiento, enriquecido por Dios desde el principio con las apropiadas especies cognoscitivas (a.2 y sol.2).

to que el singular no es conocido en el universal más que en potencia. Por lo tanto, los ángeles no conocen lo singular.

En cambio, nadie puede guardar lo que no conoce. Pero los ángeles guardan a los hombres individualmente, según aquello del Sal 90,11: *Te encomendará a sus ángeles.* Por lo tanto, los ángeles conocen lo singular.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[6] negaron absolutamente que los ángeles conocieran lo singular. Pero esto, en primer lugar, deroga la fe católica cuando enseña que las cosas de este mundo son administradas por los ángeles, según aquello de Heb 1,14: *Todos son espíritus administradores.* Si desconocieran lo singular, no podrían tener ninguna providencia sobre lo que sucede en este mundo, ya que las acciones pertenecen a los singulares. También va contra lo que se dice en Eclo 5,5: *No digas delante del ángel: No hay providencia.* En segundo lugar, deroga los resultados de la filosofía[7], que colocan a los ángeles como motores de las esferas celestes, moviéndolas por el entendimiento y la voluntad.

Otros[8] dijeron que el ángel conoce lo singular, pero en sus causas universales, ya que a las causas universales se reducen todos los efectos particulares. Como el astrólogo que emite su juicio sobre un eclipse futuro según la disposición de los movimientos celestes. Pero esta opinión no suprime los inconvenientes mencionados, ya que conocer lo singular en sus causas universales no es conocerlo en cuanto singular, es decir, como algo *aquí* y *ahora.* Cuando un astrólogo conoce un eclipse futuro calculando los movimientos del cielo, conoce el eclipse en general y no este eclipse tal como es, a no ser que lo perciba por los sentidos. Por el contrario, la administración, la providencia y el movimiento actúan sobre lo singular tal como es *aquí* y *ahora.*

Puestos en otra dimensión, hay que decir: Así como el hombre conoce todos los géneros del ser por distintas facultades cognoscitivas, lo universal e inmaterial por el entendimiento, y lo singular y corporal por los sentidos, el ángel conoce ambas cosas por una sola facultad intelectiva. Pues en el orden del universo encontramos que cuanto más sublime es un ser, tanto mayor es su capacidad y a más cosas se extiende. Esto lo podemos observar en el hombre, cuyo sentido común, más sublime que los sentidos propios, y aunque sea una sola potencia, conoce todo lo que conoce en los cinco sentidos externos. Además, conoce cosas que ningún sentido externo conoce. Ejemplo: La diferencia entre dulzura y blancura. Con otras facultades ocurre otro tanto. Por eso, puesto que, en el orden de la naturaleza, el ángel está por encima del hombre, no es admisible decir que el hombre conoce por una cualquiera de sus potencias aquello que el ángel no conoce por su única facultad cognoscitiva, que es el entendimiento. Por eso Aristóteles, como claramente encontramos en I *De Anima*[9] y en III *Metaphys.*[10] considera inadmisible que, si nosotros conocemos la discordia, Dios la ignore.

Así, pues, el modo como el ángel conoce lo singular se explica considerando que las cosas proceden de Dios para que subsistan en sus propias naturalezas y también para que estén en el conocimiento del ángel. Además, es evidente que de Dios emana hasta los seres no solamente lo que constituye su naturaleza universal, sino también lo que es principio de individuación, ya que es causa de toda su sustancia tanto por parte de la materia como de la forma. Ahora bien, Dios causa según conoce, porque su ciencia es causa de los seres, como quedó demostrado (q.14 a.8). Por lo tanto, así como Dios, por su esencia, por la que causa todo lo existe, es la semejanza de todo, y todo lo conoce por ella, no sólo en cuanto a las naturalezas universales, sino también en cuanto a su singularidad; así también los ángeles, por medio de especies infundidas por Dios, conocen las cosas, no sólo en cuanto a su naturaleza universal, sino

6. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.2 d.3 a.16 (BO 27,94), en donde se alude a MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.11 (FR 167). 7. Cf. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.4 (FR 156), citando a ARISTÓTELES y los Filósofos Peripatéticos. Cf. supra q.52 a.2. 8. Cf. AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.6 (105vb); cf. supra q.14 a.11. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 410b4): S. Th. lect.12 n.186. 10. ARISTÓTELES, 2 c.4 n.15 (BK 1000b5): S. Th. lect.11.

también en cuanto a su singularidad, por ser estas especies representaciones múltiples de aquella única y simple esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo [11] está hablando de nuestro entendimiento, que no entiende las cosas más que por abstracción; y cuando una cosa se abstrae de sus condiciones materiales, lo abstraído se hace universal. Este modo de entender no le corresponde al ángel. Por lo tanto, no hay paridad.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel por naturaleza no tiene con los seres materiales la semejanza que hay entre las cosas que coinciden en género, en especie o en algún accidente, sino que, en su calidad de ser superior, se asemeja a los inferiores como se asemeja el sol al fuego. De este modo, incluso en Dios se encuentra la semejanza, tanto de la forma como de la materia, de todas las cosas, puesto que en Dios preexiste como en su causa todo lo que en ellas hay. Así, pues, y por lo mismo, las especies del entendimiento angélico, que son semejanzas derivadas de la esencia divina, son la semejanza de las cosas no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto a la materia.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles conocen las cosas singulares por formas universales, que, no obstante, son la semejanza de las cosas en cuanto a sus principios universales y en cuanto a los individuantes. Sobre cómo se pueden conocer muchas cosas por una misma especie, ya nos detuvimos en ello (q.55 a.3 ad 3).

ARTICULO 3

Los ángeles, ¿conocen o no conocen lo futuro? [d]

Infra q.86 a.4; 2-2 q.95 a.1; *In Sent.* l.1 a.38 a.5; l.2 a.3 p.2.ª q.2 a.3 ad 4; a.7 q.2 a.2; *De Verit.* q.8 a.12; *In Is.* c.3; *Cont. Gentes* 3,154; *Quodl.* 7 q.1 a.3 ad 1; *Compend. Theol.* c.134; *De Spir. Creat.* a.5 ad 7; *De Anima* a.20 ad 4; *De Malo* q.16 a.7.

Objeciones por las que parece que los ángeles conocen lo futuro:

1. Para conocer, los ángeles son más poderosos que los hombres. Pero algunos hombres conocen muchas cosas futuras. Por lo tanto, con mayor motivo el ángel.

2. Más aún. El presente y el futuro son diferencias de tiempo. Pero el entendimiento del ángel está por encima del tiempo. *La inteligencia se equipara a la eternidad,* esto es, al evo, como se dice en el libro *De causis* [12]. Por lo tanto, en cuanto al entendimiento del ángel, no difieren lo pasado y lo futuro, sino que conoce indistintamente ambos.

3. Todavía más. El ángel no conoce por especies tomadas de las cosas, sino por especies innatas universales. Pero las especies universales lo mismo se refieren al presente que al pasado o al futuro. Por lo tanto, parece que el ángel conoce indistintamente lo presente, lo pasado y lo futuro.

4. Por último. Así como las cosas distan entre sí en el tiempo, así también distan en el lugar. Pero los ángeles conocen lo que está distante según el lugar. Por lo tanto, también conocen lo lejano en el tiempo futuro.

En cambio, lo que es signo propio de la divinidad no les corresponde a los

11. ARISTÓTELES, *Post. Analyt.* 1,18 (BK 81b6); 24 n.16 (BK 86a29). 12 §2-2 (BA 165).

d. El tema de los futuros contingentes, es decir, de cosas que pueden ocurrir o no ocurrir, ha sido siempre conflictivo, tanto en filosofía como en teología. La teología desde el principio aceptó y acepta el hecho, es decir, que Dios conoce claramente todo lo que ha de ocurrir, incluso lo que depende de la libre voluntad de las criaturas. Pero ha tenido y sigue teniendo dificultades en el modo de explicar este conocimiento, como lo demuestran los numerosos y discrepantes sistemas que han sido propuestos. El ángel se halla en una situación radicalmente distinta de la de Dios; él no abarca de un solo golpe la eternidad, ni, por tanto, puede ver en esa eternidad, como Dios, todo lo que irá sucediendo a través de los tiempos. Sobre la coordinación de este principio con el hecho de que el ángel posee, desde su creación, las especies cognoscitivas de las cosas, véase a.3 sol.2 y 3.

ángeles. Pero conocer lo futuro es el signo propio de la divinidad, según aquello de Is 41,23: *Anunciad lo que más tarde ha de suceder, y sabremos que sois dioses.* Por lo tanto, los ángeles no conocen lo futuro.

Solución. *Hay que decir:* Lo futuro puede ser conocido de dos maneras. 1) *La primera,* conocer lo futuro en su causa. De este modo se conoce con ciencia cierta lo futuro que necesariamente proviene de sus causas. Ejemplo: Mañana saldrá el sol. En cuanto a lo que proviene de sus causas, en la mayoría de los casos, no se conoce con certeza, sino sólo por conjeturas. Ejemplo: El médico pronostica la salud del enfermo. Este es el modo de conocer lo futuro que le corresponde a los ángeles, y tanto más que a nosotros por cuanto conocen las causas universales de las cosas con mayor perfección; como los médicos que con mayor agudeza ven las causas de un mal pronostican mejor el futuro desarrollo de la enfermedad. Por último, lo futuro que proviene de sus causas en pocos casos, es del todo desconocido. Ejemplo: Lo casual o fortuito.

2) *La segunda,* conocer lo futuro en sí mismo. Así sólo Dios conoce, y no sólo lo futuro que sucede necesariamente y en la mayoría de los casos, sino también lo casual y fortuito; porque Dios ve todas las cosas en su eternidad, que, por ser simple, está presente en todos los tiempos incluyéndolos a todos. De aquí que la mirada de Dios, siendo una, abarca todo cuanto se hace a través de todos los tiempos como si estuviese presente, viéndolo todo tal como es en sí mismo, según dijimos anteriormente al tratar lo referente a la ciencia de Dios (q.14 a.13). En cambio, el entendimiento del ángel, como, por lo demás, cualquier otro entendimiento creado, no llega a igualarse con la eternidad divina. Por lo tanto, no hay entendimiento creado que pueda conocer lo futuro tal como es en sí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los hombres no conocen lo futuro más que en sus causas o por revelación divina; de esta manera, también los ángeles conocen lo futuro, y con mayor perspicacia.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando la inteligencia del ángel está por encima del tiempo que mide los movimientos corporales, sin embargo, en él hay tiempo en cuanto sucesión de pensamientos. Por eso dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[13]: *Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo.* Y puesto que en el entendimiento del ángel hay sucesión, no está presente a él todo lo que se hace en el transcurso de todos los tiempos.

3. *A la tercera hay que decir:* Si bien las especies que hay en el entendimiento del ángel, en cuanto tales se refieren indistintamente a las cosas presentes, a lo pasado y a lo futuro, no por eso lo presente, lo pasado y lo futuro se refieren por igual a dichas especies. Lo presente posee una naturaleza que lo hace semejante a las especies que hay en la mente del ángel; y, de este modo, puede ser conocido por ellas. Pero lo futuro aún no tiene una naturaleza por la que se asemeje a aquellas especies, y, por lo tanto, no puede ser conocido por ellas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las cosas lejanas localmente existen ya en la realidad y participan de una determinada especie, cuya semejanza está en el ángel. Pero no sucede así con lo futuro, como dijimos (ad 3). Por lo tanto, no hay pandad.

13. C.22: ML 34,389.

ARTICULO 4

Los ángeles, ¿conocen o no conocen los pensamientos del corazón?[e]

De Verit. q.8 a.13; *Resp. de Art.* op.10,42 a.38; op.11 36 a.36; *In 1 Cor.* c.2 lect.2; *De Malo* q.16 a.8.

Objeciones por las que parece que los ángeles conocen los pensamientos del corazón:

e. El artículo trata otro tema que también ha hecho correr mucha tinta. La expresión «cogitationes cordium» podría traducirse por *intimidad de las personas inteligentes y libres.* Santo Tomás muestra que esta intimidad es patente a solo Dios o a quien El quiera revelarlo. Las criaturas, a lo sumo, pueden conjeturar algo a través del reflejo sensible que, a veces, los contenidos de esa intimidad producen en el hombre, pero que no pueden afectar al ángel, el cual es puramente espiritual. La razón es que la inteligencia y la voluntad del hombre dependen de Dios, inclu-

1. Dice Gregorio en *Moralibus* [14] comentando Job 28,17: *No se igualará a él el oro ni el vidrio, porque entonces,* esto es, en la bienaventuranza de los resucitados, *cada uno será tan visible para el otro como para sí mismo; y cuando se mira el entendimiento de cada uno, se descubre a la vez su conciencia.* Pero los que resucitan serán semejantes a los ángeles, como se dice en Mt 22,30. Por lo tanto, un ángel puede ver lo que hay en la conciencia de otro.

2. Más aún. Lo que es la figura con respecto a los cuerpos, lo son las especies inteligibles con respecto al entendimiento. Pero, visto un cuerpo, se ve su figura. Luego, vista una sustancia intelectual, se ve la especie inteligible que hay en ella. Por lo tanto, si un ángel ve a otro y ve también al alma, parece que puede ver los pensamientos de ambos.

3. Todavía más. Mayor semejanza tienen con el ángel las cosas que hay en nuestro entendimiento que las que tenemos en la fantasía, ya que las primeras son entendidas en acto, y las segundas sólo en potencia. Pero el ángel conoce lo que hay en la fantasía como conoce lo temporal, puesto que la fantasía es una facultad del cuerpo. Por lo tanto, parece que puede conocer lo que piensa el entendimiento.

En cambio, lo que es propio de Dios no le corresponde a los ángeles. Pero conocer los pensamientos de los corazones es propio de Dios, según aquello de Jer 17,9-10: *Perverso es el corazón del hombre; e inescrutable. ¿Quién lo conocerá? Yo, el Señor, que penetro los corazones.* Por lo tanto, el ángel no conoce el secreto de los corazones.

Solución. *Hay que decir:* El pensamiento del corazón puede ser conocido de dos maneras. 1) *La primera,* en su efecto; y de este modo puede ser conocido no solamente por el ángel, sino también por el hombre. Y tanta mayor ventaja lleva el ángel cuanto más recóndito sea el efecto. Ejemplo: Un pensamiento es conocido a veces no sólo por algún acto externo, sino también por la alteración de las facciones, y los médicos pueden conocer algunas afecciones del alma por el pulso. Los ángeles, pues, lo mismo que los demonios, las conocerán tanto más cuanto con mayor penetración escudriñen este tipo de alteraciones corporales ocultas. Por eso Agustín, en el libro *De divinatione daemonum* [15], dice: *Los demonios a veces descubren con toda facilidad las disposiciones de los hombres, y no sólo las que manifiestan de palabra, sino también las concebidas en el pensamiento,* porque en el cuerpo se refleja el estado del alma. En su libro *Retractaciones* [16], no obstante, dice que no puede asegurar cómo sucede esto.

2) *La segunda* manera es conocer los pensamientos conforme están en el entendimiento, y los afectos como están en la voluntad. De este modo sólo Dios puede conocer los pensamientos de los corazones y la tendencia de la voluntad. El porqué de esto radica en que la voluntad de la criatura racional no está sujeta más que a Dios, y en ella, como más adelante veremos (q.105 a.4; q.106 a.2; 2-2 q.9 a.6), sólo puede obrar el que es su objeto principal y su último fin. Por eso, lo que está en la voluntad o lo que depende de la voluntad, solamente es conocido por Dios. Es evidente que de la voluntad sola depende que alguien piense de hecho alguna cosa, porque cuando alguien tiene el hábito de la ciencia o posee especies inteligibles, lo usa cuando quiere. Por eso dice el Apóstol en 1 Cor 2,11: *Lo que hay en el hombre nadie lo conoce a no ser el espíritu del hombre que está en él.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En esta vida, un hombre no conoce el pensamiento de otro, porque se lo estorban dos obstáculos: La opacidad del cuerpo y la voluntad que encierra sus secretos. El primero desaparecerá en la resurrección y no existe en los ángeles. Pero el segundo permanecerá después de la resurrección

14. L.18 c.48: ML 76,84. 15. C.5: ML 40,586. 16. L.2 c.30: ML 32,643.

---

so en su actividad libre, cosa que no puede decirse de ninguna criatura, por más que respecto del hombre las otras criaturas ejerzan un influjo intenso. Ello quiere decir que, incluso entre los ángeles, uno puede tener «secretos» para otros. Estos secretos constituyen el tema de las «locuciones» o «conversaciones» que los ángeles mantienen entre sí (cf. 1 q.107).

y sí existe en los ángeles [f]. No obstante, la cualidad de la mente, en cuanto a la cantidad de gracia y de gloria, estará representada por la claridad del cuerpo. Por eso podrá uno ver la mente de otro.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando un ángel vea las especies inteligibles de otro, debido a que el modo de las especies inteligibles, por lo que se refiere a su mayor o menor universalidad, es proporcionado a la dignidad de las sustancias, no por esto hay que deducir que uno conozca el uso que otro hace de sus especies inteligibles cuando piensa.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito animal no es dueño de sus actos, sino que sigue el impulso de otra causa, sea material o espiritual. Debido a que los ángeles conocen los seres corporales y sus disposiciones, por este medio pueden conocer lo que hay en el apetito y en la percepción imaginativa de los animales e incluso en el de los hombres, cuyo apetito se desencadena siguiendo algún impulso corporal. En los animales siempre sucede así. Sin embargo, no es necesario que los ángeles conozcan el movimiento del apetito sensitivo o la percepción imaginativa del hombre en cuanto movidos por la voluntad y por la razón, porque también la parte inferior del alma participa de alguna manera de la razón, como el que obedece al que manda, según se dice en I *Ethic.*[17] Del hecho de que el ángel conozca lo que hay en el apetito sensitivo o en la imaginación del hombre, no se sigue que conozca lo que hay en su pensamiento o en su voluntad, porque el entendimiento y la voluntad no están sometidos al apetito sensitivo ni a la imaginación, sino que, por el contrario, pueden utilizarlo de distintas maneras.

ARTICULO 5

Los ángeles, ¿conocen o no conocen los misterios de la gracia?

In Sent. 1.4 d.10 a.4 q.ª 4; *In Ef.* c.3 lect.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles conocen los misterios de la gracia:

1. Entre todos los misterios, el más sublime es el de la encarnación de Cristo. Pero los ángeles lo conocieron desde el principio, pues dice Agustín en V *Super Gen. ad litt.*[18]: *De tal manera estuvo este misterio en Dios desde la eternidad, que no fue obstáculo para que llegase al conocimiento de los principados y potestades en el cielo.* Y también el Apóstol en 1 Tim 3,16 dice: *Aquel gran misterio de piedad fue desvelado a los ángeles.* Por lo tanto, los ángeles conocen los misterios de la gracia.

2. Más aún. Las razones de todos los misterios de la gracia están contenidas en la sabiduría divina. Pero los ángeles ven la misma sabiduría de Dios, que es su esencia. Por lo tanto, los ángeles conocen los misterios de la gracia.

3. Todavía más. Según Dionisio en el c.4 *Angel, hier.*[19], los profetas son instruidos por los ángeles. Pero los profe-

17. ARISTÓTELES, c.13 n.18 (BK 1102b31): S. Th. lect.20 n.240. 18. C.19: ML 34,334. 19. *De Cael Hier.* § 2: MG 3,180.

f. Aparece formulada expresamente la distinción entre conocimiento natural y conocimiento sobrenatural; el primero es absolutamente incapaz de descubrir la existencia de misterios sobrenaturales y, como consecuencia, no puede decir ni una sola palabra sobre su contenido; para ello se requiere la luz de la fe en el estado de peregrinación o de vía y el llamado «lumen gloriae» en la vida futura. El ángel, con ser una criatura perfectísima, no puede jamás dar por sí solo el salto de lo natural a lo sobrenatural. Como se dijo antes (cf. q.50 a.4), entre los ángeles hay una diversidad enorme. Los que son superiores poseen también una penetración más aguda en los designios divinos y pueden comunicarla a los inferiores mediante el procedimiento que Santo Tomás y los teólogos de su tiempo llaman «iluminación» (cf. 1.c.106). La solución primera es muy importante para comprender cómo Santo Tomás, en medio de sus finas especulaciones sobre los ángeles, no pierde nunca el contacto con la realidad de la providencia divina centrada en el misterio de la encarnación y canalizada a través de él; los ángeles no pertenecen a un mundo extraño, sino que se encuentran integrados dentro de esta providencia que tiene manifestaciones históricas muy concretas. Lo sustancial de la idea aparece en q.64 sol.4. En este artículo es citado varias veces el ps.Dionisio, cuyo nombre aparece también en otros muchos pasajes. Ni Santo Tomás ni sus contemporáneos sabían que se trataba de un *pseudo.* De ahí el valor vinculante que atribuyen a sus escritos, los cuales eran para todos una «autoridad» indiscutible e inapelable. Desde hace tiempo la situación, en este punto, ha cambiado radicalmente.

tas conocieron los misterios de la gracia, pues dice Amós 3,7: *No hará nada el Señor sin revelar su secreto a sus siervos los profetas.* Por lo tanto, los ángeles no conocen los misterios de la gracia.

En cambio está el hecho que nadie aprende lo que ya sabe. Pero los ángeles, incluso los superiores, investigan los misterios de la gracia y los aprenden. Pues se dice en el c.7 *Cael, hier.*[20] que la Sagrada Escritura *habla de ciertas esencias celestes que proponían cuestiones al mismo Jesús y aprendían la ciencia de su obra divina en favor nuestro, y Jesús les enseñaba directamente.* Esto concuerda con aquello de Isaías 63,1 cuando preguntan los ángeles: *¿Quién es éste que viene de Edom?* Y responde Jesús: *Yo, el que anuncia la justicia.* Por lo tanto, los ángeles no conocen los misterios de la gracia.

Solución. *Hay que decir:* En los ángeles hay dos clases de conocimiento. 1) Uno natural, por el que conocen las cosas, bien por su esencia o también por especies innatas. Con esta clase de conocimiento no pueden conocer los misterios de la gracia, porque éstos dependen de la sola voluntad de Dios. Si un ángel no puede conocer los pensamientos que dependen de la voluntad de otro, mucho menos conocerá lo que solamente depende de la voluntad divina. Esto mismo es lo que argumenta el Apóstol en 1 Cor 2,11: *Lo que hay en el hombre nadie lo conoce a no ser el espíritu del hombre, que en él está.* Así también, las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios.

Pero los ángeles tienen otra clase de conocimiento: el que los hace bienaventurados y por el que ven la Palabra y las cosas en la Palabra. Por esta visión conocen los misterios de la gracia, aunque no todos los misterios, ni todos los ángeles por igual, sino en la medida en que Dios haya querido revelárselos, según aquello del Apóstol en 1 Cor 2,10: *Dios nos los ha revelado por su Espíritu.* Sin embargo, los ángeles superiores, que contemplan con mayor penetración la sabiduría divina, conocen en la visión de Dios mayor número y más elevados misterios que después manifiestan a los ángeles inferiores cuando los iluminan. Y entre los mismos misterios hay algunos que los ángeles conocieron desde el principio, y otros que les fueron enseñados más tarde, conforme lo iban exigiendo sus ministerios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del misterio de la encarnación de Cristo se puede hablar de dos maneras. 1) *Una,* en general, y de este modo fue revelado a todos los ángeles desde el principio de su bienaventuranza. El porqué radica en que este misterio es una especie de principio general al que se ordenan todos los misterios de los ángeles. Como se dice en Heb 1,14: *Todos son espíritus administradores enviados para su servicio en favor de los que han de heredar la salvación.* Y esto se hace por el misterio de la encarnación. De aquí la necesidad de que, desde el principio, tuvieran un conocimiento general de este misterio. 2) Otra manera de hablar del misterio de la encarnación es hacerlo en sus condiciones especiales. En esta forma no fue conocido por todos los ángeles desde el principio, e incluso hubo cosas que los mismos ángeles superiores no conocieron ni siquiera más tarde, como resulta claro por la autoridad aducida de Dionisio.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando los ángeles bienaventurados contemplan la esencia divina, no por eso la comprenden, y, por lo tanto, no es necesario que sepan todo lo que hay en ella escondido.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuanto los profetas conocieron de la gracia por revelación, fue revelado con mayor perfección a los ángeles. Y aun cuando Dios revelara en general a los profetas lo que había que hacer para la salvación del género humano, los apóstoles conocieron ciertas particularidades que los profetas ignoraron, según aquello de Ef 3,4-5: *Por su lectura podéis entender mi conocimiento del misterio de Cristo, que no fue conocido por las generaciones pasadas como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles.* Además, entre los mismos profetas, los posteriores conocieron cosas que no conocieron los anteriores, según aquello del Sal 118,100: *Superé a los ancianos en conocimiento.* Y Gregorio dice[21]: *Conforme pasaba el tiempo aumentaba el conocimiento de lo divino.*

20. § 3: MG 3,209. 21. GREGORIO MAGNO, *In Ezech.* l.2 hom.4: MG 76,980.

CUESTIÓN 58

Los ángeles: modo de conocer

Después de lo tratado, ahora hay que estudiar el modo de conocer de los ángeles. Esta cuestión plantea y exige respuesta a siete problemas:

1. El entendimiento de los ángeles, ¿está o no está a veces en potencia y a veces en acto?—2. El ángel, ¿puede o no puede conocer simultáneamente muchas cosas?—3. ¿Conoce o no conoce con proceso discursivo?—4. ¿Conoce o no conoce por medio de composición y división?—5. En el conocimiento angélico, ¿puede o no puede haber falsedad?—6. El conocimiento del ángel, ¿puede o no puede ser llamado matutino o vespertino?—7. El conocimiento matutino y el vespertino, ¿son el mismo, o son diversos?

ARTICULO 1

El conocimiento del ángel, ¿está o no está a veces en potencia y a veces en acto?[a]

1-2 q.50 a.6; *Cont. Gentes* l.2 c.97.98.101; *De Malo* q.16 a.5.6.

Objeciones por las que parece que el conocimiento angélico a veces está en potencia:

1. Como se dice en III *Physic.*[1] *el movimiento es el acto del ser que está en potencia.* Pero cuando las mentes angélicas entienden, se mueven, como dice Dionisio en c.4 *De div. nom.*[2] Por lo tanto, las mentes angélicas a veces están en potencia.

2. Más aún. Puesto que el deseo recae sobre las cosas que no se poseen, pero se pueden tener, quien desea entender algo está en potencia con respecto a ello. Pero en 1 Pe 1,12 se dice: *A quien los ángeles desean Contemplar.* Por lo tanto, el entendimiento del ángel a veces está en potencia.

3. Todavía más. En el libro *De causis*[3] se dice que el entendimiento entiende *según el modo de su sustancia.* Pero la sustancia del ángel tiene mezcla de potencia. Por lo tanto, a veces entiende en potencia.

En cambio está lo que dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[4]: *Los ángeles, desde que fueron creados en la misma eternidad de la Palabra, disfrutan de una santa y piadosa contemplación.* Pero el entendimiento que contempla no está en potencia, sino en acto. Por lo tanto, el entendimiento del ángel no está en potencia.

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Filósofo en III *De Anima*[5] y en VIII *Physic.*[6], el entendimiento está en potencia de dos maneras. 1) *Una,* como está antes de *aprender o de encontrar,* esto es,

1. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 201a10): S. Th. lect.2 n.2. 2. §8: MG 3,704: S. Th. lect.7. 3. § 7 (BA 171). 4. C.8: ML 34,270. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 429b8): S. Th. lect.8 n.700. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255a33): S. Th., lect.8 n.3.

---

a. Estar *en potencia* para algo es poder llegar a poseerlo, pero sin tenerlo aún. Santo Tomás continúa manteniendo la distinción entre conocimiento natural y conocimiento sobrenatural, y aplica al tema tratado la doctrina expuesta precedentemente. En cuanto al conocimiento natural, la mente del ángel posee las especies cognoscitivas de las cosas, que le son infundidas o impresas por Dios desde el momento de la creación; no se encuentra nunca en la situación del hombre, que viene al mundo sin saber nada, porque su inteligencia es *como tabla raída en la que no hay nada pintado* («tanquam tabula rasa in qua nihil est depictum»). Pero el ángel no puede *considerar* a la vez y en un solo acto todo el vasto campo de su conocimiento natural; cuando *considera* o piensa una cosa determinada está *en potencia* para considerar otras. El conocimiento sobrenatural funciona casi a la inversa. El ángel puede carecer de él. Pero cuando llega a la contemplación beatífica del Verbo, este acto, y todo lo que a través de él alcanza, permanece de modo inalterable; no puede cesar para dejar entrada a otro acto distinto. La referencia a ciertas ideas cósmicas de la época es meramente ejemplificante. Hoy no tiene valor. Pero su eliminación no afecta nada al fondo de la doctrina.

antes de adquirir el hábito de la ciencia. 2) *Otra,* como está *cuando ya tiene el hábito, pero no analiza.* Si se trata de la primera, el entendimiento del ángel nunca está en potencia con respecto a las cosas que puede entender con conocimiento natural. El porqué de esto radica en que asi como los cuerpos superiores, esto es, los celestes, no tienen potencia alguna para el ser que no esté completada por el acto, así tampoco los entendimientos celestes, esto es, los ángeles, tienen potencia inteligible alguna que no esté completada por las especies inteligibles que les son connaturales. No obstante, no hay inconveniente en que su entendimiento esté en potencia respecto a las cosas que les son reveladas por Dios, como también los cuerpos celestes están en potencia a veces para ser iluminados por el sol.

En cambio, si se trata de la segunda manera expuesta, el entendimiento del ángel puede estar en potencia con respecto a las cosas de las que tiene conocimiento natural, puesto que no siempre está pensando en todo lo que conoce naturalmente. Pero en cuanto al conocimiento de la Palabra y de lo que en la Palabra ve, nunca puede estar en potencia, porque, de hecho, siempre está contemplando la Palabra y lo que en la Palabra conoce, pues esta visión constituye su bienaventuranza, y ésta no es un hábito, sino un acto, como dice el Filósofo en I *Ethic.*[7]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el texto aducido no se toma el movimiento en cuanto *acto de lo imperfecto,* esto es, del ser en potencia, sino en cuanto *acto de lo perfecto,* esto es, del ser en acto. Asi es como son llamados movimientos los actos de entender y sentir, como se dice en III *De Anima*[8].

2. A la segunda hay que decir: Aquel deseo de los ángeles no excluye lo deseado, sino el hastio de ella. O también que, si se dice que desean la visión de Dios, es en cuanto a las nuevas revelaciones que reciben de Dios conforme lo va exigiendo su ministerio en cada momento.

3. *A la tercera hay que decir:* En la sustancia del ángel no hay potencia alguna desprovista de acto, y, por lo tanto, tampoco su entendimiento está en potencia de manera que no tenga ningún acto.

ARTICULO 2

El ángel, ¿puede o no puede conocer muchas cosas simultáneamente?

Supra q.12 a.10; infra q.85 a.4; *In Sent.* l.2 d.3 p.2.ª q.2 a.4; *De Verit.* q.8 a.14; *Cont. Gentes* 2,101.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede conocer muchas cosas simultáneamente:

1. El Filósofo, en II *Topic.*[9], dice: *Se pueden conocer muchas cosas, pero no se entiende más que lo uno.*

2. Más aún. Nada se entiende si el entendimiento no está informado por una especie inteligible a la manera como el cuerpo lo está por la figura. Pero un mismo cuerpo no puede tener diversas figuras. Por lo tanto, un mismo entendimiento no puede entender simultáneamente diversos inteligibles.

3. Todavía más. Entender es un cierto movimiento. Pero ningún movimiento acaba en términos distintos. Por lo tanto, no es posible entender simultáneamente muchas cosas.

En cambio está lo que dice Agustín en IV *Super Gen. ad litt.*[10]: *La potencia espiritual de la mente angélica comprende simultáneamente y con la mayor facilidad todo lo que quiere.*

Solución. *Hay que decir:* Lo mismo que para la unidad de movimiento se precisa unidad de término, así para la unidad de una operación es necesaria la unidad de objeto. Pero hay cosas que unas veces se toman como si fueran muchas; y otras como si fueran una sola. Esto es lo que sucede con las partes de un todo continuo, que, si se toma cada una por separado, son muchas; por eso, ni por el sentido ni por el entendimiento pueden ser percibidas simultáneamente y con una sola operación. Si se toman como una sola realidad en el todo, mientras se considera el todo continuo, en-

7. ARISTÓTELES, c.8 n.9 (BK 1098b33): S. Th., lect.12 n.151. 8. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a4): S. Th. lect.12 n.765. 9. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 114b34). 10. C.32: ML 34,316.

tonces son conocidas simultáneamente y con una sola operación, tanto por el sentido como por el entendimiento, como se dice en III *De anima* [11]. Así es como nuestro entendimiento entiende a la vez el sujeto y el predicado como partes de una misma proposición; y así entiende también los elementos de una comparación cuando son vistos en cuanto comparados. Resulta evidente que muchas cosas, en cuanto distintas, no pueden ser entendidas simultáneamente. Pero unidas en un solo objeto inteligible, pueden ser entendidas simultáneamente.

Todo ser es inteligible en acto en cuanto que su semejanza está en el entendimiento. Por lo tanto, todo lo que puede ser entendido por una misma especie inteligible, es conocido como un solo objeto inteligible y, por lo tanto, simultáneamente.

Así, pues, los ángeles, con el conocimiento con el que conocen lo que hay en la Palabra, lo conocen todo con una sola especie inteligible, la esencia divina. Todo lo que conocen así, lo conocen simultáneamente. Pues en la patria celeste *nuestros pensamientos no serán volubles, pasando de unas cosas a otras para retornar sobre ellas, sino que veremos toda nuestra ciencia simultáneamente con una sola mirada,* como dice Agustín en XV *De Trin.*[12] En cambio, con el conocimiento por el que conocen los ángeles las cosas por especies innatas, pueden entender simultáneamente todo lo que se puede conocer por una misma especie, pero no lo que requiere especies diversas para ser conocido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entender muchas cosas como una sola, en cierto modo es entender una sola.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento está informado por la especie inteligible que hay en él. Por lo tanto, con una sola especie inteligible puede entender muchas cosas a la vez; como también un cuerpo, con una sola figura, puede asemejarse a otros muchos.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo mismo que a la primera.

ARTICULO 3

El ángel, ¿conoce o no conoce con proceso discursivo?

Infra q.79 a.8; q.85 a.5; *De Verit.* q.8 a.15; q.15 a.1.

Objeciones por las que parece que el ángel conoce con proceso discursivo:

1. El discurso del entendimiento consiste en que una cosa sea entendida por otra. Pero los ángeles por medio de una cosa conocen otra, puesto que conocen las cosas por la Palabra. Por lo tanto, el entendimiento del ángel conoce con proceso discursivo.

2. Más aún. Todo lo que puede una facultad inferior lo puede la superior. Pero el entendimiento humano puede hacer silogismos y conocer las causas por sus efectos, ya que en esto consiste el discurso. Por lo tanto, mucho mejor lo puede hacer el entendimiento del ángel, que es superior en el orden de la naturaleza.

3. Todavía más. Isidoro dice [13] que los demonios conocen muchas cosas por experiencia. Pero el conocimiento experimental es discursivo, pues *de muchos recuerdos se forma una experiencia, y de muchas experiencias un universal,* como se dice al final de *Poster.*[14] y al comienzo de *Metaphys.*[15] Por lo tanto, el conocimiento de los ángeles es discursivo.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.7 *De Div. Nom.*[16]: *Los ángeles no toman su conocimiento divino de discursos difusos, ni parten de algo común para llegar a nuestro conocimiento especial.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho a menudo (a.l; q.50 a.3; a.55 a.2), entre las sustancias espirituales *b* los án-

11. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 430b7): S. Th. lect.11 n.752. 12. C.16: ML 42,1079. 13. *Sent.* l.1 c.10: ML 83,556. 14. ARISTÓTELES, 2 c.15 n.5 (BK 100a4): S. Th. lect.20 a.11. 15. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.4 (BK 980b28): S. Th. lect.1 n.17-19. 16. § 2: MG 3,868; S. Th. lect.2.

b. De nuevo la referencia a cuestiones cósmicas, como simple ejemplo. La razón de que el ángel *no discurre* como el hombre, sino que *intuye* o ve de un solo golpe todo el contenido de un principio, cualquiera que sea, se encuentra en su propia naturaleza de criatura puramente espiritual. La psicología del ángel es mucho más unitaria que la del hombre, no sólo porque nece-

geles ocupan el lugar que entre las corpóreas ocupan los cuerpos celestes. Por eso son llamadas *mentes celestes* por Dionisio [17]. La diferencia que hay entre los cuerpos celestes y los terrenos consiste en que los terrenos logran su última perfección con alteración y movimiento, mientras que los celestes la alcanzan súbitamente por su misma naturaleza. Por esto, las inteligencias inferiores, esto es, las de los hombres, adquieren la perfección de conocer la verdad por un cierto movimiento y discurso de su operación intelectual, ya que, conocida una cosa, pasan a conocer otra. Pero si al entender el principio conocido viesen en él de pronto, como objeto conocido, todas las conclusiones que de él se derivan, no habría lugar para el proceso discursivo. Esto precisamente es lo que ocurre en los ángeles, porque en las cosas que primero conocen naturalmente ven en el acto todo lo que de ellas se puede conocer.

Por eso son llamados *intelectuales*, como también entre nosotros llamamos *entendidas* a aquellas verdades percibidas al instante. También al hábito de los primeros principios se le llama *inteligencia*. En cambio, las almas humanas, que adquieren el conocimiento de la verdad por un determinado proceso discursivo, son llamadas *racionales*. Esto es así por la escasa intensidad de la luz intelectual que hay en ellas; pues si, como los ángeles, poseyeran la plenitud de la luz intelectual, nada más contemplar los primeros principios, al instante comprenderían toda su virtualidad y verían todas las consecuencias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El discurso implica un cierto movimiento. Todo movimiento va de algo que está antes a lo que está después. Por lo tanto, habrá conocimiento discursivo cuando de algo previamente conocido se llegue al conocimiento de otra cosa que se conoce después y que antes no se conocía. Pero si al contemplar una cosa en ella se ve simultáneamente otra, como cuando se mira un espejo a un tiempo se ve el espejo y lo reflejado en él, no por esto hay conocimiento discursivo. Así es, precisamente, como los ángeles conocen en la Palabra.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles pueden hacer silogismos en el sentido que conocen el arte del silogismo, como también ven las causas en los efectos y los efectos en las causas. Pero no en el sentido que adquieran el conocimiento de una verdad desconocida pasando de las causas a los efectos y de los efectos a las causas.

3. *A la tercera hay que decir:* Se habla de experiencia en los ángeles y en los demonios por cierta semejanza, debido a que conocen las cosas sensibles presentes, pero sin ningún proceso discursivo.

ARTICULO 4

El ángel, ¿conoce o no conoce por composición y división? [c]

Infra. q.85 a.5; *De Malo* q.16 a.6 ad 19.

Objeciones por las que parece que el ángel conoce por composición y divi-

17. *De Cael. Hier.* c.2 § 1: MG 3,137; *De Div. Nom.* c.1 § 4: MG 3,593: S. Th. lect.2.

---

sita de menos facultades, como se dijo a propósito de q.57 a.2, sino también, y sobre todo, porque el «funcionamiento» de estas facultades es incomparablemente más simple que en el hombre, aunque siempre a infinita distancia de la absoluta simplicidad de Dios.

c. El sentido de *componer* y de *dividir* está bien claro en la objeción tercera. Componer es hacer un juicio o un enunciado afirmativo, por el cual un predicado es atribuido a un sujeto como algo que le pertenece. Dividir, en cambio, es hacer un juicio negativo por el que algo es separado o excluido de otra cosa. Santo Tomás muestra que la necesidad de formar juicios —sean afirmativos o negativos— y la de discurrir proceden de la misma causa. Por tanto, excluido el discurso, se excluye también el juicio. El ángel no necesita comparar dos términos para ver si uno pertenece o no pertenece al otro. En presencia de una realidad intuye de golpe todo su contenido y no necesita indagación alguna para formar juicio, como nos ocurre a nosotros. Al fin del artículo, Santo Tomás hace una observación importante, a saber, que el ángel conoce nuestros razonamientos discursivos y nuestros juicios, pero no por vía de discurso o de juicio, sino por vía de una intuición, que es simple, inmóvil, inmaterial, como corresponde a su naturaleza espiritual.

1. Donde hay multiplicidad de cosas conocidas hay composición de conceptos, como se dice en III *De Anima* [18]. Pero en el entendimiento del ángel hay multiplicidad de conceptos, ya que entiende por diversas especies distintos objetos y no todos a la vez. Por lo tanto, en su entendimiento hay composición y división.

2. Más aún. Más dista la afirmación de la negación que dos naturalezas opuestas, porque la primera de todas las distinciones es la que consiste en afirmar y negar. Pero, tal como dijimos (a.2), hay naturalezas tan distantes, que el ángel no las conoce por una sola especie, sino por especies diversas. Por lo tanto, es necesario que conozca la afirmación y la negación por actos distintos. Por lo tanto, parece que conoce por composición y división.

3. Todavía más. El lenguaje es el signo del pensamiento. Pero los ángeles que hablaron con los hombres anunciaron proposiciones afirmativas y negativas, como encontramos en muchos textos de la Sagrada Escritura. Esto es un signo de que en ellos hay composición y división. Por lo tanto, parece que el ángel entiende componiendo y dividiendo.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.*[19]: *La virtud intelectual de los ángeles resplandece con la brillante simplicidad de los conceptos divinos.* Pero la simplicidad de la inteligencia excluye la composición y la división, como se dice en III *De anima*[20]. Por lo tanto, el ángel entiende sin composición ni división.

Solución. *Hay que decir:* Así como en el entendimiento que discurre se compara la conclusión con su principio, en el que compone y divide se compara el predicado con el sujeto. Así, pues, si el entendimiento al instante viese en el mismo principio la verdad de la conclusión, nunca entendería discurriendo ni razonando. Por esto mismo, si, al percibir la esencia de alguna cosa adquiriera al instante el conocimiento de todo lo que se le puede atribuir o negar, tampoco entendería nunca componiendo ni dividiendo, sino sólo contemplando *aquello por lo que algo es.*

Así, pues, en nuestro entendimiento el hecho de discurrir y el de componer y dividir proviene de la misma causa, o sea, de que en la primera percepción de objeto que conoce no puede ver en el acto todo lo que virtualmente contiene. Esto es así por la debilidad de la luz intelectual que hay en nosotros, como ya dijimos (a.3). Por eso, como en el ángel la luz intelectual es perfecta, ya que es *espejo puro y limpísimo,* como dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[21], se deduce, por lo mismo, que no entiende discurriendo, como tampoco entiende componiendo y dividiendo.

Sin embargo, entiende la composición y la división de las proposiciones como también entiende el razonamiento de los silogismos, puesto que entiende lo compuesto, simplemente; lo móvil, inmutablemente; lo material, inmaterialmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que causa la composición de los conceptos no es una multitud cualquiera, sino la multitud de aquellos conceptos de los cuales uno es atribuido o negado de otro. Pero cuando el ángel entiende la esencia de alguna cosa, entiende a la vez todo lo que se le puede atribuir o negar. Por lo tanto, al entender *aquello que algo es,* entiende por un acto simple de su entendimiento todo lo que nosotros podemos entender componiendo y dividiendo.

2. *A la segunda hay que decir:* En cuanto a la razón de ser, las esencias de las cosas difieren entre sí menos que la afirmación de la negación. Pero, en cuanto a la razón de conocer, la afirmación y la negación se unen, porque en el instante en que se conoce la verdad de una afirmación, se conoce la falsedad de la negación opuesta.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho que los ángeles enuncien proposiciones afirmativas o negativas demuestra que conocen la composición y la división; pero no demuestra que conozcan componiendo y dividiendo, sino conociendo sin más *aquello que algo es.*

18. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 430a27): S. Th. lect.11 n.746. 19. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2. 20. ARISTÓTELES, l.c. nota 18. 21. § 22: MG 3,724: S. Th. lect.18.

ARTICULO 5

En el conocimiento angélico, ¿puede o no puede haber falsedad? [d]

Cont. Gentes 3,108; *De An.* l.3 lect. 11; *De Malo* q.16 a.6; *In Metaphys.* l.9 lect.11.

Objeciones por las que parece que en el conocimiento angélico puede haber falsedad:

1. La depravación pertenece a la falsedad. Pero los demonios tienen *una fantasía desenfocada,* como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[22] Por lo tanto, parece que en el entendimiento de los ángeles puede haber falsedad.

2. Más aún. El desconocimiento causa la falsa apreciación. Pero, como dice Dionisio en el c.6 *Eccl. hier.*[23], *en los ángeles puede haber ignorancia.* Por lo tanto, parece que puede haber falsedad.

3. Todavía más. Todo lo que se aparta de la verdad de la sabiduría y se degenera, en su entendimiento hay falsedad o error. Pero Dionisio en el c.7 *De Div. Nota.*[24] atribuye precisamente esto a los demonios. Por lo tanto, parece que en el entendimiento del ángel puede haber falsedad.

En cambio, el Filósofo, en el III *De anima*[25], dice: *El entendimiento es siempre verdadero.* Y Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[26], dice: *No se entiende más que lo verdadero.* Pero los ángeles no conocen algo más que entendiéndolo. Por lo tanto, en el conocimiento del ángel no puede haber ni engaño ni falsedad.

Solución. *Hay que decir:* La verdad de esta cuestión depende de la precedente, en cierta manera. Hemos dicho (a.4) que el ángel no entiende componiendo y dividiendo, sino entendiendo *aquello que algo es.* Y el entendimiento sobre *aquello que algo es* siempre es verdadero, como lo es el sentido con respecto a su objeto propio, como se dice en III *De anima*[27]. Sin embargo, puede suceder que sufra mos engaño o falsedad al entender *aquello que algo es,* debido a que lleva adjunta alguna composición, bien porque tomemos la definición de algo por la de otra cosa, o porque no se ajusten unas a otras las distintas partes de una misma definición. Ejemplo: Si por definición de una cosa tomáramos la siguiente: *Animal cuadrúpedo volátil* (pues ningún animal es así). Esto sucede cuando se trata de esencias compuestas, cuya definición se toma de elementos diversos, uno de los cuales es material con respecto al otro. Pero al entender las esencias simples no hay falsedad, como se dice en IX *Metaphys.*[28]; porque, o bien no se las concibe totalmente, y en este caso nada se entiende de ellas, o se conocen como ellas son.

Por lo tanto, el error o el engaño no pueden estar en cuanto tales en el entendimiento del ángel, sino sólo accidentalmente. Con todo, de manera distinta que en nosotros, porque nosotros, por medio de la composición y división, llegamos algunas veces al conocimiento de la esencia de algo, como sucede cuando investigamos una definición dividiendo y demostrando, cosa que no sucede en los ángeles, los cuales, por *aquello que algo es,* conocen todas las atribuciones que le corresponden. Es evidente que si la esencia de una cosa puede ser principio de co-

22. §23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 23. §1: MG 3,200. 24. §2: MG 3,868. 25. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430a26): S. Th. lect.11 n.746; c.4 n.10 (BK 433a26): S. Th. lect.15 n.826. 26. Q.32: ML 40,22; Q.44: ML 40,38. 27. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b27): S. Th. lect.11 n.760. 28. ARISTÓTELES, 8 c.10 n.4 (BK 1051b26): S. Th. lect.11 n.1904.

---

d. Es doctrina muy repetida por Santo Tomás la de que la falsedad del conocimiento humano está en el juicio o segunda operación de la mente, que no relaciona con acierto un sujeto y un predicado, porque le atribuye lo que no es o le niega lo que es. En la primera operación de la mente o simple aprensión de una esencia, de suyo, no puede haber error, a no ser por la circunstancia indicada en el artículo. Para ampliar esta doctrina, cf. 1 q.16 a.2; q.85 a.6; *De verit.* q.1 a.3 y 12. Ahora bien, supuesto que el ángel no forma juicios, sino que simplemente intuye, su entendimiento de suyo no puede errar y de hecho no yerra en nada perteneciente al orden natural. Pero el ángel, juntamente con el hombre, ha sido elevado al orden sobrenatural, en el cual el conocimiento, para mantenerse siempre en la verdad, requiere una actitud de conformidad con la voluntad de Dios y de adhesión a sus designios. A los ángeles malos les falta precisamente esta actitud; en ellos domina «la fantasía proterva» (obj.1 y fin del artículo), que les hace incurrir en errores.

nocimiento suficiente con respecto a lo que naturalmente cuadra o es incompatible con ella, no puede serlo respecto de lo que depende de la ordenación sobrenatural. Por lo tanto, los ángeles buenos, cuya voluntad es recta, vista la esencia de una cosa, no juzgan lo que por naturaleza les corresponde a no ser una vez que se ha salvado el ordenamiento divino. Por eso no pueden incurrir en la falsedad o en el error. En cambio, los demonios, que por una voluntad desenfocada no someten su entendimiento a la sabiduría divina, juzgan a veces las cosas simplemente según su condición natural. Entonces ocurre que, con respecto a lo que les es propio por naturaleza, no se engañan; pero sí pueden engañarse en lo que se refiere a lo sobrenatural, como, por ejemplo, si viendo un hombre muerto consideran que no ha de resucitar; o si, al ver al hombre Cristo, consideraran que no era Dios.

Respuesta a las objeciones: La respuesta salta por sí sola después de lo dicho. Pues la degeneración de los demonios consiste en que no se someten a la sabiduría divina. El desconocimiento que hay en los ángeles no se refiere a lo conocido natural, sino a lo sobrenatural. Es evidente que el entendimiento, respecto a *aquello que algo es* es siempre verdadero; pero accidentalmente no lo es cuando indebidamente implica alguna composición o división.

ARTICULO 6

En los ángeles, ¿hay o no hay conocimiento matutino y vespertino? [e]

Infra q.62 a.1 ad 3; q.64 a.1 ad 3; *In Sent.* l.2 d.12 a.3; *De Verit.* q.8 a.16; *In Efess.* c.3 lect.3; *De Pot.* q.4 a.2 ad 2.8-10.12-21.24.25.

Objeciones por las que parece que en el conocimiento angélico no hay ni conocimiento matutino ni conocimiento vespertino:

1. *La tarde* y *la mañana* tienen mezcla de tinieblas. Pero el conocimiento del ángel nada tiene de tenebroso, ya que en él no hay ni error ni falsedad. Por lo tanto, el conocimiento del ángel no debe llamarse matutino ni vespertino.

2. Más aún. Entre la tarde y la mañana se interpone la noche. Entre la mañana y la tarde, el mediodía. Así, pues, si en los ángeles hay conocimiento matutino y vespertino, parece que, por lo mismo, debería haber conocimiento *meridiano* y *nocturno.*

3. Todavía más. El conocimiento se distingue con arreglo a la diferencia de objetos conocidos. Por eso dice el Filósofo en III *De Anima*[29] que las ciencias *se dividen como las cosas.* Pero las cosas tienen un triple ser: el que poseen en la Palabra, en su propia naturaleza y en la inteligencia angélica, como dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[30] Por lo tanto, si se admite en los ángeles el conocimiento matutino y el vespertino por razón del ser que tienen en la Palabra y del que tienen en su naturaleza propia, debería admitirse en ellos un tercer conocimiento por razón del ser que tienen en el entendimiento angélico.

En cambio está el hecho que Agustín en IV *Super Gen. ad litt.*[31] y en XI *De Civ. Dei*[32] divide el conocimiento de los ángeles en matutino y vespertino.

Solución. *Hay que decir:* Lo que se dice del conocimiento matutino y vespertino de los ángeles, fue introducido por Agustín[33], quien opina que por los seis días que, según leemos en Gen 1 *Dios hizo todas las cosas,* se entiende no los días corrientes debidos al movimiento circular del sol, hecho en el cuarto día; sino un solo día, que es el conocimiento angélico, puesto en presencia de

29. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 431b24): S. Th. lect.13 n.787. 30. C.8: ML 34,269. 31. C.22: ML 34,312. 32. C.7: ML 41,522. 33. L.c. nota 31.

e. Conocimiento *matutino* y conocimiento *vespertino* son expresiones que Santo Tomás encuentra en la tradición teológica de su tiempo y a las que pretende dar una justificación doctrinal por respeto a San Agustín, de quien proceden. Prescindiendo de las denominaciones, el problema de fondo que se ventila en este artículo y en el siguiente, afecta a todos los bienaventurados, los cuales pueden conocer las cosas, a través de las correspondientes especies cognoscitivas o mediante la contemplación de Dios mismo en quien se reflejan. El contenido de estos artículos no es aplicable a los ángeles malos.

los seis géneros de cosas. Pero así como en el día corriente la mañana es principio del día y la tarde su término, así también el conocimiento del ser primordial de las cosas, el que tienen en la Palabra, se llama conocimiento matutino; y el conocimiento del ser de la criatura en cuanto que existe en su propia naturaleza, se llama vespertino. Hay que tener presente que el ser de las cosas emana de la Palabra como de su primordial fuente, y este caudal termina en el ser que tienen las cosas en su naturaleza propia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La tarde y la mañana, aplicadas al conocimiento angélico, no se toman en cuanto implican mezcla con las tinieblas, sino en cuanto tienen razón de principio y de término. O también, que nada se opone a que algo se llame luz si se le compara con una cosa, como dice Agustín en IV *Super Gen. ad litt.* [34], y en comparación con otra se llama tinieblas, como, por ejemplo, la vida de los fieles, que en comparación con la de los impíos se llama luz, según aquello de Ef 5,8: *Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor.* Y, sin embargo, comparada con la de la gloria, se llama vida tenebrosa, según aquello de 2 Pe 1,10: *Tenéis la palabra profética a la que hacéis muy bien en atender como a lámpara que luce en lugar tenebroso.* Por lo tanto, el conocimiento con el que conocen los ángeles las cosas en su propia naturaleza, si se compara con la ignorancia o con el error, es día. Pero, comparado con la visión de la Palabra, es oscuridad.

2. *A la segunda hay que decir:* El conocimiento matutino y el vespertino pertenecen al *día,* esto es, a los ángeles iluminados, que son distintos de las *tinieblas,* o sea, los ángeles malos. Los ángeles buenos, cuando conocen a la criatura, no se inclinan a ella, esto constituiría el entenebrecerse y hacerse de noche, sino que convierten este conocimiento en alabanza de Dios, en quien, como en su principio, conocen todas las cosas. Por lo tanto, después de la tarde no hay noche, sino mañana, de manera que la mañana es el final del día anterior y el principio del siguiente, por cuanto que los ángeles usan para alabanza de Dios el conocimiento del día anterior. El *mediodía* está comprendido en el día como algo intermedio entre dos extremos. O también puede referirse al conocimiento de Dios, que no tiene ni principio ni fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles son también criaturas, y, por lo tanto, el ser de las cosas, en la inteligencia angélica está comprendido en el conocimiento vespertino, lo mismo que el ser que tienen en su propia naturaleza.

ARTICULO 7

El conocimiento matutino y el vespertino, ¿es o no es el mismo?

De Verit. q.8 a.16; *De Pot.* q.4 a.2 ad 10.19.21.

Objeciones por las que parece que el conocimiento matutino y el vespertino no es el mismo:

1. En Gen 1,5 se dice: *Hubo tarde y mañana. Día primero.* Pero, como dice Agustín [35], *por día se entiende el conocimiento angélico.* Por lo tanto, en los ángeles el conocimiento matutino y vespertino son uno y el mismo.

2. Más aún. Es imposible que una misma potencia tenga simultáneamente dos operaciones. Pero los ángeles están siempre en el acto del conocimiento matutino, porque siempre ven a Dios, según aquello de Mt 18,10: *Sus ángeles ven continuamente la faz de mi Padre.* Por lo tanto, si el conocimiento vespertino fuese distinto del matutino, en modo alguno el ángel podría estar en el acto del conocimiento vespertino.

3. Todavía más. Dice el Apóstol en 1 Cor 13,10: *Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto.* Pero, si el conocimiento vespertino fuera distinto del matutino, se relacionarían ambos como lo perfecto y lo imperfecto. Por lo tanto, el conocimiento vespertino no puede existir junto con el matutino.

En cambio [36] está lo que dice Agustín en IV *Super Gen. ad litt.* [37]: *Tan grande es la diferencia entre conocer una cosa cualquiera en la Palabra y conocerla en sí misma, que el primer conocimiento pertenece justamente al día y el segundo a la noche.*

34. C.23: ML 34,312. 35. L.c. nota 31.33. 36. En el texto original, y dentro de la estructura del artículo, el *sed contra* figura aquí por *in contrarium.* Ver la nota 3 a la cuestión 3. *(N. del T.)* 37. C.23: ML 34,312.

Solución. *Hay que decir:* Hemos dicho (a.6), que se llama conocimiento vespertino a aquel por el que los ángeles conocen las cosas en su propia naturaleza. Pero esto no puede entenderse como si los ángeles tomasen sus conocimientos de la propia naturaleza de los seres, de manera que la preposición *en* indique relación de principio, como quedó establecido anteriormente (q.55 a.2). Así, pues, hay que concluir que la expresión *en su propia naturaleza* indica el objeto bajo razón de conocido, por cuanto cae bajo el conocimiento. Se llama vespertino al conocimiento del ángel en cuanto que conoce el ser de las cosas que las mismas cosas tienen en su propia naturaleza.

Esto lo conocen por dos medios. Por especies innatas y por la razón de las cosas que hay en la Palabra. Contemplando la Palabra no sólo conocen el ser que las cosas tienen en la Palabra, sino también el que tienen en su propia naturaleza. Lo mismo que Dios, por el hecho de conocerse a sí mismo, conoce el ser que las cosas tienen en su propia naturaleza. Así, pues, si el conocimiento de los ángeles se llama vespertino en cuanto que, contemplando la Palabra, conocen el ser que las cosas tienen en su propia naturaleza, el conocimiento matutino y el vespertino son esencialmente uno y sólo difieren por la razón de lo conocido. En cambio, si se llama vespertino porque los ángeles conocen el ser que tienen las cosas en su propia naturaleza por especies innatas, el conocimiento vespertino es distinto del matutino. Así parece que lo entendió Agustín[38], ya que a un conocimiento lo considera como imperfecto con respecto a otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El número de seis días, tal como lo entiende Agustín, significa los seis géneros de cosas que son conocidas por los ángeles; la unidad de día significa la unidad de lo conocido. Esto no impide que pueda ser conocido con diversos conocimientos.

2. *A la segunda hay que decir:* De una misma facultad pueden proceder simultáneamente dos operaciones si una de ellas está ordenada a la otra, como se observa cuando la voluntad quiere simultáneamente el fin y los medios; y el entendimiento, después de adquirir una ciencia, entiende a la vez los principios y, por los principios, las conclusiones. Pero el conocimiento vespertino está ordenado al matutino, como dice Agustín[39]. Por eso impide que ambos existan simultáneamente en los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* Al llegar lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto que se le opone, como, al llegar la visión, desaparecerá la fe, que está centrada en aquello que no se ve. Pero la imperfección del conocimiento vespertino no se opone a la perfección del matutino. Que una cosa sea conocida en sí misma no se opone a que sea conocida en su causa. Tampoco hay inconveniente en que se le conozca por dos medios, uno de los cuales sea más perfecto y el otro menos perfecto, ya que también para deducir una misma conclusión podemos emplear dos medios, el demostrativo y el dialéctico. De forma parecida, el ángel puede saber una misma cosa por la Palabra increada y por especies innatas.

CUESTIÓN 59

Sobre la voluntad de los ángeles [a]

Siguiendo el plan trazado, hay que tratar ahora lo referente a la voluntad de los ángeles. En primer lugar trataremos la voluntad en sí misma; des-

38. Ib. 39. Ib.

a. Aquí Santo Tomás aplica su doctrina psicológica general al caso concreto de los ángeles, sobre la base de que éstos son criaturas puramente espirituales. Como el ángel es superior al hombre, también su libertad es más perfecta que la humana (a.3). El hombre toma sus decisiones libres después de una deliberación o consejo más o menos largo, que viene a ser lo equiva-

pues, su movimiento, que es el amor o la dilección. La cuestión referente a la voluntad de los ángeles en sí misma, plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay voluntad en los ángeles?—2. La voluntad de los ángeles, ¿es su misma naturaleza o también su mismo entendimiento?—3. En los ángeles, ¿hay o no hay libre albedrío?—4. En ellos, ¿se da o no se da lo irascible y lo concupiscible?

ARTICULO 1

En los ángeles, ¿hay o no hay voluntad?

De Verit. q.23 a.1; *Cont. Gentes* 2,47.

Objeciones por las que parece que en los ángeles no hay voluntad:

1. El Filósofo, en III *De anima* [1], dice: *La voluntad está en la razón.* Pero en los ángeles no hay corazón, sino algo superior. Por lo tanto, en los ángeles no hay voluntad, sino algo superior.

2. Más aún. La voluntad está contenida en el apetito, como dice el Filósofo en III *De anima*[2]. Pero el apetito es propio del ser imperfecto, puesto que está ordenado a lo que no se tiene. Por lo tanto, como en los ángeles, y sobre todo en los bienaventurados, no hay imperfección alguna, parece que tampoco hay voluntad en ellos.

3. El Filósofo, en III *De anima* [3], dice que la voluntad es un motor movido por el objeto que aprehende a través del entendimiento. Pero los ángeles son inmóviles, ya que son incorpóreos. Por lo tanto, en ellos no hay voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en X *De Trin.*[4]*:* La imagen de la Trinidad se encuentra en nuestra mente según la memoria, el entendimiento y la voluntad. Pero la imagen de Dios no solamente se encuentra en la mente humana, sino también en la angélica, puesto que la mente angélica es capaz de Dios. Por lo tanto, en los ángeles hay voluntad.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en los ángeles se admita la voluntad. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como todas las cosas proceden de la voluntad divina, a su modo todas tienden al bien en virtud de un apetito, si bien de distintas maneras. Las hay que únicamente tienden al bien por una relación natural, pero sin conocimiento, como es el caso de las plantas y los seres inanimados. Esta tendencia al bien se llama *apetito natural.* Otras tienden al bien por algún conocimiento, pero no por conocer la razón misma de bien, sino porque conocen algún bien particular, como es el caso del sentido, que conoce lo que es dulce, blanco y similares. La tendencia que sigue a este conocimiento se llama *apetito sensitivo.* Otras tienden al bien por un conocimiento que llega a conocer la razón misma de bien. Estas tienden al bien de un modo perfecto, y no simplemente dirigidas al bien por otro, como es el caso de los que carecen de entendimiento; ni solamente a un bien particular, como las que no tienen más conocimiento que el sensitivo; sino que tienden al mismo bien universal. Esta tendencia es llamada *voluntad.* Por lo tanto, como los ángeles por su entendimiento conocen la razón universal de bien, es evidente que en ellos hay voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De una manera supera la razón al sentido; y, de otra, el entendimiento a la razón. La razón supera al sentido porque tiene diferente objeto, puesto que el sentido tiene lo particular; y la razón, lo universal. De donde se sigue que el apetito que tiende al

1. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802. 2. Ib. 3. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b10): S. Th. lect.15 n.831. 4. C.12: ML 42,984.

lente al raciocinio o discurso en el orden del conocimiento; el ángel, en cambio, así como conoce intuitivamente, así también decide instantáneamente (a.3 sol.1). Y esto no es imprudencia, como lo sería en el hombre, sino simple expresión de una naturaleza más perfecta.

bien universal correspondiente a la razón es distinto del que tiende al bien particular correspondiente al sentido. En cambio, la razón y el entendimiento difieren en cuanto al modo de conocer, o sea, porque el entendimiento conoce con una simple mirada, mientras que la razón conoce con proceso discursivo, pasando de una cosa a otra. No obstante, la razón, por el proceso discursivo, llega a conocer lo mismo que el entendimiento conoce sin discurso, esto es, lo universal. Por lo tanto, el objeto propuesto a la facultad apetitiva, tanto si lo propone el entendimiento como si lo hace la razón, es el mismo. Por eso, en los ángeles, que son exclusivamente intelectuales, ni hay ningún apetito superior a la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando el nombre de facultad apetitiva está tomado del acto de apetecer lo que no se tiene, no por ello significa esto sólo, sino otras muchas cosas. Pasa lo mismo que con el nombre *piedra* (en latín *lapis),* tomado de *lesiona el pie* (en latín *laedere pedem);* o también con la potencia irascible, tomado de la *ira;* cuando en ella hay otras muchas pasiones, como la esperanza o la audacia.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la voluntad es un motor movido, en cuanto que el querer, lo mismo que el entender, son un cierto movimiento. No hay inconveniente en que exista en los ángeles, ya que tal movimiento es acto de lo perfecto, como se dice en III *De Anima*[5].

ARTICULO 2

En los ángeles, la voluntad, ¿es o no es diferente del entendimiento y de la naturaleza?

In Sent. l.1 d.42 q.1 a.2 ad 3; *De Verit.* q.22 a.10.

Objeciones por las que parece que en los ángeles la voluntad no es diferente del entendimiento y de la naturaleza:

1. El ángel es más simple que los cuerpos físicos. Pero los cuerpos físicos por su propia forma tienden a su fin, que es su bien. Por lo tanto, mucho más los ángeles. Pero la forma del ángel, o es la misma naturaleza en que subsiste, o la especie que hay en su entendimiento. Por lo tanto, el ángel tiende al bien por su naturaleza o por la especie intelectual. Pero esta tendencia pertenece a la voluntad. Por lo tanto, la voluntad del ángel no es otra cosa que su naturaleza o su entendimiento.

2. Más aún. El objeto del entendimiento es la verdad, y el de la voluntad el bien. Pero lo bueno y lo verdadero no difieren en la realidad, sino sólo en el entendimiento. Por lo tanto, la voluntad y el entendimiento no difieren realmente.

3. Todavía más. La distinción entre lo común y lo propio no diversifica las potencias, y, así, la misma potencia visiva tiene por objeto el color y lo blanco. Pero lo bueno y lo verdadero parecen ser entre sí como lo común y lo propio, ya que la verdad es un bien particular, el bien del entendimiento. Por lo tanto, la voluntad, cuyo objeto es el bien, no difiere del entendimiento, cuyo objeto es lo verdadero.

En cambio, la voluntad en los ángeles no tiene más objetos que los bienes. El entendimiento tiene los bienes, y los males, porque conoce a ambos. Por lo tanto, en los ángeles la voluntad es algo distinto del entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad en los ángeles es una virtud o potencia que no es su propia naturaleza, ni tampoco su entendimiento. Que no es su propia naturaleza se comprende observando que la naturaleza o esencia de algo está incluida dentro de ese mismo algo, por lo cual todo lo que se extiende a lo que está fuera de él no pertenece a su esencia. Así, vemos que en los cuerpos físicos la tendencia que tienen al ser no la tienen en virtud de algo añadido al ser, sino en virtud de la materia que tiende al ser antes de tenerlo, y en virtud de la forma, que lo mantiene una vez conseguido. En cambio, la tendencia a algo extrínseco proviene de algo añadido a la esencia. Así, la tendencia al lugar propio se debe al peso o a la ingravidez; y la tendencia a producir algo semejante a sí mismo se debe a las cualidades activas.

La voluntad tiende naturalmente al bien. Por eso, la esencia y la voluntad

5. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.12 n.765.

solamente se identifican donde la esencia del ser que quiere contiene todo el bien, esto es, en Dios, que nada quiere fuera de sí mismo más que en razón de su bondad. Esto no puede decirse de ninguna criatura debido a que el bien infinito está fuera de la esencia de cualquier ser creado. Por lo tanto, ni la voluntad del ángel ni la de otra criatura puede ser lo mismo que su esencia.

Pero tampoco puede ser lo mismo que el entendimiento, sea el del ángel o el del hombre. El conocimiento se verifica por cuanto lo conocido está en quien conoce. De donde se sigue que el entendimiento de quien conoce se extiende a lo que está fuera de él, en tanto en cuanto aquello que por su esencia está fuera llega de algún modo a estar en él. En cambio, la voluntad se extiende a lo que está fuera de ella, en cuanto que por cierta tendencia, de algún modo se inclina a lo exterior. Ahora bien, que un ser obtenga en sí todo lo que está fuera de él y que tienda a algo exterior a él, son cosas que pertenecen a distintas virtudes. Por lo tanto, en toda criatura es necesario que se distinga el entendimiento de la voluntad. Pero no en Dios, que tiene en sí mismo el ser universal y el bien universal. Por eso, tanto su voluntad como su entendimiento son su misma esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cuerpo físico tiende a su ser por la forma sustancial; pero a lo exterior tiende por algo sobreañadido, corno dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Las potencias no se distinguen con arreglo a la distinción material de los objetos, sino conforme a la distinción formal que se fundamenta en la razón de objeto. Por lo tanto, la diversidad entre la razón de bueno y de verdadero es suficiente para que haya diversidad entre el entendimiento y la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo bueno y lo verdadero en realidad son lo mismo; de aquí que lo bueno sea percibido por el entendimiento bajo la razón de verdadero, y lo verdadero sea apetecido por la voluntad bajo la razón de bueno. No obstante, la diversidad de sus razones es suficiente para diversificar las respectivas potencias.

ARTICULO 3

En los ángeles, ¿hay o no hay libre albedrío?

In Sent. 1.2 d.25 q.1 a.1; *De Verit.* q.23 a.1; q.24 a.3; *Cont. Gentes* 2,48; *De Malo* q.16 a.5; *Compend. Theol.* c.76.

Objeciones por las que parece que en los ángeles no hay libre albedrío:

1. El acto del libre albedrío es la *elección.* Pero en los ángeles no puede haber elección, porque la elección es un acto del *apetito que presupone el consejo.* El consejo es una *cierta investigación,* como se dice en III *Ethic.*[6] Los ángeles no conocen investigando, ya que esto pertenece al proceso discursivo de la razón. Por lo tanto, parece que los ángeles no tienen libre albedrío.

2. Más aún. El libre albedrío supone indeterminación entre diversos objetos. Por parte del entendimiento no hay en los ángeles indeterminación, porque, como dijimos (q.58 a.5), su entendimiento no se engaña en lo que por naturaleza entiende. Por lo tanto, por parte del apetito tampoco puede haber en ellos libre albedrío.

3. Todavía más. Lo que por naturaleza compete a los ángeles, les compete en mayor o menor grado, porque la naturaleza intelectual es más perfecta en los ángeles superiores que en los inferiores. Pero el libre albedrío no admite grados. Por lo tanto, en los ángeles no hay libre albedrío.

En cambio, la libertad del albedrío pertenece a la dignidad del hombre. Pero los ángeles tienen mayor dignidad que los hombres. Por lo tanto, si en los hombres hay libertad de albedrío, con mayor motivo la habrá en los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Hay seres que no obran con albedrío, sino como empujados y movidos por otro, como es impulsada la flecha por el arquero. Otros obran en virtud de cierto albedrío, como les sucede a los animales irracionales. La oveja, por ejemplo, huye del lobo en virtud de un cierto juicio

6. ARISTÓTELES, c.2 n.17 (BK 1112 a 15): S. Th. lect.6 n.457; c.3 n.12 (BK 1112b23): S. Th. lect.8 n.476.

por el que estima que para ella es perjudicial. Pero este juicio en ella no es libre, sino dado por la naturaleza. Sólo el ser que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, en cuanto que conoce la razón universal del bien por el que puede juzgar esto o aquello como bueno. Por lo tanto, donde hay entendimiento, hay libre albedrío. Por eso resulta claro que en los ángeles hay libre albedrío y que en ellos es más sublime que en los hombres, puesto que es más sublime su entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo está hablando de la elección en cuanto elección del hombre. Pero, así como en el orden especulativo la apreciación del hombre difiere de la del ángel en que en ésta no hay deliberación y aquélla lo precisa, lo mismo sucede en el orden práctico. Por lo tanto, en los ángeles hay elección, aunque no por deliberación inquisitiva del consejo, sino por aceptación instantánea de la verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos (a.2; q.12 a.4), el conocimiento se lleva a cabo por cuanto lo conocido está en quien conoce. Pero que un ser no tenga lo que le corresponde tener, denota imperfección. Por lo tanto, el ángel sería imperfecto en su naturaleza si su entendimiento no estuviera determinado a todas las verdades que puede conocer naturalmente. En cambio, el acto de la facultad apetitiva consiste en que el afecto se incline a algo exterior. Pero la perfección de un ser no depende de todo aquello a que se inclina, sino sólo de lo que le es superior. Por lo tanto, el ángel no es imperfecto porque su voluntad no esté inclinada a las cosas que le son inferiores, aunque lo sería si permaneciera indeterminado respecto a lo que está por encima de él.

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío tiene un modo de ser más digno en los ángeles superiores que en los inferiores, como también lo tiene el juicio de su entendimiento. No obstante, es cierto que la libertad, por lo que implica de ausencia de coacción, no admite grados, porque las privaciones y las negaciones no aumentan ni disminuyen de por sí, sino sólo por su causa o por alguna afirmación añadida.

ARTICULO 4

En los ángeles, ¿se da o no se da lo irascible y lo concupiscible?

Infra q.82 a.5; *In Sent.* 1.2 d.7 q.2 a.1 ad 1; *De Malo* q.,16 a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que en los ángeles se da lo irascible y lo concupiscible:

1. Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[7], dice que los demonios tienen *un furor irracional y una concupiscencia insensata.* Pero los demonios son de la misma naturaleza que los ángeles, porque el pecado no les hizo cambiar de naturaleza. Por lo tanto, en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

2. Más aún. El amor y el gozo están en el apetito concupiscible, mientras que la ira, la esperanza y el temor están en el irascible. Pero en las Escrituras esto es atribuido tanto a los ángeles buenos como a los malos. Por lo tanto, en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

3. Todavía más. De algunas virtudes se dice que están en el apetito irascible y de otras que están en el concupiscible; como la caridad y la templanza parecen estar en el apetito concupiscible, y, en cambio, la esperarla y la fortaleza, en el irascible. Pero los ángeles tienen estas virtudes. Por lo tanto, en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De anima*[8]*:* El apetito irascible y el concupiscible están en la parte sensitiva, que no existe en los ángeles. Por lo tanto, en ellos no hay apetito irascible y concupiscible.

Solución. *Hay que decir:* No es el apetito intelectual el que se divide en irascible y concupiscible, sino sólo el apetito sensitivo. El porqué de esto radica en que como las potencias no se distinguen según la distinción material de sus objetos, sino sólo por la razón formal de su objeto, si a una determinada potencia le corresponde un objeto bajo su razón común, no habrá diversificación de poten-

7. § 23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 8. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b6): S. Th. lect.14 n.802.

cias según la diversidad de objetos propios contenidos en aquel objeto común. Ejemplo: Si el objeto propio de la potencia visiva es el color, bajo la razón de color no se distinguen muchas potencias visivas por razón del color blanco o del negro. En cambio, si el objeto de alguna potencia visiva fuera el color blanco en cuanto blanco, la potencia visiva de lo blanco se distinguiría de la de lo negro.

Ahora bien, por lo dicho anteriormente (a.1), sabemos que el objeto del apetito intelectual, llamado voluntad, es el bien bajo la razón común de bueno, y que no puede haber potencia alguna si no es del bien. Así, pues, en la parte intelectiva el apetito no se divide según la división de los bienes particulares, que es como se divide el apetito sensitivo, que no mira al bien según su razón común, sino a algún bien particular. Por lo tanto, como en los ángeles no hay más apetito que el intelectivo, éste no se divide en irascible y concupiscible, sino que permanece indiviso y se llama voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en los demonios hay furor y concupiscencia se dice en sentido metafórico, que es también el sentido en el que se atribuye a Dios la ira, por la semejanza de sus efectos.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor y el gozo, en cuanto pasiones, están en el apetito concupiscible; pero en cuanto que sencillamente indican los actos de la voluntad, están en la parte intelectiva, puesto que amar es querer el bien para otro, y gozar significa que la voluntad reposa en el bien poseído. En general, ninguno de estos actos se atribuye a los ángeles en el sentido de pasión, como dice Agustín en IX *De Civ. Dei* [9].

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad, en cuanto que es virtud, no está en el apetito concupiscible, sino en la voluntad, puesto que el objeto del apetito concupiscible es el bien que deleita los sentidos. Este no es el bien divino, objeto de la caridad. Por la misma razón, hay que decir que la esperanza no está en el apetito irascible, porque el objeto de este apetito es un cierto penoso bien sensible; y la esperanza, en cuanto virtud, no se centra en este bien, sino en el sublime bien divino. La templanza, en cuanto virtud humana, se centra en los objetos sensibles deleitables, que pertenecen al apetito concupiscible; y la fortaleza, por su parte, tiene por objeto las audacias y los temores, que están en el apetito irascible. Pero no es así como se dan en los ángeles. Ellos no tienen pasiones de concupiscencia, ni de temor, ni de audacia, que sea necesario moderar con la fortaleza y la templanza. Pero sí se les atribuye templanza en cuanto que hacen su voluntad moderadamente siguiendo lo ordenado por la voluntad divina. También la fortaleza, en cuanto que cumplen con entereza la voluntad divina. Todo esto se hace por la voluntad; no por el apetito irascible o el concupiscible.

CUESTIÓN 60

Sobre el amor o dilección de los ángeles

Ahora hay que tratar sobre el acto de la voluntad llamado amor o dilección, pues todo acto de la capacidad apetitiva deriva del amor o dilección. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. En los ángeles, ¿hay o no hay amor natural?—2. ¿Y electivo?—3. ¿Se ama a sí mismo con amor natural y electivo?—4. ¿Ama un ángel a otro con amor natural como se ama a sí mismo?—5. Un ángel, ¿ama o no ama con amor natural más a Dios que a sí mismo?

9. C.5: ML41.261.

ARTICULO 1

En el ángel, ¿hay o no hay amor o dilección natural? [a]

1-2 q.10 a.1; *In Sent.* 1.3 a.27 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que en el ángel no hay amor o dilección natural:

1. El amor natural se divide por oposición al intelectual, como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[1] Pero el amor del ángel es intelectual. Por lo tanto, no es natural.

2. Más aún. Los seres que aman con amor natural, más que obrar, están sometidos a la acción de otro, ya que nadie posee el dominio de su propia naturaleza. Pero los ángeles no son actuados, sino que actúan, ya que tienen libre albedrío, como quedó demostrado (q.59 a.3). Por lo tanto, en los ángeles no hay amor o dilección natural.

3. Todavía más. El amor o es recto o no lo es. Pero el amor recto pertenece a la caridad. El que no lo es, a la iniquidad. Ni uno ni otro pertenecen a la naturaleza, porque la caridad está por encima de la naturaleza, y la iniquidad se le opone. Por lo tanto, en los ángeles no hay amor natural alguno.

En cambio está el hecho de que el amor sigue al conocimiento, pues nada es amado si no es conocido, como dice Agustín en X *De Trin.*[2] Pero en los ángeles hay conocimiento natural. Por lo tanto, también hay en ellos amor natural.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario atribuir amor natural a los ángeles. Para demostrarlo, hay que tener presente que lo anterior siempre se mantiene en lo posterior. La naturaleza es anterior al entendimiento, porque la naturaleza de un ser es su esencia. Por eso, lo que pertenece a la naturaleza es necesario que se mantenga también en el ser dotado de entendimiento. Es común a toda naturaleza tener alguna tendencia, que es el apetito natural o el amor. Sin embargo, dicha tendencia no se encuentra de la misma manera en todas las naturalezas, sino que en cada una está según su propio modo de ser. De aquí que en la naturaleza intelectual se encuentre una tendencia natural según la voluntad. En la sensitiva, según el apetito sensitivo. En la que carece de conocimiento, sólo según su natural ordenación. Por lo tanto, como el ángel es naturaleza intelectual, es necesario que en su voluntad esté el amor natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor intelectual se opone al natural que es solamente natural, esto es, al que pertenece a una naturaleza que no añade a la razón de naturaleza la perfección del sentido o del entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo lo que hay en el mundo está sometido a la acción de algo, excepción hecha del agente primero, que actúa de tal forma que, de ninguna manera, está sometido a la acción de otro, y en el que naturaleza y voluntad son lo mismo. Por lo tanto, nada impide que el ángel esté sometido a la acción de otro, en cuanto que la tendencia natural le ha sido infundida por el Autor de su naturaleza. Sin embargo, no está sujeto a la acción de otro de forma que él no actúe, pues tiene libre voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el conocimiento natural es siempre verdadero, el amor natural es siempre recto, ya que el amor natural no es más que la- tendencia de la naturaleza, ten-

1. § 15: MG 3,713: S. Th. lect.12. 2. L.8 c.4: ML 42,951; l.10 c.1.2: ML 42,973-975.

a. La expresión *amor natural* requiere un poco de atención para no errar en la lectura. Casi instintivamente lo *natural* se contrapone a lo *sobrenatural,* a los dones de gracia que rebasan todas las posibilidades de la naturaleza o ser de una cosa. A través de la cuestión, aparece alguna vez esta contraposición (cf. sol.3 y a.5 sol.4). Pero aquí, en este artículo y reiteradamente en los restantes, *natural* equivale a *necesario* y se contrapone a *libre* o *electivo.* Santo Tomás afirma que el ángel ama *necesariamente* o por exigencia de su naturaleza, es decir, que *no se puede pensar* que exista un ángel y a la vez que este ángel no ame. Este amor *natural,* el que brota necesariamente de la naturaleza angélica, es siempre recto, pero con una rectitud que no siempre va unida a la caridad (cf. sol.3; a.5 sol.4).

dencia que ha sido infundida por su Autor. Así, pues, decir que la tendencia natural no es recta, es derogar al Autor de la naturaleza. Sin embargo, la rectitud del amor natural es distinta de la rectitud de la caridad y de la virtud, porque una perfecciona a la otra. También la verdad del conocimiento natural es distinta de la verdad del conocimiento infuso o adquirido.

ARTICULO 2

En el ángel, ¿hay o no hay amor electivo?[b]

1-2 q.10 a.1; *De Verit.* q.22 a.5.

Objeciones por las que parece que en el ángel no hay amor electivo:

1. El amor electivo parece ser un amor racional, ya que la elección sigue al consejo, y el consejo es una deliberación, como se dice en III *Ethic.*[3] Pero el amor racional se divide por oposición al intelectual, que es el propio de los ángeles, como se dice en el c.4 *De Div. Nom.*[4] Por lo tanto, en los ángeles no hay amor electivo.

2. Más aún. En los ángeles, aparte del conocimiento infuso, no hay más conocimiento que el natural, porque no parten de los principios para llegar a las conclusiones. Su entendimiento es, con respecto a todo lo que naturalmente pueden conocer, lo que nuestro entendimiento con respecto a los primeros principios, que puede conocer naturalmente. Pero, tal como dijimos (a.l), el amor sigue al conocimiento. Por lo tanto, en los ángeles, fuera del amor gratuito, no hay más amor que el natural. Por lo tanto, no hay el electivo.

En cambio, con los actos naturales ni merecemos ni desmerecemos. Pero los ángeles, por su amor, merecen y desmerecen. Por lo tanto, en ellos hay algún amor electivo.

Solución. *Hay que decir:* En los ángeles hay un amor natural y otro electivo. En ellos, el natural es principio del electivo. Lo que pertenece a lo primero tiene siempre razón de principio. Pero como lo primero que hay en cada ser es la naturaleza, es necesario que lo perteneciente a la naturaleza de cada ser tenga razón de principio.

Esto se da en el hombre, como podemos observar, tanto en cuanto al entendimiento como en cuanto a la voluntad. El entendimiento conoce naturalmente los principios, y este conocimiento causa la ciencia de las conclusiones, que el hombre no conoce de modo natural, sino por hallazgo o por doctrina. Tratándose de la voluntad, el fin es, respecto a ella, lo que son los principios con respecto al entendimiento, como se dice en II *Physic.*[5] Por eso la voluntad tiende naturalmente al fin último; pues, por naturaleza, todo hombre quiere la felicidad. De esta voluntad natural proceden, como de su causa, todas las demás, ya que todo cuanto el hombre quiere lo quiere por el fin. Por lo tanto, el amor del hombre quiere naturalmente el fin; y todo amor derivado de éste y que se refiere a un bien querido por razón del fin, es amor electivo.

Sin embargo, aquí hay diferencia por parte del entendimiento y por parte de la voluntad. Como dijimos (q.59 a.2), el conocimiento se realiza según que las cosas conocidas estén en quien conoce. Por lo tanto, es una imperfección que la naturaleza intelectual del hombre no tenga naturalmente desde el principio todas las cosas que puede conocer, sino sólo algunas, a partir de las cuales inicia un

3. ARISTÓTELES, c.2 n.17 (BK 1112a15): S. Th. lect.6 n.457. 4. DIONISIO, § 16: MG 3,713: S. Th. lect.12. 5. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200a22): S. Th. lect.15 n.5.

b. En el ángel hay también amor *electivo,* fruto de una decisión libre, el cual recae sobre aquello que ni es fin último ni tiene conexión necesaria con el fin. El ángel es movido por Dios, pero al mismo tiempo conserva su libertad de opción respecto de bienes subordinados. Es importante anotar que el amor electivo tiene su origen y razón de ser en el natural o necesario. En la criatura, el ámbito de lo necesario tiene mayor profundidad y consistencia que lo libre o electivo; lo cual es de la mayor trascendencia para organizar correctamente el ejercicio de la libertad y permite ver en ésta como primario no la exención respecto de algo, sino la responsabilidad para contribuir a algo. En el fondo, Santo Tomás se limita a aplicar su doctrina general sobre las relaciones entre voluntad creada y bondad.

proceso discursivo para llegar a otras. En cambio, el acto de la facultad apetitiva se verifica en sentido inverso: Va del que apetece a lo apetecido. De entre lo apetecido, algo es bueno por sí mismo, siendo apetecible en cuanto tal; y algo tiene su razón de bondad por su referencia a otro, y, por eso, es apetecible por otro. De ahí se sigue que en nada afecta a la perfección de quien apetece el que quiera naturalmente una cosa como fin, y, por elección, quiera otra en cuanto ordenada al fin. Así, pues, como la naturaleza intelectual en los ángeles es perfecta, sólo tienen conocimiento natural y no discursivo, y, sin embargo, en ellos hay amor natural y amor electivo.

En lo dicho hemos prescindido de lo que supera la naturaleza, pues su naturaleza no es principio suficiente. De esto trataremos más adelante (q.62).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todo amor electivo es amor natural en el sentido en que el amor racional se contrapone al intelectual. Amor racional se llama al que sigue al conocimiento discursivo, y, como dijimos anteriormente al hablar del libre albedrío (q.59 a.3 ad 1), no toda elección es consecuencia de un proceso discursivo racional; sólo la elección del hombre lo es. Por lo tanto, aquel argumento no es viable.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo dicho (sol.) está incluida la respuesta.

ARTICULO 3

Un ángel, ¿se ama o no se ama a sí mismo con amor natural y electivo?

1-2 q.26 a.4; q.29 a.4; *In De Div. Nom.* c.4 lect.9.10.

Objeciones por las que parece que el ángel no se ama a sí mismo con amor natural y electivo:

1. Como dijimos (a.2), el amor natural tiene por objeto el fin, y el electivo, los medios. Pero una misma cosa no puede ser fin y medio para adquirirlo. Por lo tanto, una misma cosa no puede ser amada con amor natural y con amor electivo.

2. Más aún. Como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[6], *el amor es una fuerza que acerca y une.* Pero acercar y unir suponen diversidad entre lo que queda reducido a uno. Por lo tanto, el ángel no puede amarse a sí mismo.

3. Todavía más. El amor es un cierto movimiento. Pero todo movimiento tiende hacia algo. Por lo tanto, parece que el ángel no puede amarse a sí mismo, ni con amor natural ni con amor electivo.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IX *Ethic.*[7]: *Las re/aciones de amor con los demás surgen de las relaciones de amor con uno mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Puesto que el amor tiene por objeto el bien, y el bien reside en la sustancia y en el accidente, como resulta claro en I *Ethic.*[8], algo se puede amar de dos maneras. Como bien subsistente o como bien accidental e inherente. Algo es amado como bien subsistente cuando, de tal manera se ama, que se quiere su bien. Por el contrario, como bien accidental o inherente se ama lo que se desea para otro, no para que aquello sea bueno, sino para poseerlo. Este segundo amor es llamado por algunos *concupiscencia.* El primero, *amistad.*

Es evidente que entre los seres carentes de conocimiento, cada cosa apetece, por naturaleza, conseguir lo que es el bien para ella, como el fuego tiende a la altura. El hombre y el ángel apetecen naturalmente su bien y su perfección, y en esto consiste amarse a sí mismos. Por lo tanto, el hombre y el ángel se aman a sí mismos naturalmente, por cuanto tienden a desear algún bien para sí. En cambio, en cuanto por elección se desean a sí mismos el bien, se aman con amor electivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal como hemos dicho (sol.), el hombre y el ángel no se aman a sí mismos con amor natural y electivo respecto al mismo bien, sino respecto a bienes distintos.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como ser uno es más que estar unido, así también el amor que alguien se tiene a sí mismo es más uno que el amor que tiene a lo que se le une. Si Dionisio em-

6. L.c. nota 1. 7. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a1): S. Th. lect.4 n.1797. 8. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1096a19): S. Th. lect.6 n.79.

pleó las palabras *acercarse* y *unirse,* fue para dar a entender que el amor pasa de sí mismo a otro, y que de *uno* viene *unión.*

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el amor es una acción que permanece en el agente, así también hay un movimiento que permanece en quien ama, y que no tiende necesariamente a nada exterior, sino que puede reflejarse sobre el propio amante para que se ame a sí mismo, lo mismo que se refleja el conocimiento sobre quien conoce para que se conozca a sí mismo.

ARTICULO 4

Un ángel, ¿ama o no ama a otro con amor natural como se ama a sí mismo?

In De Div. Nom. c.4 lect.9.

Objeciones por las que parece que un ángel no ama a otro con amor natural como se ama a sí mismo:

1. El amor sigue al conocimiento. Pero un ángel no conoce a otro como a sí mismo, porque, como dijimos (q.56 a. 1.2), a sí mismo se conoce por la propia esencia, y a otro por su imagen. Por lo tanto, parece que un ángel no ama a otro como a sí mismo.

2. Más aún. La causa es superior a lo causado; y el principio a lo que de él se deriva. Pero el amor a otro se deriva del amor a sí mismo, como dice el Filósofo en IX *Ethic.*[9] Por lo tanto, un ángel no ama a otro como a sí mismo, sino que se ama más a sí mismo.

3. Todavía más. El amor tiene por objeto el fin y no puede desaparecer. Pero un ángel no es el fin de otro, y, además, su amor puede desaparecer, como se ve en los demonios, que no aman a los ángeles buenos. Por lo tanto, un ángel no ama con amor natural a otro como a sí mismo.

En cambio está el hecho de que lo que se encuentra en todos los seres, incluso en los carentes de razón, parece ser natural. Pero, como se dice en Ecl 13,19: *Todo animal ama a su semejante.* Por lo tanto, un ángel ama naturalmente a otro como a sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.3), el ángel y el hombre por naturaleza se aman a sí mismos. Pero lo que es uno con algún ser, es aquel ser. De aquí proviene el que cada ser ama lo que es uno con él. Si es uno con él con unión natural, lo ama con amor natural; y si lo es con unión no natural, lo ama con amor no natural. Por eso, el hombre ama a su conciudadano con amor social; y, en cambio, a un consanguíneo lo ama con amor natural, por cuanto es uno con él en el principio de la generación natural.

Es evidente que aquello que es uno con algún ser en cuanto al género o a la especie, es uno con él por naturaleza. Por lo tanto, todo ser, por lo mismo que ama a su especie, ama con amor natural lo que en especie es uno con él. Esto lo vemos también en los seres carentes de conocimiento, como el fuego, que tiende por naturaleza a comunicar su forma, que es su bien, en torno suyo, como asimismo tiende naturalmente a buscar lo que le es peculiar, subir a lo alto.

Por lo tanto, hay que decir: Un ángel ama a otro con amor natural por cuanto coincide con él en la misma naturaleza, pero que, en cuanto coincide o también en cuanto difiere de él en algunas otras cosas, no lo ama con amor natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La expresión *como a sí mismo* puede, en un sentido, designar el conocimiento o el amor por parte de lo conocido o amado. En este sentido, un ángel conoce a otro como a sí mismo, porque conoce que el otro existe, como conoce que existe él. En otro sentido, puede designar el conocimiento y el amor por parte de quien ama y conoce. En este caso un ángel no conoce a otro como a sí mismo, porque a sí mismo se conoce por su esencia y al otro no lo conoce por la suya, y, por lo mismo, tampoco le ama como a sí mismo, porque a sí mismo se ama con su propia voluntad, y al otro no lo ama con la suya.

2. *A la segunda hay que decir:* El adverbio *como* no expresa igualdad, sino semejanza. Como el amor natural se fundamenta en la unidad natural, un ser por naturaleza ama menos lo que es menos

9. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a1): S. Th. lect.4 n.1797.

uno con él. Por esto ama por naturaleza más lo que es más uno con él en número que aquello que sólo lo es en especie o en género. Pero es también natural que tenga a otro un amor semejante al que se tiene a sí mismo, debido a que, así como se ama a sí mismo en cuanto que quiere el bien para sí, así también ama a otro en cuanto que quiere el bien del otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice que el fin se ama con amor natural, no se entiende que se quiera para él un bien, sino que él es el bien que queremos para nosotros, y, por lo mismo, para otro en cuanto que es uno con nosotros. Este amor natural no puede desaparecer ni siquiera en los ángeles malos, los cuales no dejan de tener amor natural a los otros ángeles, en cuanto que coinciden con ellos en naturaleza, a pesar de que los odian en cuanto que difieren de ellos como la justicia de la injusticia[c].

ARTICULO 5

Un ángel, ¿ama o no ama con amor natural más a Dios que a sí mismo?

1-2 q.109 a.3; 2-2 q.26 a.3; *In Sent.* 1.2 d.3 p.2.ª q.3; l.3 d.29 a.3; *In De Div. Nom.* c.4 lect.9.10; *Quodl.* 1 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que el ángel no ama con amor natural más a Dios que a sí mismo:

1. Como dijimos (a.4), el amor natural se fundamenta en la unión natural. Pero la naturaleza divina está a infinita distancia de la angélica. Por lo tanto, el ángel ama con amor natural a Dios menos que a sí mismo, y también menos que a otro ángel.

2. Más aún. *Lo que es la raaón de ser de algo, le es superior.* Pero con amor natural un ser ama a otro por razón de sí mismo, ya que cada cual ama alguna cosa en cuanto que es un bien para él. Por lo tanto, el ángel no ama con amor natural más a Dios que a sí mismo.

3. Todavía más. La naturaleza se repliega sobre sí misma, pues vemos que todo agente obra naturalmente para su propia conservación. Si la naturaleza tendiera a algo que no fuera ella misma, se replegaría sobre sí misma. Por lo tanto, el ángel con amor natural no ama más a Dios que a sí mismo.

4. Y también. Lo propio de la caridad parece ser que alguien ame a Dios más que a sí mismo. Pero el amor de caridad no es natural en los ángeles, sino que *es difundido en sus corazones por el Espíritu Santo, que les ha sido dado,* como dice Agustín en XII *De civ. Dei.*[10] Por lo tanto, con amor natural el ángel no ama más a Dios que a sí mismo.

5. Por último. El amor natural permanece mientras dura la naturaleza. Pero el hecho de amar a Dios más que a sí mismo no permanece en el ángel ni en el hombre que peca, porque, como dice Agustín en XIV *De civ. Dei.*[11]*: hicieron dos ciudades con dos amores, o sea, la terrena con el amor de sí mismo hasta llegar al desprecio de Dios, y la celestial con el amor de Dios hasta llegar al desprecio de sí mismo.* Por lo tanto, amar a Dios más que a sí mismo no es natural.

En cambio, todos los preceptos morales de la ley son de ley natural. Pero el precepto de amar a Dios más que a sí mismo es un precepto moral de la ley. Por lo tanto, es de ley natural. Así, pues, el ángel ama con amor natural a Dios más que a sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[12] dijeron que el ángel por naturaleza ama a Dios más que a sí mismo con amor de concupiscencia, debido a que apetece para sí el bien divino más que el propio. De algún modo también con amor de amistad, en cuanto que naturalmente quiere para Dios un mayor bien que para sí mismo, ya que naturalmente quiere que Dios sea Dios, y respecto a sí mismo quiere tener su propia naturaleza.

10. C.9: ML 41,357. 11. C.28: ML 41,436. 12. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* 1.2 tr.1 c.4 (fol.36rb); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.3 a.18 (BO 27,98).

c. El amor natural o necesario de unos ángeles a otros es tan fuerte que no desaparece ni siquiera con el pecado de los malos. El pecado no destruye la naturaleza, pero introduce desórdenes de donde procede un odio que no debería existir nunca. También en el hombre la naturaleza queda fuertemente desordenada por el pecado (cf. 1-2 q.83 a.3-4; q.85 a.1-3).

Pero, en resumidas cuentas[13], con amor natural se ama más a sí mismo que a Dios, porque a sí mismo se ama naturalmente con más predilección y mayor intensidad que a Dios.

Pero la falsedad de esta opinión salta a la vista de quien considere a qué cosas tienden naturalmente los seres de la naturaleza; pues la tendencia natural que hay en los carentes de razón manifiesta la tendencia natural de la voluntad de la naturaleza intelectual. En los seres de este mundo observamos que aquello cuyo ser pertenece por naturaleza a otro, tiende preferentemente y más a otro que a sí mismo. Esta tendencia natural se observa en los fenómenos naturales, porque, como se dice en II *Physic.*[14], *lo que naturalmente se hace en cada ser debe ser hecho así.* En efecto, vemos que la parte por naturaleza se expone al peligro para conservar el todo. Ejemplo: La mano, sin deliberación, se expone a herirse para conservar todo el cuerpo. Y como quiera que la razón imita a la naturaleza, encontramos también esta tendencia en las virtudes sociales. Así, lo propio del ciudadano virtuoso es exponerse al peligro de la muerte para la conservación de todo el Estado. Y si el hombre fuera parte natural de su ciudad, esta tendencia sería natural.

Así, pues, porque el bien universal es el mismo Dios, y bajo este bien están contenidos el ángel, el hombre y todas las criaturas; porque toda criatura, con todo su ser pertenece naturalmente a Dios, hay que concluir que también el ángel y el hombre con amor natural aman preferentemente y más a Dios que a sí mismos. Si, por el contrario, naturalmente se amasen más a sí mismos que a Dios, habría que concluir que el amor natural es perverso y que la caridad no lo perfecciona, sino que lo destruye [d].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento es viable cuando se trata de cosas que se dividen por igual, y una de ellas no es la razón de la existencia y bondad de la otra, pues sabemos que cada uno se ama naturalmente más a sí mismo que a otro, porque consigo mismo es más uno que con otro. Pero cuando uno de ellos es toda la razón de la existencia y de la bondad de otro, éste naturalmente le ama más que a sí mismo, como la parte ama naturalmente al todo más que a sí misma, como dijimos (sol.) y todo ser ama naturalmente más el bien de su especie que el bien particular. Pero Dios no solamente es el bien de una especie, sino el mismo bien universal y absoluto. Por lo tanto, todo lo que existe, cada cosa a su manera, ama naturalmente más a Dios que a sí misma.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice que Dios es amado por el ángel en cuanto que es para él un bien, si la expresión *en cuanto* implica la razón de fin, la proposición es falsa, porque naturalmente el ángel no ama a Dios por el propio bien, sino por el mismo Dios. Si, por el contrario, implica la razón de amor por parte del que ama, es verdadera, porque no estaría en la naturaleza de un ser el que amase a Dios si no fuera porque depende del bien que es Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La naturaleza se repliega sobre sí misma no sólo en cuanto a lo que en ella es singular, sino, y mucho más, en cuanto a lo que tiene de común. Todo ser tiende naturalmente a conservar no sólo el propio individuo, sino también su especie. Y tiene una mayor tendencia natural a aquello que es el bien universal absoluto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dios, bien universal del que depende todo bien natural, es amado por todos con

13. El original latino utiliza la expresión: *Simpliciter loquendo.* Véase sobre el particular la nota 21 a la cuestión 25 *(N. del T.)* 14. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 199a9): S. Th. lect.13 n.3.

d. De nuevo este artículo proclama vigorosamente la comprensión teologal que Santo Tomás tiene del universo. «Por propia naturaleza, toda criatura, en todo lo que es, es de Dios». Y esto no es mera teoría, porque repercute inmediatamente en algo tan decisivo como el amor. Por impulso natural o necesario, el ángel se orienta hacia Dios con un amor superior al que se tiene a sí mismo; la «naturaleza» es recta y por eso precisamente pone a Dios en primer término. Así se comprende que la caridad no sólo no destruye la naturaleza, sino que la asume, transforma y eleva. En el ángel se da la expresión primigenia tanto de la creaturalidad como de las relaciones entre naturaleza y gracia.

amor natural. En cuanto bien que hace naturalmente bienaventurados a todos con bienaventuranza sobrenatural, es amado con amor de caridad.

5. *A la quinta hay que decir:* Como la sustancia divina y el bien común en Dios son una misma cosa, todos los que ven la esencia divina se encaminan con un solo movimiento de amor hacia la misma esencia de Dios en cuanto que es distinta de las demás y en cuanto es el bien común. Y porque en cuanto bien común es amado naturalmente por todos los que ven a Dios, por esencia es imposible que no le amen. Pero quienes no ven su esencia le conocen por algunos efectos particulares, que son contrarios, a veces, a su propia voluntad. De esta manera se dice que odian a Dios, a pesar de que, en cuanto es bien común de todos, cada uno ame naturalmente más a Dios que a sí mismo [e].

CUESTIÓN 61

Sobre la producción de los ángeles en su ser natural

Después de lo que ha sido establecido sobre la naturaleza de los ángeles, sobre su conocimiento y voluntad, ahora falta por tratar lo referente a su creación o, en general, a su origen. Dicho estudio abarcará tres partes: Pues primero trataremos lo referente a cómo son producidos en su ser natural; segundo, cómo son perfectos en gracia o gloria; tercero, cómo algunos de ellos se hicieron malos. La cuestión referente a la producción de los ángeles en su ser natural plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El ángel, ¿es o no es causado?—2. El ángel, ¿existe o no existe desde la eternidad?^-3. El ángel, ¿ha sido o no ha sido creado antes que la criatura corporal?—4. Los ángeles, ¿fueron o no fueron creados en el cielo empíreo?

ARTICULO 1

Los ángeles, ¿son o no son causados?

Supra q.44 a.1 *De Subst. Separat.* c.9.17

Objeciones por las que parece que los ángeles no tienen causa de su existir:

1. En Gen 1 se trata de lo que fue creado por Dios. Pero no se hace ninguna mención de los ángeles. Por lo tanto, los ángeles no fueron creados por Dios.

2. Más aún. El Filósofo, en VIII *Metaphys.*[1], dice: Si una sustancia es for-

1. ARISTÓTELES, 7 c.6 n.5.6 (BK 1045a36-b7): S. Th. lect.5 n.1762.

e. En las relaciones entre naturaleza y gracia, el misterio introduce siempre algún elemento para nosotros desconcertante. La tiniebla se hace más densa en el caso del pecado, que implica ya constitutivamente un rechazo de la luz. El ángel malo, por una parte, se siente impulsado hacia Dios con todo su ser y, por otra, al experimentar el castigo de su propia culpa, lo odia. La modalidad bajo la cual Dios es amado y odiado no es la misma; pero para la mente humana resulta bien difícil comprender la coexistencia de estos dos sentimientos. En todo caso, aquí se puede apreciar que el estado de condenación implica un auténtico «descoyuntamiento» de la psicología de la criatura. La bienaventuranza es quietud y placidez; la condenación, en cambio, desgarro.

Todo lo dicho en esta cuestión, que se completa con q.56 a.3, muestra que en los ángeles no puede darse el fenómeno de ateísmo; pero el razonamiento de Santo Tomás sirve para explicar algunos ateísmos, al menos prácticos, entre los hombres. Dios castiga; otras veces, sin tratarse de castigo, permite males que hacen sufrir, acaso dramáticamente. El hombre, envuelto en estas aflicciones cuya razón o desconoce, o no alcanza, o no quiere ver, opta por la negación de Dios con una frecuencia que en nuestro tiempo adquiere proporciones alarmantes. Pero en medio de tantos desastres queda siempre una ventana abierta a la esperanza, no sólo a la teologal, que no defrauda, sino también a la humana: la naturaleza, aunque dañada por el pecado, es buena, y esta bondad constituye un principio de rectificación. El tema «Dios» no puede menos de «inquietar» y la «inquietud» algún día fructificará.

ma sin materia, *tiene al momento ser y unidad, y no tiene causa que la haga ser y una.* Pero los ángeles son formas inmateriales, como ya quedó demostrado (q.50 a.2). Por lo tanto, no tienen causa de su ser.

3. Todavía más. Todo lo que es producido por algún agente, por el hecho de ser producido, recibe del agente una forma. Pero los ángeles, precisamente porque son formas, no reciben del agente forma alguna. Por lo tanto, no tienen causa eficiente.

En cambio está lo que se dice en el Sal 148,2: *Alabadle vosotros, sus ángeles todos.* Y añade: *Porque El lo dijo y fueron hechos.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que los ángeles y todo lo que no es Dios, ha sido hecho por Dios. Sólo Dios es su ser, y en todas las demás cosas el ser difiere de la esencia, como dijimos (q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; q.44 a.1). Por eso resulta evidente que sólo Dios es ser por esencia y que todos los demás seres lo son por participación. Pero todo lo que es por participación tiene por causa lo que es por esencia, como todo lo que se quema es causado por el fuego. Por lo tanto, es necesario que los ángeles hayan sido creados por Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín, en XI *De civ. Dei*[2], dice que los ángeles no fueron omitidos al describir aquella primera creación de las cosas, sino indicados con los nombres *cielo* y *luz*. Pero la razón de que fueran omitidos o indicados con nombres de seres corpóreos fue porque Moisés hablaba a un rudo pueblo que aún no podía concebir la naturaleza incorpórea; y si les hubiera dicho claramente que hay algunos seres superiores a la naturaleza corporal, hubiera dado ocasión para caer en la idolatría, a la que eran tan propensos y de la que Moisés intentaba preservarlos.

2. *A la segunda hay que decir:* Las sustancias que son formas subsistentes no tienen ninguna causa formal de su ser ni de su unidad, como tampoco tienen causa eficiente que las produzca alterando la materia de la potencia al acto. Pero, en cambio, sí tienen causa productora de toda su sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 2

El ángel, ¿es o no es producido por Dios desde la eternidad?

Objeciones por las que parece que el ángel ha sido producido por Dios desde la eternidad:

1. Dios es causa del ángel por su ser, puesto que no obra por algo añadido a su esencia. Pero su ser es eterno. Por lo tanto, produjo a los ángeles desde la eternidad.

2. Más aún. Todo lo que en un momento existe y en otro no, está sujeto al tiempo. Pero el ángel está *por encima del tiempo,* como se dice en el libro *De causis*[3]. Por lo tanto, no hay un momento en el que el ángel existe y otro en el que no existe, sino que existe siempre.

3. Todavía más. Agustín[4] deduce la incorruptibilidad del alma del hecho de que por el entendimiento es capaz de alcanzar la verdad. Pero así como la verdad es incorruptible, así también es eterna. Por lo tanto, la naturaleza intelectual del alma y del ángel no solamente es incorruptible, sino también eterna.

En cambio está lo que se dice en Prov 8,22 de la persona de la Sabiduría engendrada: *El Señor me tuvo desde el primer instante, al principio, antes de sus obras.* Pero, como dijimos (a.l), los ángeles fueron creados por Dios. Por lo tanto, en algún momento no existieron.

Solución. *Hay que decir:* Sólo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo son eternos. Esto la fe católica lo tiene por indudable. Lo que se le opone debe ser desechado por herético. Pues de tal manera produjo Dios a las criaturas que las hizo *a partir de la nada,* esto es, después de *que no hubiera nada.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ser de Dios es también su querer. Por lo tanto, el que Dios haya producido a los ángeles y a las demás criaturas no excluye que las haya producido por su voluntad. Pero la

2. C.9.33: ML 41,323.347. 3. § 2 (BA 165). 4. *Soliloq.* l.2 c.19: ML 32,901.

voluntad de Dios no produce a las criaturas por necesidad, como ya dijimos (q. 19 a.3; q.46 a.1). Por lo tanto, produjo lo que quiso y cuando quiso.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel está por encima del tiempo que mide el movimiento del cielo, ya que está sobre todos los movimientos de la criatura corporal. Pero, en cambio, no está por encima del tiempo que mide la sucesión del ser, ni del que mide la sucesión que hay en sus operaciones. Por eso Agustín, en VIII *Super Gen. ad litt.*[5], dice: *Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles y las almas dotadas de inteligencia son incorruptibles por tener una naturaleza capaz de alcanzar la verdad. Pero esta naturaleza no la tienen desde la eternidad, sino que Dios se la dio cuando quiso. Por lo tanto, no se sigue que los ángeles existan desde la eternidad.

ARTICULO 3

Los ángeles, ¿han sido o no han sido creados antes que el mundo corpóreo?

In Sent, d.2 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo:

1. Dice Jerónimo en *Super Epistolam ad Titum*[6]*: Todavía no han transcurrido seis mil años de nuestro tiempo, pero ¿cuántos tiempos y cuántas sucesiones de siglos se deben suponer durante los cuales los ángeles, los tronos, las dominaciones y los demás órdenes sirvieron a Dios?* Y el Damasceno en el l.II dice[7]: *Algunos sostienen que los ángeles fueron engendrados antes de toda creación, como Gregorio el Teólogo cuando afirma*[8]*: Pensó ante todo en las virtudes angélicas y celestiales y el pensamiento fue su obra.*

2. Más aún. La naturaleza angélica ocupa el lugar medio entre la divina y la corpórea. Pero la naturaleza divina existe desde le eternidad, y la corpórea en el tiempo. Por lo tanto, la naturaleza angélica fue hecha antes que el tiempo y después de la eternidad.

3. Todavía más. Más distancia hay entre la naturaleza angélica y la corporal que entre dos naturalezas corporales. Pero unas naturalezas corporales fueron hechas antes que otras, por lo cual al principio del *Génesis* se describe la producción de las cosas en seis días. Por lo tanto, con mayor motivo fue hecha la naturaleza angélica antes que la corporal.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Pero esto no sería verdad si antes hubiera creado algo. Por lo tanto, los ángeles no fueron creados antes que la naturaleza corpórea.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema, entre los santos doctores encontramos dos opiniones, pero la que parece más probable es que los ángeles fueran creados a la vez que las criaturas corporales. El porqué de esto radica en que ángeles son una parte del universo, pues ellos solos no constituyen un universo aparte, sino que ellos, junto con las criaturas corpóreas, constituyen un universo. Esto resulta claro por el orden existente entre las criaturas, pues el bien del universo consiste en el orden que las cosas guardan entre sí. Pero ninguna parte es perfecta si se separa del todo. Así, pues, no es probable que Dios, *cuyas obras son perfectas,* según Dt 32,4, crease por separado la naturaleza angélica antes que las demás criaturas. A pesar de esto, no se debe considerar como errónea la opinión contraria; lo digo, sobre todo, por la opinión de Gregorio de Nacianzo[9], cuya autoridad en la doctrina cristiana es tanta, que, como dice Jerónimo[10], nadie ha levantado calumnias contra ninguno de sus escritos, como tampoco contra los de Atanasio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Jerónimo está hablando de acuerdo con la opinión de los doctores griegos, los cuales, unánimemente, piensan que los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no es una parte del universo, sino que está por encima de él, reuniendo en sí toda la perfección del mundo de un modo más

5. C.20.22: ML 34,388.389. 6. ML 26,594. 7. *De Fide Orth. 2* c.3: MG 94,873. 8. GREGORIO DE NAZIANZO, O. *38 in Theoph.:* MG 36,320. 9. Ib. 10. Cf. RUFINO, *Prol, in* Orat. *Gregorii Naz.:* MG 35,305.

sublime. En cambio, el ángel es parte del universo. Por lo tanto, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las criaturas corpóreas tienen en común la materia, pero los ángeles y la criatura corporal no tienen en común la materia. Por eso, hay que deducir que, creada la materia de la criatura corporal, en cierto modo fueron creados todos los cuerpos; y, en cambio, producidos los ángeles, no habría sido creado este universo.

Si alguien opinase lo contrario, el texto de Gen 1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* puede exponerse diciendo: *En el principio,* esto es, *en el Hijo;* o también, *en el principio del tiempo.* Pero no *en el principio* esto es, *antes que nada existiese,* a no ser que se añadiera: *antes que nada existiese en el género de las criaturas corporales.*

ARTICULO 4

Los ángeles, ¿fueron o no fueron creados en el cielo empíreo?

Infra q.102 a.2 ad 1; *In sent.* l.2 d.6 a.3

Objeciones por las que parece que los ángeles no han sido creados en el cielo empíreo:

1. Los ángeles son sustancias incorpóreas. Pero la sustancia incorpórea no depende del cuerpo en cuanto a su ser, y, así, tampoco en cuanto a su producción. Por lo tanto, los ángeles no fueron creados en un lugar corpóreo.

2. Agustín en III *Super Gen. ad litt.* [11], dice: Los ángeles fueron creados en la parte superior del aire. Por lo tanto, no en el cielo empíreo.

3. Todavía más. Se llama cielo empíreo al cielo superior. Así, pues, si los ángeles hubieran sido creados en el cielo empíreo, no les habría correspondido subir a otro más alto. Esto se opone a lo que en persona del ángel pecador se dice en Is 14,13: *Subiré al cielo.*

En cambio está lo que dice Estrabón [12] comentando Gen 1,1: *E» el principio creó Dios el cielo y la tierra: Llama aquí cielo no al firmamento que vemos, sino al empíreo, o sea al ígneo o intelectual, llamado así no por su ardor, sino por su resplandor, y que, apenas hecho, fue llenado de ángeles.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.3), las criaturas corporales junto con las espirituales forman un solo universo. De aquí que las criaturas espirituales hayan sido creadas de modo que tengan algún orden con la corporal y presidan todo el mundo corpóreo. De aquí la conveniencia de que los ángeles fueran creados en el cuerpo superior, llámese cielo empíreo o llámese de cualquier otra forma. Por eso, Isidoro [13] comentando Dt 10,14: *Del Señor tu Dios es el cielo y el cielo de los cielos,* dice que el cielo superior es el de los ángeles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los ángeles no fueron creados en un lugar corpóreo porque dependen del cuerpo en cuanto a su ser o en cuanto a su producción, ya que Dios hubiera podido crear ángeles antes de haber producido ninguna criatura corporal, como sostienen muchos santos doctores; sino que fueron hechos en un lugar corpóreo para dar a entender el orden que tienen con la naturaleza corporal, y también porque tienen contacto virtual con los cuerpos.

2. *A la segunda hay que decir:* Quizás Agustín por parte superior del aire entienda la parte más alta del cielo, con el que el aire tiene cierta afinidad por lo sutil y transparente. O está hablando no de todos los ángeles, sino de los que pecaron, los cuales, según dicen algunos, pertenecían a los órdenes inferiores. Nada impide decir que los ángeles superiores, que tienen sobre todos los cuerpos un poder más soberano y universal, hayan sido producidos en la parte más alta de la criatura corpórea, y, en cambio, los otros, que tienen poderes más limitados, lo fuesen en los cuerpos inferiores.

3. *A la tercera hay que decir:* En aquel texto se habla no de cielo alguno corpóreo, sino del cielo de la santa Trinidad, al que pretendió subir el ángel pecador cuando de alguna manera quiso ser igual a Dios. Más adelante lo estudiaremos (q.63 a.3).

11. C.10: ML 34,284; l.8 c.20: ML 34,388. BEDA, *Hexaemeron* 1: ML 91,13. 12. Cf. *Glossa ordin.* a Gén 1,1 (1,23F); cf. 13. *De Ord. creatur.* c.6: ML 83,927; cf. *Glossa ordin.* a Dt 10,14 (1,343A).

CUESTIÓN 62

Sobre la perfección de los ángeles en gracia y gloria [a]

Siguiendo el plan trazado, hay que tratar ahora lo referente a los ángeles en su estado de gracia y de gloria. Esta cuestión plantea y exige respuesta a nueve problemas:

1. Los ángeles, desde el momento de su creación, ¿fueron o no fueron bienaventurados?—2. ¿Necesitaron o no necesitaron de la gracia para volverse a Dios?—3. ¿Fueron o no fueron creados en gracia?—4. ¿Merecieron o no merecieron su bienaventuranza?—5. ¿Alcanzaron o no alcanzaron la bienaventuranza inmediatamente después de merecerla?—6. ¿Recibieron o no recibieron la gracia y la gloria según su capacidad natural?—7. Una vez conseguida la gloria, ¿permaneció o no permaneció en ellos su amor y conocimiento natural?—8. Después, ¿pudieron o no pudieron pecar?—9. Una vez alcanzada la gloria, ¿pudieron o no pudieron progresar?

ARTICULO 1

Los ángeles, desde el momento de su creación, ¿fueron o no fueron bienaventurados?

In Sent. l.2 d.4 a.1.

Objeciones por las que parece que los ángeles, desde el momento de su creación, fueron bienaventurados:

1. En el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[1], se dice: *Los ángeles que perseveraron en la bienaventuranza en que fueron creados no tienen por naturaleza el bien que poseen.* Por lo tanto, los ángeles fueron creados en estado de bienaventuranza.

2. Más aún. La naturaleza angélica es más digna que la criatura corporal. Pero la criatura corporal salió formada y perfecta desde el momento de su creación, y en ella el estado informe no precedió a la formación con anterioridad temporal, sino sólo natural, como dice Agustín en I *Super Gen. ad litt.*[2] Por lo tanto, tampoco creó Dios la naturaleza angélica informe e incompleta. Pero su formación y perfección consiste en la bienaventuranza, por la que disfruta de Dios. Por lo tanto, fue creada bienaventurada.

3. Todavía más. Según Agustín, en *Super Gen. ad litt.*[3], las cosas que se lee haber sido hechas con la obra de los seis días, fueron hechas simultáneamente; así, es necesario que aquellos seis días hayan existido inmediatamente desde el principio de la creación de los seres. Pero, siguiendo su comentario[4], en aquellos seis días *la mañana* fue el conocimiento por el que los ángeles conocieron la Palabra y las cosas en la Palabra. Por lo tanto, conocieron la Palabra y las cosas en la Palabra inmediatamente desde el primer momento de la creación. Pero los ángeles son bienaventurados precisamente porque ven en la Palabra. Por lo tanto,

1. GENADIO, c.59: ML 58,995. 2. C.15: ML 34,257. 3. L.4 c.34: ML 34,319. 4. L.4 c.22: ML 34,312.

---

a. Esta cuestión es de las más características para presentar el pensamiento de Santo Tomás sobre las relaciones entre naturaleza y gracia, o análogamente, entre bienaventuranza natural y bienaventuranza sobrenatural. Como se puede observar, Santo Tomás distingue netamente ambos órdenes; pero no los separa, sino que los integra y armoniza orgánicamente o desde dentro, presentando una naturaleza que Dios trae a la existencia con la intención precisa de otorgarle la gracia. Aunque sobre el momento en que los ángeles recibieron la gracia no se puede afirmar nada con certeza, Santo Tomás siempre pensó que la recibieron en el primer instante de su existencia o al ser creados (a.3); piensa también que hay correspondencia o analogía entre el grado de perfección natural de los ángeles y el de la gracia, de modo que los que son más perfectos en naturaleza recibieron una gracia más alta (a.6). Un último tema en que la integración adquiere gran relieve es el tratado en el a.7.

inmediatamente desde el primer momento de su creación fueron bienaventurados.

En cambio, al concepto de bienaventuranza pertenece la estabilidad y la confirmación en el bien. Pero los ángeles no fueron confirmados en el bien inmediatamente después de haber sido creados, como lo demuestra la caída de algunos. Por lo tanto, no fueron bienaventurados en el instante de su creación.

Solución. *Hay que decir* [b]*:* Con el nombre *bienaventuranza* se entiende la perfección última de la naturaleza racional o intelectual; y de aquí viene que se desea naturalmente, porque todo ser desea naturalmente su última perfección. Pero la naturaleza racional o intelectual tiene dos perfecciones últimas. 1) *Una,* la que puede alcanzar con sus solas fuerzas naturales, y que, de algún modo, puede llamarse bienaventuranza o felicidad. Por eso dice Aristóteles[5] que el acto más perfecto de la contemplación humana por el que se puede contemplar en esta vida el inteligible supremo, Dios, constituye la suprema felicidad del hombre. Pero por encima de esta felicidad hay 2) *otra* que esperamos para más adelante, por la que *veremos a Dios tal cual es* (1 Jn 3,2). Esta, como quedó demostrado (q.12 a.4), supera la capacidad de cualquier entendimiento creado.

Así, pues, hay que decir: Respecto a la primera bienaventuranza que el ángel pudo tener con sus fuerzas naturales, fue creado bienaventurado. Porque el ángel no adquiere esta perfección por proceso discursivo, como es el caso del hombre, sino que, por la dignidad de su naturaleza, la posee inmediatamente, como ya dijimos (q.58 a.3). Pero la última bienaventuranza, que excede sus fuerzas naturales, no la obtuvieron desde el primer momento de su creación, porque esta bienaventuranza no pertenece a alguna naturaleza, sino que es el fin de la naturaleza. Por eso, no debieron tenerla inmediatamente desde el principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel texto, la bienaventuranza es tomada en el sentido de la perfección natural que tuvo el ángel en el estado de inocencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La criatura corporal no pudo tener inmediatamente, desde el principio de su creación, la perfección que adquiere con sus actos. Por eso Agustín[6] piensa que la germinación de las plantas no se produjo inmediatamente al principio de la obra de los seis días, en los que a la tierra no se la dio más que la capacidad germinativa. Por algo parecido, la criatura angélica desde el principio de su creación tuvo la perfección de su naturaleza, pero no la que debe adquirir actuando.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel tiene un doble conocimiento de la Palabra: el natural y el glorioso. Con el natural conoce la Palabra por su imagen reflejada en su propia naturaleza. Con el glorioso conoce la Palabra por la esencia de la Palabra. Conoce las cosas en la Palabra por uno y otro conocimiento; pero, por el natural, con conocimiento imperfecto; y, en cambio, por el glorioso, con conocimiento perfecto. Por lo tanto, el ángel tuvo conocimiento de las cosas en la Palabra desde el principio de su creación, pero el segundo no lo tuvo hasta que fue hecho bienaventurado por su conversión al bien. Este es, propiamente, el llamado conocimiento matutino.

5. *Ethic* 10 c.7 n.1 (BK 1177a12): S. Th. lect.10 n.2080-2085. 6. *De Gen. ad litt.* l.5 c.4: ML 34,324.

---

b. Santo Tomás formula en términos explícitos la distinción entre bienaventuranza natural y bienaventuranza sobrenatural. Las dos pertenecen al orden del conocimiento contemplativo de Dios (cf. 1 q.12 a.1-2; 1-2 c.3). Pero difieren o distan entre sí como la naturaleza y la gracia. La bienaventuranza natural consiste en el conocimiento de Dios que el ángel tiene a través de su propia sustancia, en la que Dios se refleja (cf. q.56 a.3). Este conocimiento lo posee el ángel ya en el momento mismo de la creación; lo cual implica que el ángel fue creado en estado de bienaventuranza o felicidad natural; en cambio, la sobrenatural o visión directa de Dios cara a cara, sin ningún intermedio de creatura, no la posee desde el principio, porque, de haberla poseído, no habría podido pecar (cf. a.8). El hecho del pecado muestra que hubo algún intervalo entre el comienzo de la existencia del ángel y su glorificación sobrenatural.

ARTICULO 2

¿Necesitaran o no necesitaron de la gracia para volverse a Dios? [c]

In Sent. l.2 d.5 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que no necesitaron de la gracia para volverse a Dios:

1. Para lo que se puede hacer naturalmente, no es necesaria la gracia. Pero el ángel naturalmente puede volverse a Dios, porque, como dijimos (q.60 a.5), ama a Dios con amor natural. Por lo tanto, no necesita la gracia para volver a Dios.

2. Más aún. Sólo para lo que es difícil se precisa ayuda. Pero volverse a Dios no es difícil para el ángel, puesto que nada hay en él que se oponga a tal conversión. Por lo tanto, no necesita la ayuda de la gracia para volverse a Dios.

3. Todavía más. Volverse a Dios es prepararse para la gracia. Por eso en Zac 1,3 se dice: *Volveos a mí y yo me volveré a vosotros.* Pero nosotros no tenemos necesidad de la gracia para prepararnos para la gracia, porque esto sería iniciar un proceso indefinido. Por lo tanto, el ángel no necesita la gracia para volverse a Dios.

En cambio, el ángel llegó a la bienaventuranza por su conversión a Dios. Así, pues, si para convertirse a Dios no hubiera necesitado la gracia, habría que concluir que no necesitaba la gracia para alcanzar la vida eterna. Esto se opone a aquello del Apóstol cuando dice en Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.*

Solución. *Hay que decir* [b]*:* Los ángeles necesitaron la gracia para convertirse a Dios en cuanto al objeto de la bienaventuranza. Como dijimos anteriormente (q.60 a.2), el movimiento natural de la voluntad es el principio de todo lo que queremos. Pero la tendencia natural de la voluntad tiene por objeto lo conveniente según su naturaleza. Por lo tanto, si algo supera la naturaleza, la voluntad no puede tender hacia ello a no ser ayudada por algún principio sobrenatural. Ejemplo: Comprobamos que el fuego tiene una tendencia natural a calentar y producir fuego. Pero producir carne es algo que supera su capacidad natural. Por eso no tiene ninguna tendencia a hacerlo, a no ser en cuanto instrumento movido por el alma nutritiva.

Ya quedó demostrado (q.12 a.4), al hablar del conocimiento de Dios, que ver a Dios por esencia, y en esto consiste la última bienaventuranza de la criatura racional, supera la naturaleza de todo entendimiento creado. Por eso, la criatura racional no puede tener ordenado su movimiento de la voluntad a esta bienaventuranza, a no ser en cuanto que es movida por un agente sobrenatural. Esto es, precisamente, lo que llamamos ayuda de la gracia. Por lo tanto, hay que decir: El ángel no puede volverse a aquella bienaventuranza por su voluntad a no ser ayudada por la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ángel ama naturalmente a Dios en cuanto que es principio del ser natural. Aquí estamos hablando de la conversión a Dios en cuanto que da la bienaventuranza por la visión de su esencia.

2. *A la segunda hay que decir: Difícil* es lo que excede a la potencia. Pero esto puede ocurrir de dos maneras. 1) *Una,* porque la exceda según su orden natural. En este caso lo que se puede conseguir con alguna ayuda se llama simple-

c. Convertirse a Dios es volverse o dirigirse a El en cuanto fin sobrenatural. Para un acto así, el ángel necesitaba un don de gracia, sin la cual toda su actividad quedaría en un orden inferior, desproporcionado a dicho fin. El hecho de que el ángel sea una criatura espiritual nos induce a pensar, al menos subconscientemente, que no necesitaba gracia; pero semejante idea, si alguno se la forma, es falsa. Entre el orden natural y el sobrenatural hay una distancia que se sobrepone a las posibilidades de toda criatura y que sólo Dios puede superar concediendo un don gratuito. Santo Tomás precisa su pensamiento en la solución segunda. Su idea central podría resumirse diciendo que el hombre, en la actual situación de culpa, necesita de la gracia *para más cosas,* es decir, para que se le perdone el pecado y para dirigirse a Dios; pero *no tiene de la gracia una necesidad mayor* que la del ángel, porque para ambos, sin la gracia, es igualmente imposible dirigirse u orientarse a Dios como a fin sobrenatural. En el hombre la gracia tiene una función *sanante* y otra *elevante;* pero la primera es, en el fondo, accidental; lo verdaderamente propio de la gracia es elevar o capacitar para encaminarse a Dios en cuanto fin sobrenatural. Y. de esta elevación el ángel tiene la misma necesidad que el hombre.

mente *difícil.* Y si no se puede conseguir de ningún modo, se llama *imposible.* Ejemplo: Es imposible que el hombre vuele. 2) *La otra,* porque le exceda, no en cuanto a su orden natural, sino por algún impedimento que haya en ella. Ejemplo: El hecho de elevarse no se opone al orden natural de la potencia motriz del alma, que, en cuanto tal, puede moverse en todas direcciones, pero se encuentra impedida por el peso del cuerpo. Por eso es *difícil* para el hombre volar. Por lo tanto, volverse a la última bienaventuranza es *difícil* para el hombre, porque excede su naturaleza. También, porque el hombre alberga obstáculos que provienen de la debilidad del cuerpo y de la carcoma del pecado. En cambio, para el ángel sólo es *difícil* porque es sobrenatural.

3. A la tercera hay que decir: Todo movimiento de la voluntad hacia Dios puede llamarse *conversión.* Hay tres tipos de conversión. 1) *La primera,* por el amor perfecto. Esta es la que tiene la criatura que disfruta de Dios. Para ello se requiere la gracia consumada. 2) *La segunda,* la que merece la bienaventuranza. Para ésta se requiere la gracia habitual, que es el principio del merecimiento. 3) *La tercera* es aquella por la que alguien se prepara para obtener la gracia. Para ésta no se precisa la gracia habitual, sino una acción de Dios volviendo al alma hacia sí, según aquellas palabras de *Thren.* 5,21: *Conviértenos a ti, Señor, y nos convertiremos.* Por lo tanto, no hay proceso indefinido.

ARTICULO 3

¿Fueron o no fueron creados en gracia?

In Sent. l.2 d.4 a.3.

Objeciones por las que parece que no fueron creados en gracia:

1. Dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[7] que la naturaleza angélica primero fue creada en estado informe y llamada *cielo.* Después, fue formada y llamada *luz.* Pero esta formación fue obra de la gracia. Por lo tanto, los ángeles no fueron creados en gracia.

2. Más aún. La gracia hace que la criatura racional tienda a Dios. Así, pues, si el ángel hubiera sido creado en gracia, ninguno se habría apartado de Dios.

3. Todavía más. La gracia ocupa el lugar medio entre la naturaleza y la gloria. Pero los ángeles no fueron bienaventurados en su creación. Por lo tanto, parece que tampoco fueron creados en gracia, sino que primeramente lo fueron en su naturaleza pura; después consiguieron la gracia; por último, la gloria.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *De Civ. Dei*[8]: *¿Quién hizo la buena voluntad de los ángeles sino aquel que los creó con la voluntad que tienen, esto es, con el casto amor con que se adhieren a El, dándoles la naturaleza e infundiéndoles al mismo tiempo la gracia?*

Solución. *Hay que decir:* Aun cuando en esta materia que estamos tratando hay diversidad de opiniones, pues según algunos[9] los ángeles fueron creados en estado de naturaleza pura; según otros[10], en estado de gracia, lo que parece más probable y lo que está más en armonía con la doctrina de los Santos es que fueron creados en estado de gracia santificante *d*. Vemos que todo lo que en el transcurso del tiempo fue producido por obra de la providencia divina con la intervención de la criatura, obrando bajo la acción de Dios, en la primera producción de las cosas fue hecho según ciertas razones seminales, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[11] Esto fue lo que sucedió con los árboles, los animales, etc. Pero es evidente que la gracia santifican-

7. C.8: ML 34,269. 8. C.9: ML 41,357. 9. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* l.2 tr.1 c.1 (fol.35rb); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.100 (QR 2,126); BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.4 a.1 q.2 (QR 2,134). 10. Cf. PREPOSITINO, *Summa 2,* cod.71 (fol.88 D); citado en *Summae Theol. Alexandri Halensis* (QR 2,125 nota 2); cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.3 a.12 (BO 27,85). Cf. infra q.95 a.1. 11. L.8 c.3: ML 34,374; l.5 c.4: ML 34,324; c.23: ML 34,338.

d. Santo Tomás considera más probable que los ángeles fueron creados en estado de gracia santificante, con que pudieron merecer la bienaventuranza sobrenatural; reconoce, sin embargo, que no se puede hablar con certeza, porque «los santos», es decir, los Padres y Doctores de

te es, con respecto a la bienaventuranza, lo que la razón seminal con respecto a su efecto natural. Por eso, en 1 Jn 3,9, la gracia es llamada *simiente de Dios.* Así, pues, de acuerdo con la opinión de Agustín se admite que, así como en la primera producción de la criatura corporal inmediatamente se depositaron en ella las razones seminales de todos los efectos naturales, así también los ángeles fueron creados en gracia desde el primer momento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El estado informe del ángel puede entenderse o bien comparándolo con la formación de la gloria, y en este caso precedió temporalmente a la formación, o con la formación de la gracia, y entonces no hubo prioridad temporal, sino, sólo de naturaleza. Esto mismo lo admite Agustín[12] para la formación del mundo corporal.

2. *A la segunda hay que decir:* Toda forma inclina a su sujeto conforme al modo de su naturaleza. Pero el modo de la naturaleza intelectual es que tienda libremente a lo que quiere. Por lo tanto, la inclinación de la gracia no impone necesidad alguna, sino que, quien la posee, puede no usarla y pecar.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la gracia ocupa un lugar medio entre la naturaleza y la gloria, en la naturaleza creada la gloria no debió coexistir con la naturaleza en el orden temporal, porque es el fin de la acción de la misma naturaleza apoyada por la gracia. La gracia, en cambio, no es el fin de la operación que no procede de ella, sino que es el principio de obrar bien. Por lo tanto, fue conveniente que se infundiera al dar la naturaleza.

ARTICULO 4

Los ángeles bienaventurados, ¿merecieron o no merecieron su bienaventuranza?

In Sent. l.2 d.5 q.2 a.2; *Quodl.* 9 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles bienaventurados no merecieron su bienaventuranza:

1. El mérito proviene de la dificultad del acto meritorio. Pero los ángeles no experimentaron dificultad alguna para obrar bien. Por lo tanto, sus acciones no fueron meritorias.

2. Más aún. Lo que es natural no se merece. Pero en el ángel es natural que vuelva a Dios. Por lo tanto, por ello no mereció la bienaventuranza.

3. Todavía más. Si el ángel bienaventurado mereció su bienaventuranza, o la mereció antes de tenerla, o después. Pero no pudo ser antes porque, antes, según una extendida opinión, no tuvo la gracia, sin la cual no hay mérito alguno. Y tampoco la tuvo después, porque, de ser así, todavía continuaría mereciendo, lo cual parece falso, ya que, de darse tal hipótesis, el ángel inferior podría, por sus merecimientos, alcanzar el grado del ángel superior, y, así, no serían estables las diferencias entre los grados de gracia. Esto es inadmisible. Por lo tanto, el ángel bienaventurado no mereció su bienaventuranza.

En cambio, en Apoc 21,17 se dice: *La medida del ángel,* en la Jerusalén celestial, *es la medida del hombre.* Pero el hombre no puede alcanzar la bienaventuranza si no es por el mérito. Por lo tanto, tampoco el ángel.

Solución. *Hay que decir:* Sólo en Dios es natural la bienaventuranza perfecta, porque en El ser y ser bienaventurado

12. *De Gen. ad litt.* l.1 c.15: ML 34,257.

---

la Iglesia expresaron pareceres distintos acerca del particular. Para explicar su pensamiento, Santo Tomás recurre a la conocida teoría de San Agustín, según la cual, todos los seres corpóreos existen ya desde el principio en sus «radones seminales», es decir, en sus gérmenes que irán desarrollándose a través de la historia. Parece que esta ley debe realizarse también en el orden sobrenatural, en el cual la gracia es «semilla» de la gloria o bienaventuranza última. Supuesta la analogía, habría que decir que los ángeles tuvieron la gracia desde el principio o desde el instante de la creación. Pero esto no pasa de ser una analogía, vinculada a una comprensión de lo corpóreo, propia de una determinada época. La verdadera razón hay que verla en el designio de Dios de crear los ángeles con la finalidad de abrirles el camino hacia la bienaventuranza sobrenatural (cf. a.6). La acción de la gracia no sólo no suprime, sino que facilita el ejercicio de la voluntad (cf. sol.2; a.8 sol.3).

son lo mismo. En la criatura, ser bienaventurada no es la naturaleza, sino el último fin. Cada ser consigue su último fin por la acción. La acción que conduce al fin, o bien lo produce, cuando no excede la capacidad del que actúa para conseguirlo, como la medicación produce la salud; o bien lo merece, cuando el fin excede la capacidad del que actúa para conseguirlo, y, por lo tanto, lo espera como dado por otro. Pero la última bienaventuranza supera tanto la naturaleza angélica como la humana, según dijimos anteriormente (a.1 q.12 a.4). Por lo tanto, hay que concluir que tanto el ángel como el hombre merecen su bienaventuranza[e].

Ahora bien, si el ángel fue creado en gracia, sin la cual no hay mérito alguno, nada impide que se admita que mereció su bienaventuranza. Lo mismo puede decir todo el que admita que el ángel poseyó la gracia antes que la gloria.

Pero si no poseyó la gracia antes de ser bienaventurado, hay que decir que consiguió la bienaventuranza sin méritos, que es como nosotros alcanzamos la gracia. Sin embargo, esto se opone al concepto de bienaventuranza, que tiene *razón de fin y es el premio a la virtud*, como también dice el Filósofo en I *Ethic* [13]

O también puede decirse, como sostuvieron algunos, que los ángeles merecieron la bienaventuranza por el ejercicio de los ministerios divinos a los que se dedicaron después de ser bienaventurados. Pero esto se opone al concepto de mérito, ya que el mérito tiene razón de medio que lleva al fin; y nadie que está en el fin se mueve para lograrlo, pues ya lo tiene.

O, también, habría que decir que el mismo acto de conversión a Dios, como procedente del libre albedrío, es meritorio; y, en cuanto alcanza el fin, es goce beatífico. Pero tampoco esto parece admisible, porque el libre albedrío no es causa suficiente del mérito. Por eso, el acto no puede ser meritorio en cuanto que procede del libre albedrío, sino en cuanto que está informado por la gracia. Y no puede estar informado, a la vez, por la gracia imperfecta, que es el principio del merecer, y por la perfecta, que es el principio del gozar. Así, no parece posible que, simultáneamente, goce y merezca su gozo.

Por lo tanto, es mucho mejor decir que el ángel, antes de ser bienaventurado, poseyó la gracia por la que mereció la bienaventuranza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La dificultad para obrar bien, en los ángeles no radica en ninguna contrariedad o impedimento natural, sino que algunas acciones superan su capacidad natural.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel no mereció la bienaventuranza por su conversión natural a Dios, sino por el movimiento del amor, que procede de la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

ARTICULO 5

¿Alcanzaron o no alcanzaron la bienaventuranza inmediatamente después de merecerla?

Objeciones por las que parece que inmediatamente después de un acto meritorio no recibieron la bienaventuranza:

1. Obrar bien es más difícil para el hombre que para el ángel. Pero el hombre no recibe el premio nada más hacer un acto meritorio. Por lo tanto, tampoco el ángel.

2. Más aún. Desde el momento de su creación, el ángel pudo haber realizado un acto meritorio inmediatamente, ya que hasta los cuerpos naturales empiezan a moverse en el mismo instante de su creación; y si su movimiento pudiera ser instantáneo, como el del entendimiento y el de la voluntad, tendrían movimiento desde el primer instante de su generación. Así, pues, si el ángel mereció la bienaventuranza con un solo movimien-

13. ARISTÓTELES c.7 n.4 (BK 1097a34): S. Th. lect.14 n.169. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.5 c.6 (QR 1,329); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.5 a.7 (BO 27,124).

e. Para el ángel, «convertirse a Dios» por la gracia es acto meritorio de la bienaventuranza. El mérito se vincula particularmente a la caridad (cf. a.9 sol.1; 1-2 q.114 a.4). Lo cual quiere decir que, en los ángeles que se convirtieron a Dios, su conversión fue un acto de caridad.

to de su voluntad, la mereció en el mismo instante de su creación. Por lo tanto, su bienaventuranza no se retrasó, sino que el ángel fue bienaventurado desde el primer momento.

3. Todavía más. Entre las cosas lejanas entre sí, es necesario que haya otras muchas intermedias. Pero el estado de bienaventuranza de los ángeles dista mucho de su estado de naturaleza. Entre ambos estados, el medio es el mérito. Así, pues, fue necesario que llegase a la bienaventuranza pasando por muchos medios.

En cambio, el alma humana y el ángel están ordenados por igual a la bienaventuranza. Por eso a los santos se les promete la igualdad con los ángeles. Pero si el alma separada del cuerpo ha merecido la bienaventuranza, la consigue directamente, a no ser que se interponga algo. Por lo tanto, y por lo mismo, también el ángel. Pero el ángel inmediatamente después del primer acto de amor mereció la bienaventuranza. Por lo tanto, como en él no hay ningún impedimento, alcanzó la bienaventuranza al momento y por un solo acto meritorio.

Solución. *Hay que decir:* Después que el ángel realizó el primer acto de amor por el que mereció la bienaventuranza, inmediatamente fue bienaventurado[f]. El porqué de esto radica en que la gracia perfecciona la naturaleza según el modo de ser de cada naturaleza, ya que toda perfección es recibida por lo perfectible según su modo de ser. Pero, como quedó demostrado (q.58 a.3), lo propio de la naturaleza angélica es que no adquiere su perfección natural por un proceso discursivo, sino que la alcanza inmediatamente por naturaleza. Por lo tanto, lo mismo que el ángel, por su naturaleza, está ordenado a la perfección natural, así también, por el mérito, está orientado a la gloria. Por eso, inmediatamente después de merecerla, la tuvo. Pero no solamente el ángel, sino también el hombre puede merecer la bienaventuranza con un solo acto, porque la merece por cada acto informado por la caridad. Por lo tanto, hay que concluir que inmediatamente después de un acto informado por la caridad, el ángel fue bienaventurado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por su naturaleza, el hombre, al igual que el ángel, no es capaz de conseguir la última perfección inmediatamente. Por eso, para merecer la bienaventuranza le ha sido dado un camino más largo que al ángel.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel está por encima del tiempo de lo corporal. Por eso, en el ángel los diversos instantes son tomados como sucesión de actos. Pero el acto de merecer la bienaventuranza no pudo ser en ellos simultáneo con el de ser bienaventurados, consistente en el disfrute, ya que uno es acto de la gracia imperfecta, y el otro, de la gracia consumada. Por lo tanto, hay que concluir: Es necesario admitir diversos instantes. En uno merecieron la bienaventuranza; en otro, fueron bienaventurados.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo propio de la naturaleza del ángel es que adquiere inmediatamente la perfección a la que está ordenado. Por eso no necesita

f. El artículo intenta precisar la duración del estado de vía o de prueba para los ángeles *buenos.* En la cuestión siguiente se verá que el caso de los ángeles malos es distinto. El razonamiento parte de dos principios. El primero es que un acto no puede estar informado a la vez por la gracia imperfecta, propia del estado de vía en el cual se merece, y por la gracia perfecta o definitiva, propia de la bienaventuranza (cf. a.4). En el ángel bueno hay que poner alguna sucesión de «momentos» o un «tiempo» de prueba para dar lugar al mérito. El otro principio se toma de la naturaleza del ángel, a la cual se acomoda el «funcionamiento» de la gracia. Tratando del conocimiento, ya se dijo que el ángel no discurre ni formula juicios, sino que de un solo golpe intuye o aprehende todo lo que puede conocer de una cosa. Con un solo acto, el ángel llega desde el principio hasta el fin. La voluntad del ángel es también instantánea; para elegir o tomar una decisión no necesita, como la nuestra, tomar consejo o deliberación (cf. 59, a.3 sol.1); llega también de un solo golpe desde el principio hasta el fin. En conclusión, Santo Tomás piensa que el estado de vía para los ángeles buenos duró *un solo instante* y que inmediatamente después les fue otorgada la bienaventuranza, añadiendo que el instante angélico no puede ser pensado al modo del temporal, a que nosotros estamos acostumbrados (cf. sol.2 y 3). Todo esto acorta el estado de vía angélico hasta limites para cuya representación nosotros no tenemos conceptos apropiados.

más que un solo acto meritorio, que puede llamarse medio, ya que por él el ángel se está ordenando a la bienaventuranza.

ARTICULO 6

Los ángeles, ¿recibieron o no recibieron la gracia y la gloria según su capacidad natural?

In Sent. l.1 d.17 q.1 a.3 ad 4; l.2 d.3 p.1.ª exp. text; l.4 d.4 q.2 a.3 q.ª3 ad 1; *In Math.* c.25.

Objeciones por las que parece que los ángeles no recibieron la gracia y la gloria según su capacidad natural:

1. La gracia depende de la mera voluntad de Dios. Por lo tanto, la cantidad de gracia depende de la voluntad de Dios y no de la cantidad de dotes naturales.

2. Más aún. Más cerca de la gracia parece estar el acto del hombre que su naturaleza, ya que el acto humano es preparatorio para la gracia. Pero la gracia no *proviene de las obras,* como se dice en Rom 11,6. Por lo tanto, con mucho menor motivo la cantidad de la gracia en los ángeles se deberá a la cantidad de sus dotes naturales.

3. Todavía más. El hombre y el ángel están igualmente ordenados a la bienaventuranza y a la gracia. Pero el hombre no recibe más gracia por tener mejores dotes naturales. Por lo tanto, tampoco el ángel.

En cambio está lo que dice el Maestro en II *Sent.* d.3[14]: *Los ángeles, que fueron creados con naturaleza más sutil y entendimiento más perspicaz, fueron también dotados con mayores dones de gracia.*

Solución. *Hay que decir:* Es razonable suponer que los ángeles recibieron los dones de la gracia y la perfección de la bienaventuranza conforme al grado de su perfección natural. Para esto hay un doble motivo. 1) *Primero,* por parte del mismo Dios, el cual, según el orden de su sabiduría, estableció distintos grados en la naturaleza angélica. Ahora bien, así como la naturaleza del ángel fue hecha por Dios para que alcanzara la gracia y la bienaventuranza, así también los grados de esta naturaleza parecen haber sido ordenados a diversos grados de gracia y de gloria. Ejemplo: Un cantero pulimenta piedras para levantar una casa. Si talla algunas con mayor arte y esmero, parece que éstas son las destinadas a la parte más apropiada de la casa. Así, pues, parece que Dios a los ángeles que hizo de naturaleza más perfecta los destinó para recibir mayores dones de gracia y más intensa bienaventuranza.

2) *Segundo,* por parte del ángel. El ángel no está compuesto de diversas naturalezas, de forma que la tendencia de una retarde la tendencia de la otra, como ocurre en el hombre, en el cual el movimiento de la parte intelectiva retarda o impide la tendencia de la parte sensitiva. Así, pues, cuando nada hay que retarde o impida, la naturaleza se mueve con todo el ímpetu de su capacidad. Por eso, es razonable admitir que los ángeles de naturaleza más perfecta se volvieron a Dios con mayor intensidad y eficacia. Esto ocurre también en los hombres, a los cuales se les da mayor gracia y gloria cuanto más intensa sea su conversión a Dios. Por lo tanto, parece que los ángeles que poseyeron mejores dotes naturales recibieron más gracia y más gloria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si la gracia depende de la mera voluntad de Dios, de ella depende también la naturaleza del ángel. Y si la voluntad de Dios es la que ordena la naturaleza a la gracia, ella es también la que ordena los grados de naturaleza a los grados de gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Los actos de la criatura racional provienen de ella, y, en cambio, la naturaleza proviene directamente de Dios. Por lo tanto parece, más bien, que la gracia se da con arreglo a los grados de naturaleza que no como consecuencia de las obras.

3. *A la tercera hay que decir:* La diversidad de dotes naturales no es la misma en los ángeles, que difieren en especie, que en los hombres, que difieren sólo en número. Pues la diferencia en especie se toma del fin, y la diferencia en número se toma de la materia. Además, en el hombre hay algo que puede impedir o retardar el movimiento de la naturaleza intelectual, y en el ángel no lo hay. Por lo tanto, no hay paridad entre ellos.

14. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.3 c.2 (QR 1,318).

ARTICULO 7

Una vez conseguida la gloría, ¿permaneció o no permaneció en ellos su amor y conocimiento natural?

Objeciones por las que parece que, una vez conseguida la bienaventuranza, no permanece en ellos su amor y conocimiento natural:

1. Se dice en 1 Cor 13,10: *Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto.* Pero el conocimiento y el amor natural, comparados con el beatífico, son imperfectos. Por lo tanto, con la llegada de la bienaventuranza cesan el conocimiento y el amor natural.

2. Más aún. Allí donde una sola cosa es suficiente, cualquier otra es banal. Pero en los ángeles bienaventurados es suficiente el conocimiento y el amor de la gloria. Por lo tanto, sería banal que en ellos permanecieran el conocimiento y el amor natural.

3. Todavía más. Una misma potencia no ejecuta simultáneamente dos actos, como tampoco una línea termina por el mismo lado en dos puntos. Pero los ángeles bienaventurados están siempre en el acto del conocimiento y del amor beatíficos. La bienaventuranza no consiste en un hábito, sino en un acto, como se dice en I *Ethic.*[15] Por lo tanto, en los ángeles nunca puede haber conocimiento y amor natural.

En cambio, mientras dura una naturaleza, su acción permanece. Pero la bienaventuranza no destruye la naturaleza, ya que es su perfección. Por lo tanto, no destruye el conocimiento ni el amor natural.

Solución. *Hay que decir:* En los ángeles bienaventurados permanecen el conocimiento y el amor natural. La razón es porque las operaciones guardan entre sí la misma relación que sus principios operativos. Es evidente que la naturaleza guarda con la bienaventuranza el mismo orden que lo primero con lo segundo, ya que la bienaventuranza se añade a la naturaleza. Pero en lo segundo debe mantenerse lo primero. Por lo tanto, es necesario que en la bienaventuranza permanezca la naturaleza. Igualmente, en el acto de la bienaventuranza ha de permanecer el acto de la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando llega una perfección, queda anulada la imperfección que se le opone. Pero la imperfección de la naturaleza no se opone a la perfección de la bienaventuranza, sino que es su fundamento. Lo mismo que la imperfección de la potencia es el fundamento de la perfección de la forma. Por eso, la forma no destruye la potencia, sino la privación, que es lo opuesto a la forma. Así, pues, la imperfección del conocimiento natural no se opone a la perfección del conocimiento de la gloria, puesto que algo puede ser conocido por distintos medios, como pueden ser conocerlo a la vez por lo probable y lo demostrativo. Por lo tanto, a la vez el ángel puede conocer a Dios por la esencia divina, y en esto consiste el conocimiento de la gloria; y por la propia esencia, y en esto consiste su conocimiento natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que constituye la bienaventuranza es suficiente en cuanto tal. Pero para existir presupone lo que pertenece a la naturaleza, ya que ninguna bienaventuranza, excepto la increada, en cuanto tal es subsistente.

3. *A la tercera hay que decir:* En una misma potencia no puede haber dos operaciones simultáneas a no ser que una esté ordenada a la otra. Pero el conocimiento y el amor natural están ordenados al conocimiento y al amor de la gloria. Por eso, nada impide que simultáneamente haya en el ángel conocimiento y amor natural junto con el conocimiento y el amor de la gloria.

ARTICULO 8

Un ángel bienaventurado, ¿puede o no puede pecar?

In Sent. l.2 d.7 q.1 a.1; *De Verit.* q.24 a.28.

Objeciones por las que parece que un ángel bienaventurado puede pecar:

1. Como dijimos (a.7), la bienaventuranza no destruye la naturaleza. Pero es esencial a la naturaleza creada el po-

15. ARISTÓTELES, c.8 n.9 (BK 1098b33): S. Th. lect.12 n.144.

dcr fallar. Por lo tanto, el ángel bienaventurado puede pecar.

2. Las facultades racionales están ordenadas a cosas opuestas, como dice el Filósofo [16]. Pero la voluntad del ángel no deja de ser racional. Por lo tanto está relacionada con el bien y con el mal.

3. Todavía más. Propio del libre albedrío es poder elegir entre el bien y el mal. Pero en los ángeles bienaventurados la libertad de albedrío no disminuye. Por lo tanto, pueden pecar.

En cambio está lo que dice Agustín en XI *Super Gen. ad litt.: En los ángeles se encuentra la naturaleza que no puede pecar.* Por lo tanto, los ángeles santos no pueden pecar.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles bienaventurados no pueden pecar [g]. El porqué de esto radica en que su bienaventuranza consiste en que ven a Dios por esencia. La esencia de Dios es la esencia de la bondad. Por lo tanto, el ángel que ve a Dios, con respecto a Dios se comporta como se comporta con respecto a la razón común de bien quien no ve a Dios. Pero es imposible que alguien quiera o haga algo sin su mirada puesta en el bien; como también es imposible que quiera apartarse del bien en cuanto tal. Por lo tanto, el ángel bienaventurado no puede obrar ni querer si no es mirando a Dios. Queriendo y actuando así, no puede pecar. Por lo tanto, el ángel no puede pecar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien creado, considerado en sí mismo, puede fallar. Pero por su unión perfecta con el bien increado, como es la unión con la bienaventuranza, y por lo dicho (sol.), no puede pecar.

2. *A la segunda hay que decir:* Las facultades racionales se relacionan a cosas opuestas cuando se trata de cosas a las que no están ordenadas por naturaleza. Pero si se trata de algo a lo que están ordenadas por naturaleza, no se relacionan a cosas opuestas. Así, el entendimiento no puede dejar de asentir a los principios que por naturaleza conoce, ni tampoco puede la voluntad dejar de adherirse al bien en cuanto bien, porque por naturaleza está ordenada al bien como a su objeto. Por lo tanto, la voluntad del ángel se relaciona a cosas opuestas en cuanto a hacer o no hacer muchas. Pero en lo que se refiere a Dios, al comprobar que es la misma esencia de la bondad, no oscila entre cosas opuestas, sino que, eligiendo una o su contraria, se dirige a todas. Ahí no hay pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío se relaciona con la elección de medios para el fin, como el entendimiento con las conclusiones. Es evidente que el entendimiento tiene la capacidad de llegar a diversas conclusiones ateniéndose a principios conocidos. En cambio, cuando se encamina a las conclusiones prescindiendo de los principios, manifiesta ser defectuosa. Por lo tanto, que el libre albedrío pueda elegir entre cosas diversas, conservando siempre su ordenación al fin, es algo que pertenece a la perfección de la libertad. En cambio, elegir algo apartándose de su ordenación al fin, y en esto consiste el pecado, es un defecto de libertad. Por todo lo cual, el ángel, que no puede pecar, tiene más libertad que nosotros, que sí podemos pecar.

ARTICULO 9

Los ángeles bienaventurados, ¿pueden o no pueden progresar en la bienaventuranza?

In Sent. l.2 d. 11 p.2.ª a.1.

Objeciones por las que parece que los ángeles bienaventurados pueden progresar en la bienaventuranza:

1. La caridad es principio de merecimiento. Pero en los ángeles hay caridad perfecta. Por lo tanto, los ángeles bien-

16. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b5): S. Th. lect.2 n.1789.

g. Una vez llegados a la bienaventuranza, los ángeles son impecables en virtud de la bienaventuranza misma, y no sólo por una especie de preservación que les venga desde afuera. La bienaventuranza es inamisible e incompatible con el más mínimo desorden moral. La imposibilidad de pecar no sólo no elimina la libertad, sino que le confiere su máxima plenitud (cf. sol.3), con la que se hace semejante a la libertad de Dios mismo.

aventurados pueden merecer. Pero al crecer el mérito, crece también el premio de la bienaventuranza. Por lo tanto, los ángeles bienaventurados pueden crecer en la bienaventuranza.

2. Más aún. Agustín, en el libro *De Doct. Christ.*[17], dice: *Dios se sirve de nosotros para nuestra utilidady para su bondad.* Asimismo se sirve de los ángeles a los que emplea en los ministerios espirituales, ya que *son espíritus administradores, enviados para su servicio en favor de los que han de heredar la salvación,* como se dice en Heb 1,14. Pero no sacarían ningún provecho si por ello no merecieran crecer en la bienaventuranza. Por lo tanto, hay que concluir que los ángeles bienaventurados pueden merecer y progresar en la bienaventuranza.

3. Todavía más. Quien sin ocupar el lugar supremo no puede progresar, denota imperfección. Pero los ángeles no ocupan el lugar supremo. Por lo tanto, si no pueden subir más alto, parece que en ellos hay defecto e imperfección. Esto no es admisible.

En cambio está el hecho de que merecer y progresar es algo propio del estado de la vida terrena. Pero los ángeles no están en dicho estado, sino en el de la vida eterna. Por lo tanto, los ángeles bienaventurados no pueden merecer ni progresar en la bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* En todo movimiento, la intención del que mueve está orientada a algo determinado, intentando llevar hasta ahí al móvil, ya que la intención está puesta en el fin. Pero como la criatura racional con sus solas fuerzas no puede alcanzar la propia bienaventuranza, que consiste en la visión de Dios, como dijimos (a.1 q.12 a.4), es evidente que necesita ser dirigida por Dios a la bienaventuranza. Por lo tanto, es necesario que exista algo determinado a lo que se oriente como a su fin último cualquier criatura racional.

Tratándose de la vida divina, este algo determinado no puede ser el mismo objeto visto, porque la suprema verdad es vista en diversos grados por todos los bienaventurados. Por el contrario, si se atiende al modo de visión, encontramos que la intención de quien dirige al fin, establece el fin de distintas maneras. No es posible que, por el hecho de que la criatura racional sea elevada a ver la suma esencia, sea elevada también al sumo modo de verla, que es la comprehensión; pues, por todo lo dicho (q.12 a.7; q.14 a.3), este modo sólo le corresponde a Dios. Pero como para comprehender a Dios se precisa una eficacia infinita, la capacidad de visión de la criatura es finita. Entre lo finito y lo infinito hay infinitos grados. Por lo tanto, hay que concluir que los modos de ver a Dios también son infinitos. Unos más claros, otros menos. Como la bienaventuranza consiste en la misma visión de Dios, el grado de la bienaventuranza consiste en un determinado modo de visión.

Así, pues, cada una de las criaturas racionales de tal manera es llevada por Dios a la bienaventuranza, que también es llevada por predestinación divina a un determinado grado de bienaventuranza. Por eso, conseguido aquel grado, no puede pasar a otro más elevado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Merecer le corresponde a quien se mueve hacia el fin. Pero la criatura racional no solamente se mueve a su fin recibiendo estímulos, sino también actuando. Por eso, cuando el fin es asequible a sus fuerzas, la acción sirve para adquirirlo. Así, el hombre adquiere la ciencia reflexionando; y, si no está a su alcance, sino que lo espera de otro, la acción será meritoria del fin. A quien ya ha alcanzado el último fin no le corresponde moverse, sino haberse movido. Por lo tanto, a la caridad imperfecta, la de esta vida, le corresponde merecer, y, en cambio, a la perfecta no le corresponde merecer, sino, más bien disfrutar el premio. Con esto sucede lo mismo que con los hábitos adquiridos. La operación que precede al hábito sirve para adquirirlo; la que procede del hábito ya adquirido es una operación perfecta acompañada de gozo. También el acto de caridad perfecta no tiene razón de mérito, sino que, más bien, pertenece a la perfección del premio.

2. *A la segunda hay que decir:* Algo es útil de dos maneras. O como lo es el medio para conseguir el fin, y así es útil el mérito para alcanzar la bienaventuran-

17. L.1 c.32: ML 34,32.

za; o como la parte es útil al todo, como las paredes a la casa. Así es como los ministerios de los ángeles bienaventurados son útiles para ellos, es decir, en cuanto son una parte de la bienaventuranza; ya que difundir entre otros la perfección alcanzada es algo propio del perfecto en cuanto perfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando el ángel bienaventurado no ocupa el lugar absolutamente supremo de la bienaventuranza, no obstante sí ocupa el supremo que le corresponde según la predestinación divina.

Sin embargo, el gozo de los ángeles puede aumentar por la suerte de los que salvan por intervención de su ministerio, según aquello de Lc 15,10: *Hay alegría en los ángeles del Señor por un pecador que hace penitencia.* Pero dicho gozo pertenece al premio accidental, que puede aumentar hasta el día del juicio. Por eso algunos [18] dijeron que, en cuanto al premio accidental, el ángel puede merecer. No obstante, lo más acertado es decir que ningún bienaventurado en modo alguno puede merecer, a no ser que sea terreno y eterno [19], como le sucedió a Cristo, el único que fue terreno y eterno a un tiempo. Pues el gozo que experimentan, más que merecerlo, lo adquieren en virtud de su bienaventuranza.

CUESTIÓN 63

Sobre la maldad de los ángeles: la culpa [a]

Ahora hay que tratar lo referente a cómo los ángeles se hicieron malos. Primero, en cuanto al mal de culpa; segundo, en cuanto al mal de pena. La cuestión referente al mal de culpa plantea y exige respuesta a nueve problemas:

1. En el ángel, ¿puede o no puede haber mal de culpa?—2. ¿Qué tipos de pecados puede haber en ellos?—3. ¿Qué es aquello por lo que, apeteciéndolo, el ángel pecó?—4. Supuesto que se hicieran malos por algún pecado cometido por la propia voluntad, ¿pudieron o no pudieron algunos ser malos naturalmente?—5. Supuesto que no, ¿pudo o no pudo algún ángel en el mismo momento de su creación ser malo por algún acto de su propia voluntad?—6. Supuesto que no, ¿transcurrió o no transcurrió algún tiempo entre su creación y su caída?—7. El superior entre los que cayeron, ¿fue o no fue absolutamente el primero entre todos los ángeles?—8. El pecado del primer ángel, ¿fue o no fue causa del pecado de los demás?—9. Los que cayeron, ¿son o no son tantos como los que permanecieron?

18. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, *De Univ.* 3.ª-2.ª, c.156 (2,948); cf. *Glossa ordin.* a Núm 25,5 (1,311C). ORÍGENES, *In Num.* nom.20: MG 12,735. 19. El original latino usa los términos *viator* y *comprehensor.* Una traducción literal resultaría anacrónica necesitada de explicación. El ser *viator* es el que se encuentra en un estado provisional. El ser *comprehensor* es el que se encuentra en un estado definitivo. El ser *viator* no está siempre en estado provisional, pues está en marcha hacia el estado definitivo. El estado provisional es propio del ser *terreno;* el estado definitivo es propio del ser *eterno.* De ahí la traducción que ofrecemos. *(N. del T.)*

---

a. Si en los ángeles buenos la psicología de la gracia nos resulta difícil de entender, la del pecado, en los malos, es oscurísima. Por la fe conocemos con certeza que algunos ángeles pecaron; pero la explicación de este hecho queda para nosotros envuelta en misterio.

ARTICULO 1

En los ángeles, ¿puede o no puede haber mal de culpa?

In Sent. l.2 d.5 q.1 a.2; d.23 q.1 a.1; *De Verit.* q.24 a.7; *Cont. Gentes* 3,108-110; *In Iob* c.4 lect.3; *De Subst. Separat.* c.19; *De Malo* q.16 a.2.

Objeciones por las que parece que en los ángeles no puede haber mal de culpa:

1. Como se dice en IX *Metaphys.*[1], sólo puede haber mal en los seres que están en potencia, pues el sujeto de la privación es el ser que está en potencia. Pero como los ángeles son formas subsistentes, en su ser no hay potencia. Por lo tanto, en ellos no puede haber mal.

2. Más aún. Los ángeles son más dignos que los cuerpos, celestes. Pero en éstos, como dicen los filósofos[2], no cabe el mal. Por lo tanto, tampoco en los ángeles.

3. Todavía más. Lo que es natural, siempre se conserva. Pero en los ángeles es natural que se muevan con movimiento de amor a Dios. Por lo tanto, no pueden perderlo. Pero amando a Dios no pecan. Por lo tanto, los ángeles no pueden pecar.

4. Por último. El apetito no tiende más que a lo bueno o a lo que parece bueno. Pero es imposible que para los ángeles haya un bien aparente que no sea verdadero bien, porque en ellos no cabe error alguno, o por lo menos, no puede preceder a la culpa. Por lo tanto, los ángeles no pueden apetecer sino lo que es realmente bueno. Pero por apetecer lo realmente bueno nadie peca. Por lo tanto, el ángel, apeteciendo, no peca.

En cambio está lo que se dice en Job 4,18: *En sus ángeles halló maldad.*

Solución. *Hay que decir:* Tanto el ángel corno cualquier otra criatura racional, si sólo se considera su naturaleza, puede pecar. Si hay alguno que no pueda pecar, se debe a un don de la gracia y no a la condición natural. El porqué de esto radica en que pecar, trátese del pecado de naturaleza, de profesión o de conducta, consiste en que el acto se desvía de la rectitud que debe tener. El único acto que no puede desviarse de la debida rectitud es aquel cuya regla es la virtud de quien obra. Así, si la mano del artesano fuese la regla de cortar la madera, siempre la cortaría como se debe. Pero si la rectitud del corte está sujeta a otra regla, a veces cortará derecho, y, otras, torcido. Sólo la voluntad de Dios es la regla de sus propias acciones, porque no está ordenado a otro fin superior. En cambio, toda voluntad de cualquier criatura no obra rectamente a no ser que esté regulada por la voluntad divina a la que pertenece el último fin. De aquí que toda voluntad del inferior deba ser regulada por la del superior, como la del soldado por la del jefe del ejército. Por lo tanto, sólo la voluntad divina está exenta de pecado; y, en cambio, en toda voluntad de la criatura puede haber pecado por su condición natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los ángeles no hay potencia para el ser natural. Sin embargo, en su parte intelectiva sí la tienen para optar por esto o aquello. En cuanto a esto, en ellos puede haber mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Los cuerpos celestes no tienen más operaciones que las naturales. Por lo tanto, así como en su naturaleza no puede haber mal ni corrupción, tampoco en su acto natural cabe el mal de insubordinación. En cambio, los ángeles, por encima de su acción natural, tienen la del libre albedrío, y, por eso, en ellos puede haber mal.

3. *A la tercera hay que decir:* En el ángel es natural que se vuelva con movimiento de amor natural a Dios, como principio del ser natural. Pero que se vuelva a Dios en cuanto objeto de la bienaventuranza sobrenatural, le viene del amor gratuito, del cual pudo prescindir pecando[b].

1. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1051a18): S. Th. lect.10 n.1885. 2. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.9 n.4 (BK 1051a19); AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.6 (106ra); AVERROES, *In Metaphys.* l.9 comm.19 (8,245 F).

b. A través del pecado del ángel, se descubren consecuencias dramáticas de la distinción entre el orden natural y el sobrenatural. En el natural, el ángel está permanentemente vuelto a Dios por amor (cf. a.3). En el hombre el pecado presupone siempre alguna forma de ignoran-

4. *A la cuarta hay que decir:* En el acto del libre albedrío puede haber pecado de dos maneras. 1) *Una,* porque elija lo malo. Ejemplo: Peca el hombre cuando elige, el adulterio, que en sí mismo es malo. Estos pecados siempre provienen de algún error o ignorancia, ya que, de no tenerlo, no se eligiría lo malo como si fuese bueno. El adúltero, ciertamente, se equivoca en cada caso concreto eligiendo el placer de un acto desordenado como si fuese un bien que de momento quiere tener, movido por la pasión o por el hábito, aunque, por lo general, no se engaña y sí piense correctamente en esta materia. Pero el ángel no puede pecar de esta manera, porque, como dijimos (q.50 a.4), ni en él hay razones que entorpezcan la razón o el entendimiento, ni a su primer pecado pudo preceder ningún hábito que le inclinara a pecar. 2) *Otra,* consiste en hacer algo que en sí mismo es bueno, pero no con arreglo a la debida medida, de suerte que el defecto causante del pecado no viene por parte de lo elegido, sino de la elección, que no guarda el orden debido. Ejemplo: Quien determina orar desentendiéndose de lo prescrito por la Iglesia. Estos pecados no presuponen ignorancia, sino solamente falta de consideración de aquello que debe ser tenido presente. Así es como pecaron los ángeles, los cuales, por el libre albedrío, se inclinaron al propio bien sin someterse a la regla de la voluntad divina.

ARTICULO 2

En los ángeles, ¿puede haber sólo el pecado de soberbia y de envidia?

In Sent. l.2 d.5 q.1 a.3; d.22 q.1 a.1; d.43 a.6; *Cont. Gentes* 2,109; *De Malo* q.16 a.2 ad 4.

Objeciones por las que parece que en los ángeles no puede haber más que el pecado de soberbia y el de envidia:

1. En quien cabe el deleite de algún pecado, cabe dicho pecado. Pero los demonios se deleitan en las obscenidades de los pecados carnales, como dice Agustín en II *De Civ. Dei*[3]. Por lo tanto, en los demonios puede haber también pecados carnales.

2. Más aún. Si la soberbia y la envidia son pecados espirituales, también lo son la pereza, la avaricia y la ira. Pero los pecados espirituales son propios del espíritu, como los carnales son propios de la carne. Por lo tanto, en los ángeles no solamente puede haber soberbia y envidia, sino también pereza y avaricia.

3. Todavía más. Gregorio, en *Moralibus*[4], dice: De la soberbia nacen muchos vicios; de la envidia también. Pero, puesta una causa, se sigue su efecto. Por lo tanto, si en los ángeles puede haber soberbia y envidia, por lo mismo puede haber también otros vicios.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[5]*: El diablo no es fornicador ni borracho ni nada parecido; y, sin embargo, es soberbio y envidioso.*

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras puede haber algún pecado en alguien: *una,* en cuanto al reato; *otra,* en cuanto al efecto. En cuanto al reato, los demonios tienen todos los pecados, porque al inducir a los hombres a cometer todo género de pecados incurren en el reato de todos ellos. En cuanto al efecto, solamente puede haber en los ángeles malos aquellos pecados a los que puede tender la naturaleza espiritual. Pero la naturaleza espiritual no tiende a los bienes propios del cuerpo, sino a los que pueden encontrarse en las cosas espirituales, ya que nada tiende más que a lo que, de algún modo, puede convenir a su naturaleza. En los bienes espirituales, cuando alguien se aficiona a ellos, no puede haber pecado, a no ser que en tal afecto no se observe la regla del superior. Pero no someterse a la regla del superior en lo debido es precisamente lo que constituye el pecado de la soberbia. Por lo tanto, el primer pecado del ángel no pudo ser más que el de soberbia [c].

3. C.4: ML 41,50. 4. L.31 c.45: ML 76,620. 5. C.3: ML 41,406.

cia o de error. «No saben lo que hacen», dijo Cristo en la cruz (cf. Le 22,34). En el ángel tuvo que preceder también algún fallo psicológico que consistió en la sola falta de consideración o de atención (cf. sol.4).

c. La psicología del pecado del ángel se pone de manifiesto sobre todo en su confrontación con Cristo. El punto culminante de la tentación está en la propuesta que el diablo hace al Se-

Pero, y como consecuencia, pudo haber en ellos también el de envidia. En efecto, la misma razón que el apetito tiene para inclinarse a una cosa, la tiene para rechazar la contraria. Por eso, el envidioso se duele del bien del otro, pues estima que el bien ajeno es un obstáculo para el propio. Pero el bien de otro rio pudo ser tenido como obstáculo del bien al que se aficionó el ángel malo, a no ser en cuanto que apeteció una grandeza que quedaba eclipsada por la grandeza de otro. Por eso, tras el pecado de soberbia apareció en el ángel prevaricador el mal de la envidia, porque se dolió del bien del hombre y también de la grandeza divina, en cuanto que Dios se sirve del hombre para su gloria en contra de la voluntad del demonio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los demonios no se deleitan en las obscenidades carnales en el sentido que aprecien deleite carnal, sino en el sentido de que, por envidia, se deleitan en cualquier pecado del hombre, en cuanto que todo pecado es un obstáculo para el bien del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* La avaricia, en cuanto pecado especial, es un apetito desordenado de toda clase de bienes temporales que sirvan para la vida humana y puedan estimarse por dinero. Los demonios no apetecen estas cosas, como tampoco apetecen los deleites carnales. Por eso, en ellos no puede haber avaricia propiamente tal. Si llamáramos avaricia al deseo inmoderado de poseer un bien creado cualquiera, este género de avaricia está contenido en la soberbia que hay en los demonios. La ira, por su parte, va siempre acompañada de alguna pasión, lo mismo que la concupiscencia, y, por lo tanto, no puede hallarse en los demonios más que en sentido metafórico. En cuanto a la acedía, es una forma de la tristeza que hace al hombre lento para aquellos ejercicios del espíritu a causa de la fatiga corporal. Esto no lo pueden experimentar los demonios. Por todo lo cual resulta claro que sólo la soberbia y la envidia son los pecados puramente espirituales que le pueden competer a los demonios. Sin embargo, siempre que la envidia no se tome como pasión, sino como voluntad reacia al bien ajeno.

3. *A la tercera hay que decir:* Bajo la envidia y la soberbia, tal como se atribuyen a los demonios, están comprendidos todos los pecados que de ellas se derivan.

ARTICULO 3

El diablo, ¿apeteció o no apeteció ser como Dios?

2-2 q.163 a.2; *In Sent.* l.2 d.5 q.1 a.2; d.22 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 3,109; *De Malo* q.16 a.3.

Objeciones por las que parece que el diablo no apeteció ser como Dios:

1. Lo que no puede ser concebido no puede ser deseado, puesto que el bien aprehendido es el que mueve todo apetito, sea sensitivo, racional o intelectual (aunque sólo en este apetito se da el que haya pecado). Pero es inconcebible que una criatura sea igual a Dios, porque esto implica contradicción, ya que, si lo finito se igualara con lo infinito, sería infinito. Por lo tanto, el ángel no pudo apetecer ser como Dios.

2. Más aún. Lo que es el fin de la naturaleza puede ser apetecido sin pecado. Pero la semejanza con Dios es el fin al que naturalmente tiende toda criatura. Si, pues, el ángel apeteció ser como Dios, no por igualdad, sino por semejanza, parece que en esto no pecó.

3. Todavía más. El ángel fue creado con mayor caudal de sabiduría que el hombre. Pero ningún hombre, a no ser que esté perturbado, elige ser igual a un ángel, y mucho menos a Dios, porque la elección solamente recae sobre aquellas cosas posibles acerca de las que cabe deliberación. Por lo tanto, mucho menos pecó el ángel apeteciendo ser igual a Dios.

En cambio está lo que dice Is 14,13-14 de la persona del diablo: *Subiré al cielo y seré semejante al Altísimo,* Y Agustín, en el libro *De quaestionibus Vet. Test.*[6] dice: *Inflamado de orgullo, quiso ser llamado Dios.*

6. Cf. AMBROSIASTER, p.1.ª q.1 13: ML 35,2341.

ñor de postrarse ante él para adorarlo (cf. Mt 4,8-9). La mejor «definición» del diablo es la que él da de sí mismo, pidiendo ser adorado.

Solución. *Hay que decir:* Sin duda, el ángel pecó apeteciendo ser como Dios. Pero esto puede entenderse de dos maneras: Como equiparación o como semejanza. Del primer modo no pudo apetecer ser igual a Dios, porque, por conocimiento natural, sabía que esto es imposible, y, además, porque a su primer acto pecaminoso no precedió en él ningún hábito ni pasión que entorpeciese su capacidad cognoscitiva, de forma que errase en aquel caso concreto eligiendo lo imposible, como a veces nos ocurre a nosotros. Y aun cuando esto fuera posible, hubiera sido contrario al deseo natural de conservar su ser, pues desaparecería si se convirtiera en otra naturaleza. De aquí que ningún ser perteneciente a un grado inferior de la naturaleza puede apetecer el grado de otra naturaleza superior, como el asno no desea ser caballo porque, pasando a una naturaleza superior, ya no sería él mismo. Pero aquí nos engaña la imaginación, porque, debido a que el hombre apetece elevarse a un grado superior en cuanto a sus condiciones accidentales, que pueden crecer sin que se destruya el sujeto, imaginamos que puede apetecer un grado superior de naturaleza al que no podría llegar a no ser dejando de ser lo que es. Es evidente que Dios supera al ángel, no en condiciones accidentales, sino en el grado de la naturaleza, que es también como un ángel supera a otro. Por lo tanto, es imposible que el ángel inferior, lejos de apetecer ser igual a Dios, apetezca ni tan siquiera, ser igual al ángel superior.

Apetecer ser como Dios por semejanza se puede entender también de dos maneras. 1) *La primera,* en cuanto a aquello en que es capaz una criatura de asemejarse a Dios. Quien así apetece ser semejante a Dios no peca, con tal que aspire a la semejanza con Dios según el orden debido, esto es, a recibirla de Dios. Pero peca si aspira a ello exigiéndola en nombre de la justicia, como si fuera debida a su esfuerzo y no a la acción de Dios. 2) *La segunda,* si alguien apeteciera ser semejante a Dios en lo que no es apto para asemejarse a Dios, como, por ejemplo, el que apeteciera crear el cielo y la tierra, cosa que sólo pertenece a Dios, pues en este apetito hay pecado. De esta manera es como el diablo apeteció ser como Dios. Y no porque apeteciera ser semejante a Dios en cuanto a no estar sometido absolutamente a nadie, porque, de ser así, hubiera querido su propio no ser, pues ninguna criatura puede existir a no ser en cuanto que participa del ser que Dios le comunica. Su deseo de ser semejante a Dios consistió en apetecer como fin último de la bienaventuranza las cosas que podía conseguir por la capacidad de su naturaleza, desviando por ello su apetito de la bienaventuranza sobrenatural, que proviene de la gracia de Dios. O si deseó como último fin la semejanza con Dios que tiene por causa la gracia, quizo alcanzarla por la capacidad de su naturaleza, y no con la ayuda divina, según la disposición de Dios. Esto concuerda con la opinión de Anselmo cuando dice[7] que apeteció aquello a que habría llegado si hubiera perseverado. De cualquier modo, estas dos explicaciones coinciden, porque lo que una y otra dicen es que apeteció obtener la bienaventuranza final por su capacidad, lo cual sólo es propio de Dios.

No obstante, porque lo que existe por sí mismo es causa y principio de lo que es por otro, de aquel apetecer se siguió que quisiera dominar todo lo demás. En esto también perversamente quiso asemejarse a Dios.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 4

Algunos demonios, ¿son o no son malos por naturaleza? [d]

Cont. Gentes 3,107; *In De Div. Nom.* c.4 lect.19; *De Subst. Separ.* c.19; *De Malo* q.16 a.2; *In Io* c.8 lect.6.

Objeciones por las que parece que algunos demonios son por naturaleza malos:

7. *De casu Diab.* c.6: ML 158,337.

d. El tema de criaturas naturalmente malas es típicamente maniqueo. A su vez, el maniqueísmo representa uno de los principales errores con que hubo de enfrentarse la predicación dominicana desde sus comienzos; en el sur de Francia había sectas, por ejemplo, la de los cata-

1. Agustín en X *De civ. Dei*[8] cita un texto de Porfirio: *Hay un género de demonios de naturaleza falaz, fingiendo ser dioses o almas de los difuntos.* Pero ser falaz es ser malo. Por lo tanto, algunos demonios son malos por naturaleza.

2. Más aún. Así como los ángeles fueron creados por Dios, también lo fueron los hombres. Pero hay hombres malos por naturaleza. De éstos se dice en Sab 12,10: *Su malicia les era natural.* Por lo tanto, también algunos ángeles pueden ser malos por naturaleza.

3. Todavía más. Algunos animales irracionales tienen cierta perversidad natural. Ejemplo: La zorra es astuta; el lobo, rapaz. Sin embargo, son criaturas de Dios. Por lo tanto, también los demonios, aun cuando sean criaturas de Dios, pueden ser malos por naturaleza.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[9]*: Los demonios no son malos por naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* Todo lo que existe, por el simple hecho de existir, tiende naturalmente a algún bien, ya que procede de un principio bueno. El efecto se reduce a su principio. Sin embargo, es posible que a los bienes particulares se una algún mal, como al fuego se le une el mal de consumir lo que toca. Pero el bien universal no puede llevar anexo ningún mal. Por lo tanto, si hay algún ser cuya naturaleza está ordenada a un bien particular, por naturaleza puede tender a un mal, pero no en cuanto mal, sino accidentalmente, esto es, en cuanto que está unido a un bien. Pero si existe algo cuya naturaleza esté ordenada a algún bien bajo la razón de bien, por naturaleza nunca puede tender a algún mal. Es evidente que toda naturaleza intelectual está ordenada al bien universal que puede conocer y que es objeto de la voluntad. Por lo tanto, como los demonios son sustancias intelectuales, no pueden tener tendencia natural al mal. Por lo tanto, por naturaleza no pueden ser malos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín allí mismo refuta el texto de Porfirio en el que sostiene que los demonios son falaces por naturaleza. Lo hace diciendo que no son falaces por naturaleza, sino por propia voluntad. La opinión de Porfirio se debe a que suponía que los demonios son animales de naturaleza sensitiva. La naturaleza sensitiva está ordenada a algún bien particular al que puede ir unido algún mal. Por eso puede tener alguna tendencia natural al mal, aunque siempre accidentalmente y sólo en cuanto que aquel mal va unido al bien.

2. *A la segunda hay que decir:* La malicia de algunos hombres puede ser llamada natural, a causa de la costumbre, que es otra naturaleza; o porque en su naturaleza sensitiva hay alguna inclinación natural a alguna pasión desordenada. También algunos son llamados por naturaleza iracundos y lascivos. Pero esto no puede decirse por parte de la naturaleza intelectual.

3. *A la tercera hay que decir:* Los animales, debido a su naturaleza sensitiva, tienden naturalmente a determinados bienes particulares que llevan unido algún mal. Así, la zorra tiende a buscarse la vida sagazmente uniendo a ello la astucia. Pero la astucia no es un mal en la zorra, ya que en ella es natural. Tampoco es un mal en el perro ser furioso, como observa Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[10]

ARTICULO 5

El diablo, ¿fue o no fue malo en el mismo instante de su creación por culpa de su propia voluntad?

3 q.34 a.3 ad 1; *In Sent.* l.2 d.3 p.2.ª q.1; 1.3 d.18 a.3 ad 4; *De Verit,* q.29 a.8 ad 2; *De Malo* q.16 a.4; *In Io* c.8 lect.6.

Objeciones por las que parece que el

8. C.11: ML 41,289. 9. § 23: MG 3,724: S. Th. lect.19. 10. § 25: MG 3,728: S. Th. lect.20.

---

ros, que profesaban el dualismo. Santo Tomás se ocupa insistentemente del problema, tanto desde una perspectiva universal (cf. 1 q.47 a.2; q.49 a.3), como en su concreta aplicación a los ángeles, como hace aquí y en multitud de lugares paralelos. Su respuesta es siempre uniforme: no hay ninguna criatura que sea mala por naturaleza. El mal moral, o sea el pecado, se introduce en el mundo de los ángeles por culpa personal de algunos de ellos.

diablo fue malo en el mismo instante de su creación por culpa de su propia voluntad:

1. Hablando del diablo, se dice en Jn 8,44: *Este era homicida desde el principio.*

2. Más aún. Según Agustín en I *Super Gen. ad litt.* [11], el estado informe de la criatura no precedió temporalmente a su formación, sino sólo en el origen. Pero, como él mismo dice en el segundo libro [12], por *cielo,* que, según se lee (Gen 1,1) fue lo creado primero, se entiende la naturaleza angélica en estado informe. Y cuando se lee (Gen 1,3) que Dios dijo: *Hágase la luz, y la luz fue hecha,* se entiende su formación por su conversión a la Palabra. Por lo tanto, la naturaleza del ángel a la vez fue creada y hecha luz. Pero en el instante en que fue hecha luz, también fue separada de las *tinieblas* (v.4), en las que hay que entender a los ángeles malos. Por lo tanto, fue en el mismo instante de su creación cuando unos ángeles fueron bienaventurados y otros pecaron.

3. Todavía más. El pecado se opone al mérito. Pero alguna naturaleza intelectual puede ya merecer en el instante de su creación, como el alma de Cristo o los mismos ángeles buenos. Por lo tanto, los demonios también pudieron pecar en el primer instante de su creación.

4. Por último. La naturaleza angélica está más capacitada que la corpórea. Pero el ser corpóreo desde el mismo instante de su creación empieza a ejercer sus operaciones, como el fuego se mueve hacia arriba en el mismo momento en que es producido. Por lo tanto, también el ángel pudo ejecutar sus operaciones desde el mismo instante de su creación. Su acción fue recta o no lo fue. Si fue recta, por poseer la gracia mereció la bienaventuranza. Pero, como dijimos anteriormente (q.62 a.5), en los ángeles el premio sigue inmediatamente al mérito. Por lo tanto, inmediatamente hubieran sido bienaventurados, y, siéndolo, nunca hubieran pecado. Esto es falso. Por lo tanto, hay que concluir: En el primer instante, por no obrar rectamente, pecaron.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,13: *Vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno.* Entre el todo estaban también los demonios. Por lo tanto, en algún tiempo los demonios fueron buenos.

Solución. *Hay que decir:* Algunos [13] sostuvieron que los demonios en el primer instante de su creación fueron malos, no por naturaleza, sino por el pecado debido a su propia voluntad, *porque el diablo rechazó la justicia desde el momento en que fue hecho.* Agustín en XI *De Civ. Dei* [14] dice: *Quien piensa así, no incurre en aquella herejía, la de los maniqueos, consistente en decir que el demonio tiene la naturaleza del mal.* Pero esta opinión contradice a la Escritura (pues bajo la figura del príncipe de Babilonia, del diablo dice Is 14,12: *¿Cómo caíste, Lucifer, que nacías por la mañana?* Y en Ez 23,13 se dice del diablo en la persona del rey de Tiro: *Estuviste entre las delicias del paraíso de Dios).* Por eso, razonablemente y por errónea esta opinión es rechazada por los maestros.

Algunos [15] dijeron que los ángeles pudieron pecar en el primer momento de su creación, pero que no pecaron. Algunos [16] rechazan esta opinión por lo siguiente: Puesto que hay dos operaciones y una sigue a la otra, es imposible que las dos acaben en el mismo instante. Es evidente que el pecado del ángel fue una operación posterior a la creación. El final de la creación es el mismo ser del ángel; el final de la acción pecaminosa, que el ángel sea malo. Por lo tanto, parece imposible que el ángel hubiese sido malo en el primer instante que empezó a existir [e].

11. C.15: ML 34,257. 12. C.8: ML 34,269. 13. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.3 c.4 (QR 1,319). 14. C.13: ML 41,329. 15. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.3 a.14 (BO 27,86); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.3 p.2.ª a.1 q.2 (QR 2,117). 16. Cf. ALBERTO MAGNO, l.c. nota 15.

e. El problema planteado en este artículo podría parecer superficial o, tal vez, de simple curiosidad. Pero la hondura del razonamiento de Santo Tomás muestra que se trata de algo importante. La intención de Dios al crear es evidentemente buena; los ángeles buenos la secundaron desde el primer instante y en ese mismo instante realizaron un acto de caridad que los hizo entrar en la bienaventuranza definitiva. Alguien quizá piense que, si los ángeles buenos pudie-

Este argumento no parece suficiente. Pues sólo es aplicable a los movimientos corporales, que se realizan sucesivamente. Por eso, si a un movimiento de alteración sigue uno local, no es posible que la alteración y el movimiento local terminen en el mismo instante. Pero si las alteraciones son instantáneas, las primeras y las segundas pueden terminar en el mismo instante. Ejemplos: En el mismo instante en que la luna es iluminada por el sol, el aire es iluminado por la luna. Es evidente que la creación es instantánea y que en los ángeles lo es también el movimiento del libre albedrío, pues no necesitan ningún proceso discursivo, como dijimos (q.58 a.3). Por lo tanto, nada impide que en un mismo instante se dé el final de la creación y el final del movimiento del libre albedrío.

Puestos en otra dimensión, hay que decir: Fue imposible que el ángel pecara en el primer instante por un acto desordenado de su libre albedrío. El porqué de esto radica en que, si bien algunas cosas desde que empiezan a ser pueden comenzar también a obrar, la operación que empieza al mismo tiempo que el ser la reciben de quien reciben el ser, como el moverse del fuego hacia arriba lo recibe de quien lo genera. Por eso, si algo recibe el ser de un agente defectuoso que puede ser causa de una acción defectuosa, desde el primer instante en que empieza a existir, puede realizar acciones defectuosas. Ejemplo: La pierna que nace rota por la debilidad del principio generante, inmediatamente empieza a cojear. Pero quien produce a los ángeles, Dios, no puede ser causa del pecado. Por eso no puede decirse que el diablo fuera malo desde el primer instante de su creación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín, en XI *De civ. Dei* [17], dice que en la frase *el diablo peca desde el principio* (Jn 3,8), *no hay que entender desde el principio de su creación, sino desde el principio de su pecado.* Esto es, porque nunca abandonó su pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La distinción entre luz y tinieblas, en cuanto que por tinieblas se indican los pecados de los demonios, ha de ser entendida conforme a la presciencia de Dios. Por eso Agustín en XI *De civ. Dei* [18] dice: *Sólo pudo separar la luz de las tinieblas quien pudo saber, antes de que cayeran, quiénes eran los que iban a caer.*

3. *A la tercera hay que decir:* Todo lo que hay en el mérito viene de Dios; así, el ángel pudo merecer en el primer instante de su creación. En cambio, y como dijimos (sol.), en el pecado no pasa lo mismo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice Agustín en XI *De civ. Dei* [19], Dios no hizo ninguna distinción entre los ángeles antes de la aversión de unos y la conversión de otros. Así, todos, creados en gracia, merecieron ya en el primer instante. Algunos se opusieron inmediatamente a su bienaventuranza, anulando el mérito precedente. Por eso fueron privados de la bienaventuranza que habían merecido.

ARTICULO 6

¿Medió o no medió algún tiempo entre la creación del ángel y su caída? [f]

Objeciones por las que parece que medió algún tiempo entre la creación del ángel y su caída:

17. C15: ML 41,330. 18. C.19: ML 41,333. 19. C.11: ML 41,327.

---

ron hacer un acto meritorio en el primer instante, se debería concluir en buena lógica que los malos pudieron cometer en ese mismo instante un acto pecaminoso. Pero Santo Tomás no acepta esta aparente lógica. La ordenación al bien puede actualizarse antes que la comisión del mal (cf. sol.3). La fuerza del impulso divino impide que la primera reacción de la criatura sea perversa. Por eso el ángel sólo pudo pecar en un segundo instante. No se trata de ningún vulgar problema de «cronología», sino de comprender la fuerza de la intención creadora de Dios. Es un punto importante para fundamentar una comprensión optimista del universo: el bien es más fuerte que el mal, aunque a los hombres nos parezca lo contrario.

f. La bondad inicial del ángel malo fue una bondad natural; el ángel no hizo uso positivo de la gracia, porque esto lo habría trasladado de golpe a la bienaventuranza eterna, como ocurrió con los ángeles buenos. Deteniéndose en su naturaleza no prestó atención al fin sobrenatural (cf. a.1 sol.4), y entonces se introdujo el acto de soberbia que lo alejó definitivamente de

1. En Ez 28,14-15 se dice: *Anduviste rectamente en tus caminos desde el día en que fuiste concebido hasta el día en que fue encontrada en ti la iniquidad.* Pero andar es un movimiento continuo que requiere algún tiempo. Por lo tanto, entre la creación y la caída del diablo transcurrió algún tiempo.

2. Más aún. Dice Orígenes[20]: *La antigua serpiente no anduvo inmediatamente sobre su pecho y su vientre;* aquí se significa el pecado. Por lo tanto, el diablo no pecó inmediatamente después del primer instante de su creación.

3. Todavía más. Poder pecar es común al hombre y al ángel. Pero entre la creación del hombre y su pecado medió algún tiempo. Por lo tanto, y por lo mismo, medió también entre la formación del ángel y su pecado.

4. Por último. El instante en que el ángel pecó fue distinto del momento en que fue creado. Pero entre dos instantes cualesquiera hay un tiempo intermedio. Por lo tanto, entre la tentación del diablo y su caída transcurrió algún tiempo.

En cambio está lo que se dice en Jn 8,44 sobre el diablo: *No se mantuvo en la verdad.* Y Agustín en XI *De civ.. Dei* [21] dice: Es necesario admitir que estuvo en la verdad, pero que no se mantuvo en ella.

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión hay dos opiniones, pero la más probable y más conforme con la doctrina de los Santos es que el diablo pecó inmediatamente después del primer instante de su creación. Es preciso que afirmemos esto si admitimos que ejecutó un acto del libre albedrío en el mismo momento en que fue creado, y que fue creado en gracia, como dijimos (a.5; q.62 a.3). Pues, como los ángeles alcanzaron la bienaventuranza por un solo acto meritorio, como también dijimos (q.62 a.5), si el diablo, creado en gracia, mereció en el primer instante, habría recibido la bienaventuranza inmediatamente después del primer instante, si, pecando, no hubiera puesto, también inmediatamente, el impedimento.

En cambio, si se admite que el ángel no fue creado en gracia; o que en el primer instante no pudo realizar un acto de libre albedrío, nada impide que hubiera intervalo entre su creación y su caída.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la Sagrada Escritura es frecuente que los movimientos corporales medidos por el tiempo indiquen metafóricamente los movimientos espirituales instantáneos. Así, por *andar* se entiende el movimiento del libre albedrío que tiende al bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Orígenes dice que *la antigua serpiente no anduvo arrastrándose inmediatamente y desde el principo,* atendiendo al primer instante en el que no fue mala.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel tiene libre albedrío inflexible después de la elección. Por lo tanto, si inmediatamente después del primer instante, en el que tuvo tendencia natural al bien, no hubiera interpuesto ningún obstáculo a su bienaventuranza, hubiera sido confirmado en el bien. En cambio, en el hombre no sucede lo mismo. Por lo tanto, no hay paridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que entre dos instantes cualesquiera haya un tiempo intermedio, es verdad si se demuestra que se trata del tiempo continuo, según VI *Physic.*[22] Pero como los ángeles no están sometidos al movimiento de los cuerpos celestes, que es la primera medida del tiempo continuo, en ellos por tiempo se entiende la sucesión de operaciones intelectuales y afectivas. Así, pues, el primer instante en los ángeles corresponde a la operación con la que la mente angélica se volvió a sí misma por el conocimiento vespertino. Por esto, en el primer día se habla de la tarde y no de la mañana (Gen 1). Esta operación fue buena en todos. Pero a partir de dicha operación, por el conocimiento matutino, unos se volvieron al conocimiento y alabanza de la Palabra; y otros, en cambio, se encerraron en sí mismos e, *hinchados de soberbia,* se hicieron noche, como dice Agustín en IV *Super Gen. ad*

20. *In Ezech.* hom.1: MG 13,670. 21. C.15: ML 41,330. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 231 b9): S. Th. lect.1 n.4.

Dios. El pecado del ángel ocurrió no en el instante mismo de la creación, pero sí en el inmediatamente posterior. Son deducciones lógicas basadas en la especial psicología del ángel.

litt.[23] Por lo tanto, la primera operación fue la misma en todos; pero en la segunda son distintos. Por lo tanto, en el primer instante todos fueron buenos; en el segundo se separaron los buenos de los malos.

ARTICULO 7

El ángel supremo entre los que pecaron, ¿era o no era el supremo de todos?

In Sent. l.2 d.6 a.1; *Cont. Gentes* 3,109; *De Subst. Separat.* op.15 c.19.

Objeciones por las que parece que el ángel supremo entre los que pecaron no era el supremo de todos:

1. Del ángel se dice en Ez 28,14: *Eras un querubín protector, de alas desplegadas. Yo te puse en el santo monte de Dios.* Pero el orden de los querubines es inferior al de los serafines, como dice Dionisio en c.7 *Ang. hier.*[24] Por lo tanto, el ángel supremo entre los que pecaron, no era el supremo entre todos.

2. Más aún. Dios hizo la naturaleza intelectual para que alcanzara la bienaventuranza. Así, pues, si el ángel supremo entre todos fue el que pecó, hay que concluir que la ordenación divina quedó sin efecto en la más noble de las criaturas. Esto es inaceptable.

3. Todavía más. Cuanto mayor es la tendencia de alguien a algo, tanto menos puede prescindir de ello. Pero cuanto más elevado es un ángel, más tiende a Dios. Por lo tanto, menos puede apartarse de El pecando. Parece, así, que el ángel que pecó no fue el supremo de todos, sino uno de los inferiores.

En cambio está lo que dice Gregorio en la homilía *De centum ovibus*[25]*: El primer ángel pecó porque, debido a su categoría de príncipe de las multitudes de ángeles, a todos los superaba en resplandor, y, comparándose con ellos, todavía se vio más resplandeciente.*

Solución. *Hay que decir:* En el pecado hay que considerar lo siguiente: la propensión al pecado y el motivo de pecar. Si el ángel es considerado desde la propensión al pecado, más bien parece que pecaron los inferiores y no los superiores. Por eso el Damasceno dice[26] que el mayor de los que pecaron fue *el que presidía el orden terrestre.* Con esta opinión parece concordar la postura de los platónicos, como nos relata Agustín en VIII[27] y X[28] *De civ. Dei.* Pues algunos decían que los dioses son todos buenos, y los demonios, en cambio, unos son buenos y otros malos, advirtiendo que llamaban dioses a las sustancias intelectuales que están por encima de la esfera lunar, y demonios a las sustancias intelectuales que están debajo, aunque superiores a los hombres en el orden de la naturaleza. No hay motivo para rechazar esta opinión como contraria a la fe, ya que Dios administra las criaturas corporales por medio de los ángeles, como dice Agustín en III *De Trin.*[29] Por lo tanto, nada impide decir que los ángeles inferiores están destinados, por disposición divina, a administrar los cuerpos superiores; y los supremos están destinados a asistir delante de Dios. Por eso el Damasceno dice que los que pecaron fueron los inferiores, aunque en aquel orden inferior algunos ángeles buenos se mantuvieron fieles.

En cambio, si se considera el motivo de pecar, encontramos que es mayor en los superiores que en los inferiores. Hemos visto ya (a.2) que el pecado de los demonios fue la soberbia, cuyo motivo es la grandeza, y que poseyeron en mayor grado los superiores que los inferiores. Por eso Gregorio dice[30]: El que pecó fue el supremo entre todos.

Esto parece lo más probable. Porque el pecado del ángel no provino de ninguna propensión, sino sólo del libre albedrío, y por lo tanto, parece que preferentemente se ha de tener en cuenta el motivo de pecar. Sin embargo, no hay que desechar la otra opinión, ya que también en el más elevado de los inferiores pudo haber motivo para pecar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El nombre *querubín* significa plenitud de ciencia. *Serafín* significa el que arde o el que incendia. Por

23. C.24: ML 34,313. 24. *De Cael. Hier.* § 1: MG 3,205. 25. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250. 26. *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,873. 27. C.13: ML 41,237. 28. C.11: ML 41,289. 29. C.4: ML 42,873. 30. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250; cf. *Moral.* l.32 c.23: ML 76,664.

lo tanto, es evidente que el querubín toma su nombre de la ciencia, compatible con el pecado mortal; y el serafín lo toma del ardor del amor, que no puede darse con el pecado. Por eso, al primer ángel pecador no se le llama serafín, sino querubín.

2. *A la segunda hay que decir:* La intención divina no queda sin efecto ni en los que pecan ni en los que se salvan, puesto que Dios conoce de antemano la suerte de unos y de otros; y de todos obtiene gloria: de unos cuando, por su bondad, los salva; de otros cuando, por su justicia, los castiga. Así, pues, cuando la criatura intelectual peca, fracasa con respecto a su fin. No queda exenta de esto ninguna criatura, por sublime que sea, ya que la criatura intelectual fue instituida por Dios de forma que, en su albedrío, puso el poder obrar por el fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Por grande que fuera la tendencia al bien que tuvo el ángel superior, no le impuso necesidad; y, por lo tanto, por el libre albedrío, pudo dejar de seguir su tendencia natural.

ARTICULO 8

El pecado del primer ángel, ¿fue o no fue causa del pecado de los demás?

In Sent. l.2 d.6 a.2

Objeciones por las que parece que el pecado del primer ángel no fue la causa de pecar de los demás:

1. La causa es anterior al efecto. Pero los ángeles pecaron todos a la vez, como dice el Damasceno[31]. Por lo tanto, el pecado de uno no fue causa del pecado de los demás.

2. Más aún. Como dijimos (a.2), el primer pecado de los ángeles no pudo ser más que el de soberbia. Pero la soberbia busca la grandeza. Y la grandeza rechaza más someterse a un inferior que a un superior. Por lo tanto, no parece que los demonios hayan pecado por haberse querido someter a los ángeles superiores más que a Dios. Pero la manera de que el pecado de un ángel haya sido la causa del pecado de los demás es que los hubiera inducido a que se le sometieran. Por lo tanto, no parece que el pecado del primer ángel haya sido la causa del pecado de los demás.

3. Todavía más. Mayor pecado es someterse a alguno en contra de Dios que, en contra de Dios, querer dominar en otro, ya que hay menos motivos para pecar. Así, pues, si el motivo de que el pecado del primer ángel sea la causa del pecado de los demás consiste en que los persuadió para que se sometieran a él, el pecado de los inferiores habría sido más grave que el del superior. Esto se opone a lo que, comentando aquello del Sal 103,26: *Este dragón que hiciste para que allí retozase,* dice la Glosa[32]: *El que superaba a todos por el ser, los superó a todos en maldad.* Por lo tanto, el pecado del primer ángel no fue la causa del pecado de los demás.

En cambio está lo que se dice en Apoc. 12,4: *El dragón arrastró tras de sí la tercera parte de las estrellas.*

Solución. *Hay que decir:* El pecado del primer ángel fue para los otros causa de pecar, no coactiva, pero sí como exhortación persuasiva. Un indicio de esto lo tenemos en que todos los demonios están sometidos a aquel primer rebelde, como resulta claro por lo que dice el Señor en Mt 25,41: *Id, malditos, al fuego eterno que está preparado para el diablo y para sus ángeles.* En el orden de la justicia divina está dispuesto que, si alguno consiente en la culpa sugestionado por otro, en castigo quede sometido a su poder. Dice 2 Pe 2,19: *Cada cual es esclavo de quien le venció.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando todos los ángeles pecaron a la vez, sin embargo, el pecado de uno pudo ser causa de que pecasen los demás. Esto es así porque el ángel no necesita tiempo para elegir, exhortar o consentir, como sucede en el hombre, que para elegir y consentir necesita deliberar, y para exhortar necesita hablar; y todo esto requiere tiempo. Más aún: en el mismo hombre sucede que, como todos saben, apenas concibe algo en el corazón, al momento empieza a hablar. Y si cuando deja de hablar alguien comprende lo dicho, pue-

31. *De Fide Orth.* 1.2 c.4: MG 94,876.

32. *Glossa ordin.* (3,241 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,941.

de asentirlo. Esto es así sobre todo cuando se trata de los primeros principios, *que, apenas oídos, son asentidos*[33]. Por lo tanto, suprimido el tiempo que en nosotros resulta necesario para hablar y deliberar, en el mismo instante en que el primer ángel expresó con lenguaje espiritual sus designios, fue posible que los otros los hicieran también propios.

2. *A la segunda hay que decir:* En igualdad de circunstancias, el soberbio prefiere someterse a un superior más que a un inferior. Pero si del inferior consigue alguna grandeza que no puede conseguir del superior, prefiere someterse al inferior más que al superior. Por lo tanto, no se oponía al orgullo de los demonios que quisieran someterse a un inferior, aceptando su dominio, ya que, si quisieron tenerle como jefe y caudillo, fue con el objetivo de conseguir la bienaventuranza por sus propias fuerzas; y, sobre todo, porque, en el orden natural, estaban ya sometidos al ángel supremo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos (q.62 a.6), en el ángel no hay nada que retarde su acción. Por eso se lanza a su objetivo, sea bueno o malo, con toda la fuerza de la que es capaz. Así, pues, debido a que el ángel supremo poseía mayor capacidad natural que los inferiores, más impetuosa fue su caída en el pecado. Por eso su maldad es mayor.

ARTICULO 9

Los que cayeron, ¿son o no son tantos como los que permanecieron?

In Sent. l.1 d.39 q.2 a.2 ad 4; l.2 d.1 p.1.ª a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que son más los que pecaron que los que permanecieron:

1. El Filósofo dice[34]: *El mal se encuentra en muchos; el bien, en pocos.*

2. Más aún. La justicia y el pecado se encuentran en los ángeles por los mismos motivos que en los hombres. Pero entre los hombres son más los malos que los buenos. Dice Ecl 1,15: *Infinito es el número de los insensatos.* Por lo tanto, lo mismo debe suceder entre los ángeles.

3. Todavía más. Los ángeles se distinguen en personas y en órdenes. Así, pues, si las personas angélicas que perseveraron fueron las más, parece que no pecaron individuos de todos los órdenes.

En cambio está lo que se dice en 4 Re 6,16: *Los que están con nosotros son más de los que están con ellos.* Esto va referido a los ángeles buenos, que están con nosotros para protegernos, y de los malos que nos acechan.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles que perseveraron son más que los que pecaron porque el pecado es contrario a la tendencia natural; y lo que va contra la naturaleza logra su efecto siempre, por lo menos en la mayoría de los casos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo se está refiriendo a los hombres, en los que el mal proviene de su búsqueda de bienes sensibles, que son los más conocidos, abandonando el bien de la razón, que pocos conocen. Pero en los ángeles no hay más naturaleza que la intelectual. Por lo tanto, no hay paridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Para los que opinan[35] que el diablo fue el mayor de los ángeles pertenecientes al orden inferior, no cabe duda que no cayeron ángeles de todos los órdenes, sino solamente del orden inferior. En cambio, quienes sostienen[36] que el diablo superior pertenece al orden supremo, admiten la probabilidad de que cayeran de todos los órdenes; como también que, para suplir la pérdida de los ángeles, son elevados a todos los órdenes hombres de todas las clases, con lo cual se confirma más la libertad del libre albedrío, que puede tender al mal, cualquiera que sea la categoría de las criaturas. Sin embargo, en la Sagrada Escritura a los demonios no se les atribuyen los nombres de algunos órdenes, como el de *Serafines* o

33. Cf. BOECIO, *De hebdom.:* ML 64,1311: S. Th., proem. 34. ARISTÓTELES, *Topic. 2* c.6 n.3 (BK 112b11). 35. Cf. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,873. 36. Cf. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250; GUILLERMO DE PARÍS *De Univ* 2-2 c.11 (2,805).

Tronos, porque estos nombres están tomados del ardor del amor y de la inhabitación de Dios, que no pueden darse junto con el pecado. En cambio, sí se les atribuyen los de *Querubines, Potestades y Principados,* porque éstos se toman de la ciencia y del poder, pudiendo ser comunes a los buenos y a los malos.

CUESTIÓN 64

Sobre la pena de los demonios [a]

Ahora hay que tratar sobre la pena de los demonios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La obcecación del entendimiento.—2. La obstinación de la voluntad.—3. El dolor.—4. El lugar de la pena.

ARTICULO 1

El entendimiento del demonio, ¿se obcecó o no se obcecó por la privación del conocimiento de toda la verdad?

In Sent. l.2 d.7 q.2 a.1; *De Malo* q.16 a.6.

Objeciones por las que parece que el entendimiento del demonio se obcecó por la privación del conocimiento de toda la verdad:

1. Si los demonios conocieran alguna verdad, se conocerían sobre todo a sí mismos, que es conocer las sustancias separadas. Pero esto no es compatible con su mísero estado, ya que, al parecer, proporciona una gran felicidad, hasta el punto que algunos [1] dijeron: La bienaventuranza suprema del hombre consiste en conocer las sustancias separadas. Por lo tanto, los demonios están privados del conocimiento de toda verdad.

2. Más aún. Lo que naturalmente es lo más cognoscible, parece que debe ser lo más conocido por los ángeles, sean buenos o malos. Que para nosotros no lo sea, se debe a la debilidad de nuestro entendimiento, que toma su saber de las imágenes; como por la debilidad orgánica de los ojos, el murciélago no puede ver la luz del sol. Pero los demonios no pueden conocer a Dios, que, por ser la suma verdad, es lo más cognoscible, porque no tienen el corazón puro, condición indispensable para ver a Dios. Por lo tanto, tampoco pueden conocer las demás cosas.

3. Todavía más. Según Agustín [2], los ángeles tienen un doble conocimiento de las cosas: el matutino y el vespertino. Pero los demonios no tienen conocimiento matutino, porque no ven la Palabra. Tampoco tienen el vespertino, porque el conocimiento vespertino orienta lo conocido a la alabanza del creador (por eso después de la *tarde* viene la *mañana,* como se dice en Gen). Por lo tanto, los demonios no pueden tener conocimiento de las cosas.

4. Y también. En el momento de su creación, los ángeles conocieron el misterio del reino de Dios, como dice Agustín, en V *Super Gen. ad litt.* [3] Pero los demonios fueron privados de este conocimiento, porque, como se dice en 1 Cor 2,8: *Si lo hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.* Por lo tanto, y por lo mismo, fueron privados también del conocimiento de toda otra verdad.

5. Por último. Cualquiera que sea la verdad que alguien conozca, o la conoce naturalmente, como nosotros conocemos

1. Cf. infra q.88 a.1. 2. *De Gen. ad litt.* l.4 c.22: ML 34,317; *De Civ. Dei* l.11 c.7: ML 41,322, 3. C.19: ML 34,334.

a. Santo Tomás enseña que la culpa deja siempre el consiguiente reato de pena que debe ser soportada por el culpable (cf. 1-2 q.87 a.1). El ángel, por ser criatura puramente espiritual, sólo tiene dos facultades que puedan ser afectadas por la pena, o sea, el entendimiento y la voluntad. La cuestión estudia la situación de estas dos facultades en el ángel malo después de la culpa.

los primeros principios; o porque la recibe de otro, como sabemos lo que nos han enseñado; o la adquiere por la experiencia de mucho tiempo, como sabemos nosotros lo que hemos descubierto investigando. Pero los demonios no pueden conocer la verdad por su naturaleza, porque están separados de los ángeles buenos como la luz de las tinieblas, como dice Agustín[4]; pues para toda manifestación se requiere luz, como se dice en Ef 5,13. Tampoco pueden conocerla por revelación ni por comunicación de los ángeles buenos, porque, como se dice en 2 Cor 6,14: *No hay compatibilidad entre luz y tinieblas.* Tampoco la pueden conocer por lo experimentado en mucho tiempo, porque la experiencia se origina por los sentidos. Por lo tanto, en ellos no hay conocimiento alguno de la verdad.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.4 *De div. nom.*[5]: *L,os dones angélicos otorgados a los demonios, no fueron alterados, sino que permanecieron íntegros y en todo su esplendor.* Pero entre estos dones naturales está el conocimiento de la verdad. Por lo tanto, en ellos hay algún conocimiento de la verdad.

Solución: Hay dos clases de conocimiento de la verdad. 1) *Uno,* se obtiene por la gracia. 2) *Otro,* por la naturaleza. El que se obtiene por la gracia, a su vez, se divide en otros dos: *Uno* que es solamente especulativo, como el de aquel a quien se le revela algún secreto divino. Otro, que es afectivo y produce el amor de Dios. Este es el que propiamente pertenece al don de la sabiduría.

De estos tres géneros de conocimiento, 1) *el primero* ni fue suprimido ni tan siquiera atenuado [b] en los demonios. Pues deriva de la misma naturaleza del ángel, el cual por su naturaleza es un determinado entendimiento o mente. En efecto, como debido a la simplicidad de su sustancia nada de ella puede ser substraído, es imposible castigarle privándole de una parte de su naturaleza, como se castiga al hombre amputándole una mano, un pie o cualquier otra parte del cuerpo. Por esto dice Dionisio[6] que en ellos permanecieron íntegros los dones naturales. Por lo tanto, su conocimiento natural no pudo ser disminuido. 2) Por lo que se refiere *al segundo* género de conocimiento, el puramente especulativo, obtenido por gracia, no fue totalmente borrado, sino disminuido, porque de estos secretos divinos solamente los más convenientes les son revelados, o por medio de los ángeles, o *por medio de algunos efectos temporales de la virtud divina,* como dice Agustín en IX *De civ. Dei*[7]. Aunque no les son revelados como a los ángeles santos, a quienes en la Palabra les son revelados más secretos y con mayor claridad. 3) En cuanto *al tercer* género de conocimiento, están totalmente privados, como también lo están de la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La felicidad consiste en la unión con algo superior. Puesto que las sustancias separadas son, en el orden de la naturaleza, superiores a nosotros, para el hombre puede haber alguna razón de felicidad en conocerlas, si bien su felicidad perfecta consiste en conocer la sustancia primera, esto es, Dios. Pero el que las sustancias separadas conozcan la sustancia separada, en ellas es connatural, como lo es para nosotros conocer las naturalezas sensibles. Por lo tanto, así como la felicidad del hombre no consiste en que conozca las naturalezas sensibles, tampoco la del ángel consiste en conocer las sustancias separadas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que lo naturalmente más cognoscible sea oculto para nosotros, se debe a que excede la capacidad de nuestro entendimiento, y no solamente a que nuestro entendimiento tome su saber de las imágenes.

4. *De Civ. Dei* l.11 c.19.33: ML 41,333.346. 5. §23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 6. Ib. 7. C.21: ML 41,274.

b. Aquí y en los artículos siguientes, Santo Tomás hace un gran esfuerzo por mantener todo lo que de bien puede permanecer en el ángel después de la culpa. El ángel malo no sólo conserva toda la ciencia natural, sino también algo de la sobrenatural, en cuanto que Dios se sirve también de él para cumplir en los hombres sus designios de salvación (cf. a.4), que de algún modo les da a conocer. Pero este conocimiento es aflictivo para el ángel malo, cuya envidia no puede soportar que los hombres se salven (cf. 63 a.2).

Pero la sustancia divina no sólo supera la capacidad de nuestro entendimiento, sino también la del angélico, y, por lo tanto, ni el propio ángel puede, por naturaleza, conocer la esencia de Dios. Sin embargo, sí puede, en virtud de la perfección de su naturaleza, tener un conocimiento de Dios más elevado que el del hombre. Dicho conocimiento de Dios permanece en los demonios. Pues, si bien no poseen la pureza que otorga la gracia, tienen la de su naturaleza, que les es suficiente para alcanzar el conocimiento de Dios que naturalmente les corresponde.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la criatura se compara con la excelencia de la luz divina, es tiniebla; por esto el conocimiento de las criaturas en su propia naturaleza es llamado *vespertino.* La tarde, en efecto, si bien lleva mezcla de tinieblas, tiene, sin embargo, algo de luz, puesto que, cuando ésta desaparece, es ya de noche. De aquí que, cuando el conocimiento de las cosas en su propia naturaleza se orienta a la alabanza del Creador, como hacen los ángeles buenos, tiene algo de luz divina y puede llamarse vespertino. Por el contrario, cuando no se orienta a Dios, como es el caso de los demonios, no se llama vespertino sino *nocturno.* Por eso se dice en Gen 1,5 que Dios *llamó noche* a las tinieblas que había separado de la luz.

4. *A la cuarta hay que decir:* El misterio del reino de Dios realizado por Cristo fue conocido de alguna manera por todos los ángeles desde el principio; y sobre todo lo fue a partir del momento en que consiguieron la bienaventuranza por la visión de la Palabra. Esto nunca lo tuvieron los demonios. Sin embargo, no todos los ángeles lo conocieron completamente ni por igual. Por supuesto que mucho menos los demonios debieron de conocer el misterio de la encarnación mientras Cristo estuvo en este mundo. Dice Agustín[8]: *No se les dio a conocer como a los ángeles santos, que gozan por participación de la eternidad de la Palabra, sino que se les notificó, para su espanto, por ciertos efectos temporales.* Por lo demás, si hubieran conocido con seguridad y certeza que era el Hijo de Dios y cuáles habían de ser los efectos de su pasión, nunca hubieran dirigido la crucifixión del Señor de la gloria.

5. *A la quinta hay que decir:* Los demonios conocen la verdad de tres maneras. 1) *Una,* en virtud de la perspicacia de su naturaleza, ya que, aunque oscurecidos por la privación de la luz de la gracia, no obstante, son iluminados por la luz de su naturaleza intelectual. 2) *La segunda,* por revelación de los ángeles santos, porque, si bien no concuerdan con ellos en voluntad, sin embargo, sí tienen con ellos en común la naturaleza intelectual, y por ella pueden recoger lo que los otros manifiestan. 3) *La tercera* es por la experiencia de mucho tiempo, y no porque la adquieran por medio de algún sentido, sino porque, cuando en las cosas particulares se lleva a cabo la semejanza de la especie infusa que naturalmente poseen, conocen como presentes cosas que antes no habían conocido como futuras, como dijimos anteriormente al tratar lo referente al conocimiento de los ángeles (q.57 a.3 ad 3).

ARTICULO 2

La voluntad de los demonios, ¿se obstinó o no se obstinó en el mal?

In Sent. l.2 d.7 q.1 a.2; *De Verit.* q.24 a.10; *De Malo* q.16 a.5.

Objeciones por las que parece que la voluntad de los demonios no se obstinó en el mal:

1. El libre albedrío es un atributo de la naturaleza intelectual que, como dijimos (a.1), conservan los demonios. Pero, en cuanto tal, el libre albedrío antes se ordena al bien que al mal. Pero la voluntad del demonio no está tan obstinada en el mal que no pueda volverse al bien.

2. Más aún. Mayor es la misericordia de Dios, infinita, que la malicia del demonio, finita. Pero nadie pasa de la maldad de la culpa a la bondad de la justicia si no es por la misericordia divina. Por lo tanto, tampoco los demonios pueden pasar del estado de maldad al estado de justicia.

3. Todavía más. Si los demonios tuvieran la voluntad obstinada en el mal, la tendrían, sobre todo, en cuanto al pe-

8. Ib.

cado que ocasionó su caída. Pero aquel pecado, la soberbia, ya no lo tienen, puesto que ha desaparecido su motivo, la grandeza. Por lo tanto, el demonio no está obstinado en el mal.

4. Y también. Gregorio dice[9] que el hombre pudo ser redimido por otro, porque por otro cayó. Pero, como dijimos (a.8), los ángeles inferiores cayeron a causa del primero. Por lo tanto, su ruina puede ser reparada por otro, y consecuentemente, no están obstinados en el mal.

5. Por último. Nadie que esté obstinado en el mal hace una cosa buena. Pero el demonio hizo algunas cosas buenas. Así, confesó la verdad a Cristo cuando dijo: *Sé que eres el santo de Dios* (Mc 1,24). También *los demonios creen y tiemblan,* se dice en Sant 2,19. Y, como dice Dionisio en el c.4 *De div, nom.*[10]: *Desean cosas buenas y óptimas, como ser, vivir y entender.* Por lo tanto, no están obstinados en el mal.

En cambio está lo que se dice en el Sal 72,23: *La soberbia de los que te odiaron crece siempre.* Esto hay que entenderlo de los demonios. Por lo tanto, perseveran siempre obstinados en el mal.

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[11] sostuvo la teoría de que toda voluntad creada puede inclinarse al bien o al mal en virtud del libre albedrio, excepto el alma de. Cristo, a causa de su unión con la Palabra. Pero esta postura destruye la verdad de la bienaventuranza de los ángeles santos y de los hombres, porque la estabilidad perpetua es esencial a la bienaventuranza, que, por esto mismo, es llamada *vida eterna.* Además, se opone a la autoridad de la Sagrada Escritura cuando enseña que los demonios y los hombres malos serán enviados *al castigo eterno,* mientras que los justos serán trasladados a la *vida eterna* (Mt 25,46). Por lo tanto, esta opinión debe ser considerada como errónea. Siguiendo la fe católica, hay que sostener que la voluntad de los ángeles santos está confirmada en el bien. La de los demonios, en el mal [c].

En cuanto a la causa de dicha obstinación, no se ha de buscar en la gravedad de la culpa, sino en la condición del estado natural. Esto es así porque, como dice el Damasceno[12], *lo que para los hombres es la muerte, esto es para los ángeles la caída.* Es evidente que todos los pecados mortales, grandes o pequeños, de los hombres son remisibles antes de la muerte. Después de la muerte, son irremisibles y duran siempre [d].

Por lo tanto, para buscar otra causa de esta obstinación, hay que tener en cuenta que el poder apetitivo es en todos proporcional al poder cognoscitivo, que es el que mueve como el motor al móvil. Ahora bien, el apetito sensitivo tiene por objeto el bien particular, mientras que la voluntad, como dijimos (q.59 a.1), tiene el bien universal; como también el sentido tiene por objeto los singulares, y el entendimiento los universa-

9. *Moral.* l.4 c.3: ML 75,642. 10. § 23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 11. *Peri Archon* l.1 c.6.8: MG 11,168-178. 12. *De Fide Orth.* 1.2 c.4: MG 94,877.

c. La confirmación definitiva de los ángeles buenos en el bien y la obstinación, también definitiva, de los malos en el mal es un dato de fe. Si se excluyera la duración eterna no habría ni bienaventuranza ni condenación propiamente dichas. Son verdades sobrecogedoras, ante las cuales el hombre se siente aterrado. Pero, como advierte Santo Tomás, «la autoridad de la Sagrada Escritura» es irrecusable. Estar obstinado en el mal con la obstinación definitiva, de que aquí se trata, significa que el ángel malo se ha hecho incapaz de tener intención deliberada de cosa alguna buena. Si alguna vez hace algo que sea objetivamente bueno, la intención que le guía es siempre perversa (sol.5). Permanece irremediablemente fijo en la voluntad pecaminosa por la que se apartó de Dios (cf. sol.3).

d. El pecado del ángel es de una gravedad para nosotros incomprensible; porque su voluntad actúa con una intensidad que no podemos medir. Así como el conocimiento del ángel es mucho más luminoso que el humano, así también su malicia es incomparablemente más refinada. Pero la razón de la obstinación del ángel no está en la malicia objetiva de su culpa, sino en la propia naturaleza angélica, cuya «voluntad se adhiere de modo fijo o inmóvil», una vez que ha elegido algo determinado. Para el ángel, una sola elección buena introduce inmediatamente en la bienaventuranza, y también una sola elección mala acarrea inmediatamente la condenación eterna y la obstinación en el mal. La psicología del ángel es mucho más perfecta que la del hombre; pero, en cierto sentido, más peligrosa también, porque su eternidad se «juega» toda en un solo acto.

les. Pero el conocimiento del ángel difiere del del hombre en que el ángel conoce por su entendimiento de un modo inmutable, a la manera como nosotros conocemos de modo inmutable los primeros principios, que son el objeto del *entendimiento.* El hombre, en cambio, conoce por la razón de una manera mutable, con el camino abierto para llegar a metas opuestas. De donde se sigue que la voluntad del hombre se adhiere a los objetos de una manera mutable, ya que puede abandonar uno y adherirse a su contrario. Libremente puede adherirse a una cosa o a su opuesta (entiéndase de las cosas que no quiere por naturaleza). Pero, una vez adherida, esta adhesión es inmutable. Por esto suele decirse que el libre albedrío del hombre es flexible en sentidos opuestos *antes de la elección y después de ella;* mientras que el libre albedrío del ángel lo es *antes de la elección, pero no después.* Así, pues, los ángeles buenos, adheridos desde siempre a la justicia, están confirmados en ella, mientras que los malos, los pecadores, están obstinados en su pecado. Sobre la obstinación de los hombres condenados, hablaremos más adelante *(Supl.* q.98 a. 1.2; *In Sent.* 4 d.50 q.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo mismo los ángeles buenos que los malos tienen libre albedrío, pero según el modo y condición de su naturaleza, como ya dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La misericordia divina libra del pecado a los que se arrepienten. Pero a los que, por estar adheridos irrevocablemente al mal, no son capaces de arrepentimiento, la misericordia de Dios no los libra [e].

3. *A la tercera hay que decir:* El primer pecado del demonio permanece en él en cuanto a lo que apeteció, aunque no en cuanto que crea poderlo conseguir. Es como el que se convence de poder cometer un homicidio y quiere cometerlo, que, si después se le escapa la posibilidad de hacerlo, sin embargo, su voluntad puede seguir queriéndolo, bien porque quisiera haberlo cometido, bien porque todavía querría cometerlo si pudiera.

4. *A la cuarta hay que decir:* La causa total de que sea remisible el pecado del hombre no es porque haya pecado por instigación de otro. Por lo tanto, no hay paridad.

5. *A la quinta hay que decir:* En el demonio hay dos clases de actos. 1) *Uno,* procedente de su voluntad deliberada, que es lo que propiamente puede llamarse acto suyo. Este acto en el demonio es siempre malo, porque, aun cuando a veces hace algo bueno, sin embargo, no lo hace bien. Así, cuando dice la verdad es para engañar, y cuando cree y confiesa, no lo hace voluntariamente, sino forzado por la evidencia de las cosas. 2) *El otro* acto del demonio es el natural, que puede ser bueno y atestigua la bondad de su naturaleza, a pesar de que, incluso de este acto, abusan para el mal.

ARTICULO 3

¿Hay o no hay dolor en los demonios?

Objeciones por las que parece que no hay dolor en los demonios:

1. Como el dolor y la alegría se oponen, no pueden estar en el mismo sujeto. Pero los demonios experimentan alegría. Dice Agustín en *Contra Manicheos* [13]: *El diablo tiene poder sobre todos los que desprecian los mandamientos divinos, y se alegra de este desdichado poder.* Por lo tanto, en los demonios no hay dolor.

2. Más aún. El dolor es causa del temor, porque las cosas que tememos antes de que lleguen son las mismas de las que nos dolemos cuando han llegado. Pero en los demonios no hay temor, según aquello de Job 41,42: *Fue hecho para*

13. *De Genesi contra Manicheos,* l.2 c.17: ML 34,209.

e. La misericordia de Dios es infinita, y así como basta para perdonar todos los posibles pecados de todos los hombres, así también basta o bastaría para perdonar el pecado del ángel. Si éste no recibirá nunca el perdón, no se debe a insuficiencia de la misericordia divina, sino al hecho de que el ángel malo no se arrepentirá nunca de su culpa, es decir, no se pondrá nunca en la disposición necesaria para recibir el perdón de la misericordia divina. El pecado del ángel es por naturaleza irremisible. Al hombre pecador Dios le prometió y le otorgó un Redentor para sacarlo del pecado. Cuando falta la capacidad de arrepentimiento, como en el ángel malo, no hay tampoco posibilidad de envío de un redentor.

no tener miedo a nada. Por lo tanto, en los demonios no hay dolor.

3. Todavía más. Dolerse del mal es un bien. Pero los demonios no pueden hacer nada bien. Por lo tanto, no pueden dolerse al menos del mal de culpa que pertenece al gusano de la conciencia.

En cambio está el hecho de que el pecado del demonio es más grave que el del hombre. Pero el hombre es atormentado con dolores en castigo por el goce del pecado, según aquello del Apoc 18,7: *Cuanto se envaneció y entregó al lujo, dadle otro tanto de tormento y duelo.* Por lo tanto, mucho más castigado con tormento y duelo será el diablo, que tanto se ufanó.

Solución. *Hay que decir:* Si el temor, el dolor, la alegría y, en general, las afecciones de este género se toman como pasiones, no pueden atribuirse a los demonios, puesto que en este sentido son propias del apetito sensitivo, que es una facultad unida a algún órgano corporal. Pero si, en cambio, se toman como simples actos de la voluntad, pueden existir en los demonios. Hay que decir: En ellos hay dolor. El porqué de esto radica en que el dolor, en cuanto simple acto de la voluntad, no es otra cosa que una reacción contra lo que es y lo que no es. Pero es indudable que los demonios quisieran que muchas cosas que existen, no existieran. Así, por ejemplo, y por estar llenos de envidia, quisieran la condenación de los que se salvan. Por lo tanto, hay que decir: En los demonios hay dolor. Primero, porque es esencial a la pena el que sea contraria a la voluntad. Además, porque están privados de una bienaventuranza que desean naturalmente, y también porque en muchas ocasiones encuentran cohibida su perversa voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La alegría y el dolor son opuestos cuando se refieren a un mismo objeto, pero no lo son respecto a objetos distintos. Por eso no hay inconveniente en que alguien se duela de una cosa y a la vez se alegre de otra distinta. Esto sucede sobre todo cuando el dolor y la alegría son simples actos de la voluntad, porque puede suceder que, no ya en cosas diversas, sino en la misma cosa, se encuentre algo que queremos y algo que no queremos.

2. *A la segunda hay que decir:* Por lo mismo que en los demonios hay dolor del mal presente, también hay temor del mal futuro. En cuanto al texto: *Fue hecho para no tener miedo* (Job 41,24), se entiende el temor de Dios que aparta del pecado. En otra parte está escrito (Sant 2,19): *Los demonios creen y tiemblan.*

3. *A la tercera hay que decir:* Dolerse del mal de culpa es prueba en favor de la bondad de la voluntad, a la que se le opone el mal de culpa. En cambio, dolerse del mal de pena o del mal de culpa por razón de la pena, atestigua la bondad de la naturaleza, a la que se opone el mal de pena. Por eso dice Agustín en XIX *De civ. Dei* [14]*: El dolor del bien perdido por causa del tormento es prueba de una naturaleza buena.* Por lo tanto, como el demonio tiene una voluntad perversa y obstinada, no se duele del mal de culpa.

ARTICULO 4

El aire, ¿es o no es el lugar penal de los demonios? [f]

In Sent., l.2 d.6 q.1 a 3; l.4 d.45 q.2 a 3.

Objeciones por las que parece que el

14. C.13: ML 41,641.

f. El enunciado del artículo depende de ciertos planteamientos ya superados. Pero Santo Tomás expone algo de valor permanente. El ángel malo, además del dolor espiritual que sufre (cf. a.3), está o puede estar sujeto a un dolor, hasta cierto punto sensible, en cuanto que Dios le obliga a ejercer su actividad donde no quisiera o le impide ejercerla donde quisiera. Ya se dijo antes (cf. q.52 a.1) que el ángel se localiza por actuar en un lugar determinado sin poder hacerlo a la vez en todas partes.

Respecto de los condenados —ángeles y hombres— la tradición cristiana habla frecuentemente *de fuego.* Evidentemente, el fuego no puede torturar al espíritu por vía de calentamiento o de *combustión,* sino sólo en cuanto representa para él una especie de .cárcel o de «lugar» donde se le obliga a estar contra su voluntad (cf. sol.1 y 3). Para un espíritu, el tormento del fuego sería exactamente idéntico al del hielo, por más que a nosotros nos parezcan contrarios. Santo Tomás desarrolla extensamente el tema en la cuestión disputada *De anima* a.21.

aire no es el lugar penal de los demonios:

1. El demonio es una naturaleza espiritual. Pero la naturaleza espiritual no es afectada por el lugar. Por lo tanto, ningún lugar es sitio de castigo para los demonios.

2. Más aún. El pecado del hombre no es más grave que el del demonio. Pero el lugar del tormento del hombre es el infierno. Por lo tanto, con mayor razón lo ha de ser del demonio. Así pues, no lo es nuestro aire tenebroso.

3. Todavía más. Los demonios son castigados con la pena del fuego. Pero en el aire tenebroso no hay fuego. Por lo tanto, no es el lugar de tormento de los demonios.

En cambio está lo que Agustín en III *Super Gen. ad litt.*[15] dice: *El aire tenebroso es como una cárcel para los demonios hasta el día del juicio.*

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles, por naturaleza, ocupan el lugar medio entre Dios y los hombres. Ahora bien, en el plan de la Providencia divina entra el procurar el bien de los seres. Pero Dios procura el bien de los seres superiores por medio de los inferiores. Pero Dios procura el bien del hombre de dos maneras. 1) *Una,* directamente, esto es, siempre que alguien es atraído al bien o alejado del mal. Esto es hecho dignamente por los ángeles buenos. 2) *Otra,* indirectamente, o sea, cuando alguno que es atacado se esfuerza en rechazar al adversario. Esta manera de procurar el bien del hombre fue conveniente que se llevara a cabo por medio de los ángeles malos, a fin de que, después de su pecado, no quedasen totalmente excluidos de colaborar en el orden del universo. Así, pues, los demonios deben tener dos lugares de tormento: Uno por razón de su culpa: el infierno; otro por razón de las pruebas a las que someten a los hombres: la atmósfera tenebrosa.

Pero la obra de procurar la salvación de los hombres durará hasta el día del juicio. Por lo tanto, hasta entonces deberá durar el ministerio de los ángeles y la función de los demonios[16]. Por eso y hasta entonces nos serán enviados los ángeles buenos. Y hasta entonces estarán también los demonios en nuestro aire tenebroso para someternos a prueba; si bien algunos están ya en el infierno para atormentar a los que arrastraron al mal, como también hay ángeles que están en el cielo en compañía de las almas santas. Pero, a partir del día del juicio, todos los malos, hombres o ángeles, estarán en el infierno; y todos los buenos, en el cielo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El lugar no atormenta al ángel ni al alma en cuanto que influya en ellos alterando su naturaleza, sino en cuanto que influye en su voluntad, entristeciéndola, al ver, lo mismo el ángel que el alma, que están en un lugar que su voluntad rechaza.

2. *A la segunda hay que decir:* Conforme al orden de la naturaleza, un alma no es superior a otra, y, en cambio, los demonios en el orden de la naturaleza son superiores al hombre. Por lo tanto, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[17] dijeron que tanto la pena sensible de los demonios como la de las almas será alargada hasta el día del juicio; como también hasta entonces se alargará la bienaventuranza de los justos. Pero esto es erróneo y contrario a la doctrina que, en 2 Cor 5,1, dice el Apóstol: *Si la casa de nuestra mansión terrena se desmorona, tenemos una casa en el cielo.* Otros[18], no admitiendo esto para las almas, sí lo aceptan para los demonios. Pero es mucho más acertado decir que lo mismo se debe juzgar de las almas condenadas que de los ángeles malos, como aplicamos el mismo juicio a las almas buenas y a los ángeles buenos.

Por lo tanto, hay que decir: Así como el cielo es el lugar de la gloria de los ángeles, y, sin embargo, su gloria no disminuye cuando vienen a nosotros, porque consideran aquel lugar suyo (a la manera como tampoco decimos que disminuya el honor del obispo cuando no

15. Ib. 16. Angeles y demonios actúan sobre los hombres. Para la acción de los ángeles, el original latino usa el término *ministerium.* Para la de los demonios, *exercitatio.* Hemos traducido *ministerio* y *función* respectivamente. El *Ministerio* Angélico implica misión; la *función* demoníaca implica iniciativa propia, y, por parte de Dios, *permisividad. (N. del T.)* 17. Cf. *Cont. Gentes* 4,91. 18. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, *De Univ.* 2-2 c.70 (2,871).

está sentado en su cátedra), así también se ha de decir que, aun cuando los demonios, mientras ocupan nuestra tenebrosa atmósfera no están encadenados al fuego infernal, sin embargo, sólo el saber que aquella prisión les corresponde es ya suficiente para que no disminuya su tormento. Por eso, en cierta glosa[19] a Sant 3,6 se dice: *Dondequiera que vayan, consigo llevan el fuego del infierno.* A esto no se opone aquello que se dice en Lc 8,31: *Rogaron al Señor que no los mandara al abismo.* Si pidieron esto fue porque consideraban como castigo el estar excluidos de un lugar en el que podían perjudicar a los hombres. Por eso, en Mc 5,10 se dice: *Le suplicaban que nos los echara fuera de aquella región.*

19. *Glossa ordin.* a Sant 3,6 (6,213 F).

TRATADO DE LA CREACIÓN CORPÓREA

Introducción a las cuestiones 65 a 74

Por ELÍSEO RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, O.P.

El tratado de la creación corpórea no dejará de extrañar al lector moderno. En efecto, entre la q.65, de un carácter eminentemente teológico, y la q.73, que ofrece una rica doctrina sobre la creación del mundo como inicio de la historia de la salvación, el significado del *descanso divino* y el sentido de la *bendición y santificación* del día séptimo, encontramos otra serie de cuestiones que sólo tienen en gran parte un valor meramente histórico, por cuanto que son el testimonio de una etapa de la historia de la teología, y que sólo se entenderán desde la «imagen del universo» que dominaba en la Edad Media, así como desde la metafísica de la realidad que caracteriza el pensamiento de Santo Tomás. Por otra parte, la confrontación del texto bíblico de la creación (Gén 1,1-2,4a) con esta «imagen del universo» y con las distintas exégesis que de dicho texto ofrece la tradición, desencadena en la reflexión de Sto. Tomás un pensamiento abierto a distintas formas de entender el dato de la Escritura, sin pronunciarse las más de las veces por una interpretación determinada, y esforzándose al mismo tiempo por conciliar distintas exégesis; labor difícil de conciliación que alguien ha calificado de semifracaso: «La razón esencial de este semifracaso, dice D. Dubarle, a despecho de todo el interés de su esfuerzo de elaboración, es la ausencia de un principio orgánico de comparación y arbitraje entre las diferentes fuentes imaginativas de su síntesis. Dispone, en efecto, por una parte, de las representaciones contenidas en la materialidad de los textos bíblicos; por otra, de las que afloran en las exégesis patrísticas y, en fin, de un lote de concepciones cosmológicas recibidas de la filosofía aristotélica. Se siente obligado, por un lado, a respetar escrupulosamente la autoridad escrituraria; por otro, a esclarecer la interpretación de la Escritura por recurso a las exposiciones patrísticas existentes y, en fin, a mantener los derechos de las evidencias que la razón es susceptible de establecer en la materia. Pero le resulta difícil precisar, en cada detalle del texto del Génesis, a dónde llega la autoridad de la Escritura: su tendencia espontánea le inclina a tomarla lo más posible al pie de la letra, incluso en el plano cosmológico —lo cual, sin embargo, no es siempre posible—, teniendo en cuenta lo que él cree saber por otros conductos. Le resulta también difícil encontrar un acuerdo satisfactorio entre los Padres, y señala con frecuencia sus divergencias, aunque suavizándolas mejor o peor. En fin, entrevé, con bastante claridad en ciertas ocasiones, el hecho de la dependencia de las representaciones bíblicas con respecto al nivel cultural de los contemporáneos del autor sagrado, nivel bastante más bajo que el de los clérigos de su tiempo»[1].

El texto citado resume perfectamente las características fundamentales de este tratado y pone al lector ante la necesidad de conocer, junto a la metafísica de Sto. Tomás, también su cosmología, y, junto a la tradición de la exégesis del primer capítulo del Génesis, los propios criterios exegéticos de Sto. Tomás. Importante igualmente es conocer el valor que la criatura cor-

[1] D. DUBARLE, *La Teología del Cosmos,* en *Iniciación teológica* t.1 (Barcelona 1957) p.542s.

poral o física tiene en el conjunto del pensamiento del autor de la Suma, como don de Dios ofrecido al hombre y medio para que éste llegue al conocimiento del Creador. Este pensamiento entresacado de algunas de sus obras puede proporcionar al lector el clima *contemplativo* que G. Lafont pide para el lector de estas cuestiones de la Suma[2].

1. Contenido de las qq.65-74

El lugar que estas cuestiones sobre la creación corpórea ocupan en el tratado más general de la creación responde a un esquema usado ya por Pedro Lombardo en sus *Sentencias;* este autor había dispuesto el tratado sobre la creación de la forma siguiente: Sobre la creación en general (distinción 1); los ángeles (d.2-11); *la obra de los seis días,* sobre la creación corpórea (d.12-15); la creación y condición del hombre (d. 16-20), el pecado, la libertad y la gracia (d.21-44). Centrándonos ahora en el tema concreto de la creación corpórea encontramos también la misma dependencia en cuanto al esquema. Pedro Lombardo había dedicado la distinción 12 al tema de la creación primordial, la creación del mundo *informe,* anterior a los días de la creación; desde la distinción 13 hasta la distinción 15, cap.4, trata sucesivamente las distintas obras de la creación. Cierra el tratado con los temas, entre otros, del *descanso divino* (cap.8) y la *santificación* del séptimo día (cap. 10). El tema del hombre se trata aparte, sacándolo de lo que serían un desarrollo coherente del contenido del capítulo del génesis. Esto mismo hace Sto. Tomás; la dependencia en este aspecto de la obra de Pedro Lombardo es más notoria si comparamos la Suma de Sto. Tomás con la *Summa Theologiae* de S. Alberto: éste colocará el tema de la perfección del mundo y del descanso divino después de haber tratado la creación del hombre, ciñéndose así al desarrollo normal del texto bíblico[3]. Si Sto. Tomás, siguiendo a Pedro Lombardo, saca del texto bíblico el tema del hombre para estudiarlo aparte, es porque tiene especial interés en presentar la obra de la creación corpórea en función del hombre; sigue el orden de los fines: poner al hombre al final del proceso de creación del universo es declararle fin de este universo y de una forma concreta del mundo corpóreo[4]. Santo Tomás se distanciará, sin embargo, del Maestro de las Sentencias por la forma de tratar y ordenar la temática, por la atención prestada a los temas desde la filosofía de Aristóteles, y por una mayor relación con el texto bíblico: una de las constantes será si el texto sagrado describe adecuadamente la obra de la creación que trata.

Después de fijar el lugar del tratado dentro del esquema general de la creación, comienza Sto. Tomás haciendo referencia al texto de la Escritura y lo considera, conforme a lo que era común en los Padres de la Iglesia y en los teólogos[5], estructurado en torno a tres categorías doctrinales: *opus creationis* (Gén 1,1-2), *opus distinctionis* (Gén 1,3-13) y *opus ornatus* (Gén 1,14-25). En la base de esta división está el *creavit* del v. 1, *divisit, dividat* y *congregentur* de los v. 4, 6 y 9, respectivamente, y el *ornatus* de Gén 2,1, que es la traducción latina de la palabra *Kosmos,* propia de la traducción griega: «igi-

[2] G. LAFONT, *Estructuras y métodos en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1964) p.174s.

[3] Cf. S. ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae,* 2.ª pars. tract.11 qq.43-67.

[4] Cf. E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás* (Buenos Aires 1951) p.247.

[5] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum,* 2 dist.14 c.9, donde nos ofrece inesperadamente la división clásica del texto bíblico de Gén 1.

tur perfecti sunt coeli et térra, et omnis *ornatus* eorum». Sto. Tomás sintetiza su pensamiento a este respecto diciendo que «a la obra de la creación le corresponde también producir la misma sustancia de los elementos. A la obra de la diversificación y ornamentación le corresponde formar alguna otra partiendo de los elementos preexistentes»[6]. Por este motivo, para hablar de la creación corpórea en general, siguiendo la pauta del génesis, no se hablará de creación, sino de *producción*[7]. Creación, diversificación y ornamentación serán las tres categorías que articulan el tratado.

1. *La creación*

La q.65 abre el comentario teológico al texto del génesis en sus palabras primeras: *In principio creavit Deus coelum et terram,* interpretándolo correctamente como expresión de la universalidad del acto creador de Dios. En torno a esta idea central se desarrollan temas ya tratados en las qq.44 y 47. Se afirma en primer lugar la unicidad del principio creador y, por lo mismo, la bondad radical de toda criatura visible, rechazando así las teorías creacionistas de origen gnóstico y maniqueo que perduraban con fuerza en tiempo de Sto. Tomás en las distintas corrientes cataras: todo lo que existe, visible o invisible, tiene un elemento común que es el *ser;* debe, pues, existir un principio común del cual todo recibe el ser (a.1). Por otra parte (a.2), el fin de la creación de las realidades visibles no es otro que la manifestación de la bondad de Dios, a la que la creación visible sirve en la medida en que existe para sí misma y para su propio bien, y esto en función de la perfección del hombre, en quien se recapitula la perfección del universo. La creación corporal es además obra *inmediata* de Dios, tanto si se considera a la criatura desde la totalidad de su ser (materia y forma) (a.3) como desde la *forma* que hace que la materia, potencialidad radical del ser, se concretice en un ser determinado (a.4). En estos artículos se polemiza con la filosofía platónica y neoplatónica de la creación descendente (a.3) o la subsistencia de formas corporales separadas.

La q.66 se centra en el esclarecimiento del v.2 del primer capítulo del Génesis: *Terra era inanis et vacua,* entendido en la tradición con el concepto vago de *informidad de la materia;* esta *informitas materiae* en modo alguno puede referirse a un estado de la materia carente de alguna forma o acto, lo cual sería metafísicamente imposible (a.1). Otra cuestión debatida es si aquella materia informe es común a todos los cuerpos creados, pronunciándose en este sentido Sto. Tomás decididamente en favor de una *quintaesencia* por relación a los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, que sería propia del mundo astral (a.2). La tradición cristiana había introducido por razones teológicas la creación desde el principio de un lugar de los bienaventurados, que llamaron *cielo empíreo;* Sto. Tomás asumirá este dato de la tradición afirmando su *conveniencia* en razón de la bienaventuranza de los ángeles, la misma que se promete a los santos (a.3). Es un *cuerpo* exento desde el principio de la corrupción y mutabilidad propia de los cuerpos terrenos y totalmente lúcido por contraposición al mundo astral, es decir, totalmente perfecto desde su creación junto con la materia informe. Finalmente, el *tiempo* es otro elemento creado en la creación primigenia (a.4); este artículo tiene presente

[6] *Summa Theol.* 1 q.68 a.1; cf. ib., q.74 a.1 ad 1 y ad 4; l.c., a.2 ad 1 y ad 2.

[7] Cf. *Summa Theol.* q.65 prol: «Considerandum est de creatura corporali, in cuius *productione...».*

implícitamente la *temporalidad* inherente a todo lo creado. Sto. Tomás entiende este tiempo primigenio como *medida* de *alguna sucesión de conceptos o afectos en la naturaleza angélica* (cf. q.66 a.4 ad 3).

La q.66 tiene un matiz de quicio entre la cuestión anterior y las siguientes: por una parte, concreta lo que fue el objeto de la creación primigenia, y, por otra, especifica lo que va a ser objeto de la sucesiva diversificación y ornamentación: concretamente la materia informe en el doble aspecto ya señalado.

2. *La obra de distinción y ornamentación*

A partir de la q.67 y hasta q.73 seguirá el orden de las obras que señala el relato bíblico. Existe en todo ello una preocupación por concordar el texto bíblico con la imagen del mundo que se tiene en la Edad Media. Los presupuestos de orden cosmológico que subyacen en estas cuestiones deben ser conocidos, aunque sólo sea someramente; lo mismo que las cuestiones fundamentales de orden metafísico que han tenido ya incidencia en las cuestiones anteriores y que siguen estando presentes en éstas.

3. *Cuestiones complementarias*

Finalmente, con la q.73 concluye el comentario literal del texto del Génesis explicando el sentido de las expresiones bíblicas de Gén 2,2-3: la *conclusión* de la obra de la creación (a.1), el *descanso divino* (a.2) y la *bendición y santificación* del día séptimo (a.3). Aparte de la sugerente teología contenida en estos artículos, conviene señalar la precisión exegética de Sto. Tomás en cuanto a la comprensión de la *bendición* como multiplicación de aquello que se bendice: en este caso multiplicación del día sabático, de tal forma que el *sábado* será siempre un *memorial* de aquel día primero en que Dios descansó, de acuerdo con la teología del autor sacerdotal de estos *versículos* del génesis; y la *santificación* corno consagración y dedicación de algo para Dios. La q.74, por su parte, resume las qq.65-72 y al mismo tiempo las complementa desde la perspectiva del sentido espiritual del texto bíblico.

2. Metafísica del ser e imagen del mundo

1. *Metafísica del ser*

Todo ser creado se caracteriza por lo que es *en acto* y lo que puede ser (potencia). La potencialidad radical de que algo pueda llegar a ser un sujeto sustancial es lo que se llama *materia prima,* que tomada en sí misma y separadamente no es concebible, puesto que no posee ningún ser propio (cf. q.66 a.1). Que no sea nada en sí no prueba, sin embargo, que sea absolutamente incapaz de existir: la materia prima existe en la sustancia desde el momento que existe la sustancia misma, y en virtud del acto que la hace existir. Este acto constitutivo de la sustancia es la *forma.* Tal es la constitución metafísica de toda realidad meramente corporal en la que es indisociable la materia y la forma. Por lo mismo, si en estas realidades corpóreas es impensable la existencia de la materia separadamente de la forma, lo mismo se debe decir de ésta respecto de aquélla (cf. q.65 a.4). Por eso la expresión propia que convendría emplear para designar la producción propia de los cuerpos y sus principios sustanciales por parte de Dios sería que Dios ha creado los cuerpos, mas con-creando su forma y su materia, es decir, la una

en la otra, indivisiblemente[8]. Sto. Tomás resumirá esto en una frase concisa y acertada: «Dios, al dar el ser por la creación, simultáneamente produce aquello que recibe el ser»[9].

Por otra parte, la experiencia sensible que proporcionaban los datos al conocimiento humano está en la base de una ulterior precisión referente a la intensidad con que la materia puede ser actualizada por la forma: la aparente inmutabilidad de los cuerpos celestes en cuanto a su ser hacía pensar que la materia de estos cuerpos recibe su forma en una plenitud tal que no existe en ellos potencialidad para ninguna otra forma: el sol, por ejemplo, jamás se convertirá en otra cosa que no sea sol[10]. La única potencialidad de estos cuerpos es sólo respecto al lugar: *materia ad ubi* dirá Sto. Tomás en la q.66, a.2[11]. En razón de esto se afirmaba igualmente que los cuerpos celestes escapan a la multiplicación de individuos dentro de la especie[12]. El resto de los cuerpos creados están sometidos a un continuo cambio de generación y corrupción porque la materia que recibe la actualización de la forma sigue siempre en potencia para otras muchas. Estas son las ideas que fundamentan la q.66 a.2 y 3.

2. *La imagen del universo*

El cosmos es concebido como un inmenso globo de dimensiones finitas, estratificado en una serie de esferas invisibles por ser totalmente transparentes y deducidas por el giro de los astros unidos a ellas. La esfera primera, que encierra la totalidad del cosmos, es la esfera que contiene las estrellas fijas; a continuación se sitúan las esferas respectivas de los planetas Saturno, Júpiter y Marte; seguía la esfera del sol y, finalmente, las esferas de Mercurio, Venus y la Luna. Este conjunto formaba el *mundo astral*, que abrazaba el *mundo sublunar*, formado por la tierra y el espacio comprendido entre ésta y la Luna.

El cosmos quedaba así dividido en dos grandes regiones de características físicas y metafísicas diferentes. Las esferas astrales estaban sometidas únicamente al movimiento circular, el más perfecto de los movimientos que no encuentra contrario, una de las causas de corrupción en los cuerpos del ámbito sublunar; según Aristóteles, seguido en esto por Sto. Tomás, los cuerpos astrales están constituidos por una materia irreductible a ninguno de los cuatro elementos constitutivos del resto de la creación corpórea; es lo que llaman los antiguos *quinta esencia.* Los cuerpos del ámbito sublunar, por el contrario, están sometidos a dos clases de movimientos rectilíneos, ascendente y descendente, contrarios entre sí, y que están en relación con la ligereza o pesantez. Partiendo de este dato se clasifican los elementos prima-

[8] Cf. la síntesis sobre este particular en E. GILSON, o.c., p.250ss.

[9] Cf. *De Pot.* q.3 a.1 ad 17; *Summa Theol.* q.65 a.4.

[10] Cf. *In Sent. 2* d.7 q.1 a.1; ib., d.12 q.1 a.1; ib., 4 d.47 q.2 a.2 q[a].2; *De verit.* q.8 a.15; *In Boet. de Trin,* q.4 a.2; *Cont. Gentes,* 2, 16; ib., 98; *De pot* q.4 a.1 ad 15; *Summa Theol.* 1 q.9 a.2; ib., q.55 a.2; ib., q.58 a.1; ib., q.66 a.2; ib., q.68 a.1; ib., q.79 a.2; ib., q.84 a.3 ad 1; ib., q.85 a.5; ib., q.90 a.2 ad 1; ib., q.97 a.1; *In Physic* 8 lect. 21 n.1152-1153; *In Metaphys. 2* lect.5 n.336; ib., 5 lect.22 n.1125-1127; ib., 8 lect.1 n.1690; ib., lect.4 n.1729 y 1740-42; ib., 12 lect.2 n.2436; *De spirit. creat.* a.6 ad 2; ib., a.8; *Q. de anima* a.7; *Compend. Theol.* c.111; *Quodl.* 3 q.3 a.1; *De coelo* 1 lect.6 n.63.

[11] Cf. *In Boet. De Trin.* q.4 a.2; *Cont. Gentes* 1, 20; *Compend. Theol.* c.74; *In Metaphys.* 8 lect.1 n.1690; ib., lect.4 n.1742; ib., 12 lect.2 n.2436; *In Physic* 8 lect.21 n.1152.

[12] Cf. *Summa Theol.* 1 q.43 a.9; ib., q.47 a.2; ib., q.119 a.1; *Cont. Gentes* 2,93; *De Spirit. creat.* a.8; ib., ad 12; *In Metaphys.* 7 lect.15 n.1627; *In Periherm.* 1 lect.10 n.122; *De coelo* 1 lect.19 n. 194-196.

rios del mundo sublunar: el *fuego,* absolutamente ligero, caliente y seco; el *aire,* ligero por relación al agua y la tierra, seco y húmedo; el *agua,* pesada por relación al fuego y al aire, fría y húmeda; y la *tierra* absolutamente pesada, fría y seca [13]. Estos cuatro elementos se combinan y corrompen los unos a los otros [14]. Los cuatro elementos se combinan conjuntamente y engendran los cuerpos mixtos: minerales, plantas o animales. El mundo astral, por su parte, se mueve indefinidamente, exento de contrariedad, de toda imperfección y, en consecuencia, de corrupción [15]. La q.66 a.2 sintetiza perfectamente esta doctrina [16].

El aristotelismo pagano completaba esta concepción del mundo astral admitiendo la relación de cada una de las esferas con un viviente espiritual, una inteligencia que explicaba su movimiento, conduciendo también las especulaciones sobre la posible animación de los astros. Sto. Tomás rechaza de plano esta segunda hipótesis (cf. q.70, a.3) [17], admitiendo, en cambio, que puedan estar movidos de forma extrínseca por espíritus creados [18]. Finalmente, el mundo astral tiene una relación con el mundo sublunar de causa equívoca sobre los cambios que en éste se producen [19], exceptuando sólo dos campos: los actos humanos de inteligencia y voluntad, y los acontecimientos fortuitos [20].

Esta es, sumariamente, la visión del cosmos que condiciona el pensamiento de Sto. Tomás; pero no debiéramos olvidar que da a las hipótesis un valor muy relativo: concretamente, en cuanto al tema de las *esferas,* Santo Tomás conoce también las hipótesis de otros astrónomos (Eudoxio y Ptolomeo, por ejemplo), y frente a la diversidad de hipótesis Sto. Tomás viene a decir que es posible que el sistema existente en la realidad, el verdadero sistema, no haya sido encontrado aún, y en consecuencia todos los sistemas propuestos hasta el presente sean falsos. He aquí el texto donde Sto. Tomás expresa este pensamiento: «No es necesario que las hipótesis a las que han llegado (los antiguos astrónomos) sean verdaderas, porque los fenómenos aparentes acerca de las estrellas quizás se puedan explicar de otra forma aún no comprendida por los hombres» [21]. El mismo relativismo encontramos de hecho en el tratado de la creación corpórea sobre el número de las esferas (q.68 a.2) o sobre la constitución del mundo astral (q.68 a.1).

3. **Historia de la exégesis de Gen 1 y la exégesis de Sto. Tomás**

Sto. Tomás conoce y sintetiza perfectamente las interpretaciones que los Padres de la Iglesia y los teólogos anteriores a él daban al relato del génesis;

[13] Cf. ARISTÓTELES, *De general, et corrupt. 2* c.2 (BK 329b7-330a29).

[14] Cf. ARISTÓTELES, *De coelo* 3 c.6 (BK 305a32); *De general, et corrupt. 2* c.4 (BK 331a7-332a2).

[15] Cf. ARISTÓTELES, *De coelo* 1 c.2 (BK 269a2-bl7): S. TH., lect.4, n.33-50.

[16] Cf. también *In Sent 2* d.12 a.1; *Cont. Gentes 2,* 40 y 43; ib., 3, 82; *Compend. theol.* c.7.

[17] Cf. *In Sent. 2* d.8 a.1, donde califica esta doctrina de «error de filósofos»; *De verit,* q.5 a.9 ad 4; *Cont. Gentes* 4, 97; *De pot.* q.5 a.5; *Q. de anima* a.8 ad 3; *De spirit. creat.* a.6; *In Metaphys.* 12 lect.4 n.2476; lect.8 n.2536; *Quodl.* 12 q.6 a.2.

[18] Cf. *In Sent. 2* d.14 q.1 a.3; *Cont. Gentes* 3, 23; *De pot.* q.5 a.5; *De spirit. creat* a.6; *Summa Theol.* 1 q.70 a.3.

[19] Se habla de causa equívoca cuando entre la causa y efecto se da sólo una semejanza analógica, cf. *In Sent. 4* d.1 q.1 a.4 q.ª4; *De verit.* q.27 a.7.

[20] Sólo algunos lugares de los muchos en que Sto. Tomás habla de este tema: *Summa Theol.* 1 q.115 a.6; ib., q.116 a.1; 1-2 q.9 a.5; 2-2 q.95 a.5; *In Sent. 2* d.7 q.2 a.2 ad 5; ib. d.15 q.1 a.3; ib., d.25 q.1 a.2 ad 5; *De verit.* q.5 a.10; ib., q.22 a.9 ad 2; ib., q.24 a.1 ad 19; *Cont. Gentes* 3, 84, 85, 87, 92, 105, 154; *Compd. theol.* cc. 127,128,129.

[21] *De coelo, 2* lect.17, n.451.

una historia interpretativa que entendía la creación, bien como una creación simultánea, bien como una creación sucesiva del mundo.

1. *Breve historia de las interpretaciones*

Entre los Padres griegos, la *escuela alegórica alejandrina* expone que la creación de la que habla Gén 1 es un acto simultáneo, y los días del relato no son una sucesión real de tiempo, sino un recurso de lenguaje acomodado a la inteligencia humana[22].

Por otra parte, S. Efrén y la *escuela antioquena,* siguiendo el sentido literal del texto, explican la creación como una sucesión en el tiempo de acuerdo con la materialidad de lo narrado en el relato bíblico[23]. S. Juan Crisóstomo, uno de los exponentes de esta escuela, es uno de los Padres que citará frecuentemente Sto. Tomás.

Especial importancia tienen los Padres Capadocios, principalmente S. Gregorio de Nisa y S. Basilio[24]: en sus exposiciones bíblicas usan tanto la técnica alegórica como la literal; en el tema de la obra de los seis días adoptan la doctrina de la creación simultánea para una primera materia elemental que irá recibiendo su perfección en una organización sucesiva durante los seis días del relato bíblico. Estos Padres aprovechan ya en sus exposiciones todo el material *científico* que les ofrece la ciencia de su tiempo.

Los *padres latinos* no harán más que seguir una u otra línea: S. Hilario de Poitiers es un representante latino de la escuela alegórica[25], mientras que S. Ambrosio seguirá muy de cerca la doctrina de S. Basilio[26].

Mención especial merece S. Agustín, tanto por la profundidad de sus exposiciones como por la influencia que tendrá en la historia sucesiva. Dedicó tres obras al tema que nos ocupa *(De Genesi contra Maniqueos; De Genesi ad litteram liber imperfectus; De Genesi al litteram libri duocecim);* trata también el tema en los libros 11-13 de las *Confesiones,* así como en el libro 11 de la *Ciudad de Dios.* La exégesis de S. Agustín significa una vuelta decidida a la exégesis alegórica de los pp. Alejandrinos: Las palabras del Génesis, *en el principio creó Dios el cielo y la tierra* es la expresión de la creación de la universalidad de todas las criaturas desde el primer instante: las espirituales significadas por el *cielo,* y las corporales significadas por la *tierra.* Los días del relato no hacen referencia a espacios reales de tiempo, sino al conocimiento progresivo que los ángeles van adquiriendo de la creación; un conocimiento directo significado en la palabra *tarde,* y un conocimiento más perfecto en la contemplación del Verbo, significado por la palabra *mañana,* es el conocimiento *vespertino y matutino,* respectivamente. Por su parte, la *informidad* de la que habla el relato significa la dimensión histórica de toda criatura, que irá adquiriendo una mayor perfección en la historia del mundo de acuerdo con las leyes del gobierno divino. S. Agustín enriquece su doctrina hablan-

[22] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* 6,16: MG 9,369; ORÍGENES, *Cont. Celsum,* 6,60: MG 11, 1389; *Homil. in Genesim:* MG 12, 145ss.; *De principiis,* 4,16: MG 11,376-377; S. ATANASIO, *Orat. 2 cont. arianos* n.60: MG 26, 276. S. CIRILO DE ALEJANDRÍA es una excepción entre los Padres alejandrinos: aunque usa la alegoría en sus exposiciones, no admite la creación simultánea, cf. *Glaph. in Gen.* 1: MG 69,13 y 16.

[23] S. JUAN CRISÓSTOMO, *In. Gen. homil.* 3, n.3: MG 53,35; TEODORETO, *Quaest. in Gen., inter.* 6-17: MG 80,88-97. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.,* 9: MG 33,641-656.

[24] S. BASILIO, *Homil. in Hexaemeron:* MG 29,3-208; S. GREGORIO DE NISA, *In Hexaemeron:* MG 44,61-126.

[25] S. HILARIO, *De Trinitate,* 12 n.40: ML 10,58s.

[26] S. AMBROSIO, *Hexaemeron:* ML 14,133-288.

do de la presencia de Dios trino en el acto creador: el Padre en la obra creadora, el Verbo en la palabra creadora, y el Espíritu Santo en la expresión *Spiritus Domini* del v. 2. Sto. Tomás recogerá también esta doctrina en el último artículo de su tratado.

La influencia de S. Agustín fue grande en la tradición latina; siguen sus ideas, entre otros, Próspero de Aquitania, Mario Víctor, Casiodoro, S. Isidoro de Sevilla, S. Julián de Toledo...

Una excepción importante a este respecto la representa Beda el Venerable, que se manifiesta contrario a la exposición de S. Agustín. Según este autor, antes del día primero fue creada la materia elemental, que será organizada en los días sucesivos de la creación, admitiendo, al mismo tiempo, un largo período de tiempo entre la creación de aquella materia y su organización posterior.

La escolástica recibirá esta doble tradición que hemos reseñado, manifestándose respetuosa con la opinión de S. Agustín, pero inclinándose claramente por la tradición de los Padres capadocios[27].

2. *La exégesis de Sto. Tomás*

En el *Cuodlibeto* 7, en su *Comentario a los Gálatas* y en *Suma Theol.* 1 q.1 a. 10, ha dejado Sto. Tomás reflejado su pensamiento sobre el sentido de la Escritura, distinguiendo en ella un sentido literal y un sentido espiritual: «la verdad, en la Escritura, se encuentra manifestada de dos formas: ante todo, las palabras se refieren a realidades: es el sentido literal; en segundo lugar estas realidades pueden convertirse en figuras de otras realidades: es el sentido espiritual»[28]. No son dos sentidos superpuestos, sino que el sentido espiritual dimana naturalmente de la letra. La razón de esta vinculación estriba en que las cosas en el correr de la historia pueden obtener un sentido particular, lo cual es un privilegio debido a aquel que gobierna los seres con su providencia[29]. Lo que aquí es la teoría lo encontramos en acto en las cuestiones del tratado de la creación corpórea.

1. *Sentido literal del relato según Sto. Tomás.*—Todo el tratado parece estar dominado por la búsqueda del sentido de la letra del texto del Génesis, y la impresión que deja es la de incapacidad para darnos un sentido único y determinado. ¿Habrá que decir que Sto. Tomás admite una multiplicidad de sentidos literales?[30] La intención no es convertir el texto de la Biblia en una fuente de conocimientos científicos, sino poner de manifiesto desde el texto la bondad, sabiduría y poder de Dios reflejados en el mundo creado, pero un mundo que es susceptible de distintas comprensiones razonables desde las cuales se patentizan aquellas verdades del texto: la diversidad como puede ser explicado el texto no radica en la letra de éste, sino en las distintas explicaciones que se pueden dar sobre el mundo creado. Dicho esto, exponemos algunos principios que regulan la fijación del sentido del texto en la exposición que hace Sto. Tomás sobre la obra de los seis días:

a) Una primera referencia es su comentario al libro segundo de las

[27] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Libri Sententiarum 2* dist.12 c.2, que resume bien la tónica de la postura adoptada en la escolástica. Hay que recordar, sin embargo, a S. Buenaventura, que se manifiesta abiertamente contrario a las tesis de S. Agustín.

[28] *Quod.* 7 a.14; cf. *Summa Theol.* 1 q.1 a.10; *In Gal.* c.2 lect.7.

[29] *Cf. Quodl.* 7 a. 16.

[30] Sobre la exégesis de Sto. Tomás y las diversas interpretaciones de su doctrina sobre el sentido literal, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* t.4 (Aubier 1964) p.272-302.

Sentencias: «En lo que a la fe se refiere hay que distinguir dos cosas, unas que son esencialmente de la sustancia de la fe, como que Dios es uno y trino, y semejantes: respecto de las cuales a nadie le es lícito opinar de otra forma... Otras atañen a la fe accidentalmente..., respecto a las cuales los santos opinaron de diversas formas al exponer de distintas maneras la Escritura. Así, respecto del origen del mundo, es de la sustancia de la fe que comenzó por creación, y en esto todos los santos son acordes. En cuanto al modo y orden en que fue hecho no pertenece a la fe más que accidentalmente, en la forma como se narra en la Escritura, referente a la cual los santos, salvando en sus exposiciones la verdad de ésta, nos enseñan cosas diferentes»[31]. Estas ideas, aunque no las encontramos formuladas en las cuestiones de la Suma que introducimos, están sin duda determinando la forma de abordar el tema de la creación corpórea.

b) En la cuestión 68, artículo 1.°, formula un principio, siguiendo a S. Agustín, que aunque parece referirlo directamente a la obra del segundo día *(Si el firmamento fue hecho el segundo día),* es válido y está presente en la mayor parte de los problemas tratados: «hay que tener presente lo siguiente: Primero, que la verdad de la Escritura tiene que mantenerse a toda costa. Segundo, que cuando la Escritura divina puede ser explicada de muchas maneras, nadie se aferré a una exposición de tal forma que, si se constata que es falsa la opinión que defiende, le impida admitir otro sentido del texto de la Escritura, no sea que se ridiculice la Escritura ante los no creyentes y se les cierre un posible acceso para creer». Este principio, que es de importancia capital, supone en Sto. Tomás una convicción radical sobre la verdad de la Escritura, pero al mismo tiempo un reconocimiento de la falta de conocimientos ciertos sobre el mundo.

c) Tercer principio: Moisés se acomoda a la capacidad de intelección del pueblo, y evita, al mismo tiempo, nombrar obras de la creación que pudieran contribuir a la propensión idolátrica de este pueblo. Desde esta convicción, Sto. Tomás *leerá* en la letra referencias a elementos de la creación que no se contienen materialmente el texto (cf. q.66 a.1 ad 1; q.68 a.3; q.67 a.4; 70 a.1 ad 3).

Coherente con estos principios, Sto. Tomás tratará prácticamente sobre un mismo plano de igualdad las opiniones de los Padres sobre los temas clásicos de la naturaleza de la *materia informe* y la *creación simultánea o sucesiva,* rechazando sólo, desde presupuestos de filosofía aristotélica, la identificación de la materia informe con la materia prima. Referente al problema de la creación simultánea o sucesiva notemos un pequeño matiz en la postura de Sto. Tomás: en su comentario al libro de las Sentencias parece decidirse por la doctrina de S. Agustín: «esta postura (la referente a la creación sucesiva) es más común y parece adecuarse mejor a la superficialidad de la letra; pero la primera (creación simultánea) va más de acuerdo con la razón y se presta mejor para defender la fe de la irrisión de los infieles»[32]. Esta preferencia así explicitada ya no la encontraremos en la *Suma,* ni en la obra *De Potentia,* donde Sto. Tomás diserta con detenimiento sobre el problema de la materia informe[33].

2) *Sentido espiritual en el relato de Gén 1.* — Sto. Tomás escribe ya desde un estadio en el que, por un conocimiento más pleno de la revelación de Dios, las realidades de la primera letra adquieren una mayor riqueza de sig-

[31] *In Sent. 2* d.12 q.1 a.3.
[32] *In Sent.* 2 d. 12 q.1 a.2.
[33] Cf. *De pot.* q.4 a.1 y 2.

niñeado desde la clave hermenéutica que es Cristo; es el sentido espiritual que ofrece la letra del Génesis leída desde esta perspectiva. Sentido aludido en el último artículo del tratado: En dependencia estrecha de S. Agustín, en la obra de la creación se menciona al Hijo como *principio* (cf. ad 1); en la creación y en la obra de distinción está insinuada la Trinidad (cf. ad 3); el *espíritu de Dios* que se cernía sobre las aguas es el *Espíritu Santo* (cf. ad 4) [34].

4. Importancia del mundo corporal en el pensamiento de Sto. Tomás

El lector de las qq.65-74 de la primera parte de la Suma no debe perder de vista que se encuentra dentro del tratado general sobre Dios. Es el prólogo a la q.2, donde encontramos posiblemente la nervatura de todo el edificio de la Suma [35], y ciertamente el punto de arranque de un desarrollo en cuya dinámica quedan insertas las cuestiones sobre la creación corpórea: La intención principal de la sagrada doctrina es dar a conocer a Dios no sólo como es en sí mismo, sino también en cuanto es *principio y fin de todas las cosas* [36]. Por eso, después de tratar de Dios en lo referente a la esencia divina y a la distinción de personas, se centrará, a partir de la q.44, en el origen divino del universo, visto desde la perspectiva de cada una de las criaturas que lo forman: puramente espirituales (qq.50-64), puramente corporales (qq.65-74) y la criatura que es espíritu y cuerpo, el hombre (qq.75-103). Un desarrollo que, como ya se dijo, sigue el orden de los fines, poniendo el universo en general y las criaturas corporales en particular en función del hombre. Dirá Sto. Tomás que las criaturas visibles no han sido hechas para manifestar lo que es Dios a los ángeles, sino a la criatura racional, por lo cual se pone de manifiesto que el hombre es el fin de las criaturas [37]. «Manifestar al hombre lo que es Dios», ésta es la razón última del tratado sobre la creación corpórea; Sto. Tomás llegará a decir que en teología usamos las obras de Dios, bien sean de naturaleza o de gracia, en lugar de definiciones para conocerlo [38]. De aquí que rechace con energía la opinión de los que piensan que no tiene importancia para la verdad de la fe lo que uno opine sobre las criaturas siempre que sea correcta la idea sobre Dios, pues el error acerca de las criaturas redunda en opinión falsa sobre Dios y aparta de Dios a la inteligencia del hombre [39]. Sto. Tomás señala alguno de esos errores: El desconocimiento de la naturaleza de las cosas las ha constituido en primera causa y, por tanto, en Dios, y han sometido al hombre a algunas criaturas desconociendo así la armonía y gradación de todo el universo en función del hombre [40]. La recta comprensión del mundo creado, sin embargo, instruye al hombre sobre la sabiduría, poder y bondad de Dios, y le conduce finalmente a una cierta semejanza de la perfección divina, en cuanto que el conocimiento del mundo creado le hace partícipe de la sabiduría de Dios, que, conociéndose a sí mismo, intuye en sí todas las otras cosas [41].

[34] Sobre el sentido espiritual en Sto. Tomás, cf. M.-D. MAILHIOT, *La pensée de Saint Thomas sur le sens spirituel:* Rev. Thom. 59 (1959) 613-663.

[35] Cf. A. PATFOORT, *Saint Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie* (Bar le Duc 1983) p.34-38.49-70.

[36] Gf. *Summa Theol.* 1 q.2 prol.

[37] Cf. *De pot,* q.3 a.18 ad 5.

[38] Cf. *Summa Theol.* 1 q.1 a.7 ad 1.

[39] Cf. *Cont. Gentes 2,* 3; sumamente ilustrativo a este respecto es la lectura de *Cont. Gentes* 3,1 y 69.

[40] Cf. *Cont. Gentes 2,* 3.

[41] Ib., 2,2.

Por estas razones, el mundo visible es el primer paso en la historia de la salvación, como lo dirá expresamente Sto. Tomás: «... para conseguir la bienaventuranza se requiere la naturaleza y la gracia..., *en el séptimo día se dio la consumación de la naturaleza;* en la encarnación de Cristo, la de la gracia; al fin del mundo, la de la gloria»[42]. Consumación de la naturaleza que, por otra parte, no está desvinculada del estadio segundo, pues «en el séptimo día Dios hizo algo, no creando una nueva criatura, sino rigiendo lo creado e impulsándolo en su propia acción. Esto en cierto modo ya pertenece al comienzo de la segunda perfección»[43].

Una última consideración nos ayudará a comprender la función de las qq.65-74: la finalidad del universo, y concretamente del mundo visible, en función del hombre. Esto que pone de manifiesto la q.65 a.2, se desprende también del lugar que ocupan estas cuestiones dentro del tratado general de la creación; colocándolas inmediatamente antes del tratado del hombre, Sto. Tomás no hace otra cosa que describir el marco concreto donde va a desarrollarse la vida del hombre; por esta razón se debiera considerar este tratado formando unidad con el del hombre[44]. Esta funcionalidad se pondrá de relieve cuando en la *Suma* veamos retomadas algunas de las realidades corpóreas, vistas como causas segundas, en función del gobierno sobre el hombre[45]. Es ésta una de las enseñanzas más ricas en el pensamiento de Sto. Tomás que puede considerarse como una constante en sus obras[46].

BIBLIOGRAFÍA

COLUNGA, A., *Introducción al tratado de la creación corpórea,* en *Suma Teológica,* edic. bilingüe t.3 (Madrid 1950) p.717-753.

CONGAR Y., *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'hexaéméron et La Tradition chrétienne,* en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. Henri du Lubac* t.1 (París 1963) p. 189-222.

D. DUBARLE, *La teología del Cosmos,* en *Iniciación teológica* t.1 (Barcelona 1957) 535-566.

DUHEM, P., *Le système du monde* t.1-8 (París 1953; reimp. 1959).

GARDEIL, H.-D., *Renseignements techniques,* en *Saint Thomas d'Aquin: Somme Théologique: L'Oeuvre des six jours, 1.ª questions 65-74* (Paris-Tournai-Roma 1960) p.271-321.

LITT, TH., *Les Corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin* (Louvain-Paris 1963).

REYERO, M. A., *Thomas von Aquin als Exeget* (Einsiedeln 1971).

CUESTIÓN 65

Sobre la creación de la criatura corporal

Después de haber tratado lo referente a la criatura espiritual, hay que considerar ahora lo concerniente a la criatura corporal. Con respecto a su

[42] *Summa Theol.* 1 q.73 a.1 ad 1.
[43] Ib., ad 2; cf. también el cuerpo del artículo.
[44] Cf. G. LAFONT, o.c., p.164.
[45] *Summa Theol.* 1 q.115. Conviene precisar que lo que en la *Suma* se suele considerar como un comentario a la obra de los seis días no se cierra con la q.74; de hecho, continúa en el tratado sobre el hombre, que concluye con una serie de cuestiones cuyo punto de partida es Gén 1 más Gén 2 y 3.
[46] *In Sent.* 4 d.48 q.2 a.1; cf. *In Sent. 2* d.1 q.2 a.3; ib., 4 d.48 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 3, 22; *De pot.* q.3 a.10 ad 3; ib., q.5 a.5; ib., q.5 a.9; *De spirit. creat.* a.2 y 6; *Comp. Theol.* c.171.

producción, la Escritura relata tres obras: la obra de la creación, cuando en Gén 1,1 se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra;* la obra de diversificación, cuando en Gén 1,4,7 se dice: *Separó la luz de las tinieblas, las aguas de arriba del firmamento de las de abajo;* y la obra de ornamentación, cuando en Gén 1,4 se dice: *Haya luces en el firmamento.*

Por lo tanto, primero hay que estudiar la obra de la creación; segundo, la de diversificación; tercero, la de ornamentación.

La cuestión sobre la obra de la creación plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La criatura corporal, ¿proviene o no proviene de Dios?—2. ¿Ha sido o no ha sido hecha por la bondad de Dios?—3. ¿Ha sido o no ha sido hecha por Dios por medio de los ángeles?—4. Las formas de los cuerpos, ¿fueron hechas por los ángeles o directamente por Dios?

ARTICULO 1

La criatura corporal, ¿ha sido o no ha sido hecha por Dios? [a]

Supra q.44 a.1; *De Pot.* q.3 a.6.

Objeciones por las que parece que la criatura corporal no existe por Dios [b]:

1. Se dice en Ecl 3,14: *Supe que todo lo hecho por Dios permanece para siempre.* Pero los cuerpos visibles no permanecen para siempre; pues se dice en 2 Cor 4,18: *Lo que se ve es temporal; lo que no se ve, eterno.* Por lo tanto, Dios no hizo los cuerpos visibles.

2. Más aún. Se dice en Gén 1,31: *Vio Dios todo lo que había hecho; y era bueno.* Pero las criaturas corporales son malas. Pues comprobamos que muchas son dañinas, como muchas clases de serpientes, o la sequía provocada por el sol, y otras. También algo que produce daño es llamado malo. Por lo tanto, las criaturas corporales no han sido hechas por Dios.

3. Todavía más. Lo hecho por Dios no aleja de El, sino que conduce a El. Pero las criaturas corporales alejan de Dios. Por eso dice el Apóstol en 2 Cor 4,18: *No nos detenemos a considerar lo que se ve.* Por lo tanto, las criaturas corporales no han sido hechas por Dios.

En cambio está lo que se dice en el Sal 145,6: *Quien hizo el cielo y la tierra y el mar y todo lo que hay en ellos.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos herejes [1] sostienen [c] que todas las cosas visibles no han sido hechas por el buen Dios, sino por un principio malo. Como fundamento de su error toman lo que dice el Apóstol en 2 Cor 4,4: *El dios de este mundo cegó las mentes de los infieles.*

Pero sostener esto es completamente imposible. Pues si las cosas, entre sí diversas, coinciden en algo, es necesario que haya alguna causa de tal coincidencia, ya que las cosas diversas no coinciden entre sí por sí mismas. Por eso, cuando entre cosas diversas se encuentra algo común, es necesario que este algo tenga alguna causa. Ejemplo: Los diversos cuerpos calientes tienen calor por el fuego. Todas las cosas, por muy diver-

1. Se refiere a los maniqueos. Cf. supra q.49 a.3.

a. Este artículo contiene las mismas ideas de la q.44 aa.1 y 2; debemos de notar, sin embargo, un cambio importante de perspectiva: allí se trata de Dios como causa eficiente, ejemplar y final de la creación; aquí y en los artículos siguientes, lo que está en primer plano es la criatura corporal, cuyo recto conocimiento nos proporciona un conocimiento recto de Dios (cf. *Introducción* 4).

b. Las dificultades que se mencionan proceden de las doctrinas gnósticas y maniqueas; el principio: «las cosas iguales crean cosas iguales» será usado por éstos para probar un principio malo creador de las realidades visibles. Las dificultades recogidas en este artículo son otros tantos argumentos usados por las corrientes dualistas, como articulaciones de aquel principio.

c. Referencia a las herejías antes mencionadas que perduraban en tiempo de Sto. Tomás en las doctrinas albigenses y cataras. El Concilio IV Lateranense (1215) se había pronunciado en contra de las doctrinas albigenses (cf. Dz 428).

sas que sean, coinciden en algo común a todas: *el ser.* Por lo tanto, es necesario que haya un principio del ser por el que tengan ser las cosas, incluso las más diversas, tanto si son invisibles y espirituales como si son visibles y corporales [d]. Por otra parte, se dice que el diablo es *dios de este mundo* no porque lo haya creado, sino porque quienes viven mundanamente le sirven. En este sentido dice el Apóstol en Flp 3,19: *Su dios es el vientre.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas las criaturas de Dios en algún aspecto permanecen para siempre, al menos en la materia [e], porque las criaturas nunca vuelven a ser nada aunque sean corruptibles. Pero cuanto más se acercan las criaturas a Dios, que es inmutable, tanto más inmutables son. Pues las criaturas corruptibles permanecen para siempre en la materia, pero cambian en la forma sustancial. Por su parte, las criaturas incorruptibles permanecen en la sustancia, pero cambian en algo; por ejemplo, de lugar, como los cuerpos celestes; o de afectos, como las criaturas espirituales. Con respecto a lo que dice el Apóstol: *lo que se ve es temporal,* aunque sea verdad en cuanto a las cosas consideradas en sí mismas, pues toda criatura visible está sometida al tiempo, bien por su ser, bien por su movimiento, sin embargo, el Apóstol se está refiriendo a lo visible como premio del hombre. Pues los premios dados al hombre y que están en las cosas visibles, son caducos; mientras que los que están en las cosas invisibles, son eternos. Por eso antes había dicho (2 Cor 4,17): *Esta pesadumbre actúa en nosotros para la gloria eterna.*

2. *A la segunda hay que decir:* La criatura corporal, por naturaleza es buena [f]; pero no se trata de un bien universal, sino particular y reducido, por lo que se origina en ella cierta contrariedad por la que una se opone a otra aunque en sí mismas ambas sean buenas.

Algunos, considerando las cosas no en sí mismas, sino por lo que les reportan, las que les resultan nocivas las llaman, sin más, malas. Y no se detienen a pensar que lo nocivo en algo para unos es beneficioso para otros o también para ellos mismos en algo. Esto no sería así si las cosas corporales en sí mismas fueran malas y nocivas.

3. *A la tercera hay que decir:* Las criaturas por sí mismas no alejan de Dios, sino que conducen a El; porque, como se dice en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios nos es conocido a través de lo que ha sido hecho.* Pero que alejen de Dios se debe a aquellos que hacen un torpe uso de ellas. Por eso se dice en Sal 14,11: *Las criaturas son el grillete de los torpes.* Pero incluso esto demuestra que son hechas por Dios. Pues no apartan de Dios a los torpes, sino que los atraen a sí mismas por algo bueno que hay en ellas y que tienen por Dios.

d. Todas las cosas, visibles o invisibles, tienen en común *el ser.* Debe existir un principio del que recibieron dicho elemento común. En *De pot.* q.3 a.6, da otros dos argumentos: sólo puede obrar lo que es en acto, pero el *mal* es pura privación y como tal no puede obrar y menos ser creador. Además, todas las cosas creadas forman parte de un mismo orden, lo cual supone un principio ordenador común.

e. Se refiere a la *materia prima* (cf. *Introducción* 2.1). La materia prima es el sujeto permanente de los cambios sustanciales en los cuerpos corruptibles. Sólo puede volver a la nada por aniquilación, lo cual no ocurrirá de hecho, según lo afirmado aquí y explicitado con más detalle en *Summa Theol.* 1 q.104 a.4 y *De pot.* q.5 a.4. Sto. Tomás hablará también de este tema cuando trata del orden de las criaturas corporales en función del hombre: puesto que todas las cosas corporales existen para el hombre, cuando éste sea finalmente glorificado, la criatura corporal recibirá un nuevo estado (cf. *Comp. theol.* c.169; *Cont. Gentes* 4,97). En ese nuevo estado sólo los cuerpos astrales y los elementos (tierra, agua, aire, fuego) permanecerán, porque son *per se* las partes esenciales del universo material, que continuará existiendo en beneficio del hombre (cf. el sugerente texto del *Comp. theol.* c.170; también *De pot.* q.5 a.7).

f. En la solución a la segunda dificultad, Sto. Tomás puede precisar mejor la base del argumento del cuerpo del artículo: *el ser* recibido es por sí mismo bueno: «Todo ser es bueno en la medida que es ser»: *Summa Theol.* 1 q.5 a.3. En cuanto al *bien particular, reducido o finito,* cf. ib. q.6 a.3 y a.4 en el cuerpo y ad 1.

ARTICULO 2

La criatura corporal, ¿ha sido o no ha sido hecha en razón de la bondad de Dios?[g]

Supra q.47 a.2.

Objeciones por las que parece que la criatura corporal no ha sido hecha en razón de la bondad de Dios:

1. Se dice en Sab 1,14: *Dios lo creó todo para que existiese.* Por lo tanto, todo ha sido creado por su propia existencia y no en razón de la bondad de Dios.

2. Más aún. El bien tiene razón de fin. Luego lo que en la criatura es mejor es fin de lo que no es tan bueno. Por otra parte, la criatura espiritual se compara a lo corporal como lo mejor a lo bueno. Por lo tanto, la criatura corporal lo es por la espiritual, y no en razón de la bondad de Dios.

3. Todavía más. La justicia distribuye de forma desigual entre lo que es desigual. Pero Dios es justo. Por lo tanto, ante toda desigualdad creada por Dios hay una desigualdad no creada por Dios. Pero toda desigualdad no creada por Dios no puede existir más que a partir del libre albedrío. Luego toda desigualdad es consecuencia de los diversos motivos del libre albedrío [h]. Por otra parte, las criaturas corporales son desiguales con respecto a las espirituales. Por lo tanto, las criaturas corporales han sido hechas en razón de algunos motivos del libre albedrío y no en razón de la bondad de Dios.

En cambio está lo que se dice en Prov 16,4: *El Señor lo hizo todo en razón de sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[2] sostuvo que la criatura racional no ha sido hecha a partir de la primera intención de Dios, sino para castigo del pecado de la criatura espiritual. Pues sostuvo también[3] que al principio hizo sólo las criaturas espirituales todas iguales. De las cuales, por el libre albedrío, algunas se adhirieron a Dios, y según la intensidad de su adhesión alcanzaron un mayor o menor grado, si bien permaneciendo en su simplicidad. Otras, en cambio, alejadas de Dios, se adhirieron a diversos cuerpos según el grado de alejamiento de Dios.

Esta postura es errónea. *Primero,* porque contradice la Escritura, la cual, después de narrar (Gén 1) la producción de cada especie de las criaturas corporales, añade: *Vio Dios que era bueno.* Como si dijera que cada cosa ha sido hecha así porque su mismo ser es bueno. Según la opinión de Orígenes, la criatura corporal ha sido hecha no porque su mismo existir sea bueno, sino para castigar el mal de otro. *Segundo,* porque se deduciría que la disposición que ahora hay del mundo corporal es fortuita. Pues, si el sol tal como es ha sido hecho para castigar algún pecado de la criatura espiritual, si varias criaturas espirituales hubiesen cometido el mismo pecado que dio ocasión a que, como castigo, fuera hecho el sol, se concluiría que habría varios soles en el mundo [i]. Lo mismo puede decirse de otras cosas. Todo esto es completamente improcedente.

Excluida, pues, esta opinión por errónea, hay que tener presente que todo el universo está hecho con todas las criaturas como el todo con las partes. Si queremos indicar el fin de algún todo y de sus partes, nos encontramos: 1) En primer lugar, que cada parte lo es por sus actos, como el ojo para ver. 2) En segundo lugar, encontramos que lo menos noble se ordena a lo más noble; como el sentido al entendimiento y el pulmón al corazón. 3) En tercer lugar, encontramos que todas las partes tienden a la perfección del todo, como la materia a la forma, pues las partes son como la materia del todo. Al margen de todo esto,

2. *Peri Archon* l.3 c.5: MG 11,329. 3. *Peri Archon* l.1 c.6.8: MG 11,166.178; l.2 c.9: MG 11,229.

---

g. En este artículo contempla a las criaturas visibles desde la finalidad para la que han sido creadas. Tiene su relación con la doctrina sobre Dios como causa final del universo.

h. Se alude ya a la razón que Orígenes pone para la existencia del mundo corpóreo, y que se mencionará explícitamente en el cuerpo del artículo; cf. q.47 a.2.

i. Este ejemplo depende de las concepciones astrológicas del tiempo de Sto. Tomás, según las cuales las estrellas no eran soles. El ejemplo, sin embargo, no invalida lo que se quiere probar: que el mundo sería fruto del acaso.

todo el hombre está ordenado a un fin extrínseco a él, como puede ser el disfrutar de Dios.

Así, pues, en el universo cada criatura está ordenada a su propio acto y a su perfección. Las criaturas menos nobles a las más nobles; como las inferiores al hombre, al hombre. Cada criatura tiende a la perfección del universo. Y todo el universo, con cada una de sus partes, está ordenado a Dios como a su fin en cuanto que en el universo, y por cierta imitación, está reflejada la bondad divina para la gloria de Dios; si bien las criaturas racionales de un modo especial tienen por fin a Dios, al que pueden alcanzar obrando, conociendo y amando. Queda patente que la bondad divina es el fin de todos los seres corporales [j].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En una criatura, por el mismo hecho de existir, está reflejado el ser divino y su bondad. De este modo, el que Dios lo creara todo para que existiera, no excluye que lo creara en razón de su bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin próximo no excluye el fin último. Por eso, el hecho que la criatura corporal fuera creada en cierto modo en razón de la criatura espiritual, no excluye que fuera creada en razón de su bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* La igualdad de la justicia se concreta en la distribución. Pues justo se llama a lo distribuido por igual entre iguales. Pero esto no es aplicable a la primera institución de las cosas. Pues, así como el constructor coloca no injustamente las piedras de un mismo género en las distintas partes de un edificio no teniendo presente la diversidad de las piedras, sino la perfección de todo el edificio, perfección que no se daría si las piedras no fueran colocadas variadamente, así también Dios, para que hubiera armonía en el universo, al principio instituyó la variedad y desigualdad de las criaturas, siguiendo el criterio de su sabiduría, sin injusticia, y, sin embargo, sin contar con la presupuesta diversidad de méritos [k].

ARTICULO 3

La criatura corporal, ¿ha sido o no ha sido hecha por Dios a través de los ángeles? [l]

Supra q.45 a.5; *In Sent.* l.2 d.1 q.1 a.3.4; l.4 d.5 q.1 a.3 q.ª3 ad 3; *De Pot.* q.3 a.4 ad 9.12; *De Subst. Separat.* c.10.

Objeciones por las que parece que la criatura corporal ha sido hecha por Dios a través de los ángeles:

1. Así como todas las cosas están regidas por la sabiduría divina, así también todo ha sido hecho por la sabiduría de Dios. Dice el Sal 103,24: *Todo lo hiciste con sabiduría.* Pero, tal como se dice al comienzo de la *Metaphys.*[4]*: Ordenar es de sabios.* Por eso, en el gobierno de las cosas, y en un cierto orden, las inferiores son regidas por las superiores, tal como dice Agustín en el III *De Trin.*[5] Por lo tanto, en la producción de las cosas hubo tal orden, que la criatura corporal, por inferior, fue producida por la criatura espiritual, por superior.

2. Más aún. La diversidad de efectos

4. ARISTÓTELES, 1 c.2 n.3 (BK 982a18): S. Th. lect.2 n.4. 5. C.4: ML 42,873.

j. Cf. *In Sent.* 2 d.1 q.2 aa.2 y 3. Esta doctrina sobre el orden del universo tiene un amplio eco en las obras de Sto. Tomás; cf. *Introducción* nota 46. Cf. J. H. WRIGHT, S.J., *The Order of the Universe in tbe theology of St. Thomas Aquinos,* Roma 1957. En este orden, las criaturas dotadas de entendimiento y voluntad dicen relación a Dios en un doble sentido: como partes del universo y también de una forma directa y personal, «porque el hombre y los seres intelectuales alcanzan su fin conociendo y amando a Dios; lo cual no compete a las demás criaturas, que alcanzan el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, según que existen, viven o conocen» *(Summa Theol.* 1-2 q.1 a.8; cf. ib., 1 q.103 a.2; *In Sent. 2* d.38 q.1 aa.1 y 2; *De verit.* q.5 a.6 ad 4; *Cont. Gentes* 3,17-25).

k. Cf. *In Sent. 2* d.28-29.

l. En el art. 1 se ha afirmado el origen de todas las cosas desde un único principio bueno; en el art. 2, que el motivo de la creación es la bondad de las cosas visibles en sí mismas. En este art. 3.° y en el siguiente se precisa el modo como Dios ha creado las criaturas corpóreas. Se tiene presente en el art. 3 la doctrina neoplatónica que explicaba la creación material como obra de seres intermedios (demiurgos) entre el *primer principio* y el mundo corpóreo. Estos mediadores serían los ángeles en la tradición cristiana, y ésta parece ser la doctrina de Pedro Lombardo y el averroísta Siger de Brabante.

manifiesta la diversidad de causas. Porque la misma causa siempre hace el mismo efecto. Por lo tanto, si todas las criaturas, tanto espirituales como corporales, han sido producidas directamente por Dios, no habría diversidad alguna entre las criaturas, ni una estaría más lejos de Dios que otra. Y esto es falso, pues *por estar lejos de Dios* algunas criaturas son corruptibles, dice el Filósofo[6].

3. Todavía más. Para producir un efecto finito no se precisa un poder infinito. Pero todo cuerpo es finito. Luego pudo ser producido, y de hecho lo fue, por el poder finito de la criatura espiritual, en las que no hay diferencia entre ser y poder; de modo especial porque no se le deniega, a no ser, quizás, por la culpa, ninguna dignidad que le corresponda por naturaleza.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* es decir, lo corporal. Por lo tanto, la criatura corporal ha sido producida directamente por Dios.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[7] sostuvieron que las cosas procedían de Dios gradualmente, esto es: De El procedía directamente una criatura; y ésta produjo otra; y así hasta llegar a la criatura corpórea. Pero esta postura es insostenible. Porque la producción de la primera criatura corporal fue por creación por la cual fue producida la misma materia. Pues en el hacerse, lo imperfecto precede a lo perfecto. Por lo tanto, es imposible que algo haya sido creado a no ser sólo por Dios.

Para demostrarlo, hay que tener presente que cuanto más superior es una causa tanto más abarca su causalidad [m]. Siempre, lo que en las cosas es más fundamental, está más extendido que lo que las informa o restringe; como existir más que vivir, vivir más que entender, la materia más que la forma. Luego, cuanto más fundamental es algo, tanto más directamente procede de la causa superior. Y, por lo tanto, lo que es el primer fundamento de todo, pertenece propiamente a la causalidad de la causa suprema. Así, pues, ninguna causa segunda puede producir algo que no presuponga, en lo producido, algo causado por la causa superior. La creación es la producción de algo en toda su sustancia [n] sin presuponer nada increado o creado por alguien. Así, hay que concluir que nadie puede crear algo. Sólo Dios, que es la primera causa, puede hacerlo. Fue así como Moisés, viendo que todo había sido creado directamente por Dios, dijo: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la producción de las criaturas hay un orden, pero no consistente en que una criatura sea creada por otra (esto es imposible), sino el orden resultante de los diversos grados entre las criaturas que han sido constituidas por la sabiduría divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se demostró anteriormente (q.15 a.2), el mismo único Dios, sin detrimento de su simplicidad, conoce la diversidad de las cosas [o]. Y así también, según la diversidad conocida, causa, por su sabiduría, cosas diversas. Es como el artista que, concibiendo diversas formas, produce diversas obras de arte.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder del que actúa no se mide sólo por lo hecho, sino también por el modo de hacerlo; porque uña misma cosa es hecha de forma distinta por una fuerza mayor y por una menor. Producir algo sin presuponer la existencia de algo, es propio del poder infinito; y no puede corresponderle a ninguna criatura.

6. ARISTÓTELES, *De General. 2* c.10 n.7 (BK 336b30). 7. Cf. AVICENA, supra q.45 a.5, nota 11. También AVICEBRÓN, *Fons Vitae,* tr.2 c.24 (BK 71.3); tr.3 c.2 (BK 76.26); tr.3 c.6 (BK 90.15); cf. infra q.74 a.3 ad 5.

m. Fórmula típicamente neoplatónica frecuentemente usada por Sto. Tomás.

n. Cf. *Introducción* 2.1.

o. Para un mayor esclarecimiento del tema sobre la unidad de Dios y la pluralidad de conocimientos en Dios, cf. *Summa Theol.* 1 q.14 a.11; q.15 aa.1-3.

ARTICULO 4

Las formas de los cuerpos, ¿son o no son producidas por los ángeles? [p]

Supra q.45 a.8; infra q.91 a.2; q.110 a.2; *In Sent.* l.2 d.1 q.1 a.4 ad 4; d.7 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 2,43; 3,24.69.103; *De malo* q.16 a.9.

Objeciones por las que parece que las formas de los cuerpos son producidas por los ángeles:

1. Dice Boecio en el libro *De Trin.*[8]: *De las formas inmateriales vienen las formas que están en la materia.* Las formas inmateriales son sustancias espirituales; y las formas que están en la materia son las formas de los cuerpos. Luego las formas de los cuerpos vienen de las sustancias espirituales.

2. Más aún. Todo lo que es por participación se reduce a lo que es por esencia. Pero las sustancias espirituales por su esencia son formas; las criaturas corporales participan de las formas. Luego las formas de las cosas corporales derivan de las sustancias espirituales.

3. Todavía más. Las sustancias espirituales tienen más capacidad causal que los cuerpos celestes. Pero los cuerpos celestes causan formas en los cuerpos de aquí abajo; por eso son llamados causa de generación y de corrupción. Luego con mucha más razón las formas que están en la materia derivan de las sustancias espirituales.

En cambio está lo que dice Agustín en el III *De Trin.*[9]: *No hay que pensar que esta materia corporal está sometida al arbitrio de los ángeles, sino a Dios.* Se dice que la materia corporal está sometida al arbitrio de quien recibe la especie. Por lo tanto, las formas corporales no son causadas por los ángeles, sino por Dios.

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que todas las formas corporales derivan de las sustancias espirituales que nosotros llamamos ángeles. Y lo sostuvieron por un doble motivo. Pues Platón estableció que las formas presentes en la materia corporal se derivan y constituyen por participación de las formas subsistentes sin materia. Sostenía que había un hombre inmaterial subsistente, lo mismo un caballo y otros seres, a partir de los cuales se constituían los seres sensibles singulares, quedando en la materia corporal una determinada impresión de aquellas formas del mundo de las ideas, por medio de la asimilación que él denominaba *participación*[10]. Así, los platónicos, según el orden de las formas establecían el orden de las sustancias del mundo de las ideas. Ejemplo: Una sustancia del mundo de las ideas es la sustancia de caballo y causa de todos los caballos. Por encima de esta sustancia hay una vida del mundo de las ideas, que llamaban vida en cuanto tal y causa de toda vida; por encima de todo, otra forma que denominaban el mismo ser y causa de todo ser.

Por otra parte, Avicena[11] y algunos otros[12], no sostuvieron que las formas en cuanto tales subsistan en la materia, sino sólo en el entendimiento. Y decían que todas las formas que hay en la materia corporal proceden de las formas presentes en el entendimiento de las criaturas espirituales (ellos las denominaban *Inteligencia;* nosotros, ángeles), como las formas de las obras de arte proceden de las formas presentes en la mente del artista.

A esto mismo parecen volver algunos herejes modernos[13] cuando sostienen que Dios lo creó todo, pero que la materia corporal ha sido formada y distribuida en varias especies por el diablo.

Todas estas opiniones parecen tener la misma raíz. Pues buscaban la causa de las formas como si las mismas formas se hicieran en cuanto tales. Pero, como prueba Aristóteles en VII *Metaphys.*[14], lo que propiamente es producido es lo compuesto; y las formas de las cosas corruptibles existen y dejan de existir no porque ellas mismas se generen o co-

8. C.2: ML 64,1250. 9. C.8: ML 42,875. 10. Para las citas implícitas, cf. súpra q.18 notas 10-17. 11. *Metaphys.* tr.7 c.2 (96rb). 12. AVICEBRÓN, *Fons Vitae* tr.3 c.23 (BK 132.24). 13. Referido a los albigenses (DZ 428). 14. 6 c.8 n.3 (BK 1033b17): S. Th. lect.7 n.1417; c.9 n.7 (BK 1034b10): S. Th. lect.8 n.1458.

p. Este artículo tiene como transfondo la doctrina platónica sobre la existencia de las *formas separadas.*

rrompan, sino por la generación o corrupción de los compuestos; porque tampoco las formas tienen ser, sino que por ellas lo tienen los compuestos [q]. Pues a algo le corresponde ser hecho tal como le corresponde existir. De este modo, como el semejante procede de su semejante, no hay que buscar alguna forma inmaterial como causa de las formas corporales, sino algún compuesto, como, por ejemplo, este fuego es producido por este fuego. Así, pues, las formas corporales son causadas no como influidas por alguna forma inmaterial, sino como la materia pasa de la potencia al acto por algún agente compuesto. Pero como el agente compuesto, que es un cuerpo, es movido por la sustancia espiritual creada, como dice Agustín en III *De Trin.*[15], se deduce también, y yendo más lejos, que las formas corporales derivan de las sustancias espirituales no en cuanto que éstas den las formas, sino en cuanto que impulsan hacia ellas [r]. Y, yendo más lejos todavía, también las especies del entendimiento angélico, que son como las razones seminales [s] de las formas corporales, son reducidas a Dios como primera causa.

Por otra parte, en la producción de la criatura corporal no se considera ningún paso de la potencia al acto. De este modo, las formas corporales que, en la primera producción, tuvieron cuerpo, fueron producidas directamente por Dios, a cuyo único arbitrio está sometida la materia como a su propia causa. Para indicar esto, Moisés, antes de relatar cada obra escribe: *Dijo Dios: Hágase esto o aquello;* ahí está incluido también que fueron hechas por la Palabra de Dios, de quien procede, según Agustín [16], *toda forma, engranaje y armonía de las partes.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por formas inmateriales Boecio entiende las razones de las cosas que están en la mente divina; como dice también el Apóstol en Hb 11,3: *Por la fe creemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de forma que en lo invisible se origina lo visible.* Sin embargo, si por formas inmateriales entiende los ángeles, hay que decir que de ellos proceden no por influjo, sino por impulso las formas que están en la materia.

2. *A la segunda hay que decir:* Las formas participadas en la materia no se reducen a algunas formas de la misma especie y subsistentes por sí mismas como sostenían los platónicos; sino a las formas inteligibles o entendimientos angélicos de los que proceden por impulso. O, yendo más lejos, se reducen a las razones del entendimiento divino, por las que las razones seminales de las formas están impresas en las cosas creadas; a fin de que por el movimiento puedan estar en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Los cuerpos celestes causan formas en los de aquí abajo, pero no por influjo, sino por impulso [t].

15. C.4: Ml 42,873. 16. *In loan.* tr.1 a Jn 1,3: ML 35,1386.

---

q. Cf. Introducción 2.1.

r. La misma idea se lee en ad 1. La causalidad de los ángeles no es ni una creación de la sustancia corporal ni una *infusión* de una forma separada en la materia preexistente, sino sólo una *moción* o *impulso* conforme a lo que Sto. Tomás explica en esta primera parte de la *Suma,* qq.110 y 111. Las doctrinas de Platón y Avicena están aquí contempladas; según estos filósofos, en la transformación sustancial que se verifica constantemente en el mundo material, las causas materiales de estas transformaciones terminaban su función cuando habían preparado la materia para recibir la forma; serían las sustancias separadas (en la tradición cristiana, los ángeles) quienes *infundían* la forma en esa materia (cf. *Summa Theol.* 1 q.115 a.l).

s. Por *razones seminales,* que encontramos también en ad 2, entiende Sto. Tomás, siguiendo a S. Agustín, todas las potencialidades activas y pasivas de los cuerpos, que son su principio de generación y corrupción (cf. *De verit.* q.5 a.9 ad 8; *Summa Theol.* 1 q.115 a.2). En cuanto al uso de esta fórmula en S. Agustín, cf. por ejemplo *De Trinitate* 3,9: ML 42,878; *De Gen. ad litteram* 9,17,32: ML 34 406. Decir que las especies del entendimiento angélico son *ciertas rayones seminales* es afirmar que ellos conocen aquellas virtualidades impresas por Dios en la criatura y este conocimiento dirige la causalidad que les es propia: *«como moviendo a las formas».*

t. Cf. Introducción nota 19; *Summa Theol.* q.115 sobre la influencia de los cuerpos celestes.

CUESTIÓN 66

Sobre la relación creación-diversificación [a]

Ahora hay que tratar lo referente a la obra de diversificación. En primer lugar hay que analizar la relación creación-diversificación. En segundo lugar, la diversificación en sí misma. La primera cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El estado informe de la materia creada, ¿precedió o no precedió temporalmente a la obra de diversificación?—2. ¿Hay o no hay una sola materia para todos los seres corporales?—3. El cielo empíreo, ¿fue o no fue creado junto con la materia informe?—4. ¿También el tiempo?

ARTICULO 1

El estado informe de la materia, ¿precedió o no precedió a su formación? [b]

Infra q.69 a.1; q.74 a.2; *In Sent.* l.2 d.12 a.4; *De Pot.* q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que el estado informe de la materia precedió a su formación:

1. Se dice en Gén 1,2: *La tierra estaba deshabitada y vacía,* o, según otra versión, *la tierra era invisible y sin componer.* Como dice Agustín[1], con esto se indica el estado informe de la materia. Luego antes de ser formada, la materia era informe.

2. Más aún. La naturaleza en su obra imita el obrar de Dios; como la causa segunda imita la causa primera. Pero en el obrar de la naturaleza, el estado informe precede en el tiempo a su formación. Luego también en él obrar de Dios.

3. Todavía más. La materia es superior al accidente, porque la materia es parte de la sustancia. Pero Dios puede hacer que el accidente se dé sin sujeto, como ocurre en el Sacramento del Altar. Luego pudo hacer que la materia existiese sin forma.

En cambio, un efecto imperfecto deja al descubierto la imperfección del agente. Pero Dios es agente perfectísimo. De El se dice en Dt 32,4: *Las obras de Dios son perfectas.* Luego lo creado por El nunca fue informe.

Más aún. La formación de la criatura corporal se hizo por la obra de diversificación. Pero confusión y diversificación se oponen como se oponen formación y estado informe. Por lo tanto, si la informidad precedió en el tiempo a la formación de la materia, se sigue que al principio la criatura corporal tenía un estado confuso que los antiguos llamaron *Caos*[2].

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión los Santos (Padres) han opinado de distinta manera. Pues Agustín[3] pensó que el estado informe de la materia corporal no había precedido en el tiempo a su formación, sino sólo en el origen y en la dispersión de la naturaleza. Otro, en cambio, como Basilio[4], Ambrosio[5] y Crisóstomo[6], estimaron que el estado informe de la materia había precedido en el tiempo a su forma-

1. *Confess.* l.12 c.12: ML 32,831; *De Gen. ad litt.* l.2 c.11: ML 34,272. 2. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a23); *Metaphys.* 11 c.2 n.3 (BK 1069b22). 3. L.c. nota 1. 4. *In Hexaëm.* hom.11: MG 29,29. 5. *In Hexaëm.* c.7: ML 14,148. 6. *In Gén.* hom.2: MG 53,30. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.12 c.2 (QR 1,359).

---

a. Sto. Tomás va a tratar aquello que ha sido objeto de la creación primordial: según la tradición, la naturaleza angélica, el cielo empíreo, la materia corporal informe y el tiempo. Sobre la creación de los ángeles ya trató en la q.61. Aquí tratará de la materia informe, el cielo empíreo y el tiempo, precisando lo que será objeto de diversificación y ornamentación, es decir, de una perfección sucesiva: *la materia informe.*

b. Se tratará en este artículo la forma distinta cómo S. Agustín y los otros Padres entendieron la informidad de la materia. Para este tema remito a la *Introducción* 3.1.

ción. Aun cuando ambas opiniones parezcan contrarias, sin embargo, se diferencian muy poco entre sí; ya que Agustín entiende el estado informe de la materia en un sentido distinto a como lo tiende el estado informe de la materia como carencia de toda forma. De este modo, resulta imposible afirmar que el estado informe de la materia haya precedido en el tiempo a su formación y diversificación. Con respecto a la formación resulta evidente. Pues si la materia informe ya existía, estaba en acto; y esto implica duración, pues el término de la creación es el ser en acto. Además, lo mismo que es acto, es forma. Por lo tanto, decir que existía la materia sin forma, es decir que existe el ser en acto sin acto; y esto es contradictorio.

Tampoco puede decirse que tuvo alguna forma común y que después se le superpusieron formas diversas con las cuales se produjo la diversificación [c]. Pues esto es lo mismo que sostenían los antiguos naturalistas al decir que la materia prima era un cuerpo en acto, como fuego, aire, agua o algún cuerpo intermedio. De todo lo cual no se concluía sino que hacer era alterar [7]. Porque como aquella forma ya existente colocaba al ser en acto en el género de la sustancia haciendo que fuese algo, se concluía que la forma superpuesta no colocaba al ser en acto, sino que lo colocaba en *este* acto, que es lo propio de la forma accidental. De esta manera, las formas siguientes eran accidentes, pues no eran producto de la generación, sino de la alteración. Por lo tanto, hay que decir que la materia prima no fue creada completamente informe ni tampoco con una forma común, sino con formas diversificadas.

De este modo, si el estado informe de la materia prima se refiere a la condición de la materia prima, que, en cuanto tal, no tiene forma alguna, entonces el estado informe de la materia no precedió en el tiempo a su formación o diversificación, como decía Agustín, sino sólo en el origen o naturaleza de la misma manera que la potencia es anterior al acto y la parte al todo.

Por otra parte, otros Santos (Padres) toman el estado informe no como algo que excluye toda forma, sino como algo que excluye la proporción y la armonía que ahora hay en lo creado. En este sentido dicen que el estado informe de la materia corporal precedió en la duración a su formación. Por eso Agustín en algo concuerda con ellos y en algo discrepa, como, se demostrará más adelante (q.69 a.1; q.79 a.2).

Con respecto al texto del Gén 1,2, la ausencia de proporción [8], por la que se decía que el estado de lo creado era informe, era triple. Pues al cuerpo totalmente transparente, el cielo, le faltaba la belleza de la luz. Por eso se dice: *Las tinieblas cubrían el abismo.* A la tierra le faltaba una doble belleza: No estar cubierta totalmente de agua, por eso se dice que estaba *deshabitada,* o que era *invisible,* puesto que no se podía ver cómo era por estar cubierta de agua.

La otra belleza, la presencia de hierbas y plantas; por eso se dice que estaba *vacía,* o *sin componer,* sin ornamentación, según otra versión. De este modo, al enviar dos naturalezas creadas, el cielo y la tierra, había sido declarado el estado

7. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a12): S. Th. lect.8 n.2; c.8 n.1 (BK 191a23): S. Th. lect.14 n.2. 8. Original latino: *Formositas.* Esta palabra, que figura como raíz de *fermosura-hermosura* (belleza), proviene de *forma.* Su contrario es *informitas* (ausencia de forma) pero no *deformitas* (formas mal hechas: contrahecho). *Formositas deesse* puede ser traducido por *ausencia de proporción,* cuyo contenido se explícita diciendo *estado informe.* El *estado informe* precisa la obra de distinción-separación (diversificación). El resultado de dicha obra es la *presencia de formas,* cuya *proporción* da lugar a la *armonía.* Por eso, a la *proporción de formas* suele denominársele *formositas*-fermosura-hermosura-belleza *(Pulchrum-Pulchritudo). Es el equivalente al griego kosmos,* cuya palabra ha llegado, por derivación, a *cosmética* (hoy equivalente a «productos de belleza»). *(N. del T.)*

c. Desde las categorías hilemórficas aristotélicas ya se había desechado la posibilidad de una *materia prima* existente con anterioridad de tiempo a la forma (cf. *Introducción* 2.1); ahora se precisa que aquella materia no podía estar informada por una forma común: ello constituiría un ser sustancial en sí mismo que no podría ser objeto más que de mutaciones accidentales. Por eso, concluirá, se debe afirmar que la materia prima no estaba, al ser creada, destituida del todo de forma ni con una forma común, *sino con formas y a distintas.*

informe del cielo al decir: *Las tinieblas cubrían el abismo* (en *cielo* se incluye el aire); y también había sido declarado el estado informe de la tierra al decir: *La tierra estaba deshabitada y vacía.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En este texto, *tierra* es entendida por Agustín de manera distinta a como la entienden otros Santos (Padres), ya que Agustín quiere que en ese texto tierra y agua signifiquen lo mismo que materia prima. Pues Moisés no podía explicar a aquel rudo pueblo la materia prima más que con semejanzas tomadas de cosas conocidas. De ahí que la exprese bajo múltiples semejanzas, no llamándola sólo agua o sólo tierra, para que no pareciera que la realidad de la materia prima fuese sólo agua o sólo tierra. Sin embargo, guarda semejanza con la tierra en cuanto que se asienta bajo la forma; y con el agua en cuanto que se adapta a muchas formas. Y en este sentido decimos que la tierra estaba *deshabitada* y *vacía* o *invisible* y *sin componer* porque la materia se conoce por la forma (de ahí que, considerada en cuanto tal, sea llamada invisible y deshabitada); y su poder se colma por la forma (de ahí que Platón[9] diga que la materia es *lugar).* Los otros Santos (Padres), por su parte, por tierra entienden el mismo elemento tierra, que, en cuanto tal, según ellos y como se dijo (sol.), era informe.

2. *A la segunda hay que decir:* La naturaleza produce el efecto en acto extrayéndolo del ser en potencia; de este modo, es necesario que, en su acción, la potencia preceda temporalmente al acto, y el estado informe a su formación. Pero Dios produce el ser en acto de la nada; y de este modo puede producir, por la grandeza de su poder, algo totalmente completo.

3. *A la tercera hay que decir:* El accidente, por ser forma, es un determinado acto; y la materia, por lo que es, es ser en potencia. De ahí que sea más contradictorio que haya materia sin forma que accidente sin sujeto.

4. *A la cuarta hay que decir*[10]*:* Si, según otros Santos (Padres), el estado informe precedió temporalmente a la formación de la materia, no se debió a la incapacidad de Dios, sino a su sabiduría, a fin de conservar el orden en las cosas pasando de lo imperfecto a lo perfecto.

5. *A la quinta hay que decir:* Algunos antiguos naturalistas[11] mantuvieron la existencia de la confusión excluyendo toda diversificación. Anaxágoras[12], por su parte, sostuvo que sólo el entendimiento estaba diversificado y sin mezcla. Pero antes de la obra de diversificación, la Sagrada Escritura pone una múltiple diversificación (Gén 1,1-2). La primera, la del cielo y de la tierra (con lo cual queda resaltada la diversificación material, como veremos más adelante (a.3 q.68 a.1 ad 1) cuando dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* La segunda, la diversificación de los elementos en cuanto a sus formas, en cuanto que da los nombres de cielo y tierra. No nombra el aire y el fuego, porque para aquella ruda gente a la que hablaba Moisés ya no resultaba tan evidente que sean cuerpos como lo son la tierra y el agua. Aunque Platón, tal como nos refiere Agustín (VIII *De Civ. Dei*[13]*), por aire indicaba el espíritu del Señor* (porque también el aire es llamado espíritu) y por fuego indicaba el *cielo* (que, se dice, era de naturaleza ígnea). Pero Rabí Moisés[14 d], que en otras cosas concuerda con Platón, dice que por fuego se indican las tinieblas, porque en su propia esfera, y según su estimación, el fuego no luce. Pero esto parece más inadecuado que lo anterior, porque en la Sagrada Escritura el espíritu del Señor no suele indicar más que el Espíritu Santo. Y se dice que se desliza sobre las aguas, pero no corporalmente, sino como la voluntad del

9. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.2 n.2 (BK 209b11): S. Th. lect.3 n.4. Cf. PLATÓN, *Timeo* § 26 (DD 179). [52 b]. 10. La respuesta se da a las objeciones incluidas en el *sed contra.* Allí figura como *ad primum, ad secundum.* Para guardar la correlación las hemos enumerado como *cuarta* y *quinta,* pues sin explicación podría confundir. *(N. del T.)* 11. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.2 (BK 187a29): S. Th. lect.8 n.4. 12. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.5 n.5 (BK 256b25): S. Th. lect.1 n.4. 13. C.11: ML 41,236. 14. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 213).

d. Con este nombre menciona Sto. Tomás habitualmente al filósofo judío Moisés *Maimónides.*

artista ante la materia que quiere moldear.

La tercera diversificación se indica por el lugar. Porque la tierra estaba debajo de las aguas, que la hacían invisible; en cambio el aire, que es el sujeto de las tinieblas, se dice que estaba sobre las aguas, por aquello de: *Las tinieblas cubrían el abismo.* Lo que quedaba por diversificar, lo trataremos más adelante (q.69).

ARTICULO 2

¿Hay o no hay para todos los cuerpos una sola materia en estado informe? [e]

In Sent. l.2 d.12 a.1; *Cont. Gentes* 2,16; *In Metaphys.* 8, lect.4; 10 lect.12; *De Caelo* 1. lect.6.

Objeciones por las que parece que hay una sola materia en estado informe para todos los cuerpos:

1. Dice Agustín en XIII *Confess.*[15]: *Observo dos cosas en lo que hiciste: una formada y otra informe;* esta última dice que es *la tierra invisible y sin componer,* indicando que ésta es la materia de las cosas corporales. Por lo tanto, una es la materia de todos los cuerpos.

2. Más aún. El Filósofo, en el V *Metaphys.*[16], dice que lo que es uno en el género es también uno en la materia. Pero todos los cuerpos coinciden en el género de cuerpo. Por lo tanto, una es la materia de todos los cuerpos.

3. Todavía más. A diversos actos, diversas potencias; a acto único, potencia única. Pero una es la forma de todos los cuerpos: la corporeidad. Por lo tanto, una es la materia de todos los cuerpos[f].

4. Por último. La materia, considerada en sí misma, sólo está en potencia. Pero la diversificación se hace por las formas. Por lo tanto, considerada en sí misma, una es la materia de todos los cuerpos.

En cambio, como se dice en I *De Generat.*[17], aquellas cosas que coinciden en la materia son intercambiables y, recíprocamente, son agentes y pacientes de sus acciones. Pero los cuerpos celestes y los de aquí abajo no guardan tal reciprocidad. Por lo tanto, su materia no es una.

Solución. *Hay que decir:* Los filósofos han mantenido diversas opiniones sobre este problema. Pues Platón y todos los filósofos anteriores a Aristóteles[18] sostuvieron que todos los cuerpos estaban constituidos por una naturaleza que comprendía cuatro elementos. Por eso, como los cuatro elementos se dan en una materia, como manifiesta su mutua generación y corrupción, consecuentemente se deducía que una era la materia de todos los cuerpos. El hecho de que algunos cuerpos fueran incorruptibles, Platón lo atribuía no a la condición de la materia, sino a la voluntad del artífice, esto es, Dios, que dice a los cuerpos celestes: *Por naturaleza sois disolubles, pero por mi voluntad indisolubles, porque mi voluntad es superior a vuestro vínculo.* Esta opinión la rechaza Aristóteles[19] por los movimientos naturales de los cuerpos. Pues, como el cuerpo celeste tiene un movimiento natural diverso del movimiento natural de los elementos, se deduce que su naturaleza es distinta de la naturaleza de los cuatro elementos. Y así como el movimiento circular, propio del cuerpo celeste, carece de oposición, y los movimientos de los elementos son contrarios entre sí, como el subir y el bajar, así también el cuerpo celeste no tiene oposición, y los cuerpos elementales sí, y porque la corrupción y la generación parten de realidades opuestas, se deduce

15. C.12: ML 34,831. 16. ARISTÓTELES, 4 c.6 n.7 (BK 1016a24): S. Th. lect.7 n.861. 17. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 322b18): S. Th. lect.18.19. 18. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a12): S. Th. lect.8 n.4. 19. Cf. ARISTÓTELES, *De Caelo* 1 c.2 n.10 (BK 269a30): S. Th. lect. 4 n.9.

e. Sobre el contenido de este artículo, cf. *Introducción 2.2.* Este artículo significa un esclarecimiento del art. 1: aparentemente la *materia informe primordial,* según la letra del Génesis, sería común a todos los cuerpos creados; unos argumentos de razón, fundados en una física de la generación y en una astronomía hoy totalmente superada, conducirán a Sto. Tomás a pronunciarse en contra de la unidad de materia en el universo.

f. En esta dificultad se alude a la opinión de Avicena, *Suff.* 1 c.3. Cf. *In Sent.* d.12 a.1 a.1.

que, por naturaleza, el cuerpo celeste es incorruptible y los elementos no.

Pero, a pesar de esta diferencia entre la corruptibilidad y la incorruptibilidad natural, y atendiendo a la unidad de la forma corporal, Avicebrón[20] sostuvo que una es la materia de todos los cuerpos.

Pero si la forma de la corporeidad fuese la forma por sí misma, a la que se le superpusieran otrás formas por las que los cuerpos se distinguen, lo que él dice si sería necesario. Porque aquella forma estaría unida inmutablemente a la materia, y en cuanto a ella, todo cuerpo sería incorruptible, pero la corrupción se daría por exclusión de las siguientes formas, que ya no sería corrupción absoluta, sino en cierto modo, porque debajo de tal privación se mantendría algo que es ser en acto. Esto mismo les ocurría a los antiguos naturalistas, que ponían como sujeto de los cuerpos algún ser en acto, como el fuego, el aire o algo parecido (a.1) *g*.

Establecido, pues, que ninguna forma presente en el cuerpo corruptible permanece sin estar sometida a generación o corrupción, necesariamente se deduce que la materia de los cuerpos corruptibles y la de los incorruptibles no es la misma. Pues la materia, por lo que es, está en potencia hacia la forma. Por lo tanto, es necesario que la materia, considerada en sí misma, esté en potencia hacia la forma de todos aquellos cuerpos de los que es materia común. Y por una forma se convierte en acto sólo con respecto a dicha forma. Con respecto a todas las demás formas se mantiene en potencia. Y esto no se anula a pesar de que una de las formas sea más perfecta y contenga toda la capacidad de las demás. Porque la potencia, en cuanto tal, es indiferente ante lo perfecto y ante lo imperfecto; de ahí que, al encontrarse en una forma imperfecta, está en potencia hacia la forma perfecta; y al revés.

Y así también la materia: en cuanto que está bajo la forma de un cuerpo incorruptible, al mismo tiempo está en potencia hacia la forma de un cuerpo corruptible. Y como no la tiene en acto, al mismo tiempo está sometida a la forma y a su privación; porque para aquello que está en potencia hacia la forma, carecer de forma es privación. Esto es lo propio del cuerpo corruptible. Por lo tanto, es imposible que, por naturaleza, la materia del cuerpo corruptible y la del incorruptible sea una.

Sin embargo, tampoco hay que decir, como se figura Averroes[21], que el mismo cuerpo celeste es la materia del cielo, un ser en potencia hacia un *donde* y no para el *ser;* y que su forma es la sustancia separada que se une a ella como motor. Porque es imposible poner algún ser en acto sin que o todo él sea acto y forma, o tenga acto o forma. Por lo tanto, excluida intelectualmente la sustancia separada aducida como motor, si el cuerpo celeste no existe teniendo forma, que consiste en estar compuesto de forma y sujeto de la forma, se deduce que todo él es forma y acto. Todo cuerpo así es entendido en acto *h;* lo cual no puede decirse del cuerpo celeste por ser sensible.

20. *Fons Vitae,* tr.1 c.17 (BK 21.20; 22.10).

21. *De Subst. Orbis.* c.3 (9,9A).

g. El mismo fondo de argumentación que hemos encontrado en el artículo anterior, cf. *nota* c.

h. Sto. Tomás ha rechazado la opinión de Averroes, que sostenía que los cuerpos celestes no estaban compuestos de materia y forma: eran *materia* relativamente a una forma espiritual que era el espíritu motor de éstos o su alma. Sto. Tomás no podía admitir que una realidad en acto, como son claramente los cuerpos celestes, jugaran el papel de materia respecto a una forma sustancial: una forma que se añadiese a una sustancia ya constituida no podía ser más que una forma accidental. Pero, con ocasión de esta discusión, Sto. Tomás *inventa* un argumento desconocido de Aristóteles: los cuerpos celestes deben estar compuestos de materia y de forma en su misma sustancia, porque, si la sustancia de éstos fuera puro acto o pura forma, serian inteligibles en acto y no sensibles. Este razonamiento lo usa repetidamente Sto. Tomás respecto del hombre, los ángeles y Dios, y proviene de Aristóteles; pero la aplicación a los cuerpos celestes es un hallazgo de Sto. Tomás (lo usará también en *De subst. sep.* c.8 n.86; *In Physic.* 8 lect.21 n.1153; *De coelo* 1 lect.6 n.63). Para comprender mejor este razonamiento digamos que la composición de materia y forma tiene tres aplicaciones metafísicas en Sto. Tomás: sirve en primer lugar para interpretar las transformaciones sustanciales en los cuerpos corruptibles; además para explicar la multiplicidad de los individuos corporales dentro de una misma especie,

Por lo tanto, hay que concluir que la materia del cuerpo celeste, considerada en sí misma, no está en potencia más que hacia aquella forma que posee. No importa, para nuestro caso, lo que es, bien sea alma o cualquier otra cosa (q.70 a.3). Por eso, aquella forma completa aquella materia, porque de ninguna manera permanece en ella la potencia hacia *ser,* sino sólo hacia el *dónde,* como afirma Aristóteles[22]. De este modo, la materia del cuerpo celeste y la de los elementos no es la misma, a no ser analógicamente, esto es, en cuanto que coinciden en la razón de potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín aquí sigue la opinión de Platón que no admitía un quinto elemento[23]. O también hay que decir: La materia informe es una con unidad de orden, como todos los cuerpos son uno en el orden de la criatura corpórea.

2. *A la segunda hay que decir:* Si el género se considera en sentido físico, los seres corruptibles y los incorruptibles no están en el mismo género debido al diverso modo de la potencia que se da en ellos, tal como se dice en X *Metaphys.*[24] Por otra parte, considerándolo lógicamente, uno es el género de todos los cuerpos, debido a la única razón de corporeidad[i].

3. *A la tercera hay que decir:* La forma de la corporeidad no es una en todos los cuerpos, debido a que no es distinta de las formas por las que los cuerpos se distinguen, tal como ya se dijo (sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* Como la potencia tiende al acto, el ser en potencia se diversifica por el hecho mismo de estar ordenado a un acto diverso, como la vista al color y el oído al sonido. De ahí que, por lo mismo, la materia del cuerpo celeste sea distinta de la materia del elemento; es decir, porque no está en potencia hacia la forma del elemento.

ARTICULO 3

El cielo empíreo, ¿fue o no fue creado junto con la materia informe? [j]

In Sent. l.2 d.11 q.2 a.1-3.

Objeciones por las que parece que el cielo empíreo no fue creado junto con la materia informe:

1. El cielo empíreo, si es algo, es necesario que sea cuerpo sensible. Todo cuerpo sensible es movible. No obstante, el cielo empíreo no es movible; porque su movimiento debería percibirse por el movimiento de algún cuerpo visible; lo cual no se da. Por lo tanto, el cielo empíreo no es algo creado juntamente con la materia informe.

2. Más aún. Dice Agustín en el III

22. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 11 c.2 n.4 (BK 1069b26): S. Th. l.12 lect.2 n.2437. 23. Original latino: *non ponentis quintam essentiam.* La traducción literal sería: *que no establece la quintaesencia.* La Real Academia admite el término *quintaesencia* y *quintaesenciar,* con el sentido de refinamiento, extracto de algo (y sus acciones verbales). No creemos que traduzca el sentido original propio del latín medieval académico. *(N. del T.)* 24. ARISTÓTELES, 9 c.10 n.1 (BK 1058b28): S. Th. 1.10 lect.12 n.2136.

---

y, finalmente, impide que los seres corporales puedan ser inteligibles en acto: debido a la materia son sensibles en acto, pero inteligibles en potencia, y no pueden ser entendidos por el hombre más que por la intervención del entendimiento agente que *ilumina los fantasmas* (cf. *Summa Theol.* 1 q.54 a.4; q.79 a.3; *Cont. Gentes* 2,77; *De spirit. creat.* a.9; *Q. de anima* a.4; *Compend. theol.* c.83). Cf. sobre este particular, TH. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin* p.57.

i. Hay predicados genéricos que son unívocos desde la perspectiva de la lógica, y equívocos para los físicos y metafísicos: es el caso del género *cuerpo* cuando se predica de los cuerpos celestes y de los cuerpos inferiores. Es unívoco para la lógica, que los considera a ambos bajo la formalidad de ser sensibles y extensos; pero en la física y metafísica el predicado *cuerpo* es equívoco, porque se requeriría para la univocidad la unidad de materia en ambos y la posibilidad de generación y corrupción mutua (cf. *In Boet. de Trin.* 1 q.2 a.2; *In Metaphys.* 5 lect.22 n.1125-1127).

j. El cielo empíreo tiene a su favor sólo razones de orden teológico o exegéticas. Venía concebido como una cubierta material superpuesta y rodeando a todo el resto de sistemas de esferas.

De Trin. [25]*: Los cuerpos de aquí abajo están regidos, en un cierto orden, por los de allí arriba.* Por lo tanto, si el cielo empíreo es el cuerpo de más arriba, es necesario que tenga alguna influencia sobre estos de aquí abajo. Pero esto no parece ser así; de modo especial si se establece que es inmóvil, pues ningún cuerpo se mueve si no es movido. Por lo tanto, el cielo empíreo no ha sido creado juntamente con la materia informe.

3. Todavía más. Si se dice [26] que el cielo empíreo es lugar de contemplación no destinado a efectos naturales, hay que replicar: Agustín dice en IV *De Trin.*[27]*: Nosotros, en cuanto que captamos algo eterno con la mente, no estamos en este mundo.* Por lo cual, queda patente que la contemplación eleva la mente sobre lo corporal. Por lo tanto, para la contemplación no es pensable un lugar corpóreo.

4. Por último. Entre los cuerpos celestes se encuentra algún cuerpo en parte transparente y en parte luminoso: *el cielo sideral.* Se encuentra también algún cuerpo totalmente transparente, que algunos [28] llaman *cielo acuoso* o *cristalino.* Por lo tanto, si hay algún otro cielo más arriba, es necesario que sea totalmente luminoso. Pero esto no puede ser; porque, de ser así, el aire continuamente estaría iluminado, y nunca sería de noche. Por lo tanto, el cielo empíreo no ha sido creado juntamente con la materia informe.

En cambio está lo que Estrabón [30] dice comentando aquello de: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* a saber: *Cielo no significa el firmamento visible, sino el empíreo, esto es, ígneo.*

Solución. *Hay que decir:* El cielo empíreo no se encuentra establecido más que por las autoridades de Estrabón [k] y de Beda, y también por la de Basilio[l]. (Y al establecerlo coinciden en algo, y es en que se trata del lugar de los bienaventurados. Pues dice Estrabón [30], y también Beda [31], que *nada más acabado de hacer fue llenado de ángeles.* También Basilio en el II *Hexaem.* [32] dice: *Así como los condenados son arrojados a las más oscuras tinieblas, así también el premio para las que resplandecieron por sus obras se encuentra en aquella luz que está fuera del mundo, donde los bienaventurados disfrutan en paz de su morada.*

Sin embargo, hay diferencia entre ellos en cuanto a la razón de establecer el cielo empíreo. Pues Estrabón y Beda ponen el cielo empíreo porque el firmamento por el que entienden el cielo sideral, no fue creado en el principio, sino al segundo día. Basilio, por su parte, lo sitúa para que no parezca que Dios, sin más, empezó su obra creadora con las tinieblas, por lo cual los maniqueos blasfeman llamando al Dios del Antiguo Testamento dios de las tinieblas.

Pero estas razones no son de mucho peso. Pues la cuestión sobre el firmamento, del que se lee que fue hecho el segundo día, ha sido resuelta de otra manera por Agustín y otros Santos. Y la cuestión sobre las tinieblas se resuelve, según Agustín [33], diciendo que el estado informe (indicado con las tinieblas) no precedió a la formación en la duración, sino en el origen. Según otros [34], como las tinieblas no son criaturas, sino privación de luz, evidencia la sabiduría divina que las produjo de la nada, primero en un estado imperfecto y, después, llevándolas al perfecto.

De modo más apropiado puede tomarse la razón de todo esto a partir de la misma condición de gloria. Pues en el premio futuro se espera una doble gloria: la espiritual y la corporal, y no sólo

25. C.4: ML 42,873. 26. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.2 a.5 (BO 27,54). 27. C.20: ML 42,907. 28. Cf. infra q.68 a.2.4. 29. Cf. *Glossa ordin.* a *Gén.* 1,1 (1,23F). 30. Ib. l.c. nota 29. 31. *Hexaëm.* l.1 a *Gén.* 1,6: ML 91,18. 32. MG 29,41. 33. Cf. *Contra Adv. Legis et Proph.* l.1 c.8: ML 42,609. 34. Cf. BEDA, l.c. nota 31.

---

k. Se refiere a Walfrido Estrabón, monje benedictino muerto en el 849. Cf. su obra *Glossa ordinaria:* ML 113,69.

l. S. Basilio, habla en general de un infierno tenebroso y de un cielo luminoso, sin establecer ninguna distinción entre un cielo empíreo y los otros cielos, y sin usar la palabra *empíreo.* En su homilía primera *In Hexaëmeron* (MG 29,13) se encuentra la idea de un cielo anterior al origen del mundo, mientras que el firmamento o cielo de estrellas fue creado el segundo día. Tampoco en este texto se usa la palabra *empíreo.*

para los cuerpos humanos que serán glorificados, sino para la misma renovación de todo el mundo. La gloria espiritual empezó desde el mismo principio del mundo con la bienaventuranza de los ángeles, cuya igualdad ha sido prometida a los santos (Lc 20,36). Por eso, también fue conveniente que, desde el principio; la gloria corporal empezara en algún cuerpo; que también desde el principio no estuviera sometido a la corrupción y a la mutabilidad, y que fuera totalmente luminoso. Tal como se espera para toda criatura corporal después de la resurrección. Por eso, aquel cielo es llamado empíreo, esto es, ígneo, y no por el ardor, sino por el esplendor.

Hay que tener presente que Agustín, en el X *De Civ. Dei*[35 m], dice que Porfirio *distinguía los ángeles de los demonios, atribuyendo a los demonios los lugares aéreos, y a los ángeles los etéreos o empíreos.* Pero Porfirio, como platónico que era, estimaba que el cielo sideral era ígneo; y por eso lo llamaba empíreo o etéreo, en cuanto que *éter* significa *llamarada,* y no en cuanto que significa velocidad del movimiento, como dice Aristóteles[36]. Dejamos constancia de todo esto para que no se piense que Agustín hablaba del cielo empíreo en el sentido del que hablan ahora los modernos[37].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los cuerpos sensibles son móviles por el mismo estado del mundo, porque por el movimiento de la criatura corporal se multiplican los elegidos. Pero en la definitiva consumación de la gloria acabará el movimiento de los cuerpos. Así convino que fuese desde el principio la disposición del cielo empíreo.

2. *A la segunda hay que decir:* Es bastante probable que, según algunos[38], el cielo empíreo, destinado para ser estado de gloria, no influyera en los cuerpos de aquí abajo, que están bajo otro orden, como es el hecho de estar ordenados al desarrollo natural de las cosas. Sin embargo, mucho más probable parece, si se dice que, así como los ángeles mayores, asistentes, influyen sobre otros, enviados, aunque, como dice Dionisio[39], aquellos no son enviados; así también el cielo empíreo influye sobre los cuerpos que se mueven aunque aquél no se mueva. Por esto puede decirse que imprime en el primer cielo que se mueve no algo que por el movimiento se traslade y cambie, sino algo fijo y estable, como puede ser el poder conservar y causar, o algo parecido propio de su dignidad [n].

3. *A la tercera hay que decir:* Para la contemplación se designa un lugar corpóreo, no por necesidad, sino por congruencia, como la luminosidad exterior le corresponde a la interior. Por eso dice Basilio[40]: *El que concede el espíritu, no podía estar acurrucado en las tinieblas, sino que su morada más digna está en la luz y en la alegría.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Dice Basilio en II *Hexaem.*[41]*: Nos consta que el cielo fue hecho redondo y cerrado, espeso y resistente, capaz de separar lo de dentro y lo de fuera. Por eso fue necesario que detrás de él quedara una región oscura, sin luz, a la que no llega su fulgor.* Pero, porque el cuerpo del firmamento, aun cuando sea sólido es, sin embargo, transparente que no obstaculiza la luz (cosa que resulta evidente por el hecho que nosotros podemos ver la luz de las estrellas a pesar de los cielos intermedios); puede decirse, en otra dimensión, que el cielo empíreo tiene luz no condensada, capaz de emitir

35. C.9: ML 41,287. 36. ARISTÓTELES, *De Caelo,* 1, c.3 n.6 (BK 270b20): S. Th. lect.7 n.7; *Meteor.* 1, c.3 n.4 (BK 339b21): S. Th. lect.3 n.5. 37. Referido a las opiniones de ESTRABÓN y de BEDA que acaba de exponer. 38. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.2 a.5 (BO 27,54). 39. *De Cael. Hier.* c.13 § 3: MG 3,301. 40. *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,41. 41. Ib.

m. Se cita aquí a S. Agustín no para apoyar la existencia del cielo empíreo, sino para mostrar que esta palabra no tenía aún en S. Agustín el mismo sentido que se le daba en el s.XIII.

n. En este punto de la influencia del cielo empíreo en los cuerpos inferiores se da una evolución en el pensamiento de Sto. Tomás: en *In Sent. 2* d.2 q.2 a.3 se pronuncia por la no influencia del cielo empíreo sobre los cuerpos inferiores. En este artículo de la *Suma* y en *Quodl.* 6 q.11 a.1 se inclina por algún tipo de influencia. Curioso notar que en el *Quodlibeto 6* él mismo declara haber pensado de otra forma en otro momento: *Hoc mihi aliquando visum est.*

rayos, como el sol, pero de forma más sutil. O que tiene el resplandor de la gloria, que no guarda parecido con la claridad natural.

ARTICULO 4

El tiempo, ¿fue o no fue creado juntamente con la materia informe? [o]

In Sent. l.2 d.12 a.5.

Objeciones por las que parece que el tiempo no fue creado juntamente con la materia informe:

1. Hablándole a Dios, dice Agustín en XII *Confess.*[42]: *Observo que hiciste dos cosas no sometidas al tiempo;* se refiere a la materia prima corporal y a la naturaleza angélica. Por lo tanto, el tiempo no fue creado juntamente con la materia informe.

2. Más aún. El tiempo está dividido en día y noche. Pero en el principio no había ni día ni noche; los hubo después, cuando *Dios separó la luz de las tinieblas.* Por lo tanto, en el principio no había tiempo.

3. Todavía más. El tiempo es el número del movimiento del firmamento; que fue hecho, tal como se lee, el segundo día. Por lo tanto, en el principio no había tiempo.

4. Y también. El movimiento es anterior al tiempo. Así, pues, entre las cosas creadas se debería contar con mayor motivo antes el movimiento que el tiempo.

5. Por último. Así como el tiempo es una medida extrínseca, así también lo es el lugar. Por lo tanto, no hay mayor motivo para contar entre las cosas creadas antes el tiempo que el lugar.

En cambio está lo que dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[43]: La criatura espiritual y la corporal fueron creadas *al principio del tiempo.*

Solución al problema. 1. *Hay que decir:* Generalmente se dice[44] que fueron cuatro las primeras cosas creadas: la naturaleza angélica, el cielo empíreo, la materia corporal informe y el tiempo. Pero hay que tener presente que esto no responde a la opinión de Agustín. Pues Agustín[45] dice que dos fueron las primeras cosas creadas: la naturaleza angélica y la materia corporal; no menciona para nada el cielo empíreo. Además, estas dos, la naturaleza angélica y la materia informe, preceden a la formación no en duración, sino en naturaleza [p]. Y de la misma manera que en naturaleza preceden a la formación, también al movimiento y al tiempo. Por eso el tiempo no puede ser enumerado juntamente con aquellas dos.

Aquella enumeración es viable según la opinión de otros Santos[46], los cuales establecen que el estado informe de la materia precede en la duración a la formación; y entonces, resulta necesario que en aquella duración se ponga algún tiempo, puesto que no podría tomarse la medida de dicha duración.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esto lo dice Agustín por el hecho de que la naturaleza angélica y la materia informe preceden al tiempo en el origen o naturaleza.

42. C.12: ML 32,831. 43. L.1 c.1: ML 34,247. 44. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.1.ª (BO 39,307). 45. *Confess.* l.12 c.12: ML 32,831. 46. Cf. supra a.1.

o. La razón de este artículo ya está indicada en la *nota a* de esta cuestión. Ayudará a comprender mejor este artículo la lectura del art.3 de la cuestión 46 de la primera parte de la *Suma:* en ese artículo se reseñan tres interpretaciones del *en el principio,* que quieren salir al paso de otros tantos errores sobre la creación. La última de las interpretaciones reseñadas dice así: «otros dijeron que las cosas corpóreas fueron creadas por Dios por mediación de las criaturas espirituales; y contra este error se expone el texto *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* en el sentido de que las creó todas antes de que existiese nada. Cuatro cosas se supone que fueron creadas simultáneamente: el cielo empíreo, la materia corporal, significada por la tierra, el tiempo y la naturaleza angélica». Afirmar la creación del tiempo de este modo, significa poner de manifiesto la *temporalidad* inherente a todo lo creado.

p. Se da la recta explicación del pensamiento de S. Agustín, precisando que entre la creación de los ángeles y la materia informe, por una parte, y la formación no hay una duración temporal, sino de naturaleza.

2. A la segunda hay que decir: Así como, según algunos santos, en cierto modo la materia era informe y después fue formada, así también el tiempo en cierto modo fue informe y después formado y distinguido entre día y noche.

3. *A la tercera hay que decir:* Si el movimiento del firmamento no empezó ya desde el principio, entonces el tiempo que precedió no era el número del movimiento del firmamento, sino de cualquier movimiento primero. Pues sucede que el tiempo es el número del movimiento del firmamento en cuanto que este movimiento es el primero de los movimientos. Si hubiera otro movimiento anterior, su medida sería el tiempo, porque todas las cosas se miden por lo primero de su género. Por lo tanto, hay que decir necesariamente que ya al principio hubo algún movimiento, al menos por lo que respecta a la sucesión conceptual y afectiva en la mente angélica [q]. Además, el movimiento no se entiende sin tiempo; pues el tiempo no es otra cosa que *el número de lo anterior y de lo posterior en el movimiento.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Entre las primeras cosas creadas se cuentan las que guardan relación general con las cosas. De este modo, debió ser contado el tiempo, que tiene razón de medida general; pero no el movimiento, que está relacionado sólo con el sujeto móvil.

5. *A la quinta hay que decir:* El lugar está comprendido en el cielo empíreo que lo abarca todo. Y porque el lugar pertenece a lo permanente, fue creado todo a un tiempo. Pero el tiempo, que no es permanente, fue creado a su comienzo; del mismo modo que, al hablar del tiempo, nada puede ser tenido en acto más que el *ahora* [r].

CUESTIÓN 67

Sobre la obra de diversifícación en cuanto tal

Siguiendo el plan trazado, hay que adentrarse ahora en el estudio sobre la obra de diversificación en cuanto tal. En primer lugar, lo referente al primer día; después, lo referente al segundo día; por último, lo referente al tercer día. La cuestión sobre lo referente al primer día plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Puede o no puede aplicarse propiamente la luz a los seres espirituales?—2. La luz corporal, ¿es o no es cuerpo?—3. ¿Y cualidad?—4. ¿Fue o no fue conveniente que la luz fuera hecha en el primer día?

q. El tiempo es la medida del movimiento; pero el movimiento se entiende también en un sentido muy general, como paso de la potencia al acto. Esto se da en los ángeles en el mismo instante de su creación: «es indudable que la creación es instantánea y que en los ángeles lo es también el movimiento del libre albedrío, ya que no necesitan ningún raciocinio, según hemos dicho (q.58 a.3). Por consiguiente, nada se opone a que un mismo instante sea a la vez el término de la creación y el del movimiento» *(Summa Theol.* 1 q.63 a.3). Otro texto esclarece también el pensamiento de Sto. Tomás al respecto: «la criatura angélica tuvo desde el principio de su creación la perfección que corresponde a su naturaleza, pero no la que debe adquirir por su operación» (q.62 a.1 ad 2); esto supone que Dios no crea sólo para participar el propio ser, sino también para comunicar su bondad (cf. q.65 a.2), pero para participar formalmente en su bondad deben poder tender a él, y no se tiende a Dios sin algún tipo de movimiento *(sucesión de conceptos o afectos).* Cf. también q.10 a.5.

r. Este pensamiento se explicita en la q.46 a.3 ad 3: «nada es hecho sino en cuanto existe, y del tiempo no existe sino el momento presente. Luego del tiempo no puede hacerse más que algún momento presente. Y esto, no en el sentido de que en el primer instante mismo haya tiempo, *sino en cuanto que desde ese primer instante comienza el tiempo».*

ARTICULO 1

Luz, ¿es o no es dicho en sentido propio de los seres espirituales? [a]

In Sent. l.2 d.13 a.2; *In lo.* c.1 lect.3.

Objeciones por las que parece que *luz* es dicho en sentido propio de los seres espirituales:

1. Dice Agustín en IV *Super Gen. ad Hit.*[1]: (En los seres espirituales) *la luz es mejor y más auténtica; Cristo no es llamado luz en el mismo sentido que es llamado piedra; pues luz lo es en sentido propio; piedra, en sentido figurado.*

2. Más aún. Dionisio, en el c.4 *De Div. Nom.*[2], coloca *Luz* entre los nombres inteligibles de Dios. Pero los nombres inteligibles son aplicados propiamente a los seres espirituales. Por lo tanto, la luz se aplica con propiedad a los seres espirituales.

3. Todavía más. Dice el Apóstol en Ef 5,13: *Todo lo que se manifiesta es luz.* Pero la manifestación es más propia en los espirituales que en los corporales. Luego también la luz.

En cambio está el hecho de que Ambrosio, en el libro *De Fide*[3], coloca *esplendor* entre los nombres que se dan a Dios en sentido metafórico.

Solución. *Hay que decir:* De un nombre cualquiera conviene tener presente dos aspectos: su sentido original y el sentido con el que se usa. Un ejemplo claro lo tenemos en la palabra *visión,* cuyo sentido original indicaba el sentido de la vista; pero por la dignidad y certeza de ese sentido, la palabra se ha extendido, con el uso, para indicar todo conocimiento que se tiene por los sentidos. (Así decimos: *Mira cómo sabe, mira cómo huele, mira qué caliente está);* y también para indicar el conocimiento intelectual. Dice Mt 5,8: *Bienaventurados los limpios de corazón porque verán a Dios.*

Algo parecido puede decirse de *Luz.* Pues, primero, dicho nombre fue instituido para indicar lo que permite que la vista vea; después se empleó para indicar todo aquello que permite cualquier tipo de conocimiento. Por lo tanto, si se toma el nombre *Luz* en el primer sentido, entonces, y tal como dice Ambrosio[4], se aplica metafóricamente a los seres espirituales. Si se toma en el segundo sentido, entonces se aplica con propiedad.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 2

La luz, ¿es o no es cuerpo? [b]

In Sent. l.2 d.13 a.3; *De Anima* l.2 lect.14.

Objeciones por las que parece que la luz es cuerpo:

1. Dice Agustín en el libro *De Lib. Arbit.*[5]*: Entre los cuerpos, la luz ocupa el primer lugar.* Por lo tanto, la luz es cuerpo.

2. Más aún. El Filósofo[6] dice que la luz es una especie de fuego. Pero el fuego es cuerpo. Por lo tanto, la luz es cuerpo.

1. C.28: ML 34,315. 2. §5: MG 3,700: S. Th. lect.4. 2. §5: MG 3,700; S. Th. lect.4. 3. L.2, pról.: ML 16,584. 4. Ib. 5. L.3 c.5: ML 32,1279. 6. ARISTÓTELES, *Top.* 5 c.5 n.11 (BK 134b29).

---

a. La razón que motiva este artículo es la exégesis de S. Agustín al texto bíblico *hágase la luz, y la luz fue hecha:* Como en el relato de la creación no se hace mención de los ángeles, parece que *literalmente* y en sentido propio esa mención está hecha por la producción de la luz (cf. *In Sent.* d.12 q.1 a.1, dif.3). Esto da pie a Sto. Tomás para precisar los diferentes modos en los que se puede y se suele usar la palabra *luz,* como se lee en el cuerpo del artículo.

b. Cuerpo se ha de entender en sentido aristotélico como una realidad limitada por una superficie, que tiene extensión, tiene su propio espacio y es una substancia. La respuesta de este artículo supone esta idea de cuerpo. Por otra parte, sobre el término *luz (lux)* hemos de remitirnos a las precisiones que encontramos *In Sent. 2* d.13 q.1 a.3: *Lux* se refiere a la luz en cuanto que radica en el sujeto emisor; *Lumen* se usa para indicar aquella luz recibida en un medio transparente en el cual se propaga: «*lux* y *lumen* difieren entre sí como el calor en el sujeto que es cálido por sí mismo y el calor en el objeto calentado por aquél». Sto. Tomás no explicita esta diferencia semántica en estos artículos de la *Suma,* pero en el uso que hace de ambos términos es coherente con la distinción mencionada; por eso indicamos la equivalencia latina de la palabra *luz* en este artículo y los dos siguientes: emplea *lux* en los títulos de los artículos, y en el planteamiento general de las dificultades. Y *lumen* en la solución al problema.

3. Todavía más. Ser llevado, dividido o reflejado es propio de los cuerpos. Todo esto se atribuye a la luz o al rayo de luz. También, los diversos rayos se unen o separan, como dice Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.*[7], lo cual también parece que es algo que no le corresponde más que a los cuerpos. Por lo tanto, la luz es cuerpo.

En cambio, dos cuerpos no pueden estar al mismo tiempo en un mismo lugar. Por lo tanto, la luz no es cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la luz sea cuerpo. Y esto es así por un triple motivo. *Primero,* por lo que respecta al lugar. Pues el lugar de cualquier cuerpo es distinto del lugar de otro cuerpo. Tampoco es posible, por naturaleza, que dos cuerpos, cualesquiera que sean, estén al mismo tiempo en un mismo lugar; porque lo contiguo requiere distinción local. *Segundo,* por lo que respecta al movimiento. Pues si la luz fuese cuerpo, la iluminación sería el movimiento local del cuerpo. Pero ningún movimiento local de un cuerpo es instantáneo; porque todo lo que se mueve localmente es necesario que antes llegue al medio que al final. No obstante, la iluminación es instantánea. Tampoco puede decirse que se realiza en un tiempo imperceptible. Porque, en un pequeño espacio, el tiempo podría pasar inadvertido, pero no en un espacio grande, como el que va de oriente a occidente; pues ya cuando el sol está en un punto de oriente, queda iluminado todo el hemisferio hasta el punto opuesto. Y hay algo más a tener presente con respecto al movimiento. Todo cuerpo tiene un movimiento natural determinado; pero el movimiento de la iluminación se extiende a todas partes, tanto en línea recta como circular. Por eso resulta evidente que la iluminación no es el movimiento local de ningún cuerpo. *Tercero,* con respecto a la generación y corrupción. Pues si la luz fuese cuerpo, cuando el aire se oscureciera por falta de iluminación, se seguiría que el cuerpo de la luz se corrompería y que su materia tomaría otra forma. Esto no sucede, a no ser que alguien sostenga que también las tinieblas son cuerpo. Tampoco vemos la materia de la que pueda surgir diariamente un cuerpo capaz de llenar medio hemisferio. Resulta ridículo también decir que por la sola ausencia de iluminación, se corrompa un cuerpo tan inmenso.

Si alguien sostuviera que dicho cuerpo no se corrompe, sino que junto con el sol se acerca y envuelve, ¿quién puede decir que al poner algún cuerpo cerca de una vela queda oscurecida toda la habitación? Tampoco parece que la luz se concentre alrededor de la vela, pues no se ve que allí haya más luz después que antes. Por lo tanto, porque todo esto es contrario no sólo a la razón, sino también al sentido, hay que decir que es imposible que la luz sea cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín toma luz por cuerpo luminoso en acto, es decir, por fuego, que es el más importante de los cuatro elementos.

2. A la segunda hay que decir: Aristóteles llama *luz* al fuego en su propia materia, en la misma medida en que en la materia aérea se denomina *llama* y en la materia terráquea *carbón.* Pero no hay que prestar excesiva atención a los ejemplos que Aristóteles ofrece en sus libros de Lógica, ya que los presenta como probables según la opinión de otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo aquello es atribuido a la luz en sentido metafórico; como también puede ser atribuido al calor. Pues, porque el movimiento local es por naturaleza el primero de los movimientos, como se demuestra en VIII *Physic.*[8], usamos nombres correspondientes al movimiento local para indicar la alteración y cualquier otro tipo de movimiento. Al igual que el nombre *distancia,* que, derivando de lugar, se aplica a todos los contrarios, según se dice en X *Metaphys.*[9]

7. § 4: MG 3,641: S. Th. lect.2. 8. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a28): S. Th. lect.14 n.2. 9. ARISTÓTELES, 9 c.4 n.1 (BK 1055a9): S. Th. lect.5 n.2024.

ARTICULO 3

La luz, ¿es o no es cualidad? [c]

In Sent. l.2 d.13 a.3; *De Anima* l.2 lect.14.

Objeciones por las que parece que la Iu2 no es cualidad:

1. Toda cualidad permanece en el sujeto incluso después de desaparecer el agente. Ejemplo: El calor permanece en el agua después de quitarla del fuego. Pero la luz no permanece en el aire una vez retirado el cuerpo que despide luz. Por lo tanto, la luz no es cualidad.

2. Más aún. Toda cualidad sensible tiene su contrario. Ejemplo: Lo caliente, lo frío. Lo blanco, lo negro. Pero la luz no tiene su contrario; pues la tiniebla es privación de luz. Por lo tanto, la luz no es una cualidad sensible.

3. Todavía más. La causa es más potente que el efecto. Pues la luz de los cuerpos celestes causa formas sustanciales en los cuerpos de aquí abajo [10]. También da ser espiritual a los colores: los hace visibles. Por lo tanto, la luz no es una cualidad sensible, sino más bien una forma sustancial o espiritual.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro I [11]: *La luz es una determinada cualidad.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos [12] dijeron que la luz en el aire no tiene ser natural, como lo tiene el calor en la pared; sino ser intencional [d], como la semejanza del color en el aire. Pero esto no puede ser así por dos razones. *La primera,* porque la luz adjetiviza al aire, pues lo convierte en luminoso; pero el color no, pues no decimos aire coloreado. *La segunda,* porque la luz tiene su efecto en la naturaleza; por los rayos del sol se calientan los cuerpos. Por su parte, las intenciones no provocan cambios naturales.

Otros [13] dijeron que la luz es la forma sustancial del sol. Pero esto tampoco parece posible, por dos razones. La primera, porque ninguna forma sustancial en cuanto tal es sensible, ya que la esencia es objeto sólo del entendimiento, como se dice en III *De Anima* [14]. Y la luz en cuanto tal es visible. La segunda, porque resulta imposible que lo que en uno es forma sustancial, en otro lo sea accidental; porque a la forma sustancial en cuanto tal le corresponde constituir algo en especie; por eso está presente siempre y en todo. Pero la luz no es la forma sustancial del aire, pues al desaparecer, el aire se corrompería. En consecuencia, no puede ser la forma sustancial del sol.

Por lo tanto hay que decir: Así como el calor es una cualidad activa consecuencia de la forma sustancial del fuego, así también la luz es una cualidad activa consecuencia de la forma sustancial del sol o de cualquier otro cuerpo con luz propia, si es que hay algún otro. Prueba de ello es que los rayos de las diversas

10. Para el fundamento de esta doctrina neoplatónica de la luz, cf. ALBERTO MAGNO, *De Causis et Proc. Univ.* tr.1 c.21 (BO 10,649); AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.2 (102rb). 11. *De Fide Orth.* c.8 : MG 94,816. 12. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.13 a.3 q.2 (QR 2,328); ALBERTO MAGNO, *In De An.* l.2 tr.3 c.12 (BO 5,255). 13. Cf. referencias dadas en nota 12. 14. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b28): S. Th. lect.11 n.760.

c. Interpretando el pensamiento de Sto. Tomás, la *cualidad* se suele definir como un accidente modificativo o determinativo de la sustancia en sí misma. Se divide en hábito y disposición, *potencia* e impotencia, pasión y *patibilis qualitas,* forma y figura. De esta división nos interesa señalar por su incidencia en el artículo los términos *potencia,* que, a su vez, se califica *activa* cuando un sujeto, en virtud de una cualidad que le es propia, puede causar algún cambio en otro sujeto, de ahí la expresión de *cualidad activa* que se encuentra en este artículo; y *pasión,* que indica la alteración que conduce a la adquisición de una cualidad que conviene a la naturaleza del paciente. Este segundo aspecto está presente en la primera *dificultad* del artículo y en su correspondiente solución (ad 1).

d. La expresión *ser intencional* es un concepto de la gnoseología: *intentio* es la relación existente entre la imagen cognoscitiva del sujeto que conoce y el objeto del cual recibe esa imagen que lo expresa. El ser intencional sólo tiene existencia en las facultades cognoscitivas. Se contrapone así al *ser natural,* que designa la existencia de un objeto en su realidad. Sto. Tomás expresa aquí el pensamiento de una forma que nos permite hacer una paráfrasis para entenderlo mejor: pensando en la percepción del color: el color tiene su ser natural propio en la pared, pero no es ese color materialmente considerado lo que llega al ojo, sino que a través del aire manda una especie de sustituto, una imagen, algo espiritual, intencional. Esta misma entidad intencional atribuyeron a la luz *(lumen)* S. Alberto Magno y S. Buenaventura.

estrellas tienen diversos efectos según las diversas naturalezas de los cuerpos [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como la cualidad es consecuencia de la forma sustancial, el sujeto se comporta de manera distinta ante la recepción de la cualidad y ante la de la forma. Pues cuando la materia recibe completamente la forma, también queda firmemente anclada en ella la cualidad que es consecuencia de la forma. Como si el agua se convirtiera en fuego. En cambio, cuando la forma sustancial es recibida incompleta, por cierta incoación, entonces la cualidad permanece algún tiempo, pero no siempre. Como el agua calentada, que vuelve a su estado natural. Pero la iluminación no es producida por algún cambio que se da en la materia al recibir la forma sustancial, como si hubiera alguna incoación de la forma. Por eso la luz no permanece más que estando el agente.

2. *A la segunda hay que decir:* La luz no tiene su contrario en cuanto que es cualidad natural de un primer cuerpo principio de alteración, que está lejos de la contrariedad.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el calor por su forma sustancial coopera instrumentalmente en la producción de la forma del fuego, así también la luz, en virtud de los cuerpos celestes, coopera instrumentalmente en la producción de formas sustanciales; y también en hacer que los colores sean visibles, en cuanto que es la cualidad del primer cuerpo sensible [f].

ARTICULO 4

¿Es o no es conveniente colocar la producción de la luz en el primer día?

Infra q.69 a.1; *In Sent.* l.2 d.13 a.4.

Objeciones por las que parece que no es conveniente colocar la producción de la luz en el primer día:

1. Como se ha dicho (a.3), la luz es una determinada cualidad. La cualidad, al ser un accidente, no tiene razón de ser lo primero, sino, más bien, lo último. Por lo tanto, no debe colocarse en el primer día la producción de la luz.

2. Más aún. Por la luz se distingue el día de la noche. Y esto se debe al sol, que fue hecho el cuarto día. Por lo tanto, no debió colocarse en el primer día la producción de la luz.

3. Todavía más. La noche y el día se producen por el movimiento circular del cuerpo luminoso. Pero el movimiento circular es propio del firmamento, que fue hecho, según se lee, el segundo día. Por lo tanto, no debió colocarse en el primer día la producción de la luz que distingue el día de la noche.

4. Por último. Si se dice que hay que entenderlo como luz espiritual, hay que replicar: La luz que, según se lee, fue hecha en el primer día, se diversifica de las tinieblas. Pero en el principio no había tinieblas espirituales, porque también en el principio, y tal como se dijo (q.63 a.5), los demonios fueron buenos. Por lo tanto, no debió colocarse en el primer día la producción de la luz.

En cambio fue necesario que en el primer día se hiciera aquello sin lo cual no puede haber día. Pero sin luz no puede haber día. Luego fue necesario hacer la luz en el primer día.

Solución. *Hay que decir:* Sobre la producción de la luz hay una doble opinión. A Agustín le parece poco conveniente que Moisés omitiera la producción de las criaturas espirituales. Escribe[15] que, cuando se dice: *En el principio creó Dios el*

15. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.1 c.1: ML 34,247.

e. Según las diversas naturalezas de los cuerpos se refiere no a los cuerpos receptores de los rayos, sino a los cuerpos emisores, es decir, según las diversas naturalezas de las estrellas.

f. Aquí está supuesta la idea de la influencia de los astros en los procesos de generación, corrupción y aparición de nuevos seres por generación espontánea en el mundo inferior (cf. TH. LITT, o.c., p.110-199). Sto. Tomás expresa la idea de esta solución en *In Sent. 2* d.17 q.3 a.1; d.13 q.1 a.3; *De div. nom.* c.4 lect.3; *In de anima* 1.2 lect.14. La influencia activa de los cuerpos celestes se transmite a las sustancias materiales de la naturaleza inferior mediante la luz, cuyo efecto propio y directo es el *calor: In Sent.* 2 d.13 q.l a.3 ad 6; ib., a.4; *De pot.* q.3 a.8 ad 14; *In de anima* 1.2 lect.8). Sobre la actividad en los colores, cf. *In Sent.* 3 d.14 q.1 a.1 q.ª2; *In de sensu et sensato* lect.6; *In de anima* 1.2 lect.14.

cielo y la tierra, por *cielo* se entiende la naturaleza espiritual todavía informe, y por *tierra* se entiende la materia informe de la criatura corporal. Y como la criatura espiritual es más digna que la corporal, fue hecha antes. Así, pues, la formación de la naturaleza espiritual está indicada en la producción de la luz *g*, pues la formación de la naturaleza espiritual consiste en estar iluminada para que se adhiera a la Palabra de Dios.

Para otros, en cambio, Moisés omitió la producción de la criatura espiritual. Quienes opinan así dan dos motivos. Basilio[16] dice que Moisés comenzó el relato empezando por el principio correspondiente al tiempo de las cosas sensibles; pero la naturaleza espiritual, es decir, la angélica, la omite porque fue creada antes. Crisóstomo[17] da otra razón. Dice que fue porque Moisés hablaba a un pueblo rudo, que no podía entender más que lo palpable. Y se hubiera dado motivo para la idolatría si a aquella gente se le hubiera hablado de la existencia de otras sustancias por encima de todas las criaturas corpóreas. Las hubiesen tomado por dioses, pues eran muy propensos a honrar como dioses al sol, la luna y las estrellas; lo cual se les prohibe en Dt 4,19.

En Gén 1,2 había sido colocado un múltiple estado informe de la criatura corporal. Como cuando se dice: *La tierra estaba deshabitada y vacía;* o cuando se dice: *Las tinieblas cubrían el abismo.* Y fue necesario que el estado informe de las tinieblas fuera anulado mediante la producción de la luz, por dos razones. La primera, porque la luz, como se dijo (a.3), es cualidad del primer cuerpo; por eso, con ella comenzó a formarse el mundo. La segunda, por la universalidad de la luz, pues con ella entran en relación los cuerpos de aquí abajo con los de allá arriba. Pues, así como en el conocimiento se empieza por lo general, así también pasa en la acción; pues antes se engendra al vivo que al animal, y antes al animal que al hombre, como se lee en el libro *De Gener. Animal*[18]. Por lo tanto, para que se manifestase el plan de la sabiduría divina fue necesario que, entre las obras de diversificación, la primera fuera la producción de la luz como forma del primer cuerpo y como lo más universal.

Basilio[19] da una tercera razón: Porque por la luz todo lo demás se desvela. Puede añadirse una cuarta razón y que ya fue insinuada en las objeciones: Porque no es de día si no hay luz; de ahí que fuera necesario hacer la luz en el primer día.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siguiendo la opinión que establece que el estado informe de la materia precede en la duración a la formación, es necesario afirmar que la materia habría sido creada en el principio bajo formas sustanciales; y que después había sido formada según algunas condiciones accidentales, entre las que la luz ocupa el primer lugar.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[20] sostienen que aquella luz había sido una cierta nube luminosa y que después, una vez hecho el sol, se evaporó. Esto no es congruente. Porque en el principio, el *Génesis* relata la institución de la naturaleza que después se ha mantenido; de ahí que no deba sostenerse que algo que fue hecho, después dejó de existir. Asimismo, otros dicen que aquella nube luminosa todavía permanece y está unida al sol sin poder separarse de él. Pero, de ser así, aquella nube sería inútil; y en lo hecho por Dios nada ha sido hecho en vano. Otros[21] afirman que el sol se formó de aquella nube. Pero eso tampoco puede sostenerse, si se advierte que el sol no está hecho con los cuatro elementos, sino que en su naturaleza es incorruptible. De ser así, su materia no puede existir bajo otra forma. Por eso hay que decir, como expresa Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[22] que aquella luz fue la luz del sol, pero aún informe, en cuanto que ya tenía la sus-

16. *In Hexaëm.* hom.1: MG 29,4. 17. *In Genesim* hom.5: MG 53,52. 18. ARISTÓTELES, 2,3 (BK 736b2). 19. *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,44. 20. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.263 (QR 2,323). 21. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.13 c.5 (QR 1,366). 22. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3.

g. Cf. q.67 a.1.

tancia del sol y la capacidad para iluminar en general; pero que después se le dio la capacidad concreta y especial para otros efectos particulares [h]. Según dicha opinión, en la producción de esa luz, la luz se separa de la tiniebla en tres dimensiones. 1) Una, en cuanto a la causa: por lo cual la causa de la luz estaba en la sustancia del sol, y la causa de las tinieblas estaba en la oscuridad de la tierra. 2) Dos, en cuanto al lugar: porque en un hemisferio había luz; en el otro, tinieblas. 3) Tres, en cuanto al tiempo: porque según una parte del tiempo había luz; según la otra, tinieblas. Esto es lo que significa: *Llamó a la luz Día; y a las tinieblas, Noche.*

3. *A la tercera hay que decir:* Basilio [23] dice que la luz y las tinieblas se debieron a la aparición y desaparición de la luz; no al movimiento. A esto Agustín [24] objeta que no había motivo alguno para dicha aparición y desaparición de la luz, pues no había ni hombres ni animales para que les pudiera servir de algo. Además, la naturaleza de un cuerpo luminoso no puede hacer desaparecer su propia luz. Esto se puede hacer sólo milagrosamente. Y en la primera institución de la naturaleza no se requería el milagro, sino, como dice Agustín [25], se requería lo que a la naturaleza le corresponde tener.

De este modo, hay que decir que el movimiento del cielo es doble. Uno, común a todo el cielo, que causa el día y la noche; éste es el movimiento que, al parecer, fue instituido el primer día. Otro, el que se diversifica por los diversos cuerpos. Según dichos movimientos hay diversidad de días, de meses, de años. En el primer día se menciona sólo la distinción debida al movimiento general: día y noche. En el cuarto día se menciona la diversidad de días, y de estaciones y de años, cuando se dice: *Para que haya estaciones y días y años.* Esta diversidad se debe a movimientos propios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según Agustín [26], el estado informe no precede a su formación en duración. De ahí que se tenga que decir que por producción de la luz hay que entender la formación de la criatura espiritual, no la que existe por la gloria completa con la que no fue creada; sino la que existe por la gracia completa con la que sí fue creada según dijimos (q.62 a.3). Por lo tanto, por esta luz fue hecha la separación de las tinieblas, es decir, del estado informe de la criatura aún no formada. O, si todas las criaturas fueron formadas a un tiempo, se hizo la separación de las tinieblas espirituales, no las que entonces hubiera (porque el diablo no fue creado malo), sino las que Dios previo que habría.

CUESTIÓN 68

Sobre el segundo día [a]

Ahora hay que tratar lo referente al segundo día. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El firmamento, ¿fue o no fue hecho en el segundo día?—2. ¿Hay o no hay aguas sobre el firmamento?—3. El firmamento, ¿separa o no separa unas aguas de otras?—4. ¿Hay un cielo o hay varios?

23. *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,48. 24. *De Gen. ad litt.* l.1 c.16: ML 34,258. 25. *De Gen. ad litt.* l.2 c.1: ML 34,263. 26. *Confess.* l.12 c.29: ML 32,843.

h. Cf. q.70 a.1 ad 1; q.74 a.1 ad 4.

a. Desde esta q.68 hasta la cuestión 72, los artículos giran todos de una forma directa sobre el texto bíblico del Génesis. Nótese que, excepto en la q.68 a.4 y q.70 a.3, en todos los artículos el texto del *sed contra* es el versículo correspondiente del relato de la creación, o la simple alusión con la fórmula reiterada *basta en contrario la autoridad de la Escritura.* Por otra parte, para estas cuestiones téngase presente lo dicho en la *Introducción,* sobre la *visión del cosmos,* 2.2, y sobre la exégesis de Sto. Tomás, 3.2.

ARTICULO 1

El firmamento, ¿fue o no fue hecho en el segundo día?

De Pot. q.4 a.1 ad 15.

Objeciones por las que parece que el firmamento no fue hecho en el segundo día:

1. Se dice en Gén 1,8: *Al firmamento Dios lo llamó cielo.* Pero el cielo fue hecho antes del primer día, pues está escrito: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Por lo tanto, el firmamento no fue hecho en el segundo día.

2. Más aún. Las obras de los seis días siguen el plan trazado por la sabiduría divina. No es propio de la naturaleza divina que, lo que por naturaleza es anterior, sea hecho después. El firmamento por naturaleza es anterior al agua y a la tierra, las cuales, sin embargo, son mencionadas antes de la formación de la luz, que fue hecha el primer día. Por lo tanto, el firmamento no fue hecho en el segundo día.

3. Todavía más. Todo lo que se hizo en los seis días, fue hecho partiendo de la materia creada antes del primer día. Pero el firmamento no pudo ser hecho a partir de la materia preexistente porque, de ser así, estaría sometido a generación y corrupción. Por lo tanto, el firmamento no fue hecho en el segundo día.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,6: *Dijo Dios: Hágase el firmamento.* Y después (v.6) se añade: *Y el segundo día tuvo tarde y mañana.*

Solución. *Hay que decir:* Como enseña Agustín [1], en este tipo de problemas hay que tener presente lo siguiente: 1) Primero, que la verdad de la Escritura tiene que mantenerse a toda costa. 2) Segundo, que cuando la Escritura divina pueda ser explicada de muchas maneras, que nadie se aferré a una exposición de tal forma que, si se constata que es falsa la opinión que defiende, le impida admitir otro sentido del texto de la Escritura, no sea que se ridiculice la Escritura ante los no creyentes y se les cierre un posible acceso para creer.

Por lo tanto, hay que tener presente que el texto en el que se lee que el firmamento fue hecho en el segundo día, puede ser entendido de dos maneras. Una, referida al firmamento en el que están las estrellas. Entonces hay que explicarlo siguiendo las diversas opiniones de los estudiosos. Pues algunos dijeron que el firmamento estaba compuesto por los elementos. Esta fue la opinión de Empédocles [2], quien sostuvo, asimismo, que dicho firmamento era indisoluble, porque en su composición no había contrariedades, sino sólo concordia. Otros dijeron que el firmamento era de la naturaleza de los cuatro elementos, pero no como un compuesto de ellos, sino como un elemento simple. Esta fue la opinión de Platón [3], quien sostuvo que el cuerpo celeste era el elemento fuego. Otros dijeron que el cielo no era de la naturaleza de los cuatro elementos, sino que se trataba de un quinto cuerpo, al margen de los cuatro elementos. Esta fue la opinión de Aristóteles [4].

Así, pues, siguiendo la primera opinión puede afirmarse absolutamente que el firmamento fue hecho en el segundo día, incluso su sustancia. Pues a la obra de creación le corresponde también producir la misma sustancia de los elementos. A la obra de diversificación y ornamentación le corresponde formar alguna otra partiendo de los elementos preexistentes. Siguiendo, por otra parte, la opinión de Platón, no conviene creer que el firmamento, en su sustancia, fuera hecho en el segundo día. Pues, de ser así, hacer el firmamento sería producir el elemento fuego. La producción de los elementos le corresponde a la obra de creación si seguimos a quienes sostienen que el estado informe de la materia precede en el tiempo a su formación, pues las formas de los elementos son lo primero que recibe la materia.

Y si se sigue la opinión de Aristóteles [5], mucho menos puede sostenerse que el firmamento fuera producido en su

1. *De Gen. ad litt.* l.1 c.18: ML 34,260. 2. Cf. ARISTÓTELES, *De Generat.* 1, c.2 n.11 (BK 315a3). 3. Cf. *Timeo* § 15 (DD 168). 4. Cf. *De Caelo* 1, c.2 n.13 (BK 269b13): S. Th. lect.4. 5. Cf. *De Caelo,* 1 c.3 n.4 (BK 270a12): S. Th. lect.6.

sustancia en el segundo día, siempre que por días se entienda la sucesión de tiempo. Y esto es así porque el cielo, al ser por naturaleza incorruptible, tiene una materia que no puede sustentar otra forma, de ahí que resulte imposible que el firmamento esté hecho a partir de una materia existente con anterioridad. Por eso, la producción de la sustancia del firmamento le corresponde a la obra de creación. Pero alguna de sus formaciones, siguiendo aquellas dos opiniones, pertenece a la obra realizada en el segundo día. Como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[6], en los tres primeros días la luz del sol era informe, después, en el cuarto día, recibió la forma [b].

Por otra parte, si al hablar de estos tres días no se indica sucesión temporal, sino orden natural, como quiere Agustín[7], entonces nada impide poder decir, siguiendo cualquiera de aquellas opiniones, que la formación del firmamento, en su sustancia, pertenece al segundo día.

Hay otra manera de entender el texto en el que se dice que el firmamento fue hecho en el segundo día, y es entendiendo el firmamento no como aquello en lo que están las estrellas, sino aquella parte del aire en la que están condensadas las nubes. Y se llama *firmamento* por el espesor del aire en aquella parte, pues como dice Basilio[8], lo que es espeso y sólido *recibe el nombre de cuerpo consistente a diferencia del cuerpo matemático.* Según esto, puede seguirse cualquier opinión. Por eso Agustín, en el II *Super Gen. ad litt.*[9], recomendando esta interpretación del texto, dice: *Estimo que esta consideración es la más digna de alabanza, pues lo que dice no es contrario a la fe y puede ser aceptada con la simple lectura del texto.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Crisóstomo[10], en un primer momento Moisés pone de forma sucinta lo que Dios hizo: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Después lo explica por partes. Es algo así como si se dijera: *Este constructor hizo esta casa,* y después se añadiera: *Primero puso los fundamentos, después levantó las paredes, luego el techo.* Así, no es necesario entender un cielo cuando se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra;* y otro cielo cuando se dice que el *firmamento fue hecho en el segundo día.* También puede decirse que uno es el cielo creado en el principio, y otro el hecho en el segundo día. Y hay diversos modos de entenderlo. Pues, según Agustín[11], el cielo que, según se lee, fue hecho en el primer día, es de naturaleza espiritual informe. Y el cielo del segundo día es de naturaleza corpórea. Según Beda[12] y Estrabón[13], el cielo del primer día es el cielo empíreo, y el firmamento hecho en el segundo día es el cielo sideral. Según el Damasceno[14], el cielo del primer día es un cielo esférico sin estrellas, del cual hablan los filósofos[15] llamándolo novena esfera y primer móvil con movimiento diurno [c]. El cielo del segundo día es el cielo sideral.

Siguiendo otra explicación, y que Agustín[16] apunta, el cielo del primer día es también el mismo cielo sideral, y por firmamento del segundo día hay que entender el espacio aéreo en el que se condensan las nubes y que, equívocamente, también es llamado cielo. Por eso, para señalar dicho equívoco, se insiste: *Al firmamento Dios lo llamó cielo,* tal como anteriormente había dicho: *A la luz la llamó día* (porque *día* equivale también a veinticuatro horas). La misma observación puede hacerse de otros textos, como indica Rabí Moisés[17].

Las respuestas a la segunda y tercera objeción están incluidas en lo dicho.

6. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 7. *De Gen. ad litt.* l.4 c.34: ML 34,319. 8. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,64. 9. C.4: ML 34,266. 10. *In Genesim* hom.2: MG 53,30. 11. *De Gen. ad litt.* l.1 c.9: ML 34,252. 12. *Hexaëm.* l.1 a *Gén.* 1,2: ML 91,13. 13. Cf. *Glossa ordin.* a Gén. 1,1 (1,23F). 14. *De Fide Orth.* l.2 c.6: MG 94,880. 15. Cf. infra a.2 ad 3. 16. *De Gen. ad litt.* l.2 c.1: ML 34,263. 17. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 213); cf. infra q.69 a.1 ad 6.

b. Cf. q.67 a.4 ad 2.

c. Sto. Tomás no indica que esta opinión tenga sus preferencias personales; pero la admite sin duda como se desprende del a.2 ad 3; a.4; si existe una novena esfera es únicamente porque la octava está regida por dos movimientos, el movimiento diurno y la precesión.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay aguas encima del firmamento?

In Sent. l.2 d.14 a.1; *De Pot.* q.4 a.1 ad 5; *Quodl.* 4 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que no hay aguas encima del firmamento:

1. El agua es pesada por naturaleza. El lugar propio de lo pesado no es encima, sino sólo debajo. Por lo tanto, no hay aguas encima del firmamento.

2. Más aún. El agua es líquida por naturaleza. Pero, experimentalmente, lo líquido no se mantiene sobre un cuerpo redondo. Por lo tanto, como el firmamento es un cuerpo redondo, no puede haber agua encima del firmamento.

3. Todavía más. El agua, al ser elemento, está ordenada a la generación del cuerpo mixto, como lo imperfecto está ordenado a lo perfecto. Pero el lugar de mezcla no está encima del firmamento, sino encima de la tierra. Por lo tanto, sería en vano que el agua estuviera encima del firmamento. Pero en las obras de Dios nada ha sido hecho en vano. Luego no hay aguas encima del firmamento.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,7: *Separó las aguas que estaban encima del firmamento de las que estaban debajo.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[18]: *La autoridad de la Escritura es mayor que la capacidad del ingenio humano. Por eso, cómo y cuáles son esas aguas que, sin embargo, están allí, no lo dudamos ni mínimamente.* A la pregunta de ¿cuáles son aquellas aguas? no todos responden lo mismo. Pues Orígenes[19] dice que aquellas aguas que están sobre los cielos son sustancias espirituales. De ahí que en el Sal 148,4-5, se diga: *Las aguas que están encima de los cielos, alaben al Señor.* Y en Dan 3,60: *Aguas que estáis encima de los cielos, bendecid al Señor.* Pero a todo esto, Basilio responde en III *Hexaem.*[20] que esto no se dice porque las aguas sean criaturas racionales, sino porque *el tenerlas presentes y contemplándolas prudentemente con los sentidos, contribuye a la gloria del creador.* Por eso, aquel texto de la Escritura continúa mencionando el fuego y el granizo y otras cosas que nos consta que no son criaturas racionales.

Por lo tanto, hay que decir que son aguas corporales. Pero a la pregunta: ¿Qué tipo de aguas son?, es necesario que la respuesta dependa de lo que *se* entiende por firmamento. Si por firmamento se entiende el cielo sideral hecho de la naturaleza de los cuatro elementos, por la misma razón deberá creerse que las aguas existentes sobre los cielos son de idéntica naturaleza que la de las aguas elementales. Y si por firmamento se entiende el cielo sideral, que no está hecho de la misma naturaleza de los cuatro elementos, entonces aquellas aguas que están encima del firmamento no serán de idéntica naturaleza que la de las aguas elementales. Sino que, así como, según Estrabón[21], se llama cielo empíreo, es decir, ígneo, sólo por su esplendor, así también el otro que está encima del cielo sideral se le llamará[22] cielo acuoso sólo por su diafanidad.

Establecido también que el firmamento es de otra naturaleza al margen de los cuatro elementos, puede decirse[23] que separó las aguas, si por agua entendemos, como hace Agustín en *Super Gen. contra manich.*[24], no el elemento agua, sino la materia informe de los cuerpos; porque, según eso, lo que está entre los cuerpos separa aguas de aguas.

Si por firmamento se entiende la parte del aire en la que se condensan las nubes, en este sentido las aguas que hay encima del firmamento son aguas que, vaporizadas, se elevan sobre alguna parte del aire generando las lluvias. Pero decir que las aguas vaporizadas se elevan sobre el cielo sideral, como sostuvieron algunos y cuya opinión apunta también Agustín en II *Super Gen. ad litt.*, es completamente imposible. Bien por la soli-

18. C.5: ML 34,267. 19. Cf. S. JERÓNIMO, epist.51: ML 22,523. 20. MG 29,76. 21. Cf. *Glossa ordin.* a Gén. 1,1 (1,23 F). 22. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.14 a.2 (BO 27,260). 23. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.14 a.1 (BO 27,258). 24. L.1 c.7: ML 34,179.

dez del cielo, bien por la zona media ígnea que destruiría los vapores [d], bien porque el lugar al que son llevados los cuerpos ligeros y gaseosos está por debajo de la concavidad de la esfera lunar [e]. O porque, tal como podemos observar, los vapores no llegan a elevarse hasta las cimas de algunos montes.

Lo que algunos dicen sobre la indefinida transformación líquida del cuerpo por el hecho de que el cuerpo es indefinidamente divisible, no tiene fundamento. Pues el cuerpo natural no se divide o licúa indefinidamente, sino sólo hasta un cierto límite.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Parece que algunos intentan solucionar el problema diciendo que aquellas aguas, aun cuando por naturaleza sean pesadas, sin embargo, el poder divino las mantiene sobre los cielos. Pero esta opinión la rechaza Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[25] diciendo: *Ahora conviene investigar el estado en el que instituyó Dios la naturaleza de las cosas, no lo que quiso hacer con ellas por el milagro de su poder.*

Por eso, y en otra dimensión, la solución se encuentra partiendo de lo dicho (sol.) y siguiendo las dos últimas opiniones sobre el agua y el firmamento. Según la primera opinión, es necesario establecer un orden en los elementos distinto al dado por Aristóteles[26], para que algunas aguas espesas estén alrededor de la tierra y otras ligeras alrededor del cielo, a fin de que, de este modo, unas se relacionen con la tierra y otras con el cielo. O que por agua se entienda, como se dijo (sol.), la materia de los cuerpos.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquí también la solución se encuentra partiendo de lo dicho (sol.) y siguiendo las dos últimas opiniones. Según la primera, Basilio[27] da una respuesta doble. Una: No es necesario que todo lo que en la concavidad de una esfera es redondo lo sea también en la convexidad. Dos: Las aguas que hay encima de los cielos no son líquidas, sino que están fijas alrededor del cielo como si fuesen hielo. Por eso algunos[28] lo llaman cielo *cristalino.*

3. *A la tercera hay que decir:* Siguiendo la tercera opinión, las aguas están sobre el firmamento vaporizadas, siendo elevadas para provocar las lluvias. Siguiendo la segunda opinión, las aguas están sobre el firmamento, entendiendo por firmamento el cielo totalmente diáfano y sin estrellas. Algunos[29] lo llaman el primer móvil que hace girar todo el cielo con movimiento diurno, para que con dicho movimiento se siga realizando la generación. Como el cielo en el que están las estrellas, por el movimiento zodiacal realiza la diversidad de generación y de corrupción, mediante acceso o receso [f] y por las diversas influencias de las estrellas.

Según la primera opinión, y como dice Basilio[30], las aguas están allí para mantener el calor de los cuerpos celestes. Algunos tomaron como signo de esto, dice Agustín[31], el que la estrella Saturno, por la cercanía de las aguas de allá arriba, sea gélida [g].

25. C.1: ML 34,263. 26. ARISTÓTELES, *De Caelo 2,* c.4 n.9 (BK 287a32): S. Th. lect.6 n.5. 27. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,60. 28. Cf. infra a.4. 29. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.14 a.2 (BO 27,260); d.15 a.3 (BO 27,275); *In Metaphys.* l.11 tr.2 c.24 (BO 6,650). 30. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,69. 31. *De Gen. ad litt.* l.2 c.5: ML 34,266. 32. ARISTÓTELES, *Top.* 1, c.5 n.4 (BK 103a19).

d. Esta idea responde a que los cuatro elementos del mundo sublunar (tierra, aire, agua y fuego) estaban distribuidos en conjunto concéntricamente en el interior del orbe de la luna.

e. La expresión *por debajo de la concavidad del orbe de la luna* se refiere a la concavidad de la esfera en la que está fijo el cuerpo lunar; no tendría sentido si designase lo que nosotros llamamos hoy el globo lunar, porque la cara de la luna que nosotros vemos tiene forma convexa y no cóncava.

f. Sobre la causalidad del mundo astral en los procesos de generación y corrupción del mundo sublunar, Sto. Tomás distingue, por una parte, la continuidad de la generación, y por otra, la diversidad; la continuidad está causada por el movimiento del cielo de las estrellas fijas, la diversidad por el movimiento de los siete cielos de los planetas o movimiento zodiacal.

g. Esta idea la repite Sto. Tomás otras dos veces: *In Sent.* 2 d.14 q.1 a.1 ad 3 y *De pot.* q.4 a.1 ad 5; Idea, dice TH. LITT, o.c., p.222, que pudiera proceder de Ptolomeo.

ARTICULO 3

El firmamento, ¿separa o no separa unas aguas de otras?

Objeciones por las que parece que el firmamento no separa unas aguas de otras:

1. A cada cuerpo según su especie le corresponde un lugar natural. Pero, como dice el Filósofo[32], *todas las aguas son de la misma especie.* Por lo tanto, no hay que separar por el lugar unas aguas de otras.

2. Más aún. Si se dice que las aguas que están sobre el firmamento son de distinta especie de las que están debajo, se replica: las que son diversas en la especie no necesitan algo más que las distinga. Por lo tanto, si las aguas de arriba y las de abajo son de distinta especie, el firmamento no las distingue entre sí.

3. Todavía más. Lo que separa unas aguas de otras por cada parte está en contacto con las aguas, como una pared levantada en medio de un río. Es evidente que las aguas de aquí abajo no llegan hasta el firmamento. Por lo tanto, el firmamento no separa unas aguas de otras.

En cambio está lo que dice en Gén 1,6: *Hágase el firmamento en medio de las aguas y que las separe unas de otras.*

Solución. *Hay que decir:* Es posible que alguien, interpretando superficialmente el texto del Génesis, no concibiera más que simples fantasías acordes con la opinión de alguno de los antiguos filósofos. Pues algunos[33] sostuvieron que el agua era un cuerpo infinito, principio de todos los cuerpos. Tal inmensidad puede entenderse por la palabra *abismo,* cuando se dice: *Las tinieblas cubrían el abismo.* También sostenían que este cielo sensible que vemos, no ampara debajo de él a todos los seres corporales, sino que por encima de él hay un cuerpo infinito de aguas. Así alguien podría decir que el firmamento del cielo separa las aguas exteriores de las interiores, es decir, de todos los seres corporales que están debajo del cielo y cuyo principio decían que era el agua. Pero porque esta postura, y por sólidas razones, es falsa, no hay que decir que éste sea el sentir de la Escritura. Pero hay que tener presente que Moisés hablaba a un rudo pueblo, y poniéndose al nivel de su simplismo, sólo les propuso aquellas cosas que resultaban evidentes a primera vista. De esta manera, todos, por muy torpes que fueran, podían deducir que la tierra y el agua eran cuerpos. No obstante, que el aire sea un cuerpo ya no resultaba tan claro para todos, máxime si se tiene en cuenta que también algunos filósofos[34] dijeron que el aire era nada, y llamaban vacío a lo lleno de aire. De este modo, Moisés menciona expresamente el agua y la tierra, pero no así el aire, a fin de no presentar algo desconocido a aquel rudo pueblo. Sin embargo, para que a los más capacitados les quedara la verdad, les da pie para entender el aire, indicándolo como algo anexo a las aguas, cuando dice: *Las tinieblas cubrían el abismo.* Con lo cual se da a entender la existencia, sobre las aguas, de un cuerpo diáfano que es el sujeto de la luz y de las tinieblas.

Así, pues, tanto si entendemos por firmamento el cielo en el que están las estrellas, como el espacio aéreo nubiloso, convenientemente se dice que el firmamento separa unas aguas de otras, siempre que por agua se indique la materia informe o bien todos los cuerpos transparentes. Pues el cielo sideral separa los cuerpos transparentes de abajo de los de arriba. El aire nubiloso separa la parte superior del aire en la que se forman las lluvias y fenómenos similares, de la parte inferior, contigua al agua, y conocida con el nombre de aguas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si por firmamento se entiende el cielo sideral, las aguas de arriba no son de la misma especie que las de abajo. Si por firmamento se entiende el aire nubiloso, entonces ambas aguas son de la misma especie. Y entonces se asignan dos lugares para las aguas, pero no por la misma razón. El lugar más alto es el de la generación de las aguas. El lugar más bajo, el de su asentamiento.

33. En concreto Tales, cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.3 n.4 (BK 983b20); S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.8 c.2: ML 41,225. 34. Más que una opinión de filósofos, se trata de una opinión generalizada sin fundamento científico; cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.6 n.2 (BK 213a27): S. Th. lect.9 n.4.

2. *A la segunda hay que decir:* Si se admiten diversas aguas según la especie, se dice que el firmamento separa unas aguas de otras, pero no como causa de tal división, sino como límite de ambas aguas.

3. *A la tercera hay que decir:* Moisés, debido a que el aire y otros cuerpos semejantes eran invisibles, los incluyó todos en el nombre de aguas. Resultando evidente, de este modo, que en cualquier parte del firmamento, se entienda como se entienda, hay aguas.

ARTICULO 4

¿Hay o no hay un solo cielo? [h]

In Sent: l.2 d.14 a.4; *In 2 Cor.* c.12 lect.1; *In Io.* c.6 lect.4.

Objeciones por las que parece que hay un solo cielo:

1. El cielo se contrapone a la tierra, cuando se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Pero sólo hay una tierra. Luego sólo hay un cielo.

2. Más aún. Todo lo que consta de toda su materia, es uno solo. Pero, como demuestra el Filósofo en el I *De Caelo* [35], el cielo es así. Luego sólo hay un cielo.

3. Todavía más. Todo lo que se dice unívocamente de muchos, se dice de ellos sólo por una razón común. Pero si hay muchos cielos, *cielo* se dirá unívocamente de muchos, porque, si se dijera equívocamente, no se diría propiamente de muchos cielos. Por lo tanto, es necesario que, si se dice muchos cielos, haya alguna razón común por la cual son llamados cielos. Pero esta razón no puede determinarse. Por lo tanto, no se ha de decir que hay muchos cielos.

En cambio, está lo que se dice en el Sal 148,4: *Alabadle, cielos de los cielos.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema parece que Basilio y el Crisóstomo opinan de distinta manera. Pues el Crisóstomo [36] dice que sólo hay un cielo, y que la expresión *cielos de los cielos* es una propiedad lingüística hebraica que suele nombrar el cielo en plural, como también hay muchos nombres que en latín carecen del singular. Basilio [37] y el Damasceno [38], que le siguen, opinan que hay muchos cielos. Pero la diversidad de opiniones es más verbal que real, ya que el Crisóstomo llama un cielo a todo el cuerpo que está sobre la tierra y el agua, pues también las aves, que vuelan por el aire, son llamadas por eso aves del cielo. Pero como en dicho cuerpo hay muchas distinciones, Basilio dijo que había muchos cielos.

Por lo tanto, para conocer la distinción de los cielos, hay que tener presente que *cielo* tiene en la Escritura una triple acepción. Pues, a veces, se dice propia y naturalmente. En este sentido se dice que el cielo es un cuerpo sublime, luminoso en acto o en potencia e incorruptible por naturaleza. Y según eso ponen tres cielos. El primero, totalmente luminoso y que llaman *empíreo* [39]. El segundo, totalmente transparente y que llaman cielo *acuoso* o *cristalino.* El tercero en parte transparente y en parte luminoso [i] en acto y que llaman cielo *sideral.* Está dividido en ocho esferas: La esfera

35. ARISTÓTELES, c.9 n.8 (BK 279a7): S. Th. lect.20 n.9. 36. *In Genesim* hom.4: MG 53,41. 37. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,56. 38. *De Fide Orth.* l.2 c.6: MG 94,880. 884. 39. Este nombre, al igual que los siguientes, los medievales los tomaron de *Glossa ordin.* a Gén 1,1 (1,23F); cf. BEDA, *In Pentat.* l.1 a Gén 1,1: ML 91,192. Sobre los distintos nombres y la disposición de los cielos, cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.266 (QR 2,327); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.15 a.3 (BO 27,275); *Summa De Creatur.* p.1.ª tr.3 q.10 (BO 34,415); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.2 dub.2 (QR 2,85).

h. El procedimiento de este artículo es semejante al a.1 de la q.67; completará su exposición sobre la obra del segundo día precisando los diversos sentidos que la palabra cielo puede tener en la escritura: en sentido propio se refiere a la realidad física, entendida de modo diverso por los distintos autores, y en sentido metafórico.

i. La *diafanidad* en el pensamiento de Sto. Tomás no indica primariamente la transparencia de los cuerpos; señala, por el contrario, una *cualidad* (cf. q.67 a.3 nota c), aptitud *(pasio o patibilis qualitas)* de los cuerpos para ser penetrados por la luz (cf. *Cont. Gentes,* 2,19). *La luminosidad* es cualidad activa, se dice de algo que contiene en sí mismo luz (cf. *Summa Theol.* 1 q.43 a.7 ad 3; q.66 a.3 obj.3,4; ad 2; q.67 a.4 ad 3; q.68 aa.2,4). El cielo de los astros es lúcido en cuanto a éstos y diáfano en cuanto a la materia que compone las distintas esferas portadoras de los

fija de las estrellas, y las siete esferas de los planetas. Se puede decir: Ocho cielos.

En segundo lugar, se llama *cielo* por participación de alguna propiedad del cuerpo celeste, esto es, la sublimidad o luminosidad en acto o en potencia. Así, para todo aquel espacio que va desde las aguas hasta la esfera lunar, el Damasceno pone un cielo, llamándolo *aéreo*. Según él, hay tres cielos: El aéreo, el sideral y otro superior, que sería el mencionado por el Apóstol cuando dice (2 Cor 12,2) *que fue raptado hasta el tercer cielo.*

Pero, porque este espacio contiene dos elementos, el fuego y el aire, y en ambos se menciona una región superior y otra inferior, este cielo Rábano[40] lo dividió en cuatro, llamando a la región más alta del fuego cielo *ígneo,* y a la más baja cielo *olimpo,* por la altura de un monte llamado Olimpo. A la región más alta del aire la llamó cielo *etéreo* por su inflamación, y a la región más baja la llamó cielo *aéreo.* De este modo, estos cuatro cielos, unidos a los otros tres, hacen que en el universo haya, según Rábano, siete cielos.

En tercer lugar se dice *cielo* en sentido metafórico. Así, a veces la misma Santa Trinidad es llamada cielo por su sublimidad y luz espiritual. De este cielo se dice que habla el diablo cuando dijo (Is 14,13): *Subiré al cielo,* esto es, a la igualdad con Dios. A veces, y por su eminencia, son llamados cielos los bienes espirituales en los que está el premio de los santos. Como cuando se dice (Mt 5,12; Lc 6,23): *Vuestra recompensa es grande en los cielos,* como explica Agustín[41]. A veces, los tres géneros de visiones sobrenaturales: La corporal, la imaginaria y la intelectual, son llamados tres cielos. De ellos habla Agustín[42] al comentar que Pablo fue raptado hasta el tercer cielo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La tierra está relacionada con el cielo como el centro a la circunferencia. Alrededor de un centro puede haber muchas circunferencias. Por eso, habiendo una tierra, se colocan muchos cielos.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel argumento es viable si se entiende por cielo aquello que incluye la totalidad de las criaturas corporales. Pues, de ser así, sólo hay un cielo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como resulta claro por lo expuesto (sol.), en todos los cielos se encuentra comúnmente la sublimidad y alguna luminosidad.

CUESTIÓN 69

Sobre la obra del tercer día

Ahora hay que tratar lo referente a la obra del tercer día. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. La acumulación de aguas.—2. La producción de plantas.

ARTICULO 1

¿Es o no es correcto decir que la acumulación de aguas fue hecha en el tercer día?

In Sent. l.2 d.14 a.5; *De Pot.* q.4 a.1 ad 17-20.

Objeciones por las que parece que no es correcto decir que la acumulación de aguas fue hecha el tercer día:

1. Todo lo hecho en los días primero y segundo es expresado con el verbo hacer. Se dice: *Dijo Dios: Hágase la luz* (Gén 1,3); *Hágase el firmamento* (Gén 1,6). Pero el tercer día constituye un solo bloque con los dos primeros. Por

40. BEDA, *In Pentat.* a Gén 1,1: ML 91,192. 41. De Serm. Dom. l.1 c.5: ML 34,1237. 42. *De Gen. ad litt.* l.12 c.28: ML 34,478; c.29: ML 34,479.

astros. El cielo acuoso o cristalino (cf. a.1 nota c), totalmente diáfano; el cielo empíreo, totalmente luminoso, «como todas las criaturas corporales esperan serlo después de la resurrección» (cf. q.66 a.3).

lo tanto, la obra del tercer día debió ser expresada con el verbo *hacer* y no sólo con el verbo *acumular* [a].

2. Más aún. Antes la tierra estaba cubierta de aguas y por eso era llamada *invisible*. Por lo tanto, no había ningún lugar sobre la tierra en el que las aguas pudieran ser acumuladas [b].

3. Todavía más. Lo que no es continuo no ocupa un solo lugar. Pero no todas las aguas son continuas entre sí. Luego no todas las aguas están acumuladas en un lugar.

4. Y también. La acumulación se debe al movimiento local. Pero parece que, por naturaleza, las aguas fluyen y corren hasta el mar. Por lo tanto, no fue necesario para esto un precepto divino.

5. Por último. La *tierra* también es nombrada al comienzo de su creación cuando se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra* (Gén 1,1). Por lo tanto, no es correcto decir que el nombre tierra se dio en el tercer día.

En cambio es suficiente la autoridad de la Sagrada Escritura (Gén 1,9ss.).

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que aquí se den soluciones distintas según se siga a Agustín o a otros santos [1]. Pues Agustín no pone en todas estas obras un orden de duración, sino sólo de origen y de naturaleza. Pues dice [2] que primero fue creada la naturaleza espiritual informe (indicada con el nombre tierra y agua), no porque dicho estado informe precediera a la formación en el tiempo, sino sólo en el origen. Según él, tampoco una formación precede a la otra en duración, sino sólo en el orden de la naturaleza. Según este orden, fue necesario que primero se pusiera la formación de la suprema naturaleza, la espiritual, por lo cual se lee que en el primer día fue hecha la luz.

Así como la naturaleza espiritual es superior a la corporal, así también los cuerpos de allá arriba son superiores a los de aquí abajo. De ahí que, en segundo lugar, se apunte la formación de los cuerpos de allá arriba, cuando se dice: *Hágase el firmamento* (Gén 1,9), por el cual se entiende la impresión de la forma celeste en la materia informe, no existente con anterioridad temporal, sino sólo en el origen. En tercer lugar, se coloca la impresión de las formas elementales en la materia informe, anterior no en el tiempo, sino en el origen. Por eso, cuando se dice: *Acumúlense las aguas y que se vea lo seco* (Gén 1,9), hay que entender que en la impresión de la materia corporal está la forma sustancial del agua, por la cual le corresponde tal movimiento, y también la forma sustancial de la tierra, por la que le corresponde ser árida.

Pero, según otros santos, en todas estas obras está presente también el orden de duración, pues sostienen que el estado informe de la materia precede en el tiempo a la formación, y una formación precede a la otra. Pero, según ellos, el estado informe de la materia no es entendido como carencia de forma, porque ya había cielo y agua y tierra (cuyos tres nombres responden a su evidente perceptibilidad por los sentidos), sino que el estado informe de la materia es entendido como carencia de la debida diversificación y de la completa belleza de cada una. Y según estos tres nombres, la Escritura puso tres estados informes. Pues al cielo, que está arriba, pertenece el estado informe de las *tinieblas*, porque en el cielo se origina la luz. El estado informe del agua, que está en medio, se indica con el nombre *de abismo*, porque este nombre indica una cierta inmensidad descontrolada de las aguas, como observa Agustín en *Contra Faustum* [3]. El estado informe de la tierra está apuntado cuando se dice que la tierra era *invisible* o estaba *deshabitada*, por estar cubierta de agua.

Así, pues, la formación del cuerpo de más arriba se hizo en el primer día. Y porque el tiempo sigue al movimiento del cielo, el tiempo es el número del

1. Cf. Supra q.66 a.1. 2. *De Gen. ad litt.* l.1 c.1: ML 34,247; l.5 c.5: ML 34,325. 3. L.22 c.11: ML 42,405.

a. Es S. Agustín quien se planteó originariamente esta dificultad en *De Gen. ad litt.* 2 c.11: ML 34,237; cf. el ad 1.

b. Objeción de los maniqueos recogida por S. Agustín en *De Gen. cont. Manich.* 1,12: ML 34,181. Cf. el ad 2.

movimiento del cuerpo de más arriba. Con esta formación fue hecha la diversificación del tiempo, es decir, el de la noche y el del día.

En el segundo día fue formado el cuerpo de en medio, es decir, el agua, tomando por el firmamento una determinada diversificación y orden (así como también todo lo que está comprendido en el nombre de *aguas,* tal como se dijo anteriormente, q.68 a.3).

En el tercer día fue formado el último cuerpo, es decir, la tierra, al quedar libre de las aguas que la cubrían. Así se hizo la diversificación en la parte más baja y que es llamada tierra y mar.

Por eso, es bastante congruente que, así como el estado informe de la tierra había sido expresado diciendo que la tierra era *invisible* o *deshabitada,* así también está expresada su formación diciendo: *Y apareció seca.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según Agustín[4], en la obra del tercer día la Escritura no utiliza como en los días anteriores el verbo *hacer,* para demostrar que las formas superiores, es decir, las formas espirituales de los ángeles y las de los cuerpos celestes son perfectas y estables en su ser, pero las formas de los cuerpos de aquí abajo son imperfectas y mutables. Así, con la acumulación de las aguas y la aparición de lo seco, se indica la impresión de tales formas; pues *el agua es inconsistentemente fluida, la tierra firmemente estable,* como dice él mismo en II *Super Gen. ad litt.*[5]. Según otros[6], la obra del tercer día es perfecta sólo en cuanto al movimiento local. Y, así, no fue necesario que la Escritura usara el verbo *hacer.*

2. A la segunda hay que decir: La respuesta viene dada por Agustín[7]: Porque no es necesario decir que la tierra primero estaba cubierta de aguas y después las aguas fueron acumuladas. Sino que fueron producidas en tal acumulación. Según otros, y como observa el mismo Agustín en I *Super Gen. ad litt.*[8], la respuesta es triple. 1) *Una,* que las aguas son elevadas a un lugar más alto en el que son acumuladas. Pues que el mar es más alto que la tierra se comprobó experimentalmente en el mar Rojo, como dice Basilio[9c]. 2) *Dos,* que se diga que el *agua vaporizada, como la niebla, cubría las tierras, densificándose con la acumulación.* 3) *Tres,* que se diga que *la tierra pudo tener algunas partes cóncavas en las cuales desembocaron las aguas.* De estas tres respuestas, la primera es la más probable.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las aguas tienen un destino, el mar, en el que confluyen a través de caminos visibles u ocultos. Por eso se dice que las aguas se acumulan en un lugar. O se dice un lugar, no en cuanto tal, sino por comparación al lugar de la tierra seca. Cuyo sentido es: *Se acumulen las aguas en un lugar,* esto es, *fuera de la tierra seca.* Pues para indicar la pluralidad de lugares de agua, añade: *Las acumulaciones de agua las llamó mares.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El mandato de Dios da a los cuerpos el movimiento natural. Por eso se dice (Sal 148,8) que con sus movimientos naturales *cumplen su palabra*[10]. O puede decirse que sería natural que el agua se extendiese por doquier alrededor de la tierra, como está el aire alrededor del agua y de la tierra. Pero, por necesidad del fin, es decir, para que sobre la tierra hubiera animales y plantas, fue necesario que una parte de la tierra se viera libre de aguas. Esto algunos filósofos[11] lo atribuyen a la acción del sol, por los vapores que secan la tierra. Pero la Sagrada Escritura atribuye esto al poder divino, no sólo en el *Génesis* sino también en Job 38,10, donde de la persona del Señor se dice: *Rodeé el mar poniéndole límites.*

4. *De Gen. ad litt.* 1.2 c.11: ML 34,273. 5. Ib. 6. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.14 c.8 (QR 1,372); *Glossa ordin.* a Gén 1,8 (1,25,E); BEDA, *Hexaëm.* l.1 a Gén 1,8: ML 91,20. 7. *De Gen. contra Manicheos* l.1 c.12: ML 34,181; *De Gen. ad litt.* l.2 c.11: ML 34,272. 8. C.12: ML 34,355. 9. *In Hexaëm.* hom.4: MG 29,84. 10. Orig. latino: *faciunt verbum eius.* Sobre la traducción que ofrecemos, cf. supra q.34 nota 15. *(N. del T.)* 11. Cf. ARISTÓTELES, *Meteor. 2,* c.1 n.3 (BK 353b5): S. Th. lect.1 n.4.

---

c. Alude a un proyecto de unión del mar Rojo con el mar Mediterráneo por un canal, proyecto que fue abandonado por la razón que se menciona.

Y en Jer 5,22: *Dice el Señor: ¿No me temeréis a Mi que con la arena delimité el mar?*

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín[12], por tierra, de la que se hablaba antes, se entiende la materia prima. Ahora se entiende el mismo elemento de la tierra. O puede decirse, según Basilio[13], que antes se llamaba a la tierra por su naturaleza, y ahora se la llama por su principal propiedad, la aridez. Por eso se dice: *A la parte árida la llamó tierra.* O puede decirse, según Rabí Moisés[14], que siempre que se dice *llamó,* se indica un nombre equívoco. Por eso, antes se ha dicho que *llamó a la luz día,* porque también se llama *día* al espacio de veinticuatro horas, al decir: *El día primero se hizo la tarde y la mañana.* Igualmente, se dice que *al firmamento,* esto es, *al aire, lo llamó cielo,* porque también se llama *cielo* a lo primero que fue creado. Igualmente aquí se dice que *seca,* esto es, aquella parte libre de aguas, la llamó *tierra,* en cuanto que se distingue del mar, aun cuando con el nombre *tierra* en general se indica tanto la parte cubierta de agua como la libre de aguas.

Siempre que se dice *llamó* hay que entender: *Dio la naturaleza o la propiedad para que pueda ser llamada así.*

ARTICULO 2

¿Es o no es correcto colocar en el tercer día la producción de plantas?

Infra q.102 a.1 ad 5; *In Sent.* l.2 d.14 a.5 ad 6.7.

Objeciones por las que parece que no es correcto colocar en el tercer día la producción de plantas:

1. Las plantas tienen vida como también la tienen los animales. Pero la producción de los animales no se coloca entre las obras de diversificación, sino que pertenece a la de ornamentación. Luego tampoco la producción de plantas debió colocarse en el tercer día, que pertenece a la obra de diversificación.

2. Más aún. Lo que pertenece a la maldición de la tierra no debió colocarse junto a la formación de la tierra. Pero la producción de algunas plantas pertenece a la maldición de la tierra, según aquello de Gen 3,17-18: *Será maldita la tierra en tu trabajo, te dará espinas y cardos.* Luego la producción de las plantas en general no debió colocarse en el tercer día, que pertenece a la formación de la tierra.

3. Todavía más. Así como las plantas brotan de la tierra, también lo hacen las piedras y los metales, y, sin embargo, no se mencionan en la formación de la tierra. Luego tampoco las plantas debieron ser hechas en el tercer día.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,2: *Produjo la tierra hierba verde.* Y se añade (v.13): *Hubo tarde y hubo mañana, el día tercero.*

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó anteriormente (a.l), en el tercer día desapareció el estado informe de la tierra. Dicho estado se describía de dos maneras: 1) Una, diciendo que la tierra era *invisible* o *deshabitada,* porque estaba cubierta de aguas. 2) Otra, diciendo que estaba *sin componer* o *vacía,* esto es, que no tenía una ornamentación adecuada como la que le viene de las plantas con las que está revestida. En ambos aspectos desapareció el estado informe de la tierra en este tercer día: Primero, con la acumulación de aguas en un lugar, apareciendo la tierra seca; segundo, con la producción de hierba verde.

Sin embargo, con respecto a la producción de plantas opinan de forma distinta Agustín y los demás. Pues estos[15] dicen que las plantas fueron producidas con sus especies en este tercer día según el sentido literal del texto. Por su parte, Agustín en V *Super Gen. ad litt.*[16] escribe: *Se dice que la tierra produjo causalmente la hierba y los árboles, esto es, que recibió la capacidad de producir.* Esto queda confirmado con la autoridad de la Escritura. Pues se lee en Gén 2,4-5: *Estos son los orígenes del cielo y de la tierra cuando fueron creados. El día en que Dios hizo el cielo y la tierra, no había arbusto alguno en el campo, ni hierba en ninguna parte de la tierra.* Por lo tanto, antes que afloraran sobre la tierra, fueron hechas causalmente en la tie-

12. *De Gen. contra Manicheos,* l.1 c.7: ML 34,178. 13. *In Hexaëm.* hom.4: MG 29,89. 14. *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 213). 15. Cf. *Glossa ordin.* a Gén 1,11 (1,25F); BEDA, *Hexaëm.* l.1 a Gén 1,11: ML 91,21; cf. BASILIO, *In Hexaëm.* hom.5: MG 29,99; AMBROSIO, *In Hexaëm.* l.3 c.6: ML 14,178. 16. t.4: ML 34,325; L.8 c.3: ML 34,374.

rra. Esto queda confirmado también por la razón. Porque en aquellos primeros días, creó Dios la criatura original o causalmente, después descansó. Sin embargo, después de esto, y según el plan de propagación de lo creado, *siguió actuando hasta el presente* (Jn 5,17). Producir plantas es algo que pertenece a la obra de propagación. Por lo tanto, en el tercer día no se produjeron las plantas en acto, sino sólo causalmente [d].

Aun cuando, según otros, pueda decirse que la primera institución de las especies pertenece a la obra de los seis días, la producción a partir de las primeras especies instituidas pertenece a la propagación de las cosas. Y esto es lo que dice la Escritura: *Antes de que apareciera sobre la tierra,* o *antes de que germinara,* es decir, antes de que de semejantes surgieran semejantes, como observamos que ahora se hace por inseminación. Por eso recalca la Escritura: *Que la tierra germine hierba verde con semilla,* pues las especies de las plantas fueron producidas de manera perfecta, y de sus semillas surgían otras. No es el momento de discutir dónde tienen su fuerza germinativa: Si en la raíz, en el tronco o en el fruto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vida en las plantas es oculta, porque carecen de movimiento local y de sentido, que es, sobre todo, lo que distingue lo animado de lo inanimado. De este modo, por estar inmóviles en la tierra, se dice que su producción es como una formación de la misma tierra.

2. *A la segunda hay que decir:* También antes de aquella maldición habían sido producidas las espinas y los cardos, en potencia o en acto. Pero no habían sido producidas para desgracia del hombre, como si la tierra cultivada para dar alimentos, diera cosas estériles y dañinas. Se dijo: *Germinará para ti* [e].

3. *A la tercera hay que decir:* Moisés se propuso explicar lo que se veía, según hemos dicho (q.68, a.3). Y los minerales tienen su origen oculto en las entrañas de la tierra [f]. Además, no se distinguen claramente de la tierra, sino que parecen una especie de tierra. Por eso no los mencionó.

CUESTIÓN 70

Sobre la ornamentación. Cuarto día

Siguiendo el plan trazado, hay que analizar ahora lo referente a la ornamentación. Primero, de cada día en particular; después, de los seis días conjuntamente. Con respecto a lo primero, hay que tratar: 1) la obra en el cuarto día; 2) en el quinto; 3) en el sexto; 4) lo referente al séptimo día.

La cuestión referente a la obra realizada en el cuarto día plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. La producción de astros luminosos.—2. Objetivo.—3. ¿Son o no son animados?

d. Con esta referencia a S. Agustín, Sto. Tomás ha resumido perfectamente lo que en otro lugar se llamó *razones seminales.* Cf. q.65 a.4, nota s.

e. Cf. q.65 a.1 ad 2.

f. Se entiende esta afirmación desde la teoría aristotélica sobre la formación de los minerales y metales. Según Aristóteles, éstos se forman en lo más profundo de la tierra a partir de ciertas emanaciones secas y húmedas que se encuentran allí encerradas (cf. ARISTÓTELES, *Meteorológica* 3 c.6 (BK 377a29-378b5: S. TH. lect.9).

ARTICULO 1

Los astros luminosos, ¿debieron o no debieron ser producidos en el cuarto día?

In Sent. l.2 d.15 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que los astros luminosos no debieron ser producidos en el cuarto día:

1. Los astros luminosos son cuerpos incorruptibles por naturaleza. Por lo tanto, su materia no puede existir sin su forma. Pero su materia fue creada en la obra de la creación, antes de los días. Luego también su forma. Por lo tanto, no fueron hechos en el cuarto día.

2. Más aún. Los astros luminosos son como vasos de luz. Pero la luz fue hecha en el primer día. Por lo tanto, los astros luminosos debieron ser hechos en el primer día y no en el cuarto.

3. Todavía más. Así como las plantas están fijas en la tierra, los astros luminosos lo están en el firmamento. Por eso dice la Escritura: *Los colocó en el firmamento.* Pero la producción de plantas se describe juntamente con la formación de la tierra a la que están adheridas. Por lo tanto, la producción de los astros debió colocarse en el segundo día juntamente con la producción del firmamento.

4. Y también. El sol, la luna y otros astros luminosos son causas de las plantas. Pero en el orden natural la causa precede al efecto. Por lo tanto, los astros luminosos no debieron ser hechos en el cuarto día, sino en el tercero o antes.

5. Por último. Según los astrólogos, muchas estrellas son mayores que la luna. Por lo tanto, no debieron ponerse solamente el sol y la luna como dos grandes astros luminosos.

En cambio es suficiente la autoridad de la Escritura (Gén 1,14ss.).

Solución. *Hay que decir:* En la recapitulación de las obras divinas, la Escritura dice (Gén 2,1): *Así, pues, fueron acabados los cielos y la tierra y toda su ornamentación.* En estas palabras puede entenderse la triple obra: La de *creación,* por la que se dice que fueron hechos el cielo y la tierra, si bien en estado informe; la de *diversificación,* por la que el cielo y la tierra fueron acabados, tanto por las formas sustanciales atribuidas a la materia informe, según Agustín[1], como por lo que respecta a la adecuada ornamentación y orden, según otros santos[2]. Y a estas dos obras se añade la de *ornamentación.*

Hay diferencia entre ornamentación y acabado. Pues al acabado del cielo y de la tierra pertenece lo intrínseco; y, en cambio, a la ornamentación pertenece aquello por lo que se diversifican cielo y tierra. Así como el hombre se completa con las propias partes y formas, y se adorna con vestidos y otras cosas parecidas. La diversificación de algunos seres se manifiesta fundamentalmente por el movimiento local, por el que se separan entre sí. De este modo, a la obra de ornamentación pertenece la producción de aquellas cosas que tienen movimiento en el cielo y la tierra.

Como ya dijimos (q-69, a.1), en la creación se mencionan tres cosas: El cielo, el agua y la tierra. Y estas tres son formadas mediante la obra de diversificación en tres días. En el primero, el cielo; en el segundo, las aguas; y en el tercero, la tierra diversificando mar y tierra seca. De manera parecida sucede con la obra de ornamentación. En el primer día, que corresponde al cuarto, son producidos los astros como ornamentación en el cielo en el que se mueven. En el segundo, que corresponde al quinto, las aves y los peces, como ornamentación del elemento de en medio, porque se mueven en el aire o en el agua tomados ambos como uno solo. En el tercer día, que corresponde al sexto, fueron producidos los animales para ornamentación de la tierra en la que se mueven [a].

Pero hay que tener presente que en la producción de los astros luminosos no hay discrepancia entre Agustín y los otros santos. Pues dice que los astros

1. *De Gen. ad litt.* l.2 c.11: ML 34,272. 2. Cf. supra q.66 a.1; q.69 a.1.

a. La argumentación propia de Sto. Tomás se funda en un análisis estructural del texto bíblico, perfectamente asumible por la exégesis moderna, en el que se manifiesta la perfecta correspondencia entre las partes constitutivas de las obras de la *diversificación,* y las partes de la obra de *ornamentación;* el *movimiento* es la característica fundamental común a las obras que adornan los espacios creados en la obra de diversificación.

luminosos fueron hechos en acto, no sólo en potencia, pues el firmamento no tiene la capacidad de producir astros luminosos como la tierra puede producir plantas. Por eso la Escritura no dice: *Produzca el firmamento astros luminosos;* como dice: *Produzca la tierra hierba verde.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según Agustín, aquí no se plantea ninguna dificultad. Pues en estas obras no pone sucesión temporal, y, por lo tanto, no es necesario decir que la materia de los astros luminosos existiera bajo otra forma. Según los que sostienen que los cuerpos celestes están hechos a partir de la naturaleza de los cuatro elementos, tampoco hay dificultad, porque puede decirse que fueron hechos con la materia previa a su formación, como los animales y las plantas. Pero según los que sostienen que los cuerpos celestes son de naturaleza distinta a la de los elementos, e incorruptibles por naturaleza, hay que decir que la sustancia de los astros luminosos fue creada desde el principio. Pero antes era informe y ahora ha sido formada; no en cuanto a la forma sustancial, sino por la impresión de un determinado poder. Sin embargo, no se habla de ellos al principio, sino sólo en el cuarto día, para que, como dice el Crisóstomo[3], así se apartara al pueblo de la idolatría, demostrando que los astros no son dioses partiendo del hecho de que no existieran al principio.

2. *A la segunda hay que decir:* Según Agustín, tampoco aquí hay dificultad, porque la luz mencionada en el primer día es la luz espiritual; mientras que la que ahora es hecha, es la luz corporal. No obstante, si por la luz mencionada en el primer día se entiende la luz corporal, hay que decir que aquella luz fue producida según la naturaleza común de la luz; y en el cuarto día, a los astros luminosos se les atribuye una determinada capacidad para unos determinados efectos; por lo cual vemos que unos son los efectos de los rayos del sol, y otros los de la luna[b]; y lo mismo cabe decir de otros efectos. Por esa concreta capacidad, Dionisio dice en el c.4 *De Div. Nom.*[4] que la luz del sol, informe al principio, en el cuarto día recibió su forma.

3. *A la tercera hay que decir:* Según Ptolomeo[5], los astros luminosos no están fijos en las esferas, sino que tienen movimiento independiente del de las esferas. Por eso el Crisóstomo estima que no se dice que los puso en el firmamento porque allí están fijos; sino porque *había mandado que estuvieran allí;* como puso al hombre en el paraíso para que estuviera allí.

Pero, según la opinión de Aristóteles[6], las estrellas están fijas en las esferas, y en realidad no se mueven más que con el movimiento de las esferas. Sin embargo, el movimiento de los astros luminosos puede percibirse con los sentidos; no así el movimiento de las esferas[c]. No obstante, Moisés, poniéndose al nivel de aquel rudo pueblo, y como se ha dicho (q.68 a.3), se centra sólo en lo que se percibe con los sentidos. Por lo demás, si el firmamento hecho en el segundo día es distinto por naturaleza de aquel en el que fueron colocadas las estrellas, aunque los sentidos no puedan discernirlo, y Moisés sigue este criterio tal como dijimos (q.68 a.3), entonces desaparece la objeción. Pues en el segundo día fue hecho el firmamento en cuanto a su parte inferior. En el cuarto día fueron colocadas las estrellas en la parte superior. Y ambas partes se toman por un todo, que es como lo perciben los sentidos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice Basilio, la producción de las plantas se relata antes de la de los astros luminosos para evitar la idolatría. Pues quienes creen que los astros luminosos son dioses, sostienen que el origen de las plantas radica en los astros luminosos. Aunque, como observa el Crisóstomo,

3. *In Genesim* hom.6: MG 53,58. 4. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 5. *Syntaxis Mathematica* l.1 c.20 (HB 1,26-23); l.3 c.3 (HB 1,216.24). 6. ARISTÓTELES, *De Caelo* 2 c.8 n.4 (BK 289b32): S. Th. lect.11.

b. Cf. q.68 a.2 ad 3; *In Sent.* 2 d.15 q.1 a.1 ad 1.

c. Encontramos en este texto la exposición de los dos grandes sistemas astronómicos de la antigüedad, el de Ptolomeo y el de Aristóteles. Sto. Tomás menciona ambas opiniones aquí sin hacer explícitamente suya ninguna de las dos.

así como los hombres trabajando la tierra contribuyen a la producción de las plantas, así también los astros contribuyen con sus movimientos.

5. *A la quinta hay que decir:* Como dice el Crisóstomo, se habla de *dos grandes astros luminosos* no tanto por la cantidad como por su eficacia y poder. Porque, aun cuando otras estrellas sean mucho más grandes que la luna, sin embargo, el efecto de la luna se siente más en los cuerpos de aquí. Y también a los sentidos les parece mayor.

ARTICULO 2

El porqué de la producción de los astros luminosos, ¿fue o no fue descrito correctamente?

In Sent. l.2 d.15 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que el porqué de la producción de los astros luminosos no fue descrito correctamente:

1. Se dice en Jer 10,2: *No os espantéis de los signos del cielo; que lo hagan los paganos.* Por lo tanto, los astros del cielo no han sido constituidos *como signos.*

2. Más aún. El signo y la causa se contraponen. Pero los astros luminosos son causa de lo que se hace aquí. Por lo tanto, no son signos.

3. Todavía más. La distinción de estaciones y días comenzó en el primer día. Por lo tanto, los astros luminosos no han sido hechos para distinguir las *estaciones, los días y los años.*

4. Y también. Nada ha sido hecho para algo de menor calidad; porque *el fin es mejor que aquellos que se ordenan a tal fin.* Pero los astros luminosos son mejores que la tierra. Por lo tanto, no han sido hechos *para que iluminen la tierra.*

5. Por último. La luna nueva no preside la noche. Pero es probable que la luna fuese creada en su fase de nueva. De hecho los hombres computan el tiempo a partir de ella. Por lo tanto, no ha sido hecha *para que presidiera la noche.*

En cambio es suficiente la autoridad de la Escritura (Gén l,14ss).

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó anteriormente (q.65 a.2), puede decirse que la criatura corporal ha sido hecha o para, simplemente, actuar, o para otra criatura, o para todo el universo, o para la gloria de Dios. Pero Moisés, a fin de alejar al pueblo de la idolatría, sólo puso como causa: ser útiles al hombre. Por eso se dice en Dt 4,19: *Al poner los ojos en el cielo y ver el sol, la luna y todos los astros del cielo, no te dejes llevar por el error, y los adores y honres, pues el Señor Dios los creó para bien de los pueblos.*

Este bien es concretado en tres aspectos al principio del Génesis. 1) Primero, por la utilidad que representan para los hombres y los animales, ya que pueden ver, orientando así sus obras, y es fundamental para conocer las cosas. Y en este sentido dice: *Luzcan en el firmamento e iluminen la tierra.* 2) Segundo, para indicar los cambios de estaciones, con los que desaparece el decaimiento, se conserva la salud y se dan las cosechas necesarias para vivir. Todo esto no se daría si siempre fuera verano o invierno. Y en este sentido dice: *Para que haya estaciones y días y años.* 3) Tercero, para llevar adelante asuntos y trabajos, encuanto que por los astros se indica si el tiempo será lluvioso o seco, que son buenos para asuntos distintos. Y en este sentido dice: *Para que sean signos* [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los astros luminosos son signos de los cambios en los cuerpos; pero no son signos de los cambios que dependen del libre albedrío [e].

2. *A la segunda hay que decir:* Por causas sensibles a veces llegamos a conocer efectos ocultos; y al revés. Por eso nada impide que una causa sensible sea signo. Sin embargo, es mucho mejor decir *signos* que *causas,* para evitar la idolatría.

3. *A la tercera hay que decir:* En el primer día se hizo la común distinción del tiempo en día y noche, atendiendo al movimiento diurno, que es común a todo el cielo. Puede aceptarse que empezó en el primer día. Pero las distinciones especiales de días y estaciones, por las que un día es más caluroso que otro, o una estación que otra, o un año que

d. Hay que hacer notar la perfecta exégesis de Sto. Tomás respecto a Gén 1,14, donde el autor bíblico señala reiteradamente la creación de los astros en función del hombre, y con la clara intención de evitar la idolatría (cf. ad 2).

e. Cf. *Summa Theol.* 1 q.115 a.3; *Introducción 2.2,* nota 20.

otro, esto ya se debe al movimiento especial de las estrellas. Puede aceptarse que esto empezó en el cuarto día.

4. *A la cuarta hay que decir:* En la iluminación de la tierra está comprendida la utilidad del hombre, el cual, por su alma, aventaja a los astros luminosos. Sin embargo, nada impide decir que la criatura superior esté al servicio de la inferior, no en cuanto se la considera en sí misma, sino en cuanto que está ordenada a la plenitud del universo.

5. *A la quinta hay que decir:* La luna, cuando es llena, aparece por la noche y desaparece por la mañana, y, así, preside la noche. Es bastante probable que la luna fuera hecha llena; como las hierbas fueron hechas perfectas produciendo semilla, lo mismo que los animales y el hombre. Pues, aun cuando por el proceso natural se pase de lo imperfecto a lo perfecto, sin embargo, y en sentido absoluto, lo perfecto es anterior a lo imperfecto. No obstante, Agustín[7] no afirma esto, porque dice que nada impide que Dios hiciera algo imperfecto, y que después El mismo lo perfeccionara.

ARTICULO 3

Los astros luminosos del cielo, ¿son o no son animados?[f]

In Sent. l.2 d.14 a.3; *De Verit.* q.5 a.9 ad 14; *Cont. Gentes* 2,70; *De Pot.* q.6 a.6; *De spir, Creat.* a.6; *De Anima* a.8 ad 3-5; *De Caelo* l.2 lect.3.13.

Objeciones por las que parece que los astros luminosos del cielo son animados:

1. El cuerpo de arriba debe adornarse con lo más admirable. Pero lo que pertenece a la ornamentación de los cuerpos de aquí abajo está animado. Ejemplo: Los peces, las aves, los animales terrestres. Luego los astros luminosos, que pertenecen a la ornamentación del cielo, también son animados.

2. Más aún. La forma de un cuerpo de más categoría es de más categoría. Pero el sol, la luna y los otros astros luminosos son de más categoría que los cuerpos de las plantas y de los animales. Por lo tanto, tienen una forma de más categoría. Y la forma de más categoría es el alma, principio vital; porque, como dice Agustín en el libro *De Vera Relig.*[8]: *Toda sustancia viviente es preferida a la no viviente.* Por lo tanto, los astros luminosos del cielo son animados.

3. Todavía más. La causa es de más categoría que el efecto. Pero el sol, la luna y los astros luminosos son causa de vida; esto resulta evidente, sobre todo, en los animales que surgen a partir de la putrefacción, que, por el poder del sol y de las estrellas, obtienen vida. Por lo tanto, con mucha más razón los cuerpos celestes viven y son animados.

4. Y también. Como se demuestra en el I *De caelo*[9], los movimientos del cielo y de los cuerpos celestes son naturales. El movimiento natural tiene un principio intrínseco. Así, pues, como el movimiento de los cuerpos celestes es alguna sustancia aprehensiva que se mueve como el que desea por lo deseado, según se dice en XII *Metaphys.*[10], parece que el principio aprehendente es el principio intrínseco en los cuerpos celestes. Por lo tanto, son animados.

5. Por último. El primer móvil es el cielo. En el género de los móviles, el primero es el que se mueve en sí mismo, como se demuestra en VIII *Physic.*[11], porque *lo que es por sí mismo es anterior a lo que es por otro.* Sólo los cuerpos animados se mueven a sí mismos, como queda demostrado en el mismo libro[12]. Por lo tanto, los cuerpos celestes son animados.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro II[13]: *No tengas por*

1. De Gen. ad litt. l.2 c.15: ML 34,276. 8. C.29: ML 34,145. 9. ARISTÓTELES, *De Caelo* c.2 n.10 (BK 269a30): S. Th. lect.3 n.11; lect.4 n.1. 10. ARISTÓTELES, 11 c.8 n.2 (BK 1072a26): S. Th. lect.7 n.2519. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 256a21): S. Th. lect.9 n.13. 13. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 n.3 (BK 255a6): S. Th. lect.7 n.1. 13. *De Fide Orth.* c.6: MG 94,885.

f. Cf. *Introducción* 2.2, notas 17 y 18; Sto. Tomás admite que las esferas celestes están movidas por espíritus creados. El problema sobre el que gira este artículo es si estos espíritus han de ser considerados como algo extrínseco a los cuerpos celestes o, al contrario, se les ha de considerar como la forma sustancial de éstos, lo mismo que el alma respecto del cuerpo, o en otras palabras si son vivientes. Esto es lo que tratará de dilucidar el cuerpo del artículo.

animados los cielos y los astros luminosos; pues son inanimados e insensibles.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema los filósofos opinaron de forma distinta. Como nos cuenta Agustín en el libro XVIII *De Civ. Dei*[14], Anaxágoras *fue hecho prisionero por los atenienses porque dijo que el sol era una piedra ardiente negando que fuera dios,* o algo animado. Los platónicos[15], en cambio, sostuvieron que los cuerpos celestes eran animados.

También los doctores de la fe tienen opiniones distintas. Orígenes[16] dijo que eran animados. Jerónimo[17], al parecer, es de la misma opinión cuando expone aquello de Ecl 1,6: *Recorriendo el mundo, el viento va dando vueltas.* Basilio[18] y el Damasceno[19] afirman que los cuerpos celestes no son animados. Agustín duda y mantiene una opinión intermedia, como se puede observar en II *Super Gen. ad litt.*[20] y en el *Enchirid.*[21], donde también dice que, si los cuerpos celestes son animados, sus almas pertenecen al grupo de los ángeles.

Ante tal muestrario de opiniones, para esclarecer la verdad hay que tener presente que la unión del alma y del cuerpo no se debe al cuerpo, sino al alma; pues la forma no se debe a la materia, sino al revés *g*. La naturaleza y el poder del alma se deduce de su acción, que, en cierto modo, también es su fin. El cuerpo es necesario para alguna operación del alma que se realiza por medio del cuerpo; esto se da en las operaciones del alma sensitiva y nutritiva. Por eso es necesario que tales almas estén unidas a los cuerpos para sus operaciones.

Hay alguna otra operación del alma que no se realiza por medio del cuerpo; sin embargo, reciben alguna ayuda del cuerpo; esto se da en las imágenes que el alma necesita para entender. De esto se deduce que tal alma necesita estar unida al cuerpo para su operación, aun cuando pueda estar separada de él.

Es evidente que el alma del cuerpo celeste no puede realizar las operaciones del alma nutritiva, como son alimentarse, crecer, engendrar. Pues este tipo de operaciones no son propias, por naturaleza, de los cuerpos incorruptibles.

Igualmente, tampoco les son propias a los cuerpos celestes las operaciones del alma sensitiva; porque todos los sentidos se fundamentan en el tacto, que es el que aprehende las cualidades elementales. También, todos los órganos de las potencias sensitivas requieren una determinada proporción en cuanto a alguna mezcla de los elementos, cuya naturaleza no poseen los cuerpos celestes.

Por lo tanto, se concluye que de las operaciones del alma ninguna le corresponde al alma de los cuerpos celestes, a no ser, como posibles, dos: entender y moverse; pues apetecer es consecuencia del sentido del entendimiento, dándose juntamente con los dos. Por otra parte, la operación intelectual, al no ejercitarse mediante el cuerpo, no necesita el cuerpo más que en la medida en que por el sentido se le proporcionan las imágenes. Como se ha dicho, las operaciones del

14. C.41: ML 41,601. 15. Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion.* l.1 c.14 (DD 45B). A Platón le fue atribuida esta teoría por S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.13 c.16: ML 41,388; y por BOECIO, *In Porphyrium* l.3 c. De Specie. § Planum autem erit: ML 64,103; cf. *Timeo* (41D). Cf. AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.2 (102vb); AVERROES, *In Metaph.* l.12 comm.36 (8.318G); *De Subst. Orbis* c.1 (9,5H); *Destruct. Destruct.* disp.14 (9.119D). 16. *Peri Archon* l.1 c.7: MG 11,173. 17. *In Eccle.* a.1,6: ML 23,1068. 18. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,76. 19. *De Fide Orth.* l.2 c.6: MG 94,885. 20. C.18: ML 34,279. 21. C.58: ML 40,260. 22. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 257a33): S. Th. lect.10 n.3.

g. Este principio lo explícita en *De spirit. creat.* a.6: «la unión del cuerpo y del alma no está en función del cuerpo, es decir, para que éste sea ennoblecido, sino en función del alma, que necesita del cuerpo para sus funciones». Estas funciones del alma para las que necesita el cuerpo son las sensitivas y las nutritivas; para las funciones intelectivas el cuerpo presta una ayuda al alma intelectiva. Establecidos estos principios, Sto. Tomás procede por exclusión respecto a las hipotéticas necesidades de un *alma* de los cuerpos celestes, quedando reducida esta necesidad al *movimiento;* pero éste se puede explicar por un agente extrínseco, como el motor respecto a lo que recibe su movimiento. En este sentido es como hay que entender la *animación* de los cuerpos celestes: están movidos por una fuerza externa y no por naturaleza. Por esta razón sólo puede hablarse de cuerpos celestes animados de una forma *equívoca* (cf. especialmente *In Sent. 2* d.14 q.1 a.3; *Cont. Gentes* 2,70; *De spirit. creat.* a.6).

alma sensitiva no son propias de los cuerpos celestes. Así, pues, para una operación intelectual, el alma no se une al cuerpo.

Sólo queda el movimiento. Para moverse, no es necesario que se le una como forma, sino por contacto de su poder, como el motor se une al móvil. Por eso Aristóteles,, en el libro VIII *Physic.*[22], después de demostrar que el primer automotor se compone de dos partes, la que mueve y la movida, al analizar cómo se unen ambas partes, dice[23] que por contacto, o bien de las dos entre sí, si una de ellas es cuerpo, o bien de una con la otra, pero no al revés, si una es cuerpo y la otra no lo es.

Los platónicos decían[24] que las almas no se unían a los cuerpos más que por contacto de poder, como el motor al móvil. Este es el motivo por el que Platón dice que los cuerpos celestes son animados, no dando a entender con ello más que las sustancias espirituales están unidas a los cuerpos celestes como los motores a los móviles.

Que los cuerpos celestes son movidos por alguna sustancia aprehendente, y no sólo por naturaleza, como los ligeros y pesados, resulta claro por el hecho de que la naturaleza no se mueve más que hacia un lugar, en el que, una vez obtenido, reposa. Esto no se da en el movimiento, de los cuerpos celestes. Por eso hay que concluir que se mueven por alguna sustancia aprehendente. También Agustín en III *De Trin.*[25] dice que *todos los cuerpos son regidos por Dios por el soplo vital.*

Así, pues, los cuerpos celestes no son animados en el mismo sentido que lo son las plantas y los animales. Lo son en sentido equívoco. Por eso, entre los que sostienen que son animados y los que dicen que son inanimados, la diferencia es mínima o inexistente, y, más que real, sólo verbal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas cosas pertenecen, por su propio movimiento, a la ornamentación. Y con respecto a esto, los astros luminosos del cielo coinciden con aquellas otras cosas que pertenecen a la ornamentación; porque son movidos por una sustancia viviente.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que, en cuanto tal, algo sea de más categoría; y, sin embargo, con respecto a algo, no serlo. La forma del cuerpo celeste, aun cuando, en cuanto tal, no sea de más categoría que el alma animal, sin embargo, lo es con respecto a la razón de forma; pues completa totalmente su materia, que no está en potencia para recibir otra forma. Esto no lo hace el alma. Y en cuanto al movimiento, también los cuerpos celestes son movidos por motores de mayor categoría.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo celeste, al ser motor movido, tiene razón de instrumento que actúa en virtud del agente principal. De este modo, partiendo del poder de su motor, que es una sustancia viviente, puede causar vida.

4. *A la cuarta hay que decir:* El movimiento del cuerpo celeste es natural, no por un principio activo, sino pasivo. Es decir, porque en su naturaleza está la aptitud para que con tal movimiento sea movido por un entendimiento.

5. *A la quinta hay que decir:* Se dice que el cielo se mueve a sí mismo en cuanto que está compuesto a partir del motor y del móvil, y no como lo están la materia y la forma, sino por contacto de poder, como ya se dijo (sol.). Y en este sentido, también puede decirse que su motor es principio intrínseco, y así también, el movimiento del cielo es natural por parte del principio activo; de la misma forma que se dice que el movimiento voluntario es natural al animal en cuanto animal, como se dice en VIII *Physic.*[26]

23. ARISTÓTELES, c.5 n.11 (BK 258a20): S. Th. lect.11 n.3. 24. Cf. infra q.76 a.1. 25. C.4: ML 42,873. 26. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 254b14): S. Th. lect.7 n.1.

CUESTIÓN 71

El quinto día

Ahora hay que tratar lo referente a la obra del quinto día.

Objeciones por las que parece que dicha obra no ha sido descrita correctamente:

1. Las aguas producen aquello para lo cual basta su propio poder. Pero el poder del agua no es suficiente para producir todos los peces y aves, pues observamos que muchos de ellos son engendrados seminalmente. Por lo tanto, no es correcto decir: *Produzcan las aguas animales que vivan en ellas y aves que vuelen sobre la tierra.*

2. Más aún. Los peces y las aves no son sólo producidos a partir del agua, sino que observamos que, en su composición, hay más tierra que agua. Porque sus cuerpos, por naturaleza, se mueven por la tierra y en ella se establecen. Por lo tanto, no es correcto decir que los peces y las aves son producidos a partir del agua.

3. Todavía más. Así como los peces se mueven en el agua, las aves lo hacen en el aire. Por lo tanto, si los peces son producidos a partir del agua, las aves no deberían ser producidas a partir del agua, sino del aire.

4. Y también. No todos los peces se mueven por el agua, pues algunos, por tener pies, como las focas, se arrastran por la tierra. Por lo tanto, no está descrita suficientemente la producción de peces diciendo: *Produzcan las aguas animales que vivan en ellas.*

5. Por último. Los animales terrestres son más perfectos que las aves y los peces. Esto resulta claro al tener miembros más diferenciados y una generación más perfecta, pues engendran animales, mientras que los peces y las aves engendran huevos. Y lo más perfecto es anterior en el orden natural. Por lo tanto, los peces y las aves no debieron ser hechos en el quinto día antes de los animales terrestres.

En cambio es suficiente con la autoridad de la Escritura (Gén 1,20ss.).

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.70 a.1), hay correspondencia de orden entre la obra de ornamentación y la de diversificación. Por eso, así como entre los tres días de diversificación señalados, el de en medio, es decir, el segundo, está dedicado a la diversificación del cuerpo medio, esto es, las aguas, así también entre los tres días señalados para la obra de ornamentación, el de en medio, es decir, el quinto, está dedicado a la ornamentación del cuerpo medio, esto es, a la producción de aves y de peces.

Por eso, así como Moisés en el cuarto día nombra los astros luminosos y la luz, para que el cuarto día se corresponda con el primero, en el que se había dicho que fue hecha la luz, así también, en este quinto día menciona las aguas y el firmamento, para que el quinto día se corresponda con el segundo.

Pero hay que tener presente que, así como sobre la producción de las plantas la opinión de Agustín es distinta de la de los demás, así ocurre también sobre la producción de peces y de aves. Pues los demás [1] dicen que los peces y las aves fueron producidos en acto en el quinto día, mientras que Agustín, en V *Super Gen. ad litt.* [2] sostiene que la naturaleza de las aguas produjo, en el quinto día, peces y aves potencialmente [a].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Avicena[3] sostuvo que todos los animales pueden generarse a partir de alguna mezcla de los elementos, no seminalmente y por vía natural. Pero esto parece poco correcto. Porque la naturaleza se encamina hacia sus efectos con medios concretos; por eso, aquellos seres cuya generación natural es se-

1. Cf. BASILIO MAGNO, *In Hexaëm.* hom.7: MG 29,148; AMBROSIO, *In Hexaëm.* l.5 c.1: ML 14,219; BEDA, *In Hexaëm.* l.1: ML 1,25. 2. C.5: ML 34,326. 3. *De Anim.* l.15 c.1 (59va).

a. Cf. q.69 a.2 y q.65 a.4, nota s.

minal, no pueden generarse naturalmente sin seminación. De este modo, hay que decir que, en la generación natural de los animales, el principio activo es la fuerza formativa que está en el semen, para aquellos que se generan por seminación. Para aquellos que se generan a partir de la putrefacción, el lugar de su fuerza formativa está en el cuerpo celeste [b]. El principio material de la generación de ambos animales es alguno de los elementos o un derivado de los elementos.

En la primera institución de las cosas, el principio activo fue la palabra de Dios, que, a partir de la materia fundamental [c], produjo animales en acto, según algunos santos [4]; en potencia, según Agustín [5]. No porque el agua o la tierra contengan la capacidad de producir todos los animales, como sostuvo Avicena [6], sino porque esto mismo que, a partir de la materia fundamental, por la fuerza seminal o estelar, pueden producir los animales, es debido a la capacidad concedida a los elementos en su misma constitución original.

2. *A la segunda hay que decir:* Los cuerpos de las aves y de los peces pueden ser considerados en un doble aspecto. 1) Primero, en cuanto tales. En este sentido es necesario que en ellos domine el elemento terrestre, porque para que en el cuerpo del animal haya una adecuada mezcla, es necesario que cuantitativamente abunde el elemento menos activo, o sea, la tierra [d]. 2) Segundo, en cuanto al movimiento. En este sentido, y considerando que nacen para desenvolverse con unos determinados movimientos, tienen cierta afinidad con los cuerpos en medio de los que se mueven. En este sentido describe el texto su origen.

3. *A la tercera hay que decir:* El aire, por ser insensible, no es enumerado solo, sino juntamente con los otros cuerpos; bien sea con el agua, por lo que respecta a la parte inferior que se ve densificada por la evaporación, bien sea con el cielo, por lo que respecta a la parte superior. Las aves se mueven en la parte inferior del aire, y así se dice que vuelan bajo el *firmamento del cielo,* incluso si por firmamento se entiende el aire nubiloso. En este sentido se atribuye a las aguas la producción de las aves.

4. *A la cuarta hay que decir:* La naturaleza pasa de un extremo a otro por el medio. Por esto, entre los animales terrestres y los acuáticos, los hay anfibios, y son enumerados con aquellos con los que más semejanza mantienen y por tal semejanza, no por las diferencias que mantienen con los otros. Sin embargo, para que fueran incluidos entre los peces todos aquellos que tienen algo específico, después de decir: *Produzcan las aguas animales que vivan en ellas,* añadió: *Creó Dios grandes cetáceos.*

5. *A la quinta hay que decir:* La producción de estos animales está regida más por el orden de los cuerpos a los que sirven de ornamentación que por su propia categoría. Sin embargo, el itinerario de generación va de los imperfectos a los más perfectos.

CUESTIÓN 72

El sexto día

Supra q.70 a.1.

Ahora hay que tratar lo referente a la obra del sexto día.

Objeciones por las que parece que dicha obra no ha sido descrita correctamente:

1. Así como las aves y los peces tienen alma viviente, así también la tienen los animales terrestres; pero los animales

4. Cf. nota 1. 5. Cf. nota 2. 6. Cf. nota 3.

b. Cf. q.67 a.3, nota f.
c. Cf. *Introducción* 2.2.
d. Cf. *Introducción* 2.2.

terrestres no son la misma alma viviente. Por lo tanto, no es correcto decir: *Produzca la tierra alma viviente;* sino que debió decirse: *Produzca la tierra cuadrúpedos de alma viviente.*

2. Más aún. El género no debe contraponerse a la especie. Pero los *ganados* y las *fieras* son contados entre los *cuadrúpedos.* Por lo tanto, no es correcto contar los cuadrúpedos junto con los ganados y las fieras.

3. Todavía más. Así como los animales son un determinado género o especie, así también el hombre. Pero al hacer el hombre no se menciona el género o la especie. Por lo tanto, tampoco en la producción de los otros animales debió mencionarse el género o la especie diciendo: *en su género, en su especie.*

4. Más aún. Los animales terrestres se parecen más al hombre, bendecido por Dios, que las aves y los peces. Así, pues, como las aves y los peces son bendecidos, con mucha más razón debió decirse lo mismo de los otros animales.

5. Y también. Algunos animales se generan a partir de la putrefacción, que es una determinada corrupción. Pero la corrupción no se dio en la primera institución de las cosas. Por lo tanto, los animales no debieron ser producidos en la primera institución de las cosas.

6. Por último. Algunos animales son venenosos y peligrosos para el hombre. Pero nada debió ser nocivo para el hombre antes del pecado. Por lo tanto, todo este tipo de animales o no debieron ser hechos en absoluto por Dios, autor del bien, o no debieron ser hechos antes del pecado.

En cambio[1] es suficiente la autoridad de la Escritura (Gén l,24ss).

Solución. *Hay que decir:* Así como en el quinto día fue adornado el cuerpo de en medio, correspondiente al segundo día; así también en el sexto día fue adornado con la producción de animales terrestres el cuerpo de abajo, es decir, la tierra, correspondiente al tercer día. Por eso, en ambos días se menciona la tierra. Aquí también, según Agustín, los animales terrestres son producidos potencialmente; según los otros santos, en acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice Basilio, los diversos grados de vida que se encuentran en los distintos animales, es deducible del modo de hablar de la Escritura. Pues las plantas tienen una vida muy imperfecta y escondida. Por eso, en su producción no se habla de vida, sino sólo de generación, que es su acto vital; pues la nutritiva y la aumentativa se sirven de ella, como se dirá más adelante (q.78 a.2).

En cambio, y en general, entre los animales, los más perfectos son los terrestres, más que las aves y los peces. No porque los peces carezcan de memoria, como afirma Basilio y niega Agustín; sino por la distinción de miembros y la perfección generativa (aunque para algunas habilidades también algunos animales imperfectos están más capacitados, como las abejas y las hormigas). Así, a los peces los llama no *alma viviente,* sino *reptiles de alma viviente;* pero a los animales terrestres los llama *alma viviente,* por la perfección de vida que hay en ellos. Pues si los peces son cuerpos que tienen alguna alma, los animales terrestres, en cambio, y por su perfección de vida, son casi almas que rigen los cuerpos.

Por lo demás, el grado más perfecto de vida está en el hombre. Por eso no se dice que la vida del hombre haya sido producida por la tierra o por el agua, como la de los demás animales, sino por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Por *ganados* o *rebaños* se entiende los animales domésticos que, de alguna manera, sirven al hombre. Por *fieras* se entiende los animales salvajes, como osos y leones. Por *reptiles,* en cambio, se entiende los animales que no tienen pies con los que se puedan separar de la tierra, como las serpientes; o que los tienen cortos con los que apenas se separan, como los lagartos, las tortugas y similares. Pero, porque hay animales que no están incluidos en ninguno de estos grupos, como los ciervos y las cabras, para que también queden incluidos, añadió *cuadrúpedos.* También puede decirse que primero puso los *cuadrúpedos* como género y a los otros los añadió como especie; pues hay

1. Cf. la nota 36 a la q.58 y la nota 3 a la q.3. Los autores mencionados en la presente cuestión son los mismos que en la c.71. Las referencias textuales son las mismas. Remitimos a ellas (c.71). *(N. del T.)*

algunos reptiles cuadrúpedos como los lagartos y las tortugas.

3. *A la tercera hay que decir:* En los otros animales y plantas se menciona el género y la especie para indicar la generación entre semejantes. Pero no había necesidad de decirlo del hombre, porque lo dicho de otros puede entenderse como dicho también del hombre. También puede decirse que los animales y las plantas son producidos en su género y en su especie, como muy alejados de la semejanza divina. En cambio, del hombre se dice que fue hecho *a imagen y semejanza de Dios.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La bendición de Dios da el poder de multiplicarse por generación. Por eso, lo dicho de las aves y los peces, los primeros en aparecer, no fue necesario repetirlo de los animales terrestres; sino que se sobreentiende. En cambio para los hombres se repite la bendición porque en ellos hay una razón especial de su multiplicación: la de completar el número de los elegidos, y también *para que nadie dijera que hay pecado en la misión de engendrar hijos.* En cambio, las plantas *no tienen ningún afecto para desear la propagación, y producen sin ningún sentimiento; por eso no fueron tenidas por merecedoras de palabras de bendición.*

5. *A la quinta hay que decir:* Como la generación de un cuerpo es la corrupción de otro, porque de la corrupción de los de inferior categoría se generan los de superior categoría, no va contra la institución original de las cosas. De ahí que los animales que son generados a partir de la corrupción de las cosas inanimadas o de las plantas, pudieran ser generados entonces. Pero no los que se generan a partir de la corrupción de los animales; fueron generados entonces sólo potencialmente.

6. *A la sexta hay que decir:* Dice Agustín en I *Super Gen. contra Manicheos*[2]*: Si un ignorante entra en el taller de un artista y se encuentra con muchos objetos e instrumentos cuya funcionalidad desconoce, quizás, y debido a su ignorancia, las tache de inútiles. Si, por poco precavido, cae en el horno o se hiere con algún instrumento puntiagudo, quizás los tache de dañinos. Pero el artista, que conoce para qué sirve cada objeto de su taller, se reirá de la ignorancia de aquel hombre. En este mundo ocurre algo parecido, pues muchos rechazan lo que desconocen. En nuestra casa también hay muchas cosas innecesarias, y, sin embargo, se completa todo el conjunto.* Si, antes del pecado, el hombre hubiera hecho un uso adecuado de las cosas de este mundo, los animales venenosos no le hubieran resultado nocivos.

CUESTIÓN 73

El séptimo día [a]

Ahora hay que tratar lo referente al séptimo día. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. La conclusión de las obras.—2. El descanso de Dios.—3. Bendición y santificación de este día.

2. C.16: ML 34,185.

---

a. En esta cuestión comenta Sto. Tomás los vv.1-3 del capítulo segundo del Génesis, comentando en cada artículo los conceptos claves de estos versículos: *concluyó* su obra, *descansó* y *bendijo* y *santificó* el día séptimo. La lectura directa de estos artículos pone de manifiesto claramente el rico pensamiento teológico de Sto. Tomás al respecto.

ARTICULO 1

La conclusión de las obras divinas, ¿fue o no fue en el séptimo día?

In Sent. l.2 d.15 q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que la conclusión de las obras divinas no hay que colocarla en el séptimo día:

1. Todo lo que se hace en este tiempo, pertenece a las obras divinas. Pero la *consumación del tiempo* será al fin del mundo, como consta en Mt 13,37ss. También el momento de la encarnación de Cristo es una cierta *conclusión del tiempo;* de ahí que en Gál 4,4 se diga *tiempo de la plenitud.* El mismo Cristo, al morir, dijo: *Está consumado* (Jn 19,30). Por lo tanto, la conclusión de las obras divinas no fue en el séptimo día.

2. Más aún. Aquel que concluye en obra, algo hace. Pero no se lee que Dios hiciera algo en el séptimo día, sino que descansó de toda obra. Por lo tanto, la conclusión de las obras divinas no fue en el séptimo día.

3. Todavía más. No se llama acabado a aquello a lo que se le añaden cosas, a no ser, quizás, que éstas sean innecesarias. Porque *perfecto* se llama a aquello que no le falta nada de lo que debe tener. Pero después del séptimo día se hicieron muchas cosas: la producción de muchos individuos; como también la de nuevas especies que aparecen con frecuencia, en especial de animales procedentes de putrefacción. Diariamente Dios crea nuevas almas. Nueva fue también la obra de la Encarnación, de la que se dice en Jer 31,22: *Algo nuevo hará Dios en la tierra.* Nuevas son también las obras milagrosas, de las que se dice en Ecl 36,6: *Renueva los milagros, repite los portentos.* Todo se renovará también en la glorificación de los santos, pues dice Ap 21,5: *Dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que lo renuevo todo.* Por lo tanto, la conclusión de las obras divinas no fue en el séptimo día.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,2: *En el día séptimo concluyó Dios sus obras.*

Solución. *Hay que decir:* La perfección de una cosa es doble: primera y segunda. 1) La primera se da cuando una cosa es perfecta en su sustancia. Dicha perfección es la forma del todo que surge de la integración de las partes. 2) La segunda es la perfección del fin. Y el fin o es una acción, como tocar la cítara lo es del citarista; o es algo a lo que llega la acción, como la casa lo es del constructor, que la hace construyéndola. La primera perfección es causa de la segunda, porque la forma es principio de acción. La última perfección, fin de todo el universo, es la perfecta bienaventuranza de los santos, que se dará en la definitiva consumación de los tiempos. La primera perfección, que consiste en la integridad del universo, se dio en la primera institución de las cosas. Esta es de la que se habla en el séptimo día.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se dijo (sol.), la perfección primera es causa de la segunda. Y para conseguir la bienaventuranza se requiere la naturaleza y la gracia. Aunque, como también se dijo (sol.), la misma perfección de la bienaventuranza se dará al fin del mundo. Pero dicha consumación causalmente tuvo sus anticipos; por lo que respecta a la naturaleza, lo tuvo en la institución de las cosas; por lo que respecta a la gracia, lo tuvo en la encarnación de Cristo, porque, como se dice en Jn 1,17, *la gracia y la verdad nos vinieron por Jesucristo.* Así, pues, en el séptimo día se dio la consumación de la naturaleza; en la encarnación de Cristo, la de la gracia; al fin del mundo, la de la gloria.

2. *A la segunda hay que decir:* En el séptimo día Dios hizo algo, no creando una nueva criatura, sino rigiendo lo creado e impulsándolo en su propia acción. Esto en cierto modo ya pertenece al comienzo de la segunda perfección. Por eso la conclusión de las obras, según nuestra versión, se coloca en el séptimo día; según otra versión, se coloca en el sexto día. Y en los dos puede colocarse. Porque la conclusión, en cuanto a la integridad de las partes del universo, corresponde al sexto día; y la conclusión en cuanto a la acción de dichas partes, corresponde al séptimo.

O puede decirse que en el movimiento continuo, mientras algo puede seguir moviéndose, no es llamado movimiento acabado antes del reposo; pues el reposo manifiesta que el movimiento ha acabado. Dios había podido hacer muchas más cosas además de las que hizo en los

seis días. De ahí que el hecho mismo de parar en su creación de nuevas criaturas en el séptimo día, sea llamado conclusión de las obras.

3. *A la tercera hay que decir:* Después de lo que Dios hizo, nada es absolutamente nuevo, pues de algún modo está anticipado en las obras de los seis días. Pues algunas cosas preexistieron materialmente: como la mujer, que Dios formó de la costilla de Adán. Otras cosas, en cambio, preexistieron no sólo materialmente, sino causalmente. Como los individuos que ahora son engendrados, fueron ya anticipados en los primeros individuos de sus especies. Incluso las especies nuevas, si se dan, preexistían en algunas potencias activas: como los animales engendrados a partir de la putrefacción, son producidos por los poderes de las estrellas y de los elementos que recibieron desde el principio; y esto es así incluso si se producen nuevas especies de tales animales. Hay también algunos animales que forman una nueva especie y surgen a partir de la mezcla de animales diversos según la especie, como del cruce de un asno con una yegua sale un mulo. Estos también causalmente ya estaban en las obras de los seis días. Otros preexistieron por semejanza: como las almas que ahora son creadas. Igualmente la obra de la Encarnación, porque, como se dice en Flp 2,7: *El Hijo de Dios ha- sido hecho semejante al hombre.* También la gloria espiritual, por semejanza, fue anticipada en los ángeles; y la corporal, en el cielo, en especial el empíreo. Por eso se dice en Ecl 1,10: *Nada nuevo bajo el sol; pues todo existió ya en los siglos que nos precedieron.*

ARTICULO 2

En el séptimo día, ¿descansó o no descansó Dios de todo lo hecho?

In Sent. l.2 d.15 q.3 a.2; *In Hebr.* c.4 lect.1.

Objeciones por las que parece que en el séptimo día Dios no descansó de todo lo hecho:

1. En Jn 5,17 se dice: *Mi Padre sigue obrando, y yo obro también.* Por lo tanto, en el séptimo día no descansó Dios de todo lo hecho.

2. Más aún. Descanso se opone a movimiento; o al trabajo que, algunas veces, es realizado a partir del movimiento. Pero Dios llevó a cabo sus obras sin moverse y sin trabajo. Por lo tanto, no hay que decir que en el séptimo día descansó de todo lo hecho.

3. Todavía más. Si se dice que en el séptimo día Dios descansó porque *ordenó descansar al hombre,* hay que replicar: El descanso se opone a su acción. Pero al decir: *Dios creó o hizo esto o aquello,* no implica: *Dios mandó al hombre hacer o crear.* Por lo tanto, tampoco es correcto decir que Dios descansó porque mandó descansar al hombre.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,2: *En el séptimo día Dios descansó de todo lo que había hecho.*

Solución. *Hay que decir:* En sentido propio, descanso se opone a movimiento; y, consecuentemente, al trabajo que se realiza a partir del movimiento. Aun cuando el movimiento se atribuya propiamente a los cuerpos, la palabra *movimiento* también es aplicable a los seres espirituales, y en un doble aspecto. 1) Uno, en cuanto que toda acción es llamada movimiento; así, la bondad divina en cierto modo se mueve y se dirige a los objetos en cuanto que se comunica a ellos, como señala Dionisio en el c.2 *De div. nom.*[1] 2) Otro, en cuanto que el deseo que tiende hacia algo, es como un cierto movimiento. De ahí que el reposo tenga dos acepciones: 1) Una, como cese del obrar. 2) Otra, como cumplimiento del deseo. En ambas acepciones se dice que Dios descansó en el séptimo día. Primero, porque en el séptimo día cesó de su creación de nuevas criaturas; pues ya no hizo nada que, de algún modo, no estuviera contenido en lo hecho, tal como dijimos (a.1 ad 3). Segundo, en cuanto que no necesitaba lo creado, pues El es feliz disfrutándose a Sí mismo.

De ahí que, después de la creación de todas las cosas, no se diga: *Descansó en sus obras,* como si las necesitara para su felicidad; sino que se dice: *Descansó de sus obras,* pero descansó en sí mismo, porque se basta a sí mismo y colma todos sus deseos. Y aun cuando descansara en sí mismo desde la eternidad, sin embargo, el hecho de descansar en sí mismo

1. §4: MG 3,640: S. Th. lect.2.

después de haber creado, esto pertenece al séptimo día. Este es el sentido del descansar de sus obras, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[2]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios sigue actuando conservando y rigiendo lo creado; no creando algo nuevo.

2. *A la segunda hay que decir:* El reposo no se opone al trabajo o al movimiento, sino a la producción de cosas nuevas y al deseo que tiende hacia algo, como ya se dijo (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Así como Dios descansa sólo en sí mismo y es feliz disfrutándose; así también nosotros somos felices sólo disfrutando de Dios. Y así también nos hace descansar en El mismo de sus trabajos y de los nuestros. Por lo tanto, es correcto que se diga que Dios descansó porque nos mandó descansar a nosotros. Pero esta afirmación no es la única; sino que la otra (sol.) es la primera y la principal.

ARTICULO 3

¿Es o no es correcto decir que Dios bendijo y santificó el séptimo día?

In Sent. l.2 d.15 q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que no es correcto decir que Dios bendijo y santificó el día séptimo:

1. Algún tiempo concreto suele ser llamado *bendito* o *santo* porque en él se encuentra algo bueno, o porque se evita algo malo. Pero en Dios nada aumenta ni disminuye, por actuar o por dejar de actuar. Por lo tanto, al día séptimo no se le debe ninguna bendición ni santificación especial.

2. Más aún. Bendición es un derivado de *bueno.* Pero, según Dionisio[3], el bien tiende a expandirse y es comunicativo. Por lo tanto, con mucho mayor motivo debieron ser bendecidos los días en los que Dios creó, que aquel día en el que dejó de crear.

3. Todavía más. Se puede decir que hay una cierta bendición en cada criatura cuando de cada una de sus obras se dice: *Vio Dios que era bueno.* Así, pues, no era necesario que, después de la creación de todo, fuera bendecido el día séptimo.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,3: *Bendijo Dios el día séptimo, y lo santificó; porque en aquel día había dejado de crear.*

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (a.2), el descanso de Dios en el día séptimo tiene una doble acepción. 1) Primero, en cuanto que dejó de crear cosas nuevas aunque, sin embargo, las conserva y las rige. 2) Segundo, en cuanto que, después de actuar, descansó en sí mismo. Con respecto a lo primero, la bendición le corresponde al séptimo día. Porque, tal como ya se dijo (q.72 ad 4), la bendición se refiere a la multiplicación. De ahí que se diga de las criaturas a las que bendijo: *Creced y multiplicaos.* Tal multiplicación responde al plan divino por el que los semejantes se engendran entre sí. Con respecto a lo segundo, la santificación le corresponde al séptimo día. Pues la santificación de algo se debe, sobre todo, a que reposa en Dios. Por eso lo dedicado a Dios es llamado *santo.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* No se dice que el día séptimo sea santificado porque Dios pueda aumentar o disminuir, sino porque algo crece en las criaturas por multiplicarse y reposar en Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* En los primeros seis días, las cosas fueron producidas en sus primeras causas. Pero después se multiplican y conservan a partir de aquellas primeras causas; porque también esto se debe a la bondad divina. Cuya perfección se manifiesta sobre todo en que Dios descansa en su misma bondad, mientras que nosotros podemos descansar disfrutando de ella.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien que se menciona en cada día, corresponde a la primera institución de las cosas. La bendición del séptimo día corresponde a la propagación de la naturaleza.

2. L.4 c.15: ML 34,306. 3. *De Div. Nom.* c.4 § 20: MG 3,720: S. Th. lect.1.3.

CUESTIÓN 74

Sobre los siete días en conjunto [a]

Ahora hay que tratar los siete días en conjunto. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. La suficiencia de estos días.—2. ¿Son uno o muchos?—3. Algunos géneros literarios utilizados por la Escritura para relatar las obras de los seis días.

ARTICULO 1

¿Son o no son suficientes los días mencionados?

Supra q.70 a.1; *In Hebr.* c.4 lect.1.

Objeciones por las que parece que no son suficientes los días mencionados:

1. No es menor la diferencia que hay entre la obra de creación y las obras de diversificación y ornamentación que la existente entre estas dos últimas. Pero unos días son destinados a la diversificación y otros a la ornamentación. Por lo tanto, también hay que asignar otros a la creación.

2. Más aún. El aire y el fuego son elementos de más categoría que el agua y la tierra. Pero un día es destinado a la diversifícación del agua, y otro a la de la tierra. Por lo tanto, otros días deben ser asignados a la separación del fuego y a la del aire.

3. Todavía más. No es menor la diferencia entre aves y peces que la existente entre aves y animales terrestres. Es mayor la diferencia entre el hombre y los demás animales que la que se da en los animales entre sí. Pero un día es asignado a la producción de los peces del mar, y otro a la producción de los animales de la tierra. Por lo tanto, debe asignarse un día a la producción de las aves del cielo y otro a la producción del hombre.

En cambio parece que algunos días son asignados inútilmente. Pues la relación que hay entre luz y astros luminosos es como la existente entre accidente y sujeto. Y el sujeto es producido juntamente con su accidente propio. Por lo tanto, no debió ser producida la luz un día, y los astros luminosos otro.

Más aún. Estos días son asignados a la primera institución del mundo. Pero el séptimo día no hubo ninguna institución original. Por lo tanto, el séptimo día no debe ser contado con los otros.

Solución. *Hay que decir:* El porqué de la distinción de estos días puede deducirse de lo establecido anteriormente (q.70 a.1). Pues fue necesario primero diversificar las partes del mundo, y, después, ornamentar cada una de dichas partes, cosa que se hace con todos lo que las habitan. Según algunos santos [1], en la criatura corpórea se señalan tres partes: La superior, indicada con el nombre de *cielo;* la mediana, indicada con el nombre de *agua;* la inferior, indicada con el nombre de *tierra.* Por eso, según los pitagóricos, y tal como consta en el I *De Caelo* [2], la perfección se pone en los tres: *en el principio, medio y fin.* La parte superior fue diversificada en el primer día y ornamentada en el cuarto; la mediana, diversificada en el segundo y ornamentada en el quinto; la inferior, diversificada en el tercero y ornamentada en el sexto.

Agustín, por su parte, concuerda con ellos en lo referente a los tres últimos días, pero no en lo de los tres primeros [3]. Porque, según él, en el primer día fue formada la criatura espiritual, y en

1. Cf. BASILIO MAGNO, *In Hexaëm.* hom.1: MG 29,19. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 268a10): S. Th. lect.2 n.4. 3. Cf. supra q.71 a.1; q.72.73.

a. Esta cuestión tiene carácter de resumen de todo lo que hasta el momento se trató en el resto de las cuestiones. El a.3, como ya indicamos en la *Introducción* a estas cuestiones (cf. 3.2.2), completa el tono general de exégesis literal que presentan las cuestiones dedicadas a la creación corpórea, indicando sintéticamente algunos aspectos de una exégesis hecha desde el sentido espiritual de la letra.

los otros dos la corporal. En el segundo, los cuerpos de arriba, y en el tercero los de abajo. De este modo, la perfección de las obras divinas se corresponde con la del número seis, que está formado por la unión de sus distintas partes: *Uno, dos, tres.* Un día, pues, es asignado a la formación de la criatura espiritual; dos a la formación de la criatura corporal; y tres a la ornamentación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según Agustín, la obra de la creación corresponde a la producción de la materia informe y a la producción de la naturaleza espiritual informe. Ambas se dan fuera del tiempo, como él mismo dice en XII *Confess.*[4] Y, así, la creación de ambas es colocada *antes de todo día.* Pero según otros santos[5], puede decirse que la obra de diversificación y de ornamentación responde a algún cambio de la criatura que es medida con el tiempo. En cambio, la obra de la creación consiste en la sola acción divina en el instante de producir la sustancia de las cosas. Así, cualquier obra de diversificación y ornamentación se dice que fue hecha *en el día,* mientras que la creación se dice que fue hecha *en el principio,* que indica algo indivisible.

2. *A la segunda hay que decir:* El fuego y el aire, porque no son distinguidos por el hombre simple, no son mencionados expresamente por Moisés. Pero son incluidos en el cuerpo medio, esto es, el agua, en especial por lo que respecta a la parte inferior del aire. En cuanto a la parte superior, son incluidos en el cielo, como dice Agustín[6].

3. *A la tercera hay que decir:* La producción de animales es relatada en cuanto que contribuyen a la ornamentación de las partes del mundo. Así, los días de la producción de animales son distinguidos o unidos según la conveniencia o diferencia por la que contribuyen a la ornamentación de alguna parte del mundo.

4. *A la cuarta hay que decir*[7]*:* En el primer día fue hecha la luz en algún sujeto. Pero se dice que en el cuarto día fueron hechos los astros luminosos, no porque su sustancia fuera nuevamente producida, sino porque de algún modo reciben la forma que antes no tenían, según dijimos anteriormente (q.70 a.1 at 2).

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín, después de lo atribuido a los seis primeros días, al séptimo se le asigna el que Dios descansó en sí mismo de sus obras. Y así fue necesario que, después de los seis días, se mencionara el séptimo. En cambio, según otros, puede decirse que en el séptimo día el mando tuvo un nuevo estado, esto es, nada nuevo se le añadiría. Y así, después de los seis días se coloca el séptimo dedicado al cese de las obras.

ARTICULO 2

Todos estos días, ¿son o no son uno sólo?

In Sent. l.2 d.12 a.2.3; *De Verit.* q.8 a.16; *In Hebr.* c.4 lec.1; *De Pot.* q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que todos estos días son uno sólo:

1. Se dice en Gén 2,4-5: *Estos son los orígenes del cielo y de la tierra cuando fueron creados el día en el que Dios hizo el cielo, la tierra y toda la hierba del campo antes que brotara de la tierra.* Por lo tanto, uno es el día en el que hizo *el cielo, la tierra y toda la hierba del campo.* Pero el cielo y la tierra los hizo en el primer día, o, mejor, antes de los días, y la hierba del campo la hizo en el tercer día. Por lo tanto, uno es el primer día y el tercero; y, aplicando el mismo criterio, también todos los demás.

2. Más aún. Se dice en Eclo 18,1: *El que vive eternamente, todo lo hizo a un tiempo.* Pero esto no sería así si el día de sus obras fueran muchos, porque muchos días no se dan a un tiempo. Por lo tanto, no son muchos días, sino uno sólo.

3. Todavía más. En el día séptimo Dios dejó de crear cosas nuevas. Por lo tanto, si el séptimo día es distinto de los demás, se sigue que no hizo aquel día. Esto es incongruente.

4. Por último. Toda la obra que se coloca en un día, fue hecha en un instante, pues a cada obra se dice: *Lo dijo y se cumplió.* Así, pues, si dejaba algo para hacer el día siguiente, se seguiría que parte del día anterior había estado sin

4. C.12: ML 32,831. 5. Cf. supra q.66 a.1. 6. *De Gen. ad litt.* l.2 c.3: ML 34,265. 7. La respuesta se da a las objeciones incluidas en el *sed contra* (En cambio). Cf. supra q.66 nota 10.

hacer nada. Esto es banal. Por lo tanto, un día no es distinto de otro.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,8ss.: *Hubo tarde y hubo mañana, el día segundo, y el tercero,* y lo mismo los demás días. No obstante, el *segundo* no puede ser llamado *tercero* si sólo hay uno. Luego no hubo un día solamente.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema, la opinión de Agustín es distinta de la de los demás. Agustín estima en *Super Gen Ad litt.*[8] y en XI *De civ. Dei*[9] y en *ad Oros.*[10] que todos los siete días son uno sólo presentado septiformemente, según las distintas cosas. En cambio, la opinión de los demás[11] es que fueron siete días distintos y no uno sólo. Estas dos opiniones, si las confrontamos con el texto del Génesis, son de una gran diversidad. Pues según Agustín[12] por *día* se entiende el conocimiento de la mente angélica. De este modo, el primer día es el conocimiento de la primera obra divina, el segundo, de la segunda, y así sucesivamente. Y se dice que cada obra fue hecha en algún día, porque Dios no produjo nada en la naturaleza de las cosas que no lo hubiera impreso en la mente angélica. La cual puede conocer muchas cosas simultáneamente, de modo especial la Palabra en la que el conocimiento de los ángeles se perfecciona y completa. Y, así, el día se distingue atendiendo al orden natural de las cosas conocidas, no atendiendo al orden del conocimiento, o al orden de la producción de las cosas. Propiamente, el conocimiento angélico puede ser llamado día, pues la luz, causa del día, se encuentra propiamente, según Agustín, en los seres espirituales. Para los demás, estos días indican la sucesión temporal propia de los días y la sucesión de la producción de las cosas.

Pero si estas dos opiniones las confrontamos con el modo de producción de las cosas, no encontramos gran diferencia. Y esto se debe a los dos puntos de partida que toman para su exposición Agustín y los demás, tal como aparece en lo dicho antes. Primero, porque Agustín por tierra y agua creadas al principio entiende la materia corporal totalmente informe; y por creación del firmamento, acumulación de aguas y aparición de la parte seca, entiende la impresión de las formas en la materia corporal. Los otros santos, en cambio, por tierra y agua creadas al principio, entienden los mismos elementos del mundo en sus formas propias de existencia; y por las siguientes obras entienden alguna diversificación que se hace en los cuerpos ya existentes, tal como se dijo anteriormente (q.69 a.1). Segundo, se diferencian por lo que respecta a la producción de las plantas y de los animales. Agustín dice que se dio sólo potencialmente, mientras que los demás dicen que se dio en acto a lo largo de los seis días.

Del hecho de que Agustín diga que las obras de los seis días fueron hechas simultáneamente, se deduce un mismo modo de producción de las cosas.

Pues todos dicen que en la primera producción la materia se encontraba bajo las formas sustanciales de los elementos, y dicen también que en la primera institución de las cosas, las plantas y los animales no existían en acto. Pero se mantiene la diferencia con respecto a los cuatro elementos. Pues, según los demás, después de la primera producción de la criatura, hubo un tiempo en que no había luz, y en el que el firmamento no estaba formado, y en el que la tierra no estaba descubierta de aguas, y en el que no habían sido hechos los astros luminosos del cielo. Todo esto, según Agustín, no es necesario ponerlo así. Por lo tanto, para inclinarse por una o por otra opinión, hay que responder a sus respectivos argumentos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El día en el que Dios creó el cielo y la tierra, creó también la hierba del campo, no en acto, sino potencialmente, pues se dice: *Antes de que brotara de la tierra.* Esto Agustín lo atribuye al tercer día; los otros, en cambio, a la primera institución de las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios lo creó todo a un tiempo, con respecto a la sustancia, en cierto modo informe, de

8. L.4 c.26: ML 34,314. 9. C.9: ML 41,324. 10. Cf. S. AGUSTÍN, *Dial, quaest. sexag. quinq.* q.26: ML 40,471. 11. Cf. BASILIO MAGNO, *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,49; AMBROSIO, *In Hexaém.* l.1 c.10: ML 14,155; GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.32 c.12: ML 76,644. 12. *De Gen. ad litt.* l.4 c.18: ML 34,315.

las cosas. Pero no fue a un tiempo respecto a la formación hecha por diversificación y ornamentación. De ahí que se recalque el uso del verbo *crear*.

3. *A la tercera hay que decir:* En el séptimo día Dios dejó de crear cosas nuevas, pero no renunció a que se propagaran unas de otras. A dicha propagación se debe el que al primer día le sigan los demás.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que todas las cosas no fueran diversificadas y adornadas simultáneamente, no se debe a la incapacidad de Dios, sino para guardar el orden dado en la primera institución de las cosas. Así, fue necesario que a diversos estados del mundo les correspondieran días diversos. Además, siempre con la siguiente obra al mundo se le añade un nuevo estado de perfección.

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín, aquel orden de los días hay que referirlo al orden natural de las obras que se atribuyen a los distintos días.

ARTICULO 3

¿Usa o no usa la Escritura las palabras más adecuadas para expresar las obras de los seis días?

Objeciones por las que parece que la Escritura no utiliza las palabras más adecuadas para expresar las obras de los seis días:

1. Así como la luz, el firmamento y obras parecidas fueron hechas por la Palabra de Dios, así también lo fueron el cielo y la tierra, porque, como se dice en Jn 1,3: *Todo ha sido hecho por El.* Por lo tanto, en la creación del cielo y de la tierra, así como en la de las demás obras, debió mencionarse la Palabra de Dios.

2. Más aún. El agua fue creada por Dios, y, sin embargo, no es mencionada como cosa creada. Por lo tanto, la creación de las cosas no es suficientemente descrita.

3. Todavía más. Así como en Gén 1,31 se dice: *Vio Dios todo lo que había hecho, y vio que era bueno,* así también a cada una de sus obras debió decir: *Vio Dios que era bueno.* Por lo tanto, es incorrecto no mencionarlo en la obra de la creación y en la obra del segundo día.

4. Aún más. El espíritu de Dios es Dios. A Dios no le corresponde ni trasladarse ni tener un sitio concreto. Por lo tanto, no es correcto decir: *El Espíritu de Dios se movía sobre las aguas.*

5. Más todavía. Nadie hace lo que ya está hecho. Por lo tanto, no es correcto que, después de decir: *Dijo Dios: Hágase el firmamento, y así fue;* se añada: *Y Dios hizo el firmamento.* Lo mismo ocurre con las demás obras.

6. Y también. La tarde y la mañana no son una división suficiente del día, pues el día tiene más partes. Por lo tanto, no es correcto decir: *Hubo tarde, hubo mañana el día segundo,* o *tercero.*

7. Por último. *Segundo* y *tercero* no se corresponden correctamente con *uno,* sino con *primero.* Por lo tanto, debió decirse: *Hubo tarde, hubo mañana, el día primero,* allí donde se dice *día uno.*

Respuesta a las objeciones[13]**:** 1. *A la primera hay que decir:* Según Agustín[14], la persona del Hijo es mencionada tanto en la primera creación de las cosas como en la diversificación y ornamentación de lo creado. Sin embargo, en las dos de distinta manera. Pues la diversificación y la ornamentación pertenecen a la formación de las cosas. Así como la formación dada por los artistas responde a la forma del arte presente en la mente del artista, pudiendo ser llamada su palabra inteligible, así también la formación de toda la creación responde a la Palabra de Dios. Así, se menciona la Palabra en la obra de separación y ornamentación.

En la creación el Hijo es mencionado como principio cuando se dice: *En el principio creó Dios,* porque por creación se entiende la producción de la materia informe. En cambio, según los otros autores, que sostienen que en un principio los elementos fueron creados con sus formas propias, hay que decir algo distinto. Pues Basilio[15] afirma que en la expresión *dijo Dios,* está implícito el mandato divino. Además, era necesario

13. Pasa directamente a responder a las objeciones, sin antes poner su punto de partida: *sed contra* (en cambio), ni su solución al problema. Este hecho, que no se ha dado anteriormente, puede explicarse con el final del art.2 en su sol.: *Para inclinarse por una o por otra opinión, hay que responder a sus respectivos argumentos. (N. del T.)* 14. *De Gen. ad litt.* l.1 c.4: ML 34,249. 15. *In Hexaëm.* hom.2.3: MG 29,45.53.

que, antes de mencionar el mandato divino, fuera creada la criatura que tenía que obedecer.

2. A la segunda hay que decir: Según Agustín[16], por *cielo* se entiende la naturaleza espiritual informe; por *tierra,* la materia informe de todos los cuerpos. Y, así, ninguna criatura es excluida. En cambio, según Basilio[17], el cielo y la tierra son como dos extremos a partir de los cuales pueden entenderse los seres de en medio. Esto es así, sobre todo, porque el movimiento de todos los cuerpos de en medio o está orientados hacia el cielo, como los ligeros, o hacia la tierra, como los pesados. Otros[18] autores dicen que en el nombre *tierra* la Escritura suele incluir los cuatro elementos. Por eso, en el Sal 148, después de decir (v.7): *Alabad al Señor, seres de la tierra,* se añade (v.8): *Fuego, granizo, nieve, hielo.*

3. *A la tercera hay que decir:* En la obra de la creación se pone algo que corresponde a lo que se dice en la obra de diversificación y ornamentación: *Vio Dios que era bueno esto o aquello.* Para demostrarlo, hay que tener presente que el Espíritu Santo es amor. Dice Agustín en I *Super Gen ad litt.*[19]: *Dos son ¿as razones por las que Dios ama a la criatura: Para que exista y para que se conserve.* Para que existiera lo que iba a conservar, se dice que el espíritu de Dios se posaba sobre las aguas (por agua se entiende la materia informe, como el amor del artista se posa sobre la materia con la que realizará su obra), y para que se conservara lo que había hecho, se dice: *Vio Dios que era bueno.* Aquí se indica cierta complacencia del Dios creador en lo hecho, y no porque la conozca de un modo distinto, o que se complazca en lo hecho de modo distinto a como lo conocía y se complacía antes de hacerlo.

Así es como en la obra de la creación y de la formación está indicada la Trinidad de personas. En la creación, el Dios Creador indica la persona del Padre. El principio en el que creó, indica la persona del Hijo. Aquel que se posa sobre las aguas, indica al Espíritu Santo. En la formación, en el Dios que habla se indica la persona del Padre. En la palabra pronunciada, se indica la persona del Hijo. En la complacencia que Dios contempla en lo creado, se indica al Espíritu Santo.

En cambio, en la obra del segundo día no se dice: *Vio Dios que era bueno,* porque la obra de diversificación entonces comenzaba y en el tercer día se completó, de ahí que se diga en el tercer día, pero referido también al segundo. O porque la diversificación que se indica en el segundo día se refiere a aquellas cosas que no eran evidentes al pueblo, de ahí que en la Escritura no se haga uso de la expresión de complacencia[20]. O también fue debido a que por *firmamento* se entiende el aire nubiloso, que no pertenece a las partes perennes del universo, o a las fundamentales del mundo. Estas son las tres razones dadas por Rabí Moisés[21].

Otros[22] introducen, a partir del número, una razón alegórica. Puesto que el número binario se aparta de la unidad, en la obra del segundo día no se hace uso de la expresión de complacencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Rabí Moisés, por *espíritu del Señor,* entiende lo mismo que entendió Platón[23], esto es, el aire o el viento. Y afirma que se dice *espíritu del Señor* porque la Escritura suele atribuir a Dios el soplo de los vientos.

Pero según los santos, por *Espíritu del Señor* se entiende el Espíritu Santo. El cual, se dice, *cubría las aguas,* que, según Agustín, son la materia informe, *para que no se pensara que Dios necesariamente amaba lo que iba a hacer. Pues un amor absoluta-*

16. *De Gen. ad litt.* l.1 c.1: ML 34,247. 17. *In Hexaëm.* hom.1: MG 29,17. 18. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.12 c.1 (QR 1,358); MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 213). 19. C.8: ML 34,251. 20. Original latino: *ideo huiusmodi approbatione Scriptura non utitur.* Un poco más adelante, al final de este ad 3, se dice: *unde opus secundae diae non approbatur.* No hemos creído oportuno traducir literalmente ambas expresiones, pues podría darse a entender que lo hecho en el segundo día no fue aprobado por Dios. Sería un sinsentido. La reflexión y argumentación giran en torno al *uso* de una *expresión de complacencia:* Vio Dios que era bueno. Por tanto, no se trata de negar un hecho, sino de contener una expresión. *(N. del T.)* 21. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 215). 22. Cf. *Glossa ordin.* a Gén 1,6 (1,25B); cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.14 c.6 (QR 1,371). 23. Cf. supra q.66 a.1 ad 5.

mente necesario está sometido a lo que ama. Por eso resultaba fácil dar a entender primero la existencia de algo sobre lo que se posaba. Pero esto no hay que entenderlo referido a un lugar concreto, sino referido a la sublimidad de su poder, como señala Agustín en I *Super Gen. ad litt.*[24]

Según Basilio, en cambio, se posaba sobre eí eíemento agua, es decir, *calentaba y daba vida a la naturaleza del agua, al modo como incuba una gallina, infundiendo su fuerza vital a aquello que calentaba.* Pues el agua tiene principalmente fuerza vital, porque muchos animales se generan en el agua, y el semen de todos los animales es húmedo. También la vida espiritual se da por el agua del bautismo. De ahí que se diga en Jn 3,5: *A no ser el que renaciere por el agua y por el Espíritu Santo.*

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín, por aquellos tres se señala el triple existir de las cosas. Primero, el existir en la palabra, por aquello que dijo: *Hágase.* Segundo, el existir en la mente angélica, por aquello que dijo: *Fue hecho.* Tercero, el existir en la propia naturaleza, por aquello que dijo: *Hizo.* Y porque en el primer día es descrita la formación de los ángeles, no fue necesario que allí se añadiera: *Hizo.*

Según otros, en cambio, se puede afirmar que en aquello de: *Dijo Dios: Hágase,* está implícito el mandato divino de hacer. En el: *Fue hecho,* está implícito el acabado de la obra. Fue necesario que se añadiera cómo se hizo, sobre todo ante aquellos que decían que todo lo visible había sido hecho por los ángeles. Para excluir esta opinión, se añade: *El mismo Dios lo hizo.* De ahí que a cada obra, después de decir: y *fue hecho,* se añada algún acto de Dios: O *hizo, o separó, o llamó,* o algo por el estilo.

6. *A la sexta hay que decir:* Según Agustín, por tarde y mañana se entiende el conocimiento angélico vespertino y matutino. De éstos ya se habló (q.58 a.6 y 7). O, según Basilio, todo el tiempo suele recibir eí nombre de la parte principal, en este caso el día, por lo que dice Jacob (Gén 47,9): *El día de mi peregrinación,* no mencionándose para nada la noche. La tarde y la mañana se ponen como extremos del día, del cual la mañana es el comienzo, pero la tarde es el fin.

O porque por tarde se indica el comienzo de la noche, y por mañana el comienzo del día. Fue, pues, coherente que, allí donde se menciona la primera diversificación de las cosas, se indiquen sólo los comienzos de los tiempos. Primero se menciona la tarde porque, como el día empieza con la luz, antes se da el final de la luz, la tarde, que el final de la noche y de las tinieblas, la mañana. O, según el Crisóstomo, para indicar que el día natural no termina al anochecer, sino al amanecer.

7. *A la séptima hay que decir:* Se dice *día uno* en la primera institución del día para indicar que a un día le pertenece el espacio de veinticuatro horas. De ahí que diciendo *uno* quede fijada la medida del día natural. O porque se quiere indicar que el día se acaba con el regreso del sol a uno y mismo punto. O porque, acabados los siete días, de nuevo se vuelve al primero, que es uno con el octavo. Estas son las tres razones que ofrece Basilio[25].

24. C.7: ML 34,251. 25. *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,49.

TRATADO DEL HOMBRE

Introducción a las cuestiones 75 a 102

Por FERNANDO SORIA HEREDIA, O.P.

Este tratado del hombre forma parte de la consideración de Dios como creador, como causa o principio eficiente de todas las cosas. Por consiguiente, estudia al hombre en cuanto obra de Dios, es decir, formalmente en cuanto creatura. Por razones lógicas sigue al tratado de los ángeles o creaturas espirituales, y al de los seres materiales, por cuanto el hombre, compuesto de espíritu y materia, participa de la naturaleza de ambos (q.75 intr.); y también por una razón derivada del relato bíblico de la creación: porque con la formación del hombre se ultimó la obra divina de los seis días creadores.

Por eso, aun desarrollando temas en sí mismos filosóficos y con metodología filosófica, sobre todo en su primera parte, es éste un tratado formalmente teológico.

Ordenación del tratado

El sentido teológico de este tratado motiva también su ordenación y sus temas. En primer lugar se estudia la naturaleza del hombre, que responde a la idea creadora que Dios se formó de aquél; luego su origen y modo de producción, que dice orden y se acomoda a esa idea proyectada en la mente divina.

Con respecto a la naturaleza del hombre se estudia sobre todo lo concerniente al alma; el estudio de su cuerpo sólo atañe al teólogo en cuanto dice relación al alma (q.75 intr.); la mera constitución del cuerpo y los procesos biológicos y fisiológicos en sí mismos, aparte de las repercusiones morales y espirituales que presenten, no son incumbencia suya determinarlos. Por lo que respecta al alma se la considera primero en cuanto a su esencia, luego en cuanto a su virtud o fuerza operativa, es decir, como sujeto de facultades o potencias; y una vez estudiadas éstas, se tratará de sus respectivas operaciones.

Este orden invierte lo que para Aristóteles y Sto. Tomás en filosofía debe ser el proceso normal para el estudio del hombre. Nuestro conocimiento natural parte siempre de lo sensible, no conoce directamente las esencias de las cosas, tampoco la propia esencia del alma. Por eso el examen filosófico del alma se debe iniciar con la consideración de los objetos a que tienden sus operaciones y que determinan la naturaleza de éstas; por las operaciones conocemos las facultades o potencias que las realizan, y a través de estas últimas alcanzamos la esencia misma del alma en que se sustentan (objetos-operaciones-facultades-alma) [1]. Pues en nuestro conocimiento debemos ir de lo más claro a lo más oscuro, de lo exterior a lo interior, de lo que tenemos delante y se nos manifiesta con mayor evidencia, a lo más íntimo y oculto, aun siendo su fundamento y constituyendo su esencia; al conocimiento de la forma o naturaleza de las cosas llegamos a través de sus mani-

[1] *In De anima* l.2 lect.6; *Q. de anima* a. 13; *Summa Theol.* 1 q.77 a.3.

festaciones externas; al conocimiento del alma, a través de sus operaciones.

Pero al ser la teología como una impresión en nosotros de la ciencia divina (1 q.1 a.3 ad 2), su análisis de las creaturas lo hará acomodándose, según su medida, a ese conocimiento que Dios tiene de las cosas: partiendo desde lo que en ellas es principio, causa y acto de ser, a sus implicaciones y consecuencias. En concreto, al tratar del hombre estudiará primero el alma, luego las potencias o facultades y, por último, las operaciones. Aparte de que considerando formalmente a las creaturas como creaturas debe atender en ellas sobre todo a aquello en que primera y esencialmente recae la acción creadora de Dios, esto es a su acto o forma, pues por razón de ella se organiza de tal modo su correspondiente materia y tal es la actividad que desarrolla (1 q.47 a.2; q.90 a.4).

De este modo también se responde al carácter sapiencial que corresponde al conocimiento teológico (1 q.1 a.6). Se trata, en efecto, de ordenar y juzgar desde Dios, la causa primera y más elevada, como corresponde siempre al teólogo, y dentro del tema concreto de estudio —aquí el hombre— desde los principios y causas supremas relativas a su propio género. La base empírica y la inducción de esos principios y causas —que en el texto de la *Suma Teológica* se exponen brevemente, bien sea a través de un dato de experiencia común, bien de un axioma o de una sentencia tomada de una autoridad filosófica— se suponen ya determinadas por una búsqueda propedéutica anterior de orden psicológico-filosófico. El proceso sapiencial consiste entonces en ver desde la altura cognoscitiva de esos principios y causas la concatenación entitativa que guardan con sus efectos.

Hay que señalar, finalmente, en esta parte del tratado del hombre una ausencia notable: en el desarrollo de las operaciones de las potencias superiores del alma no se consideran las correspondientes al apetito racional o voluntad y a su actividad libre (como tampoco se detiene en el análisis de los actos del apetito sensitivo); sólo se ocupa de la operación intelectiva. Como en cualquier otro tratado de la *Suma Teológica,* Sto. Tomás tiene en cuenta aquí todo el conjunto de la ciencia teológica, y, puesto que los actos apetitivos, tanto de la sensibilidad como del apetito superior, son objeto directo de estudio para el moralista, reserva su consideración para el momento en que se ha de tratar de los principios de la actividad ética (q.84 intr.).

La consideración del origen primero del hombre es parte constitutiva de este tratado, y hacia ella se ordena en algún modo el examen anterior de su naturaleza. Pues, en virtud de su naturaleza racional, el hombre es imagen de Dios y sujeto receptor de la gracia sobrenatural. Tal naturaleza responde a la idea ejemplar que Dios tiene del hombre, que, en analogía con el proceso del arte[2], preside y acompaña al acto creador y se refleja en la obra producida. Se atiende de modo explícito a la condición en que el hombre salió formado de las manos creadoras, con su bondad intrínseca tanto en sus aspectos de naturaleza como de gracia original. Ambos aspectos se interrelacionan, en virtud del principio universal de la teología tomista de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que actúa sobre ella perfeccionándola.

Sto. Tomás estudia en primer lugar el mismo proceso formativo; luego el fin a que se ordena esa producción, con los temas fundamentales de la imagen de Dios en el hombre y del estado de justicia original, y, luego, el modo de transmitirse la especie y la situación de su descendencia si el primer hombre y la primera mujer no hubiesen perdido la condición original

[2] *Cont. Gentes* 2, 2 y 24; 1 q.14 a.8; q.44 a.3; q.45 a.6; q.77 a.3.

en que fueron creados. Por último, se trata del paraíso, el lugar destinado para su vida terrena.

No continúa el tratado con el estudio del pecado original —que en el texto bíblico sigue al relato de la creación del hombre y la mujer y su situación en el paraíso—, contra la costumbre habitual entonces en las exposiciones teológicas, que el mismo Sto. Tomás había seguido en sus Comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Se reserva ese estudio para la parte moral de la *Suma.* El pecado original, como todo pecado, no puede referirse a la causalidad divina, sino a una defección en la actuación libre del hombre, que de ese modo rompió la perfección y armonía de naturaleza y gracia en que había sido creado.

He aquí, pues, en esquema, la ordenación de este tratado:

I. *De la naturaleza del hombre*

A. Del alma humana (q.75-76).
   1. En sí misma (q.75).
   2. En su unión con el cuerpo (q.76).

B. De sus principios operativos, o de las potencias del alma (q.77-89).
   1. En general (q.77).
   2. En particular (q.78-83).
      a. Las potencias vegetativas (q.78 a.2).
      b. Las potencias cognoscitivas (q.78 a.3-q.83).
         a'. Los sentidos externos (q.78 a.3).
         b'. Los sentidos internos (a.4).
         c'. La facultad intelectiva (a.79).
      c. Las facultades apetitivas (q.80-83).
         a'. En general (q.80).
         b'. Del apetito sensitivo (q.81).
         c'. Del apetito racional o voluntad (q.82).
         d'. Del libre albedrío (q.83).
   3. Del modo y orden de la intelección (q.84-89).
      a. De cómo conoce las cosas materiales (q.84-86).
      b. De cómo el alma humana se conoce a sí misma (q.87).
      c. De cómo conoce las realidades que le son superiores (q.88).
      d. Del conocimiento por parte del alma separada del cuerpo (q.89).

II. *Del origen primero del hombre*

A. En cuanto a su producción (q.90-92).
   1. La formación del primer hombre en cuanto al alma (q.90-92).
   2. De la formación de su cuerpo (q.91).
   3. De la formación de la mujer (q.92).

B. En cuanto al fin o término de esa producción (q.93-97).
   1. De la imagen de Dios en el hombre (q.93).
   2. Del estado de justicia original en que fue creado (q.94-97).
      a. Con respecto al alma (q.94-95).
         a'. En cuanto al entendimiento (q.94).
         b'. En cuanto a la voluntad (q.95).
         c'. De su dominio original sobre las demás creaturas (q.96).
      b. Con respecto al cuerpo (q.97).

C. Del modo de transmisión de la especie en el estado originario (q.98-101).
   1. En cuanto al propio proceso generativo (q.98).

2. En cuanto a los hijos, fin o término de la generación (q.99-101).
   a. Por lo que respecta al cuerpo (q.99).
   b. Por lo que respecta al estado de justicia original (q. 100-101).

D. De la habitación terrena del primer hombre: el paraíso (q.102).

Ambientación histórica y fuentes doctrinales

Las fuentes doctrinales que predominan en este tratado son distintas en cada una de sus dos partes, según sus diversas características. En la primera, en que se exponen, aunque con finalidad teológica, cuestiones fundamentalmente filosóficas, predominan las citas de filósofos, especialmente de Aristóteles. Y en la doctrina aristotélica se basa sustancialmente Sto. Tomás para determinar la naturaleza del alma y de sus facultades; si bien con una elaboración personal que aquilata y desarrolla la fuente original y tiene presente las controversias de su tiempo.

Efectivamente, en esta primera parte se ventilan cuestiones de amplia —y agria— polémica motivadas por la difusión del aristotelismo en el siglo xiii. Cuando Sto. Tomás inicia la redacción de la *Suma Teológica* se encuentra en plena ebullición la controvesia entre los *aristotélicos* y los que se suelen llamar *agustinianos.* Las discusiones alcanzan un grado máximo de acritud en las facultades de Teología y de Artes (o Filosofía) de los dos centros principales de la cristiandad de entonces en estas disciplinas: las Universidades de París y Oxford. Los maestros agustinianos consideran una traición a la fe la aceptación de Aristóteles, el filósofo *pagano.* Había ciertamente posiciones heterodoxas en un aristotelismo exagerado. Este no sólo aceptaba, sin más, todas y cada una de las sentencias del Estagirita, sino que incorporaba al pensamiento aristotélico doctrinas heterogéneas de origen árabe y judío —de Avicena y Averroes principalmente—, muchas de aquéllas y de éstas incompatibles con la fe cristiana. Es el llamado *averroísmo latino,* que capitaneaban Siger de Brabante y Boecio de Tracia.

Pero los maestros de la vieja escuela extendieron su repulsa —y después de la muerte de Sto. Tomás consiguieron su condenación en París y Oxford (1277)— a tesis de filiación aristotélica defendidas por el Sto. Doctor y fundamentales en el conjunto de su arquitectura filosófica. En la concatenación de las cuestiones, en la formulación de las dificultades y sentido de las respuestas, en la exposición razonada del cuerpo de doctrina de los artículos late en este tratado, tras su aparente asepsia científica, toda la turbulencia de aquellas discusiones, que la mente serena y el espíritu apacible de Sto. Tomás no permite que se traduzca en expresiones incisivas de defensa personal o de ataque a sus adversarios.

Se ventilan en estas cuestiones la libertad, la individualidad del entendimiento y el alma humana, contra la posición monopsiquista —un único entendimiento y alma universales— del averroísmo; y, contra los agustinianos, la unidad del hombre, la simplicidad del alma —no composición de materia y forma—, la unidad de forma sustancial en el hombre y la distinción real entre el alma y sus potencias.

La oposición más violenta de estos últimos al pensamiento de Sto. Tomás se dirigía, sobre todo, a su doctrina de la unidad de forma.

A pesar del nombre de *agustinianos* que se les da y de su oposición al aristotelismo, sus doctrinas no respondían siempre a las de S. Agustín; no era de S. Agustín, por ejemplo, la tesis de la pluralidad de formas, y más de uno de sus defensores así lo reconocía. Ni se oponían en bloque a toda la filosofía de Aristóteles. Así suscribían la teoría aristotélica de la potencia y

el acto, y de la materia y la forma. Pero sin una asimilación adecuada y una aplicación y desarrollo lógicos y concordes de sus implicaciones. Concedían cierta actualidad, aunque pequeña, a la materia prima; en ella radicaban las *rationes seminales,* determinantes de la posibilidad de los cambios sustanciales. La forma sustancial confería únicamente una perfección o actualidad determinada, no total, en el orden de la esencia. Toda clase de potencialidad se identificaba con la materia (en cualquier género y orden de potencialidad que se considerase, y no sólo en el material), y toda actualidad con la forma.

De ahí el que se denomina *binarium famossisimum Augustinianum:*

a) Todos los seres creados (el alma humana y los ángeles incluidos) y no sólo los corporales, están compuestos de materia y forma, puesto que tienen composición de potencia y acto. (Acto puro sólo es Dios). En los ángeles y el alma humana se trata de una materia sutilísima.

b) Puesto que ninguna forma confiere toda su actualidad esencial a un ser, se precisa de múltiples formas sustanciales en el mismo individuo.

Pocos eran en el siglo XIII los que defendían, al modo platónico, la pluralidad de almas en el hombre; pero era doctrina común la consideración en él de los principios vegetativo, sensitivo e intelectivo como otras tantas formas sustanciales, aunque subordinadas; y la afirmación en todo viviente de *una forma corporeitatis,* que disponía para la recepción del alma, la acompañaba en vida y permanecía después de su desaparición o separación del cuerpo. De este modo el cuerpo de Cristo, después de su muerte hasta la resurrección, seguía siendo en razón de esa forma de corporeidad el mismo numéricamente. (Se discute si el propio Sto. Tomás admitía en los primeros años de su magisterio esta forma de corporeidad.)

El desenvolvimiento de tales principios llevaba a multiplicar el número de formas sustanciales en el viviente intelectivo. Así Juan Peckam, el detractor más acérrimo de la doctrina de Sto. Tomás, establecía:

a) El alma es forma del cuerpo, pero al mismo tiempo se une a él como motor.

b) El cuerpo humano está constituido por los cuatro elementos —agua, tierra, aire, fuego—, cuyas formas subsisten en algún modo (era doctrina de Avicena).

c) Estas formas de los cuatro elementos son reducibles a una forma compuesta, la *forma complexionis,* propia de la naturaleza humana.

d) A la naturaleza humana en cuanto a su constitución corpórea le da ser y unidad *Informa corporeitatis.*

e) El alma humana está compuesta de materia y forma, y ésta, a su vez, se compone de otras tres formas distintas: la vegetativa, la sensitiva y la racional. Pero no son tres almas, sino que constituyen una sola alma.

Tenemos, pues, según Peckam, diez formas sustanciales en el hombre. Aunque no simplemente yuxtapuestas, sino ordenadas jerárquicamente, de modo que la inferior dispone a la superior y ésta perfecciona y completa la inferior.

Sto. Tomás, en cambio, de acuerdo con los principios aristotélicos, establecía:

a) No toda potencialidad es materia ni toda actualidad es forma sustancial. La materia se encuentra exclusivamente en las realidades sujetas a generación y corrupción; carecen de ella, por tanto, el alma humana y los ángeles.

b) La materia prima es pura potencia pasiva, sin actualidad alguna. En consecuencia no se dan en ella *rationes seminales* ni disposición alguna.

c) La forma sustancial confiere a la materia prima su determinación específica completa, toda la actualidad y perfecciones del ser en el orden esencial. Por consiguiente, no puede coexistir con ella ninguna *inchoatio formae* o forma incompleta, ni una forma del cuerpo *(forma corporeitatis),* ni multiplicidad de formas sustanciales subordinadas. «Por eso decimos que en este hombre no hay otra forma sustancial que su alma racional, y que por ella no sólo es hombre, sino animal y vivo y cuerpo y sustancia y ser»[3].

De ello se seguía que el cuerpo de un difunto no es numéricamente el mismo que el del viviente que le tuvo, al faltarle el alma que lo informaba. Y esto se aplicaba a las reliquias de los mártires y también —con gran escándalo de la mayoría— al cuerpo de Cristo en el sepulcro, pues de lo contrario se negaría su muerte verdadera; si bien su cuerpo se mantuvo siempre ligado, en virtud de la unión hipostática, a la persona divina del Verbo[4].

Por todo ello se ha podido escribir que la tesis tomista de la unidad de forma «fue una declaración de guerra a todo el siglo XIII»[5].

En la segunda parte de este tratado, las fuentes primordiales son, por una parte, el relato del *Génesis,* y por otra, la tradición patrística, de modo especial S. Agustín. Si bien en cuanto a la argumentación racional Sto. Tomás aplica el orden aristotélico de las causas y las conclusiones establecidas antes sobre la naturaleza del hombre. No se busquen aquí soluciones que respondan a los planteamientos evolucionistas actuales.

Proyección del tratado en el resto de la Suma Teológica

La doctrina aquí expuesta se presupone después a lo largo de toda la *Suma:* en el sentido dado a la bienaventuranza, en la fundamentación del orden moral, en la naturaleza asumida por el Verbo... Al mismo tiempo que luego se desarrollarán temas de antropología filosófica y teológica, ahora no expuestos o simplemente insinuados. Ya lo advertimos a propósito del apetito sensitivo, de los actos voluntarios y de la libertad. No se olvide que aquí nos encontramos dentro del análisis de la obra creadora. Con respecto al estado actual del hombre —de naturaleza caída y redimida—, la doctrina tomista se establece en los tratados del pecado original, de los vicios y pecados, en los de la gracia, las virtudes y dones del Espíritu Santo, y al tratar de los efectos de la redención de Cristo. Pero la situación nueva supone y recibe aclaración del estado primitivo perdido.

En un orden más estricto de antropología filosófica son imprescindibles, para conocer el pensamiento de Sto. Tomás, sus comentarios al *De anima* de Aristóteles, y para los aspectos gnoseológicos, las Cuestiones Disputadas *De Veritate,* si bien éstas no siempre reflejan —por las fechas de su composición— el último y más maduro pensamiento tomista.

[3] *De spirit. creat.* a.3.

[4] 3 q.50 a.5; *Quod. 2* q.1 a.1; *Quodl.* 3 q.2 a.2; *Quodl.* 4 q.5 a.1. Los *Quodlibeta* recogen las *disputationes* extraordinarias —que se tenían dos veces al año, por Navidad y Pascua—, donde no se discutía un tema previamente elegido por el ponente, sino las cuestiones que el público —de maestros y estudiantes— le proponían *(quod-iibet).* Al final de la discusión se resumía al modo escolástico cada tema tratado. Entre 1269 y 1272 principalmente, Sto. Tomás tuvo que responder, en diversas ocasiones, a cuestiones relacionadas con la unidad de forma.

[5] G. M. MANSER, *La esencia del tomismo* (Madrid 1947) p.238. Cf. D. A. CALLUS, *La condenación de Sto. Tomás en Oxford:* Revista de Filosofía 6 (1947) 377-416.

BIBLIOGRAFÍA

BARBADO, M., *Estudios de Psicología Experimental,* 2 v. (Madrid 1946-1948).
BRENNAN, R. E., *Psicología tomista* (Barcelona 1960).
CALLUS, D. A., *The Condemnation of St. Thomas at Oxford* (Oxford 1946).
DE BEAURECUEIL, S., *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin:* Études et recherches d'Ottawa 8 (1952) 45-82; 9 (1955) 37-96.
FRAILE, G., *Historia de la Filosofía* t.2 (Madrid 1960).
GARDEIL, A., *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 2 v. (Paris 1927).
GARDEIL, H.-D., *Les origines de l'homme,* en S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* q.90-102 (Paris 1963).
HISSETTE, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Louvain 1977).
LEGRAN, J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de S. Thomas* (Paris 1946).
LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* t.1 (Louvain-Gembloux 1942).
MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle,* 2 v. (Louvain 1908-1911).
MICHEL, A., *Justice originelle:* DTC 8b 275-606.
UBEDA, M., con la colaboración de GONZÁLEZ, A. y SORIA, F.: *Tratado del hombre,* en STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* t.3 (2.°) (Madrid 1959).
VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre* (Barcelona 1971).
WÉBERT, J., *L'âme humaine,* en ST. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* q.75-83 (Paris 1961).
— *La pensée humaine,* en ST. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* q.84-89 (Paris 1954).

CUESTIÓN 75

Sobre el hombre compuesto de alma y cuerpo. Sobre la esencia del alma

Una vez acabado el estudio de la creación de lo espiritual y de lo corporal, hay que introducirse ahora en el del hombre, ser compuesto de sustancia espiritual y corporal.

Al teólogo le corresponde estudiar la naturaleza humana en lo referente al alma, no en lo referente al cuerpo, a no ser en cuanto que está relacionado con el alma.

Así, nuestro primer análisis será el del alma. Y puesto que, según dice Dionisio en el c.2 *Angel, hier.*[1], en las sustancias espirituales hay *esencia, capacidad y acción,* primero estudiaremos lo referente a la esencia del alma; segundo, lo referente a su capacidad o potencias; tercero, lo referente a su acción.

Con respecto a lo primero, se presenta una doble problemática: 1) El alma en sí misma; 2) el alma en cuanto unida al cuerpo.

La cuestión sobre el alma en sí misma plantea y exige respuesta a siete problemas:

1. El alma, ¿es o no es cuerpo?—2. El alma humana, ¿es o no es algo subsistente?—3. Las almas de los seres irracionales, ¿son o no son subsistentes?—4. El alma, ¿es o no es el hombre? Mejor formulado: El hombre, ¿es

1. *De Cael. Hier.* § 2: MG 3,284.

o no es algo compuesto de alma y cuerpo?—5. El alma, ¿está o no está compuesta de materia y forma?—6. El alma humana, ¿es o no es incorruptible?—7. El alma humana, ¿es o no es de la misma especie que el ángel? [a]

ARTICULO 1

El alma, ¿es o no es cuerpo?

Cont. Gentes 2,65; *De An.* 1.2 lect.1.

Objeciones por las que parece que el alma es cuerpo:

1. El alma es el motor del cuerpo. Pero es un motor inmóvil. Bien porque parece que nada puede mover sin ser movido, porque nada transmite lo que no tiene, como, por ejemplo, no es caliente lo que no calienta; bien porque, si algo es motor inmóvil, causa el movimiento eterno, que sería el movimiento que tendría, como se demuestra en VIII *Physic.*[2]; y éste no es el movimiento animal que es causado por el alma. Por lo tanto, el alma es motor movido. Pero todo motor movido es cuerpo. Luego el alma es cuerpo.

2. Más aún. Todo conocimiento se hace por alguna semejanza. Pero no puede haber semejanza entre el cuerpo y lo incorpóreo. Así, pues, si el alma no fuese cuerpo, no podría conocer lo corpóreo.

3. Todavía más. Es necesario que, entre el motor y lo movido, haya algún contacto. Pero no hay más contacto que el de los cuerpos. Así, pues, como el alma mueve el cuerpo, parece que el alma es cuerpo.

En cambio está lo que dice Agustín en el VI *De Trin.*[3].: *El alma es llamada simple porque su masa no se difunde por el espacio local.*

Solución. *Hay que decir:* Para analizar la naturaleza del alma, es necesario tener presente el presupuesto según el cual se dice que el alma es el primer principio vital en aquello que vive entre nosotros, pues llamamos *animados* a los vivientes, e *inanimados* a los no vivientes. La vida se manifiesta, sobre todo, en una doble acción: La del conocimiento y la del movimiento. El principio de tales acciones fue colocado por los antiguos filósofos[4], que eran incapaces de ir más allá de la fantasía, en algún cuerpo, ya que decían que sólo los cuerpos eran algo, y lo que no es cuerpo es nada[5]. Así, sostenían que el alma era algún cuerpo[6].

Aun cuando la falsedad de esta opinión puede ser demostrada con muchas razones, sin embargo, tan sólo mencionaremos una por la que, de un modo más general y seguro, resulta evidente que el alma no es cuerpo. Es evidente que el alma no es el principio de cualquier operación vital. Pues, de ser así, el ojo sería alma, ya que es principio de visión. Lo mismo puede decirse de los otros instrumentos del alma. Pero decimos que el *primer* principio vital es el alma. Aunque algún cuerpo pueda ser un determinado principio vital, como en el animal su principio vital es el corazón. Sin embargo, un determinado cuerpo no puede ser el primer principio vital. Ya que es evidente que ser principio vital, o ser viviente, no le corresponde al cuerpo por ser cuerpo. De ser así, todo cuerpo sería viviente o principio vital. Así, pues, a algún cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto que es *tal* cuerpo. Pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo. Sucede como con el calor, principio de calefacción,

2. ARISTÓTELES, c.10 n.6 (BK 267b3): S. Th. lect.23 n.8. 3. C.6: ML 42,929. 4. Demócrito y Empédocles, según ARISTÓTELES, *De An.* 1 *c.2* n.2.6 (BK 404a1b16). 5. Cf. Supra q.50 a.1l. 6. Cf. MACROBIO, *In Soma. Scipion.* l.1 c.14 (DD 476); NEMESIO, *De Nat. hom.* c.2: MG 40,536; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.8 c.5: ML 41,230.

---

a. Dado que el hombre es una creatura intermedia entre los animales y los ángeles, compuesto de materia y espíritu, lógicamente se establece el análisis del alma humana primero por comparación al cuerpo y a los animales (a.1-4), luego se considera en sí misma (a.5-6) y, finalmente, por comparación a los ángeles (a.7). El punto central de la exposición se encuentra en el a.2, donde se demuestra su subsistencia —tener el ser por sí misma— e inmaterialidad.

que no es cuerpo, sino un determinado acto del cuerpo [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como todo lo que se mueve es movido por otro, y este encadenamiento no puede llevarse hasta el infinito, es necesario decir que no todo motor es móvil. Pues, como moverse es pasar de la potencia al acto, el motor da lo que tiene al móvil, en cuanto que hace que él mismo esté en acto. Pero, como queda demostrado en VIII *Physic.*[7], hay algún motor absolutamente inmóvil que no se mueve ni sustancial ni accidentalmente. Y tal motor provoca un movimiento siempre uniforme. Hay otro motor que no se mueve sustancial, sino accidentalmente. Por eso su movimiento no es uniforme. Este tipo de motor es el alma. Y hay otro motor que se mueve sustancialmente: Es el cuerpo. Como los antiguos naturalistas[8] creían sólo en la existencia de los cuerpos, sostuvieron que todo motor se mueve, y que el alma es cuerpo y que se mueve sustancialmente.

2. *A la segunda hay que decir:* No es necesario que la semejanza de lo conocido esté en acto en la naturaleza de quien conoce. Pero si alguien primero conoce en potencia y después en acto, es necesario que la semejanza de lo conocido no esté en acto en la naturaleza de quien conoce, sino que esté sólo en potencia. Sucede como con el color, que no está en la pupila en acto, sino sólo en potencia. Por lo tanto, no es necesario que la semejanza de lo corpóreo esté en acto en la naturaleza del alma, pero sí es necesario que el alma esté en potencia hacia tales semejanzas. Como los antiguos naturalistas[9] desconocían la distinción entre acto y potencia, sostenían que el alma era cuerpo por conocer lo corpóreo. Y por conocer todo lo corpóreo, decían que el alma estaba compuesta a partir de los principios de todos los cuerpos.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay dos tipos de contacto: *físico* y *espiritual*[10]. El primero no se da más que cuando un cuerpo toca otro cuerpo. El segundo permite que un cuerpo sea tocado por algo incorpóreo que impulsa al cuerpo.

ARTICULO 2

El alma humana, ¿es o no es algo subsistente? [c]

De Pot. q.3 a.9.11; *De An.* l.3 lect.7; *De Spir. Creat.* a.2; *De Anima* a.1.14.

Objeciones por las que parece que el alma humana no es algo subsistente:

1. Lo que es subsistente es *algo concreto.* Pues el alma no es *algo concreto,* sino que lo es el compuesto resultante a partir del alma y del cuerpo. Luego el alma no es algo subsistente.

2. Más aún. Todo lo que es subsistente puede decirse que obra. Pero no se

7. ARISTÓTELES, c.5 n.11 (BK 258b4); c.65 n.2 (BK 258b15); c.10 n.6 (BK 267b3): S. Th. lect.13 n.7. 8. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 1 c.2 n.2 (BK 403b29). 9. Cf. ARISTÓTELES, *De General.* 1, c.10 n.5 (BK 327b23). 10. Original latino: *Quantitatis et virtutis.* Estas dos palabras en latín tienen una fuerza expresiva que se pierde en la traducción literal: *cuantitativo* y *virtual.* El contacto cuantitativo no va referido a la cantidad ni a la intensidad. Y el virtual no va referido al poder ni a la fuerza. Ambos pueden ser contactos intensos y poderosos por igual. La diferencia está en el modo. Por eso, *físico* y *espiritual* traducen la fuerza expresiva que la literalidad anula. *(N. del T.)*

---

b. No debemos pensar, al modo hoy corriente, en el alma como realidad exclusiva del hombre. En el pensamiento antiguo hasta Descartes, y aun después, todos los vivientes tenían alma y por ella eran vivientes; de ahí la división de los seres naturales en «animados» e «inanimados». La negación de que el alma sea cuerpo no es afirmación de su espiritualidad (lo será, por una razón ulterior, respecto del alma humana [a.2], no con respecto a los animales [a.3] ni a las plantas). Lo que se demuestra aquí es que el alma no es un cuerpo unido a otro cuerpo, ni todo el cuerpo del viviente o una parte de él, sino el principio o acto de «tal» cuerpo que le hace ser vivo, pudiendo ser un principio o acto corpóreo. Es la aplicación a los vivientes del hilemorfismo aristotélico.

c. Subsistencia y subsistente no tienen carácter temporal o atemporal, sino ontológico. *Subsistere,* estar debajo en pie; es decir, tener en sí mismo razón de ser y existencia, y no por o en dependencia de otro (cf. ad 2; a.6). No se trata, por tanto, de probar la inmortalidad del alma (se hará en el a.6), aunque prepara para ello al demostrar su incorporeidad.

dice que el alma obra, porque, como se señala en I *De Anima* [11], *decir que el alma siente o entiende es como decir que teje o construye algo.* Luego el alma no es algo subsistente.

3. Todavía más. Si el alma fuese algo subsistente, alguna de sus operaciones se daría sin el cuerpo. Pero ninguna de sus operaciones se da sin el cuerpo, ni siquiera el entender, porque entender no se da sin imágenes, y éstas no se dan sin el cuerpo. Luego el alma no es algo subsistente.

En cambio está lo que dice Agustín en el X *De Trin.* [12]*: Quien comprenda que la naturaleza de la mente es sustancia incorpórea, comprenderá también que se equivocan quienes dicen que es corpórea, pues éstos le adhieren todo aquello sin lo que no ven posible una naturaleza, es decir, las imágenes de los cuerpos.* Por lo tanto, la naturaleza de la mente humana no sólo es incorpórea, sino que también es sustancia, es decir, algo subsistente.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el principio de la operación intelectual, llamado alma humana, es incorpóreo y subsistente. Es evidente que el nombre por el entendimiento puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos [d]. Para conocer algo es necesario que en la propia naturaleza no esté contenido nada de aquello que se va a conocer, pues todo aquello que está contenido naturalmente impediría el conocimiento. Ejemplo: La lengua de un enfermo, biliosa y amarga, no percibe lo dulce, ya que todo le parece amargo. Así, pues, si el principio intelectual contuviera la naturaleza de algo corpóreo, no podría conocer todos los cuerpos. Todo cuerpo tiene una naturaleza determinada. Así, pues, es imposible que el principio intelectual sea cuerpo.

De manera similar, es imposible que entienda a través del órgano corporal, porque también la naturaleza de aquel órgano le impediría el conocimiento de todo lo corpóreo. Ejemplo: Si un determinado color está no sólo en la pupila, sino también en un vaso de cristal, todo el líquido que contenga se verá del mismo color.

Así, pues, el mismo principio intelectual, llamado mente o entendimiento, tiene una operación sustancial independiente del cuerpo. Y nada obra sustancialmente si no es subsistente. Pues no obra más que el ser en acto; por lo mismo, algo obra tal como es. Así, no decimos que calienta el *calor,* sino lo *caliente.*

Hay que concluir, por tanto, que el alma humana, llamada entendimiento o mente, es algo incorpóreo y subsistente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Algo concreto* puede tener dos sentidos: 1) El de cualquier cosa subsistente; 2) El de algo subsistente con una naturaleza completa de alguna especie. El primero excluye la adhesión de un accidente y de la forma material. El segundo excluye la imperfección que implica ser parte. Por eso, la mano puede ser llamada *algo concreto* en el primer sentido, pero no en el segundo. Por lo tanto, el alma humana, al ser parte de la especie humana, puede ser llamada *algo concreto* subsistente en el primer sentido, pero no en el segundo. En el segundo sentido es llamado *algo concreto* el compuesto resultante a partir del alma y del cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* Con aquellas palabras, Aristóteles no está expresando su opinión, sino la de aquellos que sostenían que entender es mover. El contexto lo aclara [13].

O también puede decirse que obrar

11. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 408b11): S. Th. lect.10 n.151. 12. C.7: ML 42,979. 13. ARISTÓTELES, *De An.* 1 c.4 n.10 (BK 408a34): S. Th. lect.10 n.146.

d. La aceptación de la doctrina aristotélica de la intelección (abstractiva, a través de las realidades singulares y acompañada de la imagen sensible) planteaba un problema para la incorporeidad (espiritualidad) y para la pervivencia del alma humana después de la muerte, ignorado en las explicaciones innatistas e iluministas del conocimiento, de filiación platónica y neoplatónica. El argumento presente se establece desde dentro de la misma teoría aristotélica del conocimiento. Tiene su origen en Anaxágoras y fue sistematizado por Aristóteles. (Amplia exposición de sus diversas formulaciones en Aristóteles y Sto. Tomás en J. R. ARIAS, *El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana:* Estudios Filosóficos 1-2 [1952-3] 139-190 y 89-143.)

por sí mismo corresponde al existir por sí mismo. Que existe por sí mismo puede decirse de algo cuando no está adherido como accidente, o como forma material, incluso si es parte. Pero, propiamente, que subsiste por sí mismo se dice de aquello que no está adherido según lo dicho, y que tampoco es parte. En este sentido, el ojo y la mano no pueden ser llamados subsistentes por sí mismos, y, consecuentemente, tampoco puede decirse que obran por sí mismos. De ahí que las operaciones de las partes sean atribuidas al todo a través de las partes. Pues decimos que el hombre ve por el ojo, que palpa por la mano, en un sentido distinto al que implica decir que lo caliente calienta por el calor, porque, propiamente hablando, de ninguna manera el calor calienta. Así, pues, puede decirse que el alma entiende, como se dice que el ojo ve. Pero tiene un mayor sentido y propiedad decir: El hombre entiende por el alma.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo es necesario para la acción del entendimiento, pero no como el órgano con el que se realiza tal acción, sino por razón del objeto. Pues la imagen se relaciona con el entendimiento como el color con la vista. Y necesitar el cuerpo no excluye que el entendimiento sea subsistente, de lo contrario el animal no sería algo subsistente, pues necesita de los sentidos externos para sentir.

ARTICULO 3

Las almas de los animales irracionales, ¿son o no son subsistentes? [e]

Cont. Gentes l.2 c.82.

Objeciones por las que parece que las almas de los animales irracionales son subsistentes:

1. El hombre y los otros animales convienen en género. Pero, como ha quedado demostrado (a.2), el alma del hombre es algo subsistente. Por lo tanto, las almas de los otros animales son subsistentes.

2. Más aún. La relación entre lo sensitivo y lo sensible es similar a la que se da entre lo intelectivo y lo inteligible. Pero el entendimiento conoce lo inteligible sin el cuerpo. Por lo tanto, el sentido aprehende lo sensible sin el cuerpo. Por otra parte, las almas de los animales irracionales son sensitivas. Por lo tanto, son subsistentes por la misma razón por la que lo es el alma del hombre, que es intelectiva.

3. Todavía más. El alma de los animales irracionales mueve el cuerpo. Y el cuerpo no mueve, sino que es movido. Por lo tanto, el alma del animal irracional realiza alguna operación sin el cuerpo.

En cambio está lo que se dice en el libro *Eccl. Dogmat.*[14]: *Creemos que sólo el alma humana es sustantiva, no así el alma irracional.*

Solución. *Hay que decir:* Los antiguos filósofos no ponían distinción alguna entre el sentido y el entendimiento, y, como se ha dicho (a.1 q.50; a.1), a cada uno le atribuían un principio corpóreo.

Platón, por su parte, distinguió entre entendimiento y sentido; sin embargo, a cada uno le atribuyó un principio incorpóreo, estableciendo que al alma en cuanto tal le corresponde entender y también le corresponde sentir. Por su parte, Aristóteles[15] sostuvo que entre las operaciones del alma sólo el entender se realiza sin órgano corporal. En cambio, el sentir y las operaciones propias del alma sensitiva es claro que se realizan con alguna mutación corporal, como, al ver, la pupila se cambia por la especie del color. Lo mismo sucede con otras operaciones. Resulta evidente, así, que el alma sensitiva no tiene, por sí misma, ninguna operación propia, sino que toda operación del alma sensitiva va unida a lo corporal. De todo esto se concluye que las almas de los animales irracionales, al no obrar por sí mismas, no son subsistentes, pues en cada uno hay semejanza entre ser y obrar.

14. GENADIO, c.16: ML 58,984. 15. ARISTÓTELES, *De An.* 3, c.4 n.4 (BK 429a24): S. Th. lect.7 n.684. Para las otras opiniones, cf. las notas 4.5.6 a esta q.75.

e. El hombre, animal racional, conviene en el género con los otros animales. Por eso nunca se les denominaba al contraponerlos al hombre, simplemente «animales», sino añadiendo la diferencia «*bruta*» *animalia* (animales irracionales).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre, aun cuando convenga en género con los otros animales, sin embargo se diferencia en la especie. La diferencia de especie se debe a la diferencia de forma. Tampoco es necesario que toda diferencia de forma produzca diversidad de género.

2. *A la segunda hay que decir:* En cierto modo lo sensitivo se relaciona con lo sensible como lo intelectivo con lo inteligible, es decir, en cuanto que ambos están orientados potencialmente hacia sus objetos. Pero también en cierto modo se distinguen, es decir, en cuanto que lo sensitivo recibe la acción de lo sensible por la mutación corporal. Por eso, la excesiva intensidad de lo sensible anula el sentido. Esto no sucede con el entendimiento, pues el entendimiento, entendiendo lo inteligiblemente más sublime, puede entender después mucho mejor lo menos sublime. Si, por lo demás, al entender se cansa el cuerpo, esto es accidentalmente, es decir, en cuanto que el entendimiento necesita la cooperación de las fuerzas sensitivas con las que se le preparan las imágenes.

3. *A la tercera hay que decir:* La fuerza motriz es doble. 1) *Una* ordena el movimiento: Es la fuerza apetitiva. Su operación en el alma sensitiva no se da sin el cuerpo, sino que la ira, la alegría y todas las pasiones de este tipo, se dan con alguna mutación corporal. 2) *Otra* ejecuta el movimiento, por la cual los miembros son aptos para obedecer la orden del apetito. Su acto no es mover, sino ser movido. De ahí que resulte claro que mover no es un acto del alma sensitiva realizado sin el cuerpo.

ARTICULO 4

El alma, ¿es o no es el hombre?

De ente et ess. c.2; *In Sent.* l.3 d.5 q.3 a.2; d.22 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 2,57; *In Metaphys.* l.7 lect.9.

Objeciones por las que parece que el alma es el hombre:

1. Se dice en 2 Cor 4,16: *Nuestro hombre exterior se corrompe, sin embargo, el interior se renueva constantemente.* Pero en el hombre lo interior es el alma. Luego el alma es el hombre interior.

2. Más aún. El alma humana es una determinada sustancia. Y no una sustancia universal, sino particular. Por lo tanto, es hypóstasis o persona. Y no lo puede ser si no es humana. Luego el alma es el hombre, pues la persona humana es el hombre.

En cambio está el hecho que Agustín, en XIX *De Civ. Dei* [16] alaba a Varrón, quien *defendía que el hombre no es sólo alma ni sólo cuerpo, sino alma y cuerpo a un tiempo.*

Solución. *Hay que decir:* La afirmación: *El alma es el hombre,* puede ser entendida de dos maneras. 1) *Una,* que el hombre es el alma, pero *este hombre* no es el alma, sino un compuesto a partir del alma y del cuerpo. Ejemplo: Sócrates. Esto lo digo porque algunos [17] sostuvieron que sólo la forma pertenecía a la especie, mientras que la materia era parte del individuo, no de la especie. Esto no puede ser verdad. Pues a la naturaleza de especie le pertenece lo que expresa la definición. Y en las cosas naturales, la definición no expresa sólo la forma, sino la forma y la materia. De ahí que la materia en las cosas naturales sea parte de la especie, no una materia concreta, que es principio de individuación, sino la materia común. Pues, así como es propio de la razón de *este hombre* que lo sea a partir de esta alma, carne y huesos, así también es propio de la razón de hombre que lo sea a partir del alma, carne y huesos. Ya que es necesario que la sustancia de la especie tenga lo propio y común de la sustancia de todos los individuos contenidos en dicha especie.

2) *Otra* manera de entender aquella afirmación es la expresada diciendo: *Esta alma es este hombre.* Y esto sería viable si la operación del alma sensitiva se realizara sin el cuerpo. Porque, de ser así, todas las operaciones atribuidas al hombre le corresponderían sólo al alma, puesto que cada cosa es aquello por lo que realiza sus operaciones.

Ya se demostró (a.3) que sentir no es una operación exclusiva del alma. Así, pues, como sentir es una determinada operación del hombre, no la única, es evidente que el hombre no es sólo alma, sino algo compuesto a partir del alma y

16. C.3: ML 41,626. 17. Cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.7 comm.21 (8,171-I); comm.34 (8,184D).

del cuerpo. Platón, por su parte, diciendo que sentir es propio del alma, pudo decir también que el hombre es *el alma usando del cuerpo* [18].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en IX *Ethic.*[19] nos parece que una cosa es, sobre todo, lo que es más importante en ella. Ejemplo: Lo que hace el gobernador de una ciudad, decimos que es la ciudad la que lo hace. Así, lo que es más importante en el hombre, decimos que esto es el hombre. Unas veces se considera como más importante la parte intelectiva, lo cual es cierto, y se denomina *el hombre interior.* Otras veces, en cambio, se considera como más importante la parte sensitiva vinculada al cuerpo, lo cual expresa la opinión de aquellos que sólo se detienen en lo sensible, y se denomina *el hombre exterior.*

2. A la segunda hay que decir: No toda sustancia particular es hypóstasis o persona, sino aquella que tiene toda la naturaleza de la especie. De ahí que la mano o el pie no puedan ser llamados hypóstasis o persona. De forma parecida, tampoco el alma, ya que es sólo parte de la especie humana.

ARTICULO 5

El alma, ¿está o no está compuesta a partir de la materia y de la forma?

In Sent. l.1 d.8 q.5 a.2; l.2 d.17 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 2,50; *Quodl.* 9 q.4 a.1; *De Spir. creat.* a.1; a.9 ad 9; *De Anima* a.6; *Quodl.* 3 q.8.

Objeciones por las que parece que el alma está compuesta a partir de la materia y de la forma:

1. Potencia y acto se contraponen. Pero todo lo que está en acto participa del primer acto, Dios. Por dicha participación, y tal como se deduce de la doctrina de Dionisio en el libro *De Div. Nom.*[20], todo es bueno, ser y viviente. Por lo tanto, todo lo que está en potencia participa de la primera potencia. Pero la primera potencia es la materia prima. Como el alma en cierto modo está en potencia, tal como se prueba por el hecho de que el hombre es inteligente en potencia, parece que el alma humana participa de la materia prima en cuanto que es parte suya.

2. Más aún. Allí donde hay propiedades de la materia, allí hay materia. Pero en el alma hay propiedades de la materia como son ser sujeto y cambiar, pues sostiene el saber y la virtud, y pasa de la ignorancia al saber, del vicio a la virtud. Por lo tanto, en el alma hay materia[21].

3. Todavía más. Como se dice en VIII *Metaphys.*[22], lo que no tiene materia no tiene causa de su ser. Pero el aliña tiene causa de su ser, Dios, que la creó. Luego el alma tiene materia.

4. Por último. Lo que no tiene materia, sino que es sólo forma, es acto puro e infinito. Esto sólo lo es Dios. Luego el alma tiene materia.

En cambio está el hecho, probado por Agustín en VII *Super Gen. ad litt.*[23], que el alma no ha sido hecha ni a partir de la materia corporal ni a partir de la materia espiritual.

Solución. *Hay que decir:* El alma no tiene materia. Esta afirmación puede ser analizada en un doble aspecto. 1) *Primero,* a partir del concepto del alma en general. Propio del alma es ser forma de algún cuerpo. Y lo es o en su totalidad o en parte. Si lo es en su totalidad, es imposible que parte suya sea materia, si se sostiene que la materia es algún ser sólo en potencia. Porque la forma, en cuanto tal, es acto. Lo que está sólo en potencia, no puede ser parte del acto, pues la potencia contradice al acto, ya que se le contrapone. Y si es forma en parte, dicha parte la llamaremos alma, y a aquella materia de la que es acto, la llamaremos *primer animado.* 2) *Segundo,* y en especial, a partir del concepto del alma humana en cuanto que es intelectiva. Es evidente que todo lo que se contiene en algo, está contenido según el modo de ser del continente. Así, todo es conocido según la forma con que se encuentra en quien conoce. El alma intelectiva conoce algo en cuanto tal absolutamente. Ejemplo: Conoce absolutamente una piedra en cuanto piedra. Así,

18. Cf. notas 4.5.6 a esta q.75. 19. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 11268b31): S. Th. lect.5 n.1762. 20. C.5 § 5: MG 3,820: S. Th. lect.1. 21. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.3 p.1.ª a.1 q.1 arg.1.2 (QR 2,89). 22. ARISTÓTELES, 7, c.6 n.6 (BK 1045b4): S. Th. lect.5 n.1762. 23. C.7.8.9: ML 34,359-360.

pues, la forma de piedra, en su razón formal propia, está absolutamente en el alma intelectiva. Por lo tanto, el alma intelectiva es forma absoluta, y no algún compuesto a partir de la materia y de la forma.

Pues si el alma intelectiva estuviese compuesta a partir de la materia y de la forma, las formas de las cosas estarían en ella como individuos. De ser así, no se conocería más que lo singular, tal como sucede en las potencias sensitivas que contienen las formas de las cosas en el órgano corporal. Pues la materia es el principio de individuación de las formas. Hay que concluir, por lo tanto, que el alma intelectiva, lo mismo que toda sustancia intelectual que conoce las formas absolutamente, carece de la composición materia-forma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El primer acto es el principio universal de todos los actos porque es infinito, *conteniéndolo todo en sí mismo* virtualmente, como dice Dionisio[24]. De ahí que sea participado por las cosas, no como parte, sino por difusión. La potencia, por ser receptiva del acto, es necesario que sea proporcionada al acto. Por su parte, los actos recibidos que proceden del primer acto y del que son una participación, son diversos. De ahí que no puede haber una potencia que reciba todos los actos, como hay un acto que impulsa todos los actos que lo participan. En caso contrario, la potencia receptiva se adecuaría a la potencia activa del primer acto. Por lo tanto, la potencia receptiva que hay en el alma intelectiva es distinta de la potencia receptiva de la materia prima, como lo demuestra la diversidad de cosas recibidas. Pues la materia prima recibe formas individuales, mientras que el entendimiento recibe formas absolutas. Por lo tanto, la potencia presente en el alma intelectiva no prueba que el alma esté compuesta a partir de la materia y de la forma.

2. *A la segunda hay que decir:* Sostener y cambiar es propio de la materia en cuanto que está en potencia. Por lo tanto, así como una es la potencia del entendimiento y otra distinta la potencia de la materia prima, así también distinta es la razón de ser sujeto y cambiar. Pues el entendimiento sostiene la ciencia y pasa de la ignorancia al saber en cuanto que está en potencia hacia las especies inteligibles.

3. *A la tercera hay que decir:* La forma es causa de ser de la materia, y su agente. El agente, en cuanto que reduce la materia a acto de la forma cambiando, es su causa de ser. Si algo es forma subsistente, su ser no lo tiene por algún principio formal, como tampoco tiene causa que la pase de potencia a acto. De ahí que, después de lo dicho, el Filósofo[25] concluya: *En lo compuesto a partir de la materia y de la forma no hay otra causa más que la que lo mueve de la potencia al acto. En cambio, en los seres inmateriales todo es ser en sentido absoluto y verdadero.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Todo lo que participa se relaciona con aquello de lo que participa como a su acto. Cualquiera que sea la forma creada autosubsistente que se ponga, es necesario que participe del ser, porque también *la misma vida*, o cualquier otra cosa que se llame así, *participa del mismo ser*, como dice Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[26] Y el ser participado tiene la limitación que tiene la capacidad de aquel del que participa. Y sólo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito. En cambio, en las sustancias intelectuales está la composición acto-potencia, no a partir de la materia y de la forma, sino a partir de la forma y del ser participado. Por eso algunos dicen que están compuestos a partir de *lo que es* y de *aquello por lo que es*[f]; pues el mismo ser es por lo que algo es.

24. *De Div. Nom.* c.5 § 8: MG 3,825: S. Th. lect.3. 25. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 7 c.6 n.8 (BK 1045b21): S. Th. lect.5 n.1767. 26. L.c. nota 24.

f. La distinción entre «lo que es» *(quod est)* y «aquello por lo cual es» *(quo est)*, de tan amplias repercusiones en la filosofía y teología medievales, tiene su origen en Boecio precisamente en relación con el tema de la participación en el ser de que aquí se trata (cf. *In De Hebdom* lect.2).

ARTICULO 6

El alma humana, ¿es o no es corruptible?

In Sent. l.2 d.19 a.1; 1.4 d.50 q.1 a.1; *Cont. Gentes* l.2 c.79-81; *Compend. Theol.* c.84; *Quodl.* 10 q.3 a.2; *De Anima* a. 14.

Objeciones por las que parece que el alma humana es corruptible:

1. Las cosas de similar principio y desarrollo, parece que tienen similar fin. Pero el principio de generación del hombre y del asno es similar: Ambos provienen de la tierra. Similar es también en ambos su desarrollo vital. Pues, como se dice en Ecl 3,19: *Respiran de forma parecida, y el hombre no es que tenga mucho más que el asno.* Y como ahí se concluye: *Uno es el destino del hombre y del asno. Igual es su condición.* Pero el alma de los animales irracionales es corruptible. Por lo tanto, el alma humana es corruptible.

2. Más aún. Todo lo que viene de la nada, puede volver a la nada, porque el fin debe responder al principio. Pero, como se dice en Sab 2,2: *Hemos salido de la nada.* Y esto es verdadero no sólo en cuanto al cuerpo, sino también en cuanto al alma. Por lo tanto, como ahí se concluye, después de esto seremos como si no hubiéramos sido. En *esto* está incluida el alma.

3. Todavía más. Todo tiene su propia operación. Pero la operación propia del alma, entender con imágenes, no puede realizarse sin el cuerpo, pues el alma nada conoce si no es a través de las imágenes. Y tal como se dice en el libro *De Anima* [27], no hay imágenes sin el cuerpo. Por lo tanto, destruido el cuerpo, desaparece el alma.

En cambio está lo que dice Dionisio en el C.4 *De Div. Nom.*[28]: *Las almas humanas por la bondad divina son intelectuales y tienen una vida sustancial inconsumible.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectivo, es incorruptible. Algo puede corromperse de dos maneras: Una, sustancial; otra, accidental. Es imposible que algo subsistente se genere o se corrompa accidentalmente, esto es, por algo generado o corrompido. Pues a algo le corresponde ser engendrado o corromperse como le corresponde el ser, que se adquiere por generación y se pierde por corrupción. Por eso, lo que sustancialmente tiene ser, no puede generarse o corromperse más que sustancialmente. En cambio, lo que no subsiste, por ejemplo, los accidentes y las formas materiales, se dice que es hecho y que se corrompe por generación o corrupción de los compuestos.

Quedó demostrado anteriormente (a.2 y 3) que sólo el alma humana es subsistente, no las almas de los irracionales. Por eso las almas de los irracionales se corrompen al corromperse los cuerpos. En cambio, el alma humana no puede corromperse a no ser que se corrompiera sustancialmente. Esto es imposible que se dé no sólo con respecto al alma, sino con respecto a cualquier ser subsistente que sea sólo forma. Ya que es evidente que lo que le corresponde a alguien sustancialmente, le es inseparable. El *ser* corresponde sustanciaimente a la forma, que es acto. De ahí que la materia adquiera el ser en acto en cuanto adquiere la forma. Se corromperá cuando la forma desaparezca. Pero es imposible que la forma se separe de sí misma. De ahí que sea imposible también que la forma subsistente deje de ser.

Incluso suponiendo, como dicen algunos[29], que el alma estuviese compuesta a partir de la materia y de la forma, habría que decir que es incorruptible. Pues no hay corrupción más que allí donde hay contrariedad, pues las generaciones y corrupciones surgen de contrarios y se dan en contrarios. Por eso, los cuerpos celestes, al no tener materia sometida a contrariedad, son incorruptibles. Por su parte, en el alma intelectiva no puede haber ninguna contrariedad. Pues lo que recibe lo recibe según su modo de ser. Y lo que en ella se recibe no tiene contrariedad, porque incluso las razones de los contrarios en el entendimiento no son contrarios, sino que hay una sola ciencia de los contrarios. Por lo tanto, es imposible que el alma humana sea corruptible.

Puede ser también señal de esto el que cada ser por naturaleza desea ser

27. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.9 (BK 403a9): S. Th. lect.2 n.17-19. 28. § 2: MG 3,696: S. Th. lect.1. 29. Cf. supra a.5; q.50 a.2.

como debe ser. En los seres que pueden conocer, el deseo sigue al conocimiento. En cambio, el sentido no conoce el ser más que sometido al *aquí* y *ahora,* mientras que el entendimiento aprehende el ser absolutamente y siempre. Por eso, todo lo que tiene entendimiento por naturaleza desea existir siempre. Un deseo propio de la naturaleza no puede ser un deseo vacío. Así, pues, toda sustancia intelectual es incorruptible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Salomón, tal como queda expresado en Sab 2,1.21, dice aquello pero referido a los necios. El que el hombre y los otros animales tengan un principio sim lar, es verdad en cuanto al cuerpo, pues todos los animales vienen de la tierra. Pero no es verdad en cuanto al alma, pues el alma de los irracionales es producida a partir de alguna fuerza corpórea, mientras que el alma humana es producida por Dios. Esto es lo que expresa lo dicho en Gén 1,24 en cuanto a los animales: *Produzca la tierra alma viviente.* En cuanto al hombre dice (Gén 2,7): *Le inspiró en su rostro el aliento vital.* De ahí que en Ecl 12,17 concluya: *Vuelva el polvo a la tierra de la que vino, retorne el espíritu al Dios que lo dio.*

Igualmente, un similar desarrollo vital lo tiene en cuanto al cuerpo. A esto corresponde lo dicho: *Respiran de forma parecida* (Ecl 3,19), y en Sab 2,2: *Humo y aliento hay en nuestras narices.* Pero no es similar el desarrollo en cuanto al alma, porque el hombre entiende, no así el irracional. Por eso es falso aquello de: *No tiene mucho más el hombre que el asno.* Así, similar es el destino en cuanto al cuerpo, pero no en cuanto al alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como al decir que algo puede ser creado se está haciendo referencia no a una potencia pasiva, sino a la potencia activa del Creador, que puede producir algo de la nada, así también al decir que algo puede volver a la nada no se está diciendo que en la criatura está la potencia para no ser, sino que en el Creador está el que deje de infundirle el ser. Se dice que algo es corruptible porque en él está la potencia para no ser.

3. *A la tercera hay que decir:* Entender con imágenes es la operación propia del alma en cuanto que está unida al cuerpo. Separada del cuerpo, tendrá otro modo de entender semejante al de las otras sustancias separadas del cuerpo. Esto quedará mejor demostrado más adelante (q.89 a.1).

ARTICULO 7

El alma y el ángel, ¿son o no son de la misma especie?

In Sent. l.2 d.3 q.1 a.6; *Cont. Gentes* 2,94; *De Anima* a.7.

Objeciones por las que parece que el alma y el ángel son de la misma especie:

1. Cada ser está ordenado por naturaleza al fin propio de su especie por la que tiene inclinación a tal fin. Pero uno es el fin del alma y del ángel: La bienaventuranza eterna. Por lo tanto, son de la misma especie.

2. Más aún. La última diferencia específica es la de más categoría, porque colma la razón de la especie. Pero nada hay de más categoría en el ángel y en el alma que el ser intelectual. Por lo tanto, el ángel y el alma convienen en la última diferencia específica. Luego son de la misma especie.

3. Todavía más. No parece que el alma se diferencia del ángel más que por el hecho de estar unida al cuerpo. Pero el cuerpo, al estar fuera de la esencia del alma, no parece que pertenezca a su especie. Por lo tanto, el alma y el ángel son de la misma especie.

En cambio los seres cuyas operaciones naturales son diversas, son de distinta especie. Pero las operaciones naturales del alma y del ángel son diversas, porque, como dice Dionisio en el C.7 *De Div. Nom.*[30], *las mentes angélicas tienen entendimientos simples y bienaventurados, no necesitando lo visible para conocer lo divino.* Del alma se dice exactamente lo contrario. Así, pues, el alma y el ángel no son de la misma especie.

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[31] sostuvo que todas las almas humanas y los ángeles eran de la misma especie. Pensaba así porque sostuvo también que la diversidad de grados que se encuentra en dichas sustancias es accidental prove-

30. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2. 31. *Peri Archon* l.3 c.5: MG 11,329.

niente del libre albedrío, como ya indicamos anteriormente (q.47 a.2).

Esto no puede ser, porque en las sustancias incorpóreas no puede haber diversidad en cuanto al número sin diversidad en cuanto a la especie y sin desigualdad natural. Porque si no están compuestas a partir de la materia y de la forma, sino que son formas subsistentes, es evidente que sería necesario que hubiera diferencia en la especie. Pues no puede concebirse que exista alguna forma separada a no ser que haya una sola de cada especie. Ejemplo: Si existiese la blancura separada, no podría haber más que una sola, pues esta blancura no se diferencia de aquélla más que por el hecho de ser de éste o de aquél.

Por otra parte, la diversidad en la especie indica siempre diversidad natural. Como en las especies de los colores, uno es más perfecto que otro. Lo mismo ocurre en lo demás. Esto es así porque las diferencias existentes entre los géneros son contrarias, y las cosas contrarias se relacionan por lo perfecto y lo imperfecto. Pues, como se dice en X *Metaphys.*[32]*: El principio de contrariedad es la privación y el hábito.*

Lo mismo se concluiría también si esas sustancias estuviesen compuestas a partir de la materia y de la forma. Pues si la materia de éste se distingue de la materia de aquél, es necesario que, o bien la forma sea el principio de diversificación de la materia, siendo las materias (distintas) por su relación con las distintas formas, y en tal caso habría también diversidad en la especie y desigualdad natural, o bien que la materia sea el principio de diversificación de las formas. De ser así, no podría decirse que esta materia es distinta de aquélla, a no ser por división cuantitativa, la cual no se da en las sustancias incorpóreas como lo son el ángel y el alma. Por eso no puede decirse que el ángel y el alma sean de la misma especie.

En qué sentido hay muchas almas de una misma especie, lo detallaremos más adelante (q.76 a.2 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento es viable con respecto al fin próximo y natural. En cambio, la bienaventuranza eterna es el fin último y sobrenatural.

2. *A la segunda hay que decir:* La diferencia específica última es la de más categoría, en cuanto que es la más determinada, al igual que el acto es de más categoría que la potencia. Pero lo intelectual no es lo de más categoría, porque es indeterminado y está sometido a muchos grados de intelectualidad, como lo sensible está sometido a muchos grados en el ser sensible. Por eso, así como no todos los seres sensibles son de la misma especie, tampoco lo son los seres intelectuales.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo no pertenece a la esencia del alma, pero el alma por su misma naturaleza puede unirse al cuerpo. Por eso, tampoco el alma está en la especie, sino sólo el compuesto. Y el hecho de que el alma en cierto modo necesite del cuerpo para realizar su operación, pone al descubierto que el alma tiene un grado de intelectualidad inferior al del ángel, que no se une al cuerpo.

CUESTIÓN 76

Sobre la unión alma-cuerpo

Ahora hay que estudiar lo referente a la unión alma-cuerpo [a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

32. ARISTÓTELES, 9 c.4 n.6 (BK 1055a33): S. Th. lect.6.

a. Dada la subsistencia y espiritualidad del alma humana se plantea la cuestión de su unión al cuerpo, cuál es la causalidad que el alma ejerce como acto de un cuerpo vivo. El eje de la solución tomista —y fundamento de toda su psicología— se encuentra en el a.1. Con la afirmación del alma como acto formal o forma sustancial del cuerpo, Sto. Tomás defiende la espiri-

1. El principio intelectivo, ¿se une o no se une al cuerpo como forma?—2. El principio intelectivo, ¿se multiplica o no se multiplica numéricamente de forma proporcional a la multiplicación de cuerpos, o hay una sola inteligencia para todos los hombres?—3. En el cuerpo cuya forma es el principio intelectivo, ¿hay o no hay alguna otra alma?—4. En él, ¿hay o no hay alguna otra forma sustancial?—5. ¿De qué tipo debe ser el cuerpo cuyo principio intelectivo es la forma?—6. ¿Se une o no se une al cuerpo a través de algún otro cuerpo?—7. ¿Y mediante algún accidente?—8. El alma, ¿está o no está totalmente en cualquier parte del cuerpo?

ARTICULO 1

El principio intelectivo[b]*, ¿se une o no se une al cuerpo como forma?*

Cont. Gentes 2,56.57.59.68-70; *De An.* 2 lect.4; 3, lect.7; *De Spir. Creat.* a.2; *De Anima* a.1.2.

Objeciones por las que parece que el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma:

1. El Filósofo, en el III *De Anima* [1], dice que el entendimiento está *separado,* y que no es acto de ningún cuerpo. Por lo tanto, no se une al cuerpo como forma.

2. Más aún. Toda forma está determinada por la naturaleza de aquella materia de la que es forma. En caso contrario, no se seguiría la proporción entre la materia y la forma. Por lo tanto, si el entendimiento se uniera al cuerpo como forma, como quiera que todo cuerpo posee una determinada naturaleza, se seguiría que el entendimiento tendría una determinada naturaleza. De este modo, no lo conocería todo, como quedó asentado anteriormente (q.75 a.2); lo cual va contra la razón de entendimiento. Por lo tanto, el entendimiento no se une al cuerpo como forma.

3. Todavía más. Toda potencia receptiva que es acto de algún cuerpo, recibe la forma de modo material e individual, porque lo recibido está en el que lo recibe según el modo de ser del recipiente. Pero la forma de lo conocido no es recibida en el entendimiento de modo material e individual, sino más bien de modo inmaterial y universal; en caso contrario, no conocería lo inmaterial y universal, sino sólo lo singular, como hacen los sentidos. Por lo tanto, el entendimiento no se une al cuerpo como forma.

4. Aún más. La potencia y la acción son de uno mismo, puesto que el que puede obrar y obra es el mismo. Pero la acción del entendimiento no es de ningún cuerpo, según dijimos anteriormente (q.75 a.2). Por lo tanto, tampoco la potencia intelectiva es de ningún cuerpo. Pero una capacidad o potencia no puede ser más abstracta o más simple que la esencia de la que deriva. Por lo tanto,

1. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 429b5): S. Th. lect.7 n.684.

---

tualidad y corporeidad esenciales del hombre y su unidad, enfrentándose a un tiempo a los materialismos, al espiritualismo exagerado, a los dualismos psicológicos y a los paralelismos ocasipnalistas o psicofisiológicos. Argumenta de modo directo contra la concepción platónica del alma como motor del cuerpo y de las tres almas en el hombre, contra la posición agustiniana medieval de la multiplicidad de formas sustanciales y contra el monopsiquismo averroísta. El valor teológico de esta explicación tomista —contestada fuertemente en su tiempo e incluso condenada en Oxford por el arzobispo de Canterbury Roberto Kilwardby (no llegó a ser condenada en París debido entre otras cosas a la enérgica intervención de S. Alberto Magno)— sería sancionado por la Iglesia en los concilios de Viena (1311-1312) y Lateranense V (1512-1517).

b. «Principio intelectivo» o simplemente «entendimiento» no se refieren a la facultad intelectiva en cuanto tal, que difiere realmente del alma (cf. q.77 a.l), sino al alma del hombre, a su modo de ser o esencia (alma intelectiva), según se explica en el cuerpo del artículo (cf. también q.79 a.1 ad 1). Recoge el sentido de Aristóteles cuando habla del νοῦς como la realidad esencial del hombre, y la terminología del s.XIII. Ese principio, «llámese entendimiento o alma intelectiva», es la forma única del cuerpo humano, que contiene en sí las virtualidades de los principios vegetativo y sensitivo.

tampoco la sustancia del entendimiento es forma del cuerpo.

5. Más todavía. Lo que posee el ser por sí mismo, no se une al cuerpo como forma; porque la forma es aquello por lo que algo es; de este modo, el mismo ser de la forma no es de la forma en cuanto tal. Pero el principio intelectivo tiene el ser en cuanto tal y es subsistente, como ya dijimos (q.75 a.2). Por lo tanto, no se une al cuerpo como forma.

6. Por último. Lo que por naturaleza pertenece a un ser siempre está con él. Pero a la forma por naturaleza le corresponde estar unida a la materia. Pues no es acto de la materia de forma accidental, sino esencialmente; en caso contrario, la unión a partir de la materia y de la forma no sería sustancial, sino accidental. Por lo tanto, la forma no puede darse sin la materia. Pero el principio intelectivo, al ser incorruptible, como quedó demostrado (q.75 a.6), una vez corrompido el cuerpo permanece no unido a él. Por lo tanto, el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma.

En cambio según el Filósofo en VIII *Metaphys.*[2] la diferencia procede de la forma. Pero la diferencia constitutiva del hombre es *racional;* y le corresponde al hombre en virtud del principio intelectivo. Por lo tanto, el principio intelectivo es la forma del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. Pues lo primero por lo que obra un ser es la forma del ser al que se le atribuye la acción; así como lo primero por lo que sana un cuerpo es la salud, y lo primero que hace que el alma tenga conocimiento es la ciencia; de ahí que la salud sea forma del cuerpo y la ciencia lo sea del alma. Esto es así porque ningún ser obra sino en cuanto que está en acto; por lo tanto, obra por aquello que hace que esté en acto. Es evidente que lo primero por lo que un cuerpo vive es el alma. Y como en los diversos grados de los seres vivientes la vida se expresa por distintas operaciones, lo primero por lo que ejecutamos cada una de estas operaciones es el alma.

En efecto, el alma es lo primero por lo que nos alimentamos, sentimos y nos movemos localmente; asimismo es lo primero por lo que entendemos. Por lo tanto, este principio por el que primeramente entendemos, tanto si le llamamos entendimiento como alma intelectiva, es forma del cuerpo. Esta es la demostración que ofrece Aristóteles en el II *De Anima*[3].

Si alguien[4] insiste en afirmar que el alma intelectiva no es forma del cuerpo, es necesario que señale cómo el entender es una acción de este hombre concreto; pues quien entiende experimenta que él es el que entiende. Pues la acción se atribuye a alguien de tres maneras, como nos consta por el Filósofo en V *Physic.*[5] De hecho se dice que algo mueve o actúa con todo su ser (ejemplo: el médico que cura), o con parte de su ser (ejemplo: el hombre ve por los ojos), o por medio de algo accidental (ejemplo: lo blanco edifica, por ser blanco el nombre que lo hace). Ahora bien, al decir que Sócrates o Platón conocen, es evidente que no se lo atribuimos accidentalmente, puesto que lo hacemos en cuanto que son hombres, y ser hombre en ellos es esencial. Por lo tanto, hay que decir que Sócrates entiende con todo su ser, que es lo que sostuvo Platón al decir que el hombre es el alma intelectiva; o hay que decir que el entendimiento es alguna parte de Sócrates. Lo primero no es sostenible, como se demostró anteriormente (q.75 a.4), puesto que es el mismo hombre que percibe tanto el entender como el sentir. El sentir no se da sin el cuerpo; de ahí que sea necesario que el cuerpo sea alguna parte del hombre. Por lo tanto, hay que concluir que el entendimiento con el que Sócrates entiende, es alguna parte de Sócrates; así como que el entendimiento de algún modo está unido al cuerpo de Sócrates.

En el III *De Anima*[6], el Comentarista dice que dicha unión se realiza por la especie inteligible. Lo cual tiene un doble sujeto: uno, el entendimiento posible;

2. ARISTÓTELES, 7 c.2 n.7 (BK 1043a19): S. Th. lect.2 n.1696. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 414a12): S. Th. lect.4 n.271. 4. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.4 a.1 (BO 35,34); AVICENA, *De An.* p.1.ª c.1 (1rb); p.5.ª c.4 (24va). 5. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 224a31): S. Th. lect.1 n.2. 6. AVERROES, Comm.5 (6 n.2, 148C).

otro, las mismas imágenes que están en los órganos corporales. De este modo, la especie inteligible sirve de unión entre el entendimento posible y el cuerpo de este o aquel hombre. Pero esta continuidad o unión no es suficiente para que la acción del entendimiento sea acción de Sócrates. Esto es evidente si se compara con lo que ocurre en los sentidos, de los cuales parte Aristóteles para analizar lo propio del entendimiento. Pues, como se dice en el III *De Anima*[7], la relación entre las imágenes sensibles y el entendimiento es idéntica a la existente entre los colores y la vista. Por lo tanto, así como las especies de los colores están en la vista, así también las especies de las imágenes sensibles están en el entendimiento posible. Es evidente, asimismo, que por el hecho de que los colores estén en la pared, la acción de ver no se atribuye a la pared; pues no decimos que la pared ve, sino, más bien, que es vista. Y del hecho de que las imágenes sensibles estén en el entendimiento posible, no se sigue que Sócrates, en quien están las imágenes sensibles, entienda; sino que él mismo, o sus imágenes, son entendidas.

Algunos[8] sostuvieron que el entendimiento se une al cuerpo como motor; de este modo, a partir del entendimiento y del cuerpo se hace uno solo, lo cual permite que se atribuya al todo la acción del entendimiento. Pero esto es insostenible por muchas razones. *Primero,* porque el entendimiento no mueve el cuerpo a no ser por el apetito, cuyo movimiento presupone la acción del entendimiento. Sócrates no entiende porque sea movido por el entendimiento, sino que es movido por el entendimiento porque entiende. *Segundo,* porque al ser Sócrates un individuo dentro de una naturaleza cuya esencia es una, compuesta a partir de la materia y de la forma, si el entendimiento no es su forma, hay que concluir que es extraño a su esencia; y de este modo el entendimiento se compararía con todo Sócrates como el motor con el móvil. Pero entender es una acción de las que permanecen en el agente, y no de las que pasan a otro, como el calentar. Por lo tanto, entender no puede ser atribuido a Sócrates por el hecho de que esté movido por el entendimiento. *Tercero,* porque la acción del motor nunca se atribuye a lo movido a no ser como instrumento, como se atribuye a la sierra la acción del carpintero. Así, pues, si entender se atribuye a Sócrates porque es la acción de su motor, se concluiría que se le atribuye como instrumento. Lo cual va contra la opinión del Filósofo[9], que sostiene que el entender no se debe al instrumento corpóreo. *Cuarto,* porque, aun cuando la acción de la parte se atribuya al todo, como al hombre la acción del ojo, sin embargo, nunca se atribuye a otra parte, a no ser, quizás, accidentalmente. Pues no decimos que la mano vea por el hecho de que sea el ojo el que ve. Por lo tanto, si del entendimiento y de Sócrates se forma un todo según el modo dicho, la acción del entendimiento no puede ser atribuida a Sócrates. Y si Sócrates es un todo formado por la unión de entendimiento con las demás cosas que integran a Sócrates, pero el entendimiento no se une a ellas más que como motor, se concluiría que Sócrates no es una unidad sustancial, ni, por lo tanto, un ser sustancial, puesto que cada cosa es ser en tanto en cuanto es una.

Por todo lo cual, sólo queda como sostenible la opinión de Aristóteles, esto es, que este hombre entiende porque el principio intelectivo es su forma. Así, por la misma operación del entendimiento se demuestra que el principio intelectivo se une al cuerpo como forma. Esto también puede resultar evidente partiendo del análisis de la naturaleza de la especie humana. Pues la naturaleza de cualquier cosa queda manifestada por su operación. Pero la operación propia del hombre en cuanto hombre es la de entender, pues por ella supera a todos los animales. Por eso, Aristóteles, en el libro *Ethic.*[10], en esta operación, la más propia del hombre, coloca la plena felicidad. Por lo tanto, es preciso que el hombre tome su especie de lo que es principio de dicha operación. Ahora bien, a los seres les viene la especie de su propia forma. Por consiguiente, es

7. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a14): S. Th. lect.12 n.770. 8. En especial, GUILLERMO DE PARÍS, *De An.* c.1 p.7,[a] (2,72); c.6 p.35.[a] (2,194). 9. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.4 (BK 429a24-27). 10. ARISTÓTELES, 10 c.7 n.1 (BK 1177a12): S. Th. lect.10 n.2080.

necesario que el principio intelectivo sea la forma propia del hombre.

Sin embargo, hay que tener presente que una forma, cuanto más alta es su categoría, tanto más domina la materia corporal y menos inmersa está en ella, y tanto más la impulsa por su operación y su capacidad. Así observamos que la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades fundamentales. Cuanto mayor es la categoría de las formas, tanto más supera su poder al de la materia elemental; y, de este modo, el alma vegetativa supera la forma de un metal; lo mismo hace el alma sensitiva con la vegetativa. Pero de todas las formas, la de más categoría es el alma humana. Por eso, su poder sobrepasa de tal manera al de la materia corporal, que tiene una capacidad y una operación en la que de ninguna manera participa la materia corporal. Esta facultad es llamada entendimiento.

Hay que tener presente que si alguien supone el alma compuesta a partir de la materia y de la forma, de ninguna manera puede afirmar que sea forma del cuerpo. Porque, como quiera que la forma es acto y la materia es un ser en pura potencia, no hay posibilidad de que lo compuesto a partir de la materia y de la forma pueda ser, en cuanto tal, forma de otra cosa. Si lo fuese por alguna de sus partes, lo que es forma sería el alma, y lo informado por ella sería lo *primero animado,* como dijimos anteriormente (q.75 a.5).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como indica el Filósofo en II *Physic.*[11], de entre las formas naturales la de más categoría, el alma humana, en la que termina la consideración del filósofo naturalista, es algo separado y, sin embargo, está en la materia. Esto lo prueba porque *el hombre a partir de la materia engendra al hombre; también lo hace el sol.* En efecto, está separado por su potencia intelectiva, porque el poder intelectivo no es facultad de ningún órgano corpóreo, tal como la facultad de ver es acto de los ojos; pues entender es un acto que no puede ejercerse mediante algún órgano corporal, como se realiza el acto de ver. Sin embargo, está en la materia por cuanto que la propia alma, a quien pertenece tal facultad, es forma del cuerpo y término de la generación humana. Por eso, el Filósofo, en el III *De anima*[12], dice que el entendimiento está *separado,* porque no es facultad de ningún órgano corporal.

2 y 3. *A la segunda y a la tercera hay que decir:* La respuesta a estas dos objeciones está incluida en lo dicho. Pues, para que el hombre pueda entender con su entendimiento todas las cosas y para que el entendimiento entienda lo inmaterial y universal, es suficiente con que la facultad intelectiva no sea acto del cuerpo.

4. *A la cuarta hay que decir:* El alma humana, por su perfección, no es una forma inmersa en la materia ni totalmente absorbida por ella. Por lo tanto, no hay inconveniente en que alguna de sus facultades no sea acto del cuerpo, aunque por su esencia sea forma del cuerpo.

5. *A la quinta hay que decir:* El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste con la materia corporal, y de ésta y del alma intelectiva se forma una sola entidad de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Esto no ocurre en las otras formas no subsistentes. Por esto el alma permanece en su ser cuando se corrompe el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas.

6. *A la sexta hay que decir:* Al alma le corresponde esencialmente estar unida al cuerpo, como al cuerpo ligero esencialmente le corresponde mantenerse en lo alto. Y así como el cuerpo ligero sigue siendo ligero cuando es alejado de su lugar propio, aunque con aptitud o inclinación a ocuparlo, así también el alma humana permanece en su ser cuando está separada del cuerpo, conservando su aptitud e inclinación natural a unirse al cuerpo.

11. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 194b12): S. Th. lect. 4 n.9. 12. ARISTÓTELES c.4 n.5 (BK 429b5): S. Th. lect.7 n.684.

ARTICULO 2

El principio intelectivo, ¿se multiplica o no se multiplica conforme se multiplican los cuerpos? [c]

In Sent. l.1 d.8 q.5 a.2 ad 6; l.2 d.17 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 2,73.75; *De Spir. Creat.* a.9; *De Anima* a.3.

Objeciones por las que parece que el principio intelectivo no se multiplica conforme se multiplican los cuerpos, sino que hay una sola inteligencia para todos los hombres:

1. Ninguna sustancia inmaterial se multiplica numéricamente dentro de la misma especie. Pero el alma humana es sustancia inmaterial, pues no está compuesta a partir de la materia y de la forma, según se demostró anteriormente (q.75 a.5). Por lo tanto, no hay muchas almas de la misma especie. Pero todos los hombres son de la misma especie. Por lo tanto, hay un solo entendimiento para todos los hombres.

2. Más aún. Anulada la causa, anulado el efecto. Por lo tanto, si al multiplicarse los cuerpos se multiplicaran las almas, parece que hay que concluir que, anulados los cuerpos, no se daría la variedad en las almas, puesto que todas ellas quedarían reducidas a un solo ser. Esto es herético; pues, de ser así, desaparecería la diferencia que hay entre premios y penas.

3. Todavía más. Si mi entendimiento es distinto del tuyo, el mío es individual, lo mismo que el tuyo. Pues las realidades particulares se diferencian en el número y coinciden en la especie. Pero todo lo que es recibido en algo, está en él tal como es el que lo recibe. Por lo tanto, las especies de las realidades son recibidas en mi entendimiento y en el tuyo individualmente. Esto es contrario a la naturaleza del entendimiento, conocedor de los universales.

4. Aún más. Lo que es entendido se encuentra en el entendimiento del que entiende. Por lo tanto, si mi entendimiento es distinto del tuyo, es necesario que lo que yo entiendo sea distinto de lo que entiendes tú. De ser así, tendríamos objetos numéricamente individuales, y el entendimiento sólo estaría en potencia, siendo del todo necesario abstraer el concepto común a ambos, porque de objetos distintos, sean los que sean, se puede abstraer un concepto inteligible común. Lo cual se opone a la naturaleza del entendimiento, ya que no se distinguiría de la facultad de la imaginación. Por lo tanto, parece que todos los hombres tienen un solo entendimiento.

5. Y también. Cuando el discípulo recibe la enseñanza del maestro, no puede decirse que la ciencia del maestro engendre la ciencia en el discípulo, porque, de ser así, la ciencia sería una forma activa como el calor. Esto es evidentemente falso. Por lo tanto, parece que la ciencia que tiene el maestro, la misma numéricamente, debe pasar al discípulo. Esto no es posible a no ser que el entendimiento de ambos sea el mismo. Por lo tanto, parece que sea uno sólo el entendimiento del discípulo y el del maestro. Consecuentemente, también el de todos los hombres.

c. La doctrina aristotélica del νοῦς o principio intelectivo, que trasciende la materia y «separado», junto a su condición de forma sustancial de un cuerpo corruptible, es confusa y en ocasiones equívoca (cf. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* [Louvain 1948] p.266ss). Sobre todo en lo que se refiere al entendimiento agente. La unicidad de éste como entidad espiritual separada, divina y siempre en acto, la establece ya de modo explícito Alejandro de Afrodisias; recogida esta doctrina por Alkindi, pasará a la filosofía árabe y por su medio llegará al aristotelismo medieval. Para Averroes, además —el «comentarista» por excelencia de Aristóteles para los autores medievales—, también el entendimiento posible es único para todos los hombres y separado. Sto. Tomás, creyéndose fiel intérprete del filósofo griego frente a Averroes, y llevando de modo lógico a sus últimas consecuencias los principios fundamentales de la psicología aristotélica, establece la individualidad en cada hombre de su alma y su entendimiento. La trascendencia del tema le llevará a escribir el *De unitate intellectus contra averroistas.* Sus argumentaciones contribuirán a las matizaciones significativas que de su propia doctrina hará Siger de Brabante en los últimos escritos (cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* [Louvain 1942]; ID., *Maître Siger de Brabant* [Louvain 1977] p. 132-9, 347-389; A. MARLASCA, *Les Quaestiones super Librum de Causis de Siger de Brabant* [Louvain 1977] p. 18-23; ID., *La antropología sigeriana en las «Quaestiones super Librum de Causis»:* Estudios Filosóficos 20 [1971] 3-37; ID., *De nuevo, Tomás de Aquino y Siger de Brabante:* ib., 23 [1974] 431-9).

6. Por último. En el libro *De quantitate Animae* [13], dice Agustín: *Si dijera únicamente que hay muchas almas, me estaría riendo de mí mismo.* Pero parece que el alma es sobre todo una sola en cuanto al entendimiento. Por lo tanto, uno es el entendimiento de todos los hombres.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Physic.* [14]: Lo que las causas universales son con respecto a lo universal, eso mismo lo son las particulares con respecto a lo particular. Pero es imposible que un alma de una especie esté en animales de distinta especie. Por lo tanto, también es imposible que un alma intelectiva, numéricamente la misma, esté en seres numéricamente diversos.

Solución. *Hay que decir:* Que el entendimiento sea tan sólo uno para todos los hombres, es del todo imposible. Esto resulta evidente si, siguiendo a Platón, el hombre es su mismo entendimiento. Pues habría que concluir que, si el entendimiento de Sócrates y de Platón es sólo un entendimiento, Sócrates y Platón son un solo hombre, y no se distinguirían entre sí más que por elementos ajenos a sus respectivas esencias. La diferencia entre Sócrates y Platón, suponiendo lo dicho, no sería mayor que la existente en un hombre por llevar una túnica o llevar una capa. Esto es totalmente absurdo.

Igualmente resulta imposible si, siguiendo a Aristóteles [15], afirmamos que el entendimiento es parte, o potencia del alma, que es la forma del hombre. Pues es tan imposible que muchas cosas numéricamente distintas tengan la misma forma, como imposible es que tengan el mismo ser, ya que la forma es principio de ser.

Igualmente resulta imposible, se explique como se explique, la unión del entendimiento con este o aquel hombre, por ser evidente que, cuando el agente principal es uno sólo y los instrumentales dos, puede decirse que hay, en el fondo, un solo agente y varias acciones. Pues, en el caso de que un hombre tocase objetos distintos con las dos manos, lo que toca es uno, pero los contactos son dos. Por el contrario, si hay un solo instrumento y varios agentes principales, se dice que hay muchos agentes, pero que la acción es sólo una. Ejemplo: Si entre muchos arrastran una embarcación tirando de la misma amarra, los que tiran serán muchos, pero la acción una sola. Si no hubiera más que un solo agente principal y un solo instrumento, se dice que hay un solo agente y una sola acción. Ejemplo: Un carpintero golpea con un solo martillo; hay un solo percusor y una sola percusión.

Es evidente que, cualquiera que sea el modo como el entendimiento se une o se funde a este o con aquel hombre, entre todas las cosas propias del hombre, el entendimiento es, sin duda alguna, la principal, puesto que las fuerzas sensitivas obedecen y están sometidas al entendimiento. Por lo tanto, si suponemos que dos hombres tienen distinto entendimiento y un mismo sentido, por ejemplo, un solo ojo para ambos, quienes verían serían dos, pero la visión sólo una. En cambio, si tienen un mismo entendimiento, cualquiera que sea la diversidad de cosas que el entendimiento use como instrumentos, tanto Sócrates como Platón no serían más que un solo sujeto inteligente. Si a todo esto añadimos que el entender, como acción propia del entendimiento, no se lleva a cabo mediante ningún otro órgano, sino sólo por el entendimiento, nos encontramos que uno solo es el agente y una sola la acción. Esto es, todos los hombres son un solo sujeto inteligente y todos tienen la misma acción de entender. Con respecto a esto último se habla de un mismo sujeto inteligible.

Por otra parte, mi acción intelectual podría distinguirse de la tuya por la diversidad de imágenes sensibles, es decir, porque la imagen de la piedra que hay en mí es distinta de la que hay en ti, si la imagen, en cuanto que es algo en mí y algo distinto en ti, fuera la forma del entendimiento posible. Porque un mismo agente, obrando diversamente, produce acciones diversas, al igual que en virtud de las diversas formas de los objetos, son distintas las visiones de la vista. Pero la imagen sensible no es la forma del entendimiento posible, sino la es-

13. C.32: ML 32,1073. 14. ARISTÓTELES, c.3 n.12 (BK 195b26): S. Th. lect.6 n.11. 15. ARISTÓTELES, *De An.* 2 c.2 n.12 (BK 414a13): S. Th. lect.4 n.271; c.3 n.1 (BK 414a32): S. Th. lect.5 n.279.

pecie inteligible abstraída de dichas imágenes. Y en un mismo entendimiento no se abstrae de las distintas imágenes sensibles del mismo orden más que una sola especie inteligible. Esto resulta evidente cuando comprobamos que en un mismo hombre puede haber distintas imágenes de piedras, y, sin embargo, de todas ellas no es abstraída más que una sola especie inteligible de piedra por la cual el entendimiento de cada hombre entiende con una sola operación la naturaleza de la piedra a pesar de la diversidad de imágenes. Por lo tanto, si todos los hombres tuvieran el mismo entendimiento, la diversidad de imágenes en ellos no podría fundamentar la distinción entre la operación intelectual de un hombre y la operación intelectual de otro, como se imaginaba el Comentarista en el III *De Anima*[16]. Hay que concluir, por tanto, que es completamente imposible e incongruente decir que hay un mismo entendimiento para todos los hombres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el alma no tenga materia a partir de la cual ha sido hecha, como tampoco el ángel, sin embargo, es forma de alguna materia. Y esto no es propio del ángel. De este modo, y atendiendo a la división de la materia, muchas son las almas dentro de una misma especie. En cambio, no puede haber muchos ángeles de una misma especie[d].

2. *A la segunda hay que decir:* Cada cosa tiene unidad tal como tiene el ser, y, consecuentemente, es idéntico el juicio sobre la multiplicación de algo y sobre la multiplicación de su ser. Es evidente que el alma intelectual se une según su propio ser al cuerpo como forma, y, sin embargo, destruido el cuerpo, el alma intelectual conserva su ser. Por lo tanto, también la multiplicidad de almas se da según la multiplicidad de cuerpos, y, sin embargo, destruidos los cuerpos, las almas permanecen multiplicadas en su propio ser.

3. *A la tercera hay que decir:* Tanto la individuación del ser que entiende, como la individuación de la especie por la que entiende, no impiden el conocimiento de los universales. De lo contrario, al ser los entendimientos separados substancias subsistentes, y, consecuentemente, particulares, no los conocerían. Pero la materialidad del ser que conoce y la de la especie por la que conoce, impiden el conocimiento del universal. Pues, así como toda acción se realiza según el modo de ser de la forma por la que actúa el agente, como el calentar según el modo del calor, así también el conocimiento se realiza según el modo de ser de la especie en virtud de la que se conoce. Ahora bien, es evidente que la naturaleza común se distingue y multiplica por los principios de individuación que provienen de la materia. Por lo tanto, si la forma por la que se realiza el conocimiento es material, no abstraída de las condiciones de la materia, habrá una representación de la naturaleza específica o genérica en cuanto particularizada y multiplicada por los principios de individuación. De este modo, no podrá ser conocida la naturaleza de algo en su realidad común. En cambio, si la especie está despojada de las condiciones de la materia individual, tendrá la representación de una naturaleza sin aquello que la distingue y multiplica. Así es como se conoce el universal. Con respecto a esto, poco importa que haya un solo entendimiento o muchos. Porque, aunque hubiera uno sólo, sería necesario que tanto el entendimiento como la especie por la que entiende, fuesen algo concreto.

16. AVERROES, *Comm.* 5 (6^2, 152E).

d. Según Aristóteles la individuación no viene de la forma —que da la especie común—, sino de la materia. Negada la composición de materia y forma en los ángeles y en el alma humana, no cabe en los primeros otra diversidad que la que da la especie (cf. q.50 a.4); en cambio, cada alma humana, al ser forma de una materia determinada, se diversifica de las otras almas humanas, con las que coincide en la especie, por esa relación esencial que dice a su propio cuerpo (cf. V. RODRÍGUEZ, *Diferencia sustancial y unidad específica entre las almas:* Estudios Filosóficos 6 [1957] 153-7). Esta sentencia tomista, a pesar de su plena ortodoxia católica, sufrió la condena del obispo de París Esteban Tempier en 1277 (cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* [Louvain 1977] p.82-7).

4. *A la cuarta hay que decir:* Tanto si el entendimiento es uno como si es múltiple, lo entendido es uno. El objeto entendido, por sí mismo no está en el entendimiento, sino que está representativamente. Como se dice en el III *De Anima* [17]*: En el alma no está la piedra, sino la imagen de la piedra.* Sin embargo, lo entendido no es la imagen de la piedra, sino la piedra, a no ser que el entendimiento haga un acto reflejo sobre sí mismo. De no ser así, la ciencia no trataría sobre las cosas, sino sobre las especies inteligibles. Pero ocurre que de una misma cosa se forman diversas imágenes a través de formas distintas. Como quiera que el conocimiento se hace por una asimilación del cognoscente a lo conocido, hay que deducir que una misma cosa puede ser conocida por distintos seres, como resulta evidente en los sentidos, pues son muchos los que ven el mismo color según diversas representaciones. Igualmente, muchos entendimientos conocen una misma realidad. Pero esto último solamente si, siguiendo a Aristóteles [18], entre el entendimiento y el sentido existe la diferencia de que las cosas son sentidas según la disposición individual que poseen fuera del alma. Por su parte, la naturaleza del objeto entendido está fuera del alma, pero fuera de ella no tiene el modo de ser según el que es entendida. Pues lo que se entiende es la naturaleza común, una vez excluidos los principios de individuación, y, fuera del alma, no se tiene este modo de ser. Pero, siguiendo a Platón, los objetos entendidos existen fuera del alma tal como son entendidos, pues sostuvo que las naturalezas de las cosas están separadas de la materia.

5. *A la quinta hay que decir:* La ciencia que hay en el discípulo es distinta de la que hay en el maestro. Sobre cómo se causa, lo demostraremos más adelante (q.117 a.1).

6. *A la sexta hay que decir:* Agustín entiende que no puede haber muchas almas, a no ser, solamente, que pertenezcan todas a una misma especie.

ARTICULO 3

En el hombre, además del alma intelectiva, ¿hay o no hay otras almas diferentes esencialmente?

Cont. Gentes 2,58; *De Pot.* q.3 a.9 ad 1; *QuodI.* 11 q.5; *De Spir. Creat.* a.1 ad 9; *De anima* a.9.11.

Objeciones por las que parece que en el hombre, además del alma intelectiva, hay otras almas diferentes esencialmente, esto es, el alma sensitiva y la nutritiva:

1. Una misma sustancia no puede ser corruptible e incorruptible. Pero el alma intelectiva es incorruptible. En cambio, las otras, esto es, la sensitiva y la nutritiva, son corruptibles, como quedó demostrado (q.75 a.6). Por lo tanto, en el hombre no puede tener la misma esencia el alma intelectiva, la sensitiva y la nutritiva.

2. Más aún. Si se dijera que el alma sensitiva del hombre es incorruptible, hay que replicar: *Lo corruptible y la incorruptible difieren en el género,* como se dice en X *Metaphys.*[19] Pero el alma sensitiva en el caballo, en el león y en otros animales irracionales es corruptible. Por lo tanto, si el alma sensitiva en el hombre es incorruptible, no sería del mismo género que la que se encuentra en el animal irracional. Pero se dice que el animal es animal por tener alma sensitiva. Por lo tanto, el género animal no sería idéntico al hombre y a los otros animales. Esto es incongruente.

3. Todavía más. El Filósofo, en el libro *De Generat. Animal.*[20], dice que el embrión es antes animal que hombre. Pero esto sería imposible si el alma sensitiva y la intelectiva tuviesen la misma especie, pues el animal lo es por el alma sensitiva, en cambio, el hombre lo es por la intelectiva. Por lo tanto, en el hombre no puede tener la misma esencia el alma sensitiva y la intelectiva.

4. Por último. El Filósofo en el VIII *Metaphys.*[21] dice que el género se toma de la materia, y la diferencia se toma de la forma. Pero *racional,* diferencia constitutiva del hombre, se toma del alma intelectiva. En cambio, *animal,* se

17. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 431b29): S. Th. lect.13 n.789. 18. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.8 n.3 (BK 432a2): S. Th. lect.13 n.791. 19. ARISTÓTELES, 9 c.10 n.3 (BK 1059a10): S. Th. lect.12 n.2136. 20. ARISTÓTELES, 2 c.3 (BK 736a35). 21. ARISTÓTELES, 7 c.2 n.6 (BK 1043a5): S. Th. lect.2 n.1696-1698.

toma del hecho de tener un cuerpo animado por el alma sensitiva. Por lo tanto, el alma intelectiva se relaciona con el cuerpo animado por el alma sensitiva como la forma con la materia. Por lo tanto, en el hombre no tiene la misma esencia el alma intelectiva que la sensitiva, sino que la presupone como sujeto material.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Eccles. Dogmat.*[22]*: No decimos que en un mismo hombre haya dos almas, como sostuvieron Jacobo y otros autores sirios; una animal, por la que es animado el cuerpo y está mezclada con la sangre; y otra espiritual, al servicio de la razón. Sino que afirmamos que hay una sola y la misma alma en el hombre, la que por su unión con el cuerpo lo vivifica y por la razón se gobierna a sí misma.*

Solución. *Hay que decir:* Platón[23] sostuvo que en un mismo cuerpo, incluso en sus diferentes miembros, había diversas almas a las cuales les atribuía diversas operaciones vitales. Decía que la fuerza nutritiva residía en el hígado; la fuerza concupiscible, en el corazón; la fuerza cognoscitiva, en el cerebro.

En el libro *De Anima*[24], Aristóteles rechaza dicha opinión, en cuanto a las partes del alma que para sus operaciones se valen de órganos corporales, fundamentándose en el hecho de que en los animales que viven después de ser descuartizados, en cada una de las partes pueden observarse distintas operaciones anímicas, como la sensibilidad y el apetito. Esto no sería así si los distintos principios de operación del alma, supuestos como esencialmente diversos, se encontrasen distribuidos por las distintas partes del cuerpo. Sin embargo, en cuanto al alma intelectiva, parece dejarnos en la duda si su separación con respecto a las demás partes del alma es una separación *sólo conceptual o también local.*

Podría sostenerse la opinión de Platón siempre que se supusiera, como hace él, que el alma está unida al cuerpo como motor, no como forma. Pues no hay ningún inconveniente en que un mismo móvil sea movido por distintos motores, de modo especial en sus diversas partes. Pero, si suponemos que el alma se une al cuerpo como forma, resulta totalmente imposible que en un mismo cuerpo haya muchas almas esencialmente distintas. Esto se puede probar por tres razones.

1. La primera, porque el animal en el que hubiese muchas almas, esencialmente no sería uno. Pues nada es esencialmente uno sino en virtud de la forma única por la que tiene el ser, puesto que del mismo modo se tiene el ser que la unidad. Por eso, las realidades cuya denominación se debe a formas diversas, esencialmente no son una. Ejemplo: Hombre blanco. Pues si el hombre, en virtud de una forma, esto es, el alma vegetativa, tuviese el vivir, y en virtud de otra, esto es, el alma sensible, tuviese el ser animal, y de una tercera, esto es, el alma racional, tuviera el ser hombre, habría que concluir que no es esencialmente uno. Así argumenta Aristóteles contra Platón en VIII *Metaphys.*[25] cuando dice que si la idea de animal y la de bípedo fuesen distintas, animal bípedo no constituiría una unidad absoluta. Por eso, en I *De Anima*[26], contra los que sostienen que en un mismo cuerpo hay distintas almas pregunta: *¿Qué es lo que las contiene?,* es decir, qué es lo que las establece en una sola unidad, no puede responderse que se unan por la unidad del cuerpo, pues, más bien, el alma contiene al cuerpo haciéndolo uno, y no al revés.

2. La segunda, por el modo de predicación. Pues los predicados tomados de distintas formas, se predican unos de otros de modo accidental cuando las formas no están relacionadas entre sí. Ejemplo: Lo blanco es dulce. Si las formas están relacionadas entre sí, la predicación es necesaria siguiendo el segundo modo de predicación *esencial,* porque el sujeto entra en la definición del predicado. Ejemplo: Debido a que el color presupone la superficie, si decimos que la superficie de un cuerpo está pintada, tendremos el segundo modo de predicación esencial. Por lo tanto, si la forma por la que se dice que un ser es animal es distinta de aquella por la que se dice que es hombre, habría que concluir, o

22. GENADIO, c.15: ML 58,984. 23. Cf. *Timeo* (69E). Referido por AVERROES, *In De An.* l.1 comm.90 (6^2, 45F). 24. ARISTÓTELES, 2 c.2 n.7 (BK 413b13): S. Th. lect.4 n.263-267. 25. ARISTÓTELES, 7 c.6 n.2 (BK 1045a14): S. Th. lect.5 n.1757. 26. ARISTÓTELES, c.5 n.24 (BK 411b6): S. Th. lect.14 n.206.

que uno de estos atributos no se puede predicar del otro, a no ser accidentalmente, esto es, siempre que las dos formas no estén relacionadas entre sí, o se tendrá el segundo modo de predicación *esencial* si una de las almas es presupuesto para la otra. Todo esto es resueltamente falso. Pues *animal* se predica del hombre esencialmente y no de modo accidental. *Hombre* no entra en la definición de animal, sino al revés. Por lo tanto, es necesario que la forma que hace a algo ser animal y la que lo hace ser hombre sea la misma. De lo contrario, el hombre no sería verdaderamente animal como lo es, ya que animal se predica del hombre esencialmente.

3) La tercera, porque cuando una operación del alma es intensa, impide la otra. Esto no sería así si el principio de las operaciones no fuese esencialmente uno.

Por lo tanto, hay que decir: El alma sensitiva, la intelectiva y la nutritiva, en el hombre son numéricamente la misma. Cómo sucede esto, se puede comprobar fácilmente reflexionando sobre las diferencias de las especies y de las formas. Pues observamos que las especies y las formas se distinguen entre sí por su mayor o menor perfección. De este modo, en el orden natural los seres animados son más perfectos que los inanimados, los animales, son más perfectos que las plantas, el hombre más perfecto que los animales, y aun dentro de estos géneros hay diversos grados. Así, Aristóteles, en VIII *Metaphys.*[27], compara las especies de las cosas a los números, que varían de especie por la suma o resta de la unidad. Y en II *De Anima*[28] compara las diversas almas a las especies de las figuras, en las que unas contienen a otras, como el pentágono contiene al cuadrilátero y es mayor que él. Así, pues, el alma intelectiva contiene virtualmente todo lo que hay en el alma sensitiva de los seres irracionales y lo que hay en el alma vegetativa de las plantas. Por lo tanto, así como una superficie pentagonal no tiene figura de cuadrilátero por una parte y de pentágono por otra, ya que la primera es superflua al estar contenida en la segunda, así tampoco Sócrates es hombre en virtud de un alma y animal en virtud de otra, sino que lo es por una y la misma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma sensitiva no es incorruptible por ser sensitiva, sino que por ser intelectiva tiene incorruptibilidad. Por lo tanto, cuando el alma es solamente sensitiva, es corruptible. Pero si, además de sensitiva, es también intelectiva, entonces es incorruptible. Pues, aun cuando lo sensitivo no da incorruptibilidad, tampoco la quita a lo intelectivo.

2. *A la segunda hay que decir:* No son las formas, sino los compuestos, los incluidos en el género y la especie. El hombre es corruptible como los demás animales. Por eso, la diferencia fundamentada en lo corruptible y lo incorruptible, proveniente de la forma, no hace que el hombre se distinga por el género de los demás animales.

3. *A la tercera hay que decir:* Al principio, el embrión tiene un alma sólo sensitiva que es sustituida por otra más perfecta, a la vez sensitiva e intelectiva, como trataremos exhaustivamente más adelante (q.118 a.2 ad 2).

4. *A la cuarta hay que decir:* No es necesario que a los diversos conceptos e intenciones lógicas, propias de nuestro modo de entender, les correspondan en la naturaleza objetos distintos, ya que el entendimiento puede concebir algo de distintos modos. Así, pues, porque, tal como acabamos de decir (sol.), el alma intelectiva virtualmente contiene la sensitiva superándola, la razón puede concebir separadamente lo que es propiamente sensitivo como algo imperfecto y material. Y tal como lo encuentra, común al hombre y a los demás animales, así establece el concepto de género. En cambio, aquello en lo que el alma intelectiva supera a la sensitiva, lo considera como formal y completivo, estableciendo así la diferencia de hombre.

27. ARISTÓTELES, 7 c.3 n.8 (BK 1043b34): S. Th. lect.3 n.1723. 28. ARISTÓTELES c.3 n.6 (BK 414b28): S. Th. lect.5 n.295.

ARTICULO 4

En el hombre, además del alma intelectiva, ¿hay o no hay otra forma?

In Sent. l.4 d.44 q.1 a.1 q.ª1 ad 4; *Cont. Gentes* 2,56,58.68-75; 4,81; *Compend. Theol.* c.90; *De Spir. Creat.* a.3; *Quodl.* 11 q.5; *De Anima* a.2,3,9,10; *Quodl.* 1 q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que en el hombre, además del alma intelectiva, hay otra forma:

1. El Filósofo en el II *De Anima* [29] dice: *El alma es el acto de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia.* Así, pues, el alma se relaciona con el cuerpo como la forma con la materia. Pero el cuerpo tiene alguna forma sustancial por la que es cuerpo. Por lo tanto, en el cuerpo, antes del alma, hay alguna forma sustancial.

2. Más aún. El hombre y cualquier animal se mueve a sí mismo. Todo lo que se mueve a sí mismo se divide en dos partes, la que mueve y la movida, como se demuestra en VIH *Physic.*[30] La parte que mueve es el alma. Por lo tanto, es necesario que la otra sea de tal naturaleza que pueda ser movida. Pero la materia prima no puede ser movida, como se dice en V *Physic.*[31], por estar solamente en potencia, y, además, todo lo movido es cuerpo. Por lo tanto, es necesario que en el hombre y en cualquier animal haya alguna otra forma sustancial por la que queda constituido el cuerpo.

3. Todavía más. En las formas, el orden se establece por su relación con la materia prima, puesto que anterior y posterior se dice por su relación a algún principio. Por lo tanto, si en el hombre no hubiese otra forma sustancial además del alma racional, sino que ésta se uniera directamente a la materia prima, se seguiría que pertenecería al orden de las formas más imperfectas, que son las unidas directamente a la materia.

4. Por último. El cuerpo humano es un cuerpo mixto. En dicha composición no entra sólo la materia ya que sólo habría entonces corrupción. Por lo tanto, es necesario que en un cuerpo compuesto permanezcan las formas de sus elementos, que son formas sustanciales. Por lo tanto, en el cuerpo humano, además del alma intelectiva, hay otras formas sustanciales.

En cambio está el hecho de que una cosa no tiene más que un solo ser sustancial. Pero la forma sustancial es lo que da el ser sustancial. El alma es forma sustancial del hombre. Por lo tanto, es imposible que en el hombre, además del alma intelectiva, haya otra forma sustancial.

Solución. *Hay que decir:* Si se supone que el alma intelectiva no está unida al cuerpo como forma, sino sólo como motor, como sostuvieron los platónicos, sería necesario que en el hombre hubiera otra forma sustancial por la que el cuerpo, móvil del alma, fuera constituido en su ser. Pero, si el alma intelectiva está unida al cuerpo como forma sustancial, como ya dijimos (a.1), es imposible que, además de ella, se encuentre en el hombre otra forma sustancial.

Para demostrarlo, hay que tener presente que la forma sustancial se distingue de la accidental en que ésta no da el ser en absoluto, sino tal ser. Ejemplo: El calor no hace que su sujeto sea ser en absoluto, sino ser caliente.

De este modo, cuando sobreviene una forma accidental, no se dice que algo es formado o generado absolutamente, sino que se habla de haber recibido tal modalidad. Igualmente, cuando la pierde, no decimos que algo se corrompa totalmente, sino hasta cierto punto. En cambio, la forma sustancial da el ser en absoluto. De este modo, al aparecer, hablamos de generación absoluta de un ser. Al desaparecer, hablamos de total corrupción. Por eso, los antiguos naturalistas, que suponían que la materia prima era ser en acto, como el fuego, el aire o algo parecido, dijeron que nada se engendra ni se destruye totalmente, sino que *se transforma,* como se dice I *Physic.*[32] Si esto fuera así, y si además del alma intelectiva en la materia preexiste alguna otra forma sustancial por la cual el sujeto del alma es un ser en acto, habría que concluir que el alma no comunica en absoluto el ser, ni, consecuentemente, es forma sustancial, y que ni el advenimiento del alma ocasionaría la generación en cuanto tal,

29. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 412a27): S. Th. lect.1 n.220. 30. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 457b12): S. Th. lect.10 n.4. 31. ARISTÓTELES, c.1 n.8 (BK 225a25): S. Th. lect.2 n.8. 32. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 178a30): S. Th. lect.9 n.2.

ni su pérdida la destrucción, sino que sólo se darían de forma accidental. Esto es evidentemente falso.

Por lo tanto, hay que decir que en el hombre no hay ninguna otra forma sustancial a no ser el alma intelectiva, la cual, así como contiene virtualmente la sensitiva y la nutritiva, así también virtualmente contiene todas las formas inferiores y por sí misma hace todo lo que las formas más imperfectas llevan a cabo en los demás seres. Lo mismo puede decirse del alma sensitiva en los animales irracionales, lo mismo de la vegetativa en las plantas, y, hablando en general, lo mismo de todas las formas más perfectas con respecto a las menos perfectas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aristóteles[33] no dice que el alma sea sólo *acto del cuerpo,* sino *acto de un cuerpo físico y orgánico que tiene potencialmente vida* y que tal potencia *no excluye al alma.* Por eso resulta evidente que en aquello cuya alma es llamada acto también se incluye el alma. También decimos que el calor es acto del cuerpo caliente, y la luz del luminoso, no porque un cuerpo sea luminoso sin la luz, sino porque lo lúcido lo es por la luz. Es así como se dice que el alma es *acto del cuerpo,* etc., ya que por el alma es cuerpo, es orgánico y tiene vida en potencia. Pero se dice que el acto primero está en potencia con respecto al segundo, que es la operación. Pues tal potencia *no expulsa,* esto es, no excluye al alma.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma no mueve al cuerpo por su ser, en cuanto que está unida como forma, sino por su fuerza motriz, cuyo acto presupone el cuerpo constituido en acto por el alma. Así, el alma, por su potencia motriz, es la parte que mueve; y el cuerpo animado, la parte movida.

3. *A la tercera hay que decir:* En la materia hay que distinguir distintos grados de perfección como ser, vivir, sentir y entender. Pero, cuando a un grado se añade otro, la perfección aumenta. Por lo tanto, la forma que solamente da a la materia el primer grado de perfección, es muy imperfecta. Pero la forma que da el primero, el segundo, el tercero y todos los demás, es muy perfecta a pesar de estar unida directamente a la materia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Avicena[34] estableció que las formas sustanciales de los elementos permanecen íntegras en todo compuesto. La composición se lleva a cabo por la neutralización de las cualidades opuestas de los elementos. Pero esto es imposible. Porque las distintas formas de los elementos no pueden existir más que en las diversas partes de la materia, cuya diversidad supone dimensiones sin las que la materia no puede ser divisible. La materia sometida a dimensiones sólo se da en los cuerpos. Diversos cuerpos no pueden ocupar un mismo lugar. Por eso, hay que concluir que los elementos en la composición ocupan lugares distintos. Así no se da una verdadera composición, en sí misma total, sino sólo aparente, resultado de la yuxtaposición de mínimas partículas.

Averroes en III *De Caelo*[35] sostuvo que las formas de los elementos, debido a su imperfección, son formas intermedias entre las sustanciales y las accidentales. Consecuentemente, sometidas a aumento y disminución, por lo cual, en el compuesto llegan a atenuarse hasta el punto de llegar a un nivel medio, componiendo, de esta manera, una forma. Pero esto es todavía más imposible. Pues el ser sustancial de una cosa consiste en algo indivisible, y toda suma o resta hace variar la especie como sucede con los números, tal como se dice en VIII *Metaphys.*[36] Por lo tanto, es imposible que una forma sustancial esté sometida al aumento o a la disminución. Y no es menos imposible que exista algo intermedio entre la sustancia y el accidente.

Por lo tanto, hay que decir, según el Filósofo en I *De Generat.*[37], que las formas de los elementos permanecen en el compuesto no en acto, sino virtualmente. Pues permanecen las cualidades propias de los elementos, aunque atenuadas, en los que reside el poder de las formas elementales. Igualmente, la cualidad de la composición es la disposición propia para la forma sustancial del cuerpo com-

33. ARISTÓTELES, *De An. 2* c.2 n.5 (BK 412a27): S. Th. lect.2 n.240. 34. Referencia dada por AVERROES, *In De Gener.* l.1 comm.90 (5,370K). 35. AVERROES, comm.67 (5,227C). 36. ARISTÓTELES, 7 c.3 n.10 (BK 1044a9): S. Th. lect.3 n.1723. 37. ARISTÓTELES, c.10 n.5 (BK 327b22).

puesto, como para la forma de la piedra o del alma de cualquier ser.

ARTICULO 5

¿Es o no es conveniente que el alma intelectiva se una al cuerpo correspondiente?

In Sent. l.2 d.1 q.2 a.5; *De Anima* a.8; *De Malo* q.5 a.5.

Objeciones por las que parece que no es conveniente que el alma intelectiva se una al cuerpo correspondiente:

1. La materia debe ser proporcionada a la forma. Pero el alma intelectiva es una forma incorruptible. Por lo tanto, no se une convenientemente a un cuerpo corruptible.

2. Más aún. El alma intelectiva es una forma sumamente inmaterial, y lo prueba el hecho de que tiene operaciones en las que no participa la materia corpórea. Pero cuanto más sutil es un cuerpo tanta menos materia tiene. Por lo tanto, el alma debería estar unida a un cuerpo sumamente sutil, como el fuego, y no a un cuerpo compuesto y más terrestre.

3. Todavía más. Como quiera que la forma es principio de la especie, de una sola forma no provienen especies distintas. Pero el alma intelectiva es una forma. Por lo tanto, no debe estar unida a un cuerpo compuesto de partes de distintas especies.

4. Por último. Cuanto más perfecta es la forma, más perfecto debe ser el sujeto que la recibe. Pero el alma intelectiva es la más perfecta de las almas. Así, pues, como quiera que los cuerpos de los otros animales tienen naturalmente con que protegerse, como pelo en lugar de vestido y pezuñas en lugar de calzado, y además tienen armas dadas por la naturaleza, como uñas, dientes y cuernos, parece que el alma intelectiva no debería unirse a un cuerpo imperfecto desprovisto de tales ayudas.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima*[38]*: El alma es acto de un cuerpo físico, orgánico, que potencialmente tiene vida.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la forma no lo es por la materia, sino más bien la materia por la forma, a partir ,de la forma debe fundamentarse la razón de por qué la materia es de tal naturaleza, y no al revés. Pues el alma intelectiva, como dijimos anteriormente (q.55 a.2), en el orden de la naturaleza ocupa el más bajo lugar entre las sustancias intelectuales, debido a que no le es connatural el conocimiento innato de la verdad, como sí lo es en los ángeles, sino que se ve obligada a desgranarla a través de los sentidos tomándola de la multiplicidad de las cosas, como dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.*[39] Por otra parte, en lo necesario la naturaleza no le falla a ningún ser. Por eso, sería necesario que el alma intelectiva no solamente tuviera la facultad de entender, sino también la de sentir. Pero como quiera que la acción de sentir no se puede llevar a cabo más que por medio de un órgano corporal, por eso se precisa que el alma intelectiva se una a un cuerpo constituido de tal manera que pueda servir convenientemente de órgano a los sentidos.

Todos los sentidos se fundamentan en el tacto [e]. Pero el órgano del tacto es preciso que sea algo intermedio entre los contrarios que puede percibir, como lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco. Pues, así, se encuentra en potencia con respecto a unos y otros pudiendo recibir la sensación. Por eso, cuanto más se acerque a dicho punto medio la composición del órgano del tacto, más perfecta será la capacidad sensible táctil. Pero el alma intelectiva posee el más alto grado de capacidad de sentir, pues, como dice Dionisio en el libro *De Div. Nom.*[40], las cualidades del ser inferior se encuentran más perfectamente en el superior. Por lo tanto, fue necesario que el cuerpo al que estuviera unida el alma intelectiva, fuera

38. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 412a27): S. Th. lect.1 n.220. 39. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2. 40. C.5 § 3: MG 3,817: S. Th. lect.1.

e. Esta doctrina sobre el sentido del tacto, basada en datos de observación empírica, se encuentra desarrollada en Aristóteles y sus comentaristas y en las obras médicas arabo-judías. A través de ellos llega al pensamiento medieval cristiano (cf. M. BARBADO, *Estudios de Psicología Experimental* t.2 [Madrid 1948] p.346-352).

un cuerpo compuesto y de complexión más equilibrada que los demás.

Por eso, de todos los animales el hombre es el que posee el mejor tacto. Entre los hombres, los de mejor tacto son los de mejor entendimiento. Prueba de ello es, como se dice en II *De Anima* [41], el hecho de que *vemos cómo los más refinados son de buena valía mental.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Probablemente alguien trataría de eludir esta objeción diciendo que, antes del pecado, el cuerpo del hombre era incorruptible. Pero parece que esta respuesta no es suficiente. Porque, antes del pecado, el cuerpo del hombre fue inmortal no por naturaleza, sino por don de la gracia divina. De lo contrario, no habría perdido la inmortalidad por el pecado, como no la perdió el demonio.

De este modo, puestos en otra dimensión, decimos que en la materia encontramos una doble condición: *Una,* elegida en orden a hacerla proporcionada a la forma; *otra,* que necesariamente se deduce de la primitiva condición de la materia. Ejemplo: Un herrero, para hacer una sierra, elije un material de hierro apto para cortar objetos duros. Pero que los dientes de la sierra se partan o se oxiden es una consecuencia necesaria de la condición del mismo material. Igualmente, al alma intelectiva le corresponde tener un cuerpo de equilibrada complexión. Pero de ello se deduce, por condición propia de la materia, que sea corruptible. Si alguien dice que Dios pudo evitar tal necesidad, hay que decir que, en la constitución de los seres naturales, no hay que considerar lo que Dios pudo hacer, sino lo que le corresponde a la naturaleza de las cosas, como dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.* [42] Sin embargo, Dios proveyó el remedio contra la muerte concediendo el don de la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Al alma intelectiva no le compete el cuerpo en razón de la operación intelectual en cuanto tal, sino como una exigencia de la parte sensitiva, que precisa un órgano de adecuada complexión. De este modo fue necesario que el cuerpo se viera unido al alma intelectiva, y no que el alma se uniera a un elemento simple o a un cuerpo compuesto en el que predominase el fuego, ya que no podría haber equilibrio en su complexión debido a la excesiva potencia del fuego. Por lo demás, este cuerpo de equilibrada complexión posee una determinada dignidad, ya que no está sometido a influencias contrarias, por lo cual, y en cierto modo se asemeja al cuerpo celeste.

3. *A la tercera hay que decir:* Las partes del animal, como el ojo, la mano, la carne, el hueso, etc., no pertenecen a la especie, sino que lo que le pertenece es el todo. De este modo, no puede decirse, propiamente, que estas partes sean de especie distinta, sino que, propiamente hablando, tienen distintas disposiciones. Esto mismo es lo que ocurre con el alma intelectiva, la cual, aun cuando en su esencia sea una, por su perfección es de múltiple virtualidad. De este modo, para sus diversas operaciones requiere diversas disposiciones en las partes del cuerpo al que se une. Por esto vemos que hay mayor diversidad de partes en los animales perfectos que en los imperfectos, y en éstos más que en las plantas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El alma intelectiva, porque puede comprender lo universal, tiene capacidad para lo infinito. Por eso la naturaleza no podía imponerle determinadas estimaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o de abrigo como a los otros animales cuyas almas tienen capacidad de percepción y otras facultades para cosas particulares. Pero en su lugar, el hombre posee por naturaleza la razón y las manos, que son *órgano de los órganos* [43]; por las que el hombre puede preparar una variedad infinita de instrumentos para infinitos efectos.

ARTICULO 6

El alma intelectiva, ¿se une o no se une al cuerpo mediante determinadas disposiciones accidentales?

Cont. Gentes 2,71; *De An.* l.2 lect.1; *De Spir. Creat.* a.3; *De Anima* a.9; *In Metaphys.* l.8 lect.5.

Objeciones por las que parece que el alma intelectiva se une al cuerpo me-

41. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 421a26): S. Th. lect.1. 42. C.1: ML 39,263. 43. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.8 n.2 (BK 431b28): S. Th. lect.13 n.789.

diante algunas determinadas disposiciones accidentales:

1. Toda forma está en una materia que le es propia y convenientemente dispuesta. Pero las disposiciones para la forma son accidentales. Por lo tanto, es necesario presuponer en la materia algunos accidentes previos a la forma sustancial y, consecuentemente, anteriores al alma, ya que el alma es. la forma sustancial.

2. Más aún. Las diversas formas de una especie requieren diversas partes de la materia. Pero no es posible concebir diversas partes de la materia a no ser dividiendo sus dimensiones cuantitativas. Por lo tanto, es necesario concebir en la materia las dimensiones antes que las formas sustanciales, muchas de las cuales son de la misma especie.

3. Todavía más. Lo espiritual se une a lo corporal por contacto virtual. Pero la fuerza del alma es su potencia. Por lo tanto, parece que el alma se une al cuerpo mediante su potencia, que es un accidente.

En cambio, el accidente es posterior a la sustancia en el tiempo y en el conocimiento, como se dice en VIII *Metaphys.*[44] Por lo tanto, en la materia no se puede concebir ninguna forma accidental anterior al alma, que es la forma sustancial.

Solución. *Hay que decir:* Si el alma se uniese al cuerpo solamente como motor, no solamente nada lo impediría, sino que sería necesario que entre el alma y el cuerpo mediasen algunas disposiciones. Por parte del alma, la potencia de mover el cuerpo; por parte del cuerpo, una cierta aptitud para ser movido por el alma.

Pero si el alma se une al cuerpo como forma sustancial, como dijimos anteriormente (a.1), es imposible que medie alguna disposición accidental entre el alma y el cuerpo o entre cualquier forma sustancial y su materia. El porqué de esto radica en que, como la materia está en potencia para todos los actos, en un cierto orden, es necesario que lo primero que concebimos en la materia sea el acto absolutamente primero. Entre todos los actos el primero es el ser. Por eso, resulta imposible concebir que la materia sea caliente o extensa antes de que exista en acto. Pero el ser en acto lo es por la forma sustancial, que da el ser absolutamente, según dijimos (a.4). Por eso, es imposible que en la materia preexistan, anteriormente a la forma sustancial, algunas disposiciones accidentales, ni, consecuentemente, previas a su unión con el alma [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De lo dicho anteriormente (a.4) resulta evidente que la forma más perfecta contiene virtualmente lo propio de las formas inferiores, y, por lo tanto, permaneciendo una y la misma, perfecciona a la materia en los diversos grados de perfección. Pues una y la misma es, esencialmente, la forma por la que el hombre es ser en acto, y es cuerpo, viviente, animal y hombre. Es evidente también que cada género tiene sus propios accidentes. Por lo tanto, así como la materia se concibe perfecta en el ser anteriormente a su corporeidad y a otros atributos, así también se conciben los accidentes propios del ser como anteriores a la corporeidad. Igualmente se pueden considerar en la materia las disposiciones anteriores a la forma, no en cuanto a todo efecto suyo, sino sólo en cuanto al de grado inferior.

2. *A la segunda hay que decir:* Las dimensiones cuantitativas son accidentes que acompañan a la corporeidad propia de la materia. Por eso, una vez considerada la materia bajo la corporeidad y las dimensiones, es posible concebirla como dividida en diversas partes, de modo que reciba diversas formas según los distintos grados de perfección. Pues, aun cuando la forma que da a la materia los diversos grados de perfección sea esencialmente la misma, como hemos dicho

44. ARISTÓTELES, 6 c.1 n.6 (BK 1028a32): S. Th. lect.1 n.1257.

f. El problema aquí tratado se circunscribe a la constitución misma del compuesto alma-cuerpo y no a su proceso formativo (el problema de la animación retardada lo tratará en q.118). En el proceso formativo —el *fieri*— sí se dan mediaciones catalizadoras, como en general para que se produzcan los cambios sustanciales (cf. el comentario tomista al *De generatione et corruptione).*

(ad 1), sin embargo, difieren conceptualmente.

3. *A la tercera hay que decir:* La sustancia espiritual que está unida al cuerpo sólo como motor lo está por potencia o virtud. Pero el alma intelectiva se une al cuerpo como forma por su ser. Sin embargo, lo mueve y rige por su potencia o virtud.

ARTICULO 7

El alma, ¿se une o no se une al cuerpo mediante algún cuerpo? [g]

In Sent. l.2 d.1 q.2 a.4 ad 3; *Cont. Gentes* 2,71; *De An.* l.2 lect.1; *De Spir. Creat.* a.3; *De Anima* a.9; *In Metaphys.* l.8 lect.5.

Objeciones por las que parece que el alma se une al cuerpo del animal mediante algún cuerpo:

1. Dice Agustín en VII *Super Gen. ad litt.*[45] que el alma orienta al cuerpo por la luz, esto es, por el fuego, y por el aire, que son los más parecidos al espíritu. Pero el fuego y el aire son cuerpos. Por lo tanto, el alma se une al cuerpo humano mediante algún cuerpo.

2. Más aún. Aquello cuya supresión motiva el que se disuelva una unión, parece ser el medio de unión entre lo unido. Pero, al faltar el espíritu, el alma se separa del cuerpo. Por lo tanto, el espíritu, que es un cierto cuerpo sutil, es el medio de unión entre el cuerpo y el alma.

3. Todavía más. Las cosas que distan mucho entre sí, no se unen más que por un medio. Pero el alma intelectiva dista del cuerpo, no sólo por ser incorpórea, sino por ser incorruptible. Por lo tanto, parece que está unida mediante algo que es cuerpo incorruptible. Este algo parece ser la luz celeste, que concilia los elementos reduciéndolos a la unidad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima*[46]: *No es necesario preguntarse si el alma y el cuerpo forman una unidad, como tampoco preguntarse si la forman la cera y la figura en ella grabada.* Pero la figura se une a la cera sin mediación de cuerpo alguno. Por lo tanto, tampoco sin mediación se une el alma al cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Si el alma se uniera al cuerpo solamente como motor, tal como sostienen los platónicos, sería conveniente decir que entre el alma del hombre o de un animal cualquiera y su cuerpo, se encontrarían cuerpos intermedios, ya que propio del motor es mover lo más alejado por medios más próximos.

En cambio, si el alma se une al cuerpo como forma, según dijimos (a.1), es imposible que se una a él mediante algún cuerpo. El porqué de esto radica en que algo es uno del mismo modo que es ser. La forma hace por sí misma que las cosas estén en acto, siendo ella esencialmente acto, y no comunica el ser por mediador alguno. Por eso, la unidad de un ser compuesto a partir de la materia y de la forma proviene de la misma forma, que, por sí misma, se une a la materia como su acto, al no haber otro principio de unión, a no ser el agente, que hace que la materia esté en acto, como se dice en VIII *Metaphys.*[47]

Por eso, resulta claro que son falsas las opiniones de aquellos que sostuvieron que hay algunos cuerpos intermedios entre el alma y el cuerpo del hombre. Algunos platónicos[48] afirmaron que el alma intelectiva posee un cuerpo incorruptible unido a ella por naturaleza, del que nunca se separa y por el que se une al cuerpo corruptible del hombre. Otros[49] afirmaron que se une al cuerpo mediante un espíritu corpóreo. Otros[50] afirmaron que se une al cuerpo mediante

45. C.19: ML 34,364. 46. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 412b6): S. Th. lect.1 n.234. 47. ARISTÓTELES, 7 c.6 n.8 (BK 1045b21): S. Th. lect.5 n.1767. 48. Cf. supra q.51 a.t ad 1. 49. Cf. Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), *De Spir. et An.* c.14: ML 40,789; cf. AVICEBRÓN, *Fons Vitae*, tr.3 c.2 (BK 75-24).

g. Los «espíritus» a que se hace referencia en este artículo responden a un elemento explicativo de la fisiología aristotélica. Se concebían como vapores muy sutiles —de ahí el nombre de *espíritus*— a través de los cuales actuaban las facultades del alma. Recibían diversas calificaciones: espíritus vitales, corpóreos, animales... Actuaban en el semen, en la actividad motora, en los movimientos del conocimiento sensitivo externo e interno, en la vida emocional, etc. Constituían con los respectivos órganos corpóreos el elemento material imprescindible que acompañaba a los actos psíquicos en cualquier proceso psicofisiológico.

la luz, pues sostenían que es cuerpo y de naturaleza de una quinta esencia. Y lo hace de tal modo que el alma vegetativa está unida al cuerpo mediante la luz del cielo sideral; la sensitiva, con la del cielo cristalino; y la intelectual, con la del cielo empíreo. Todo esto resulta ficticio e irrisorio, bien porque la luz no es cuerpo, bien porque la quintaesencia, por ser inalterable, materialmente no entra en la composición de un cuerpo, a no ser sólo virtualmente, bien porque el alma está directamente unida al cuerpo como la forma a la materia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando del alma en cuanto que mueve al cuerpo. Por eso utiliza la palabra *orientar*. Es cierto que mueve las partes más espesas del cuerpo mediante las más sutiles, y que el primer instrumento de su fuerza motriz es el espíritu, como dice el Filósofo en el libro *De causa motus animalium*[51].

2. A la segunda hay que decir: Anulado el espíritu, desaparece la unión del alma con el cuerpo, no porque sea medio, sino porque el cuerpo pierde su disposición para tal unión. Sin embargo, el espíritu es medio para el movimiento como primer instrumento del movimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma dista mucho del cuerpo si se consideran por separado sus condiciones. Por eso, si tuvieran el ser por separado, entre ellos debería haber muchos seres intermedios. Pero, en cuanto que es forma del cuerpo, no tiene un ser separado de éste, sino que por su propio ser se une directamente al cuerpo. Pues cualquier forma considerada como acto, dista mucho de la materia, que es ser sólo en potencia.

ARTICULO 8

El alma, ¿está o no está totalmente en cualquier parte del cuerpo?

In Sent. l.1 d.8 q.5 a.3; *Cont. Gentes* 2,72; *De Spir. Creat.* a.4; *De Anima* a. 10.

Objeciones por las que parece que el alma no está totalmente en cualquier parte del cuerpo:

1. Dice el Filósofo en el libro *De causa motus animalium*[52]: *No es preciso que el alma esté en cada una de las partes del cuerpo, sino que, existiendo en algún principio del cuerpo, las demás viven, debido a que, por su propia naturaleza, están destinadas a efectuar simultáneamente su propio movimiento.*

2. Más aún. El alma está en el cuerpo del que es acto. Pero es acto de un cuerpo orgánico. Por lo tanto, no está más que en un cuerpo orgánico. Pero no cualquier parte del cuerpo humano es un cuerpo orgánico. Por lo mismo, el alma no está totalmente en cualquier parte del cuerpo.

3. Todavía más. En el II *De Anima*[53] se dice que la misma relación que hay entre una parte del alma y otra del cuerpo, por ejemplo, entre la visión y la pupila, es la misma que hay entre el alma y todo el cuerpo del animal. Así, pues, si el alma está totalmente en cada una de las partes del cuerpo, hay que concluir que cualquier parte del cuerpo es el animal.

4. Y también. Todas las potencias del alma están fundamentadas en la misma esencia del alma. Así, pues, si el alma está totalmente en cualquier parte del cuerpo, hay que concluir que todas las potencias del alma están en cualquier parte del cuerpo, y, así, la vista estará en el oído, y el oído en el ojo. Esto es absurdo.

5. Por último. Si el alma estuviese totalmente en cualquier parte del cuerpo, cualquier parte del cuerpo dependería directamente del alma. Por lo tanto, una parte no dependería de la otra, ni una sería más importante que la otra. Esto es evidentemente falso. Por lo tanto, el alma no está totalmente en cualquier parte del cuerpo.

En cambio está lo que dice Agustín en VI *De Trin.*[54]*: El alma está totalmente en cualquier cuerpo y en cualquiera de sus partes.*

Solución. *Hay que decir:* Si, como hemos dicho ya (a.1), el alma se uniera al cuerpo sólo como motor, se podría decir que no está en cada una de sus partes, sino solamente en una por la que move-

50. Cf. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.2 d.13, divisio Text. (QR 2,310); d.13 a.2 q.2 a.5 (QR 2,321); d.17 a.2 q.2 (QR 2,421). 51. ARISTÓTELES, c.10 (BK 703a9). 52. ARISTÓTELES, c.10 (BK 703a34). 53. ARISTÓTELES, c.l n.9 (BK 412617): S. Th. lect.2 n 235-238 54. C.6: ML 42,929.

ría las demás. Pero porque el alma se une al cuerpo como forma, es necesario que esté en todo él y en cada una de sus partes. Pues no es forma accidental del cuerpo, sino forma sustancial. La forma sustancial no es solamente perfección del todo, sino de cada una de sus partes. Como quiera que el todo está compuesto a partir de las partes, la forma del todo que no diese el ser a cada una de las partes del cuerpo, sería una forma de composición y orden. Ejemplo: La forma de una casa. Esta es una forma accidental. En cambio, el alma es forma sustancial. Por eso, es necesario que sea forma y acto no solamente del todo, sino de cada una de sus partes. De este modo, así como al separarse el alma no hablamos de hombre o de animal, a no ser equívocamente, como llamamos animal al pintado o al tallado, lo mismo debemos decir con respecto a la mano y al ojo, a la carne y al hueso, como dice el Filósofo [55]. Prueba de ello es que cuando el alma se separa, ninguna parte del cuerpo realiza sus funciones propias, mientras que todo lo que conserva su especie retiene la operación específica. El acto se encuentra en el sujeto del que es acto. Por eso es necesario que el alma esté en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

Que esté totalmente en cada una de sus partes se deduce al considerar las tres clases de totalidad en conformidad con la triple división del todo, pues es el todo lo que se divide en partes. Hay un todo que se divide en partes cuantitativas, como la totalidad de una línea o de un cuerpo. Otros se dividen en partes de razón y de esencia, como lo definido, en las partes de la definición, y lo compuesto, en materia y forma. El tercer modo es el todo potencial, que se divide en partes virtuales[h].

El primer modo de totalidad no le corresponde a las formas, a no ser accidentalmente tal vez. Y sólo a aquellas formas que se ordenan indistintamente al todo cuantitativo y a sus partes. Ejemplo: La blancura, por su naturaleza, lo mismo puede estar en toda la superficie de un cuerpo que en cada parte. Por eso, al dividir la superficie, la blancura se divide accidentalmente. Pero una forma que precisa diversidad de las partes, como el alma, sobre todo el alma de los animales superiores, no se ordena indistintamente al todo que a las partes. Por eso no se divide accidentalmente por división cuantitativa. De este modo, ni esencial ni accidentalmente se puede atribuir al alma la totalidad cuantitativa. Pero la segunda totalidad, la fundamentada en la perfección conceptual y esencial, les corresponde a las formas en sentido propio y esencial. Igualmente la totalidad virtual, ya que la forma es el principio de la operación.

Por lo tanto, si se preguntase por la blancura, si está toda en la superficie y en cada una de las partes, es necesario hacer una distinción. Si se habla de la totalidad cuantitativa que la blancura tiene accidentalmente, no toda la blancura está en cada una de las partes de la superficie. Lo mismo habría que decir de la totalidad virtual, ya que más puede centrar la vista la blancura de toda una superficie que la de una parte minúscula. Pero si se trata de totalidad específica y esencial, toda la blancura está en cada una de las partes de la superficie.

Pero, porque el alma no tiene ni esencial ni accidentalmente totalidad cuantitativa, como acabamos de decir (sol.), es suficiente con decir que está toda en cada parte del cuerpo según su totalidad de perfección y de esencia, si bien no según su totalidad virtual. Porque no está, en cuanto a cada una de sus potencias, en cada parte del cuerpo, sino que por la potencia visual está en el ojo; y por la auditiva, en el oído; y, así, en lo demás.

Sin embargo, hay que tener presente que, porque el alma exige diversidad de partes, no está referida al todo de la misma forma que lo está a las partes. Al todo se refiere de forma necesaria y esencial como a su propio y proporcio-

55. ARISTÓTELES, *De An. 2* c.1 n.8 (BK 412b10): S. Th. lect.2 n.235: *Meteor.* 4, c 12 n 3 (BK 389b31).

h. La distinción en partes cuantitativas, esenciales y virtuales, que sirve aquí para armonizar la animación unitaria del viviente y su multiplicidad de órganos y funciones, se aplicará luego en la exposición teológica de las virtudes.

nado perfectible. A las partes, secundariamente, en cuanto que están orientadas al todo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo está hablando de la fuerza motriz del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma es acto de un cuerpo orgánico en cuanto que éste es su primero y proporcionado perfectible.

3. *A la tercera hay que decir:* El animal es un ser compuesto a partir del alma y de todo el cuerpo, que es lo inmediatamente perfectible y proporcionado a ella. Pero el alma no está en cada parte del cuerpo de este modo. Por eso, no es necesario que una parte del animal sea el animal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunas potencias del alma, como el entendimiento y la voluntad, están en ella por exceder la capacidad corporal. Por eso no se encuentran en ninguna parte del cuerpo. En cambio, otras potencias son comunes al alma y al cuerpo. Por eso, no es necesario que cada una esté allá donde esté el alma, sino solamente en aquella parte del cuerpo proporcionada a la operación de dicha potencia.

5. *A la quinta hay que decir:* Se dice que una parte del cuerpo es más importante que otra en razón de las diversas potencias de las que son órganos. Pues la parte que es órgano de la potencia más importante, ésa es la parte más importante del cuerpo. También puede decirse lo mismo de aquella que le sirve de un modo más sobresaliente.

CUESTIÓN 77

Sobre lo referente a las potencias en general

Ahora hay que analizar lo referente a las potencias del alma [a]. Primero, en general. Segundo, en particular. Esta cuestión plantea y. exige respuesta a ocho problemas:

1. La esencia del alma, ¿es o no es su potencia?—2. ¿Hay una sola potencia del alma, o, en cambio, hay muchas?—3. ¿Cómo 6e distinguen las potencias del alma?—4. Sobre su relación entre sí.—5. El alma, ¿es o no es el sujeto de todas las potencias?—6. Las potencias, ¿dimanan o no dimanan de la esencia del alma?—7. Una potencia, ¿surge o no surge de la otra?—8. Todas las potencias del alma, ¿permanecen o no permanecen en ella después de la muerte?

a. Del mismo modo que el hombre tiene conciencia de la unidad de su ser, la experiencia inmediata le muestra la multiplicidad de operaciones psíquicas y vitales. Pero éstas no tienen una unidad específica, ni aun genérica —entender y andar, por ejemplo—, como para reducirlas a un solo principio o fuente inmediata de energía vital de la que provengan. La antigua doctrina de las potencias era la respuesta con la que se conciliaba esa multiplicidad de los hechos psíquicos con la unidad de su principio esencial, o alma. *Vires, virtutes, potentiae, facultates* son la traducción de δυνάμεις con que se las denominaba en la filosofía griega. Forman parte de las potencias activas, y como tales se contraponen a las potencias pasivas, cuyo máximo exponente es la materia prima; aunque coinciden con ellas en ser principios de posibilidad: posibilidad de acción en aquéllas; de recepción pasiva en éstas. En unas y otras su opuesto es la impotencia o imposibilidad (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 5 c.12 [BK 1019 a 15ss]; S. TH. lect. 14; *ib.,* 9 c.1 [BK 1046 a 5ss]: S. TH. lect.1). La doctrina general de las facultades del alma aquí expuesta supone un desarrollo amplio y personal de presupuestos aristotélicos.

ARTICULO 1

La misma esencia del alma, ¿es o no es su potencia?

Supra q.54 a.3; *In Sent.* l.1 d.3 q.4 a.2; *Quodl.* 10 q.3 a.1; *De Spir. Creat.* a.11; *De Anima* a. 12.

Objeciones por las que parece que la misma esencia del alma es su potencia [b]:

1. Dice Agustín en IX *De Trin.*[1]: *La mente, el conocimiento y el amor, sustancialmente, o, si se quiere, esencialmente, están en el alma.* Y en el X[2] dice: *La memoria, la inteligencia y la voluntad son una vida, una mente, una esencia.*

2. Más aún. El alma es más noble que la materia prima. Pero la materia prima es su propia potencia. Por lo tanto, con mucho mayor motivo lo será el alma.

3. Todavía más. La forma sustancial es más simple que la accidental, signo de esto es que la forma sustancial no aumenta ni disminuye, sino que consiste en lo indivisible. Pero la forma accidental es su misma potencia. Por lo tanto, con mucho mayor motivo la forma sustancial, que es el alma.

4. Aún más. La potencia sensitiva es aquella por la que sentimos. La potencia intelectiva, aquella por la que entendemos. Pero, tal como dice el Filósofo en II *De Anima*[3], *el alma es aquello por lo que primeramente sentimos y entendemos.* Por lo tanto, el alma es su propia potencia.

5. Y también. Todo lo que no forma parte de la esencia de algo, es accidente. Por lo tanto, si la potencia del alma está fuera de su esencia, se concluye que es accidente. Esto va contra lo que dice Agustín en IX *De Trin.*[4], cuando afirma que dichas facultades *no están en el alma como accidentes en el sujeto, como lo puede estar el color en el cuerpo, lo mismo que la figura u otra cualidad o cantidad, ya que es de tal forma, que no abarca más allá del sujeto en el que está. Pero la mente puede amar y conocer otras cosas.*

6. Una más. *La forma simple no puede estar sin sujeto*[5]. El alma es forma simple, ya que no está compuesta a partir de la materia y de la forma, como dijimos anteriormente (q.75 a.5). Por lo tanto, la potencia del alma no puede estar en ella como en su sujeto.

7. Por último. El accidente no es principio diferencial sustancial. Pero *sensible* y *racional* son diferencias sustanciales, ya que pertenecen a los sentidos y a la razón, que son potencias del alma. Por lo tanto, las potencias del alma no son accidentes. De este modo, parece que la potencia del alma es su esencia.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.11 *Cael. Hier.*[6]*: Los espíritus ce celestes están divididos en esencia, potencia y operación.* Así, pues, con mayor razón en el alma es distinta la esencia y la virtud o potencia.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible afirmar que la esencia del alma sea su potencia, aun cuando algunos lo sostuvieron así. Esto resulta evidente por un doble motivo. 1) *Primero,* porque, como la potencia y el acto dividen el ser y cualquier género de ser, es necesario que tanto la potencia como el acto estén

1. C.4: ML 42,963. 2. C.11: ML 42,984. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 414a12): 5. Th. lect.4 n.271. 4. C.4: ML 42,963. 5. Cf. BOECIO, *De Trin.* c.2: ML 64,1250. 6. § 2: MG 3,284.

b. Sin alcanzar la virulencia de las cuestiones relacionadas con la unidad de la forma, la distinción entre el alma y sus potencias era tema muy discutido en el siglo XIII. Y se encuentran en algún modo interrelacionadas. Si hay diversidad de forma sustancial entre el principio intelectivo y los principios sensitivo y vegetativo, quedaba de alguna manera explicada la diversidad genérica entre la vida superior del hombre y sus actividades vegetativas y sensitivas. De ahí que los agustinianos no tuviesen dificultad por ese lado en afirmar la identidad con el alma de sus facultades superiores. Los textos del Doctor de Hipona que en un sentido inmediato afirmaban esa identidad eran claros (cf. los textos principales en la dif.1), y tal doctrina estaba corroborada por la autoridad del Maestro de las Sentencias.—Sobre esta discusión, cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* t.1 (Louvain 1942) p.483ss; G. M. MANSER, *La esencia del tomismo* (Madrid 1947) p. 164-166. A. ARÓSTEGUI, *La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias:* Revista de Filosofía 11 (1952) 43-64, es contrario a la interpretación comúnmente dada entonces y ahora a los textos de S. Agustín, y se inclina como interpretación literal a otra que se aproxima a la que presenta Sto. Tomás en este artículo en la solución a la 1.ª y 5.ª dificultades.

referidos al mismo género. De este modo, si el acto no está en el género de la sustancia, la potencia que está relacionada con dicho acto no puede estar en el género de la sustancia. Y la operación del alma no está en el género de la sustancia, sino sólo en Dios, cuya operación es su sustancia. Por eso, la potencia de Dios, principio de operación, es la misma esencia de Dios [c]. Esto no puede ser así ni en el alma ni en ninguna criatura, como dijimos anteriormente al tratar de los ángeles (q.54 a.3).

2) *Segundo*, esto resulta imposible también en el alma. Pues el alma, esencialmente, está en acto. Por lo tanto, si la misma esencia del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las acciones vitales, así como quien tiene alma está vivo. Pues, en cuanto forma, un acto no está ordenado a otro posterior, sino que es el último término de la generación. Por eso, a lo que está en potencia con respecto a otro acto, el estarlo no le compete por su esencia, esto es, en cuanto forma, sino en cuanto potencia. Así, la misma alma, en cuanto subyace a su potencia, es llamada *acto primero* [7] ordenada al acto segundo. Pero el ser dotado de alma no siempre está llevando a cabo acciones vitales. Por eso, en la definición de alma se dice [8] que es *acto del cuerpo que tiene vida en potencia,* y, sin embargo, dicha potencia *no excluye el alma.* Por lo tanto, hay que concluir que la esencia del alma no es su potencia, ya que nada está en potencia con respecto a un acto en cuanto que es acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la mente en cuanto que se conoce y se ama a sí misma. Por lo tanto, si el conocimiento y el amor, en cuanto referidos al alma como conocida y amada, están en el alma sustancial o esencialmente, es debido al hecho de que la misma sustancia o esencia del alma se conoce y se ama.

Es así como hay que entender también lo que dice en otro lugar: *Son una vida, una mente, una esencia.* O, como dicen algunos [9], dicha expresión indica el modo como se predica de sus partes el todo potencial, que es punto medio entre el todo universal y el todo integral. Pues el todo universal está presente en todas las partes en toda su esencia y potencia, como *animal* lo está en el hombre y en el caballo. Por eso, propiamente se predica de cada una de las partes. El todo integral no está en todas sus partes según toda su esencia o toda su potencia. Por eso, no se predica en absoluto de cada una de las partes, sino que, de alguna manera, si bien impropiamente, se predica de todas a la vez, como cuando decimos que la pared, el techo y los cimientos son la casa. El todo potencial está presente en cada una de las partes en toda su esencia, pero no en toda su virtud. De este modo, y en cierta manera, puede predicarse de cualquier parte, pero no tan propiamente como el todo universal. Por eso, Agustín dice que la memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola esencia del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* El acto

7. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 2, c.1 n.5 (BK 412a27): S. Th. lect.1 n.227. 8. Cf. ARISTÓTELES, ib. n.10. 9. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.1 d.3 a.34 (BO 25,140).

c. Esta dificultad para admitir la identidad entre el alma y sus potencias —aunque no con la precisa formulación de Sto. Tomás— ya había sido expuesta hacia 1220 por Guillermo de Auxerre, y se había tenido luego en cuenta en las discusiones sobre el tema. Según Boecio, en todo ser creado se distingue el sujeto personal *(id quod est)* del principio por el que tiene el ser *(id quo est);* con mayor razón —se argumentaba— el sujeto o alma se diversificaría de sus potencialidades *(id quo potest).* Así el Canciller Felipe distigue tres clases de potencias: *a)* accidentales, *b)* naturales o propiedades y *c)* esenciales; entre las últimas, que no difieren realmente del alma, se encuentran sus facultades. Odón de Rigaud, Alejandro de Hales y la escuela franciscana establecían diferencia esencial entre el alma y sus potencias, pero con identidad de sustancia.—El principio establecido por Sto. Tomás tiene valor universal para toda sustancia creada, de ahí que lo haya aplicado antes, y con mayor extensión, al tratar de los ángeles (q.54).—Una exposición de todos los argumentos formulados por Sto. Tomás en sus diversas obras tanto para probar la distinción del alma y sus potencias como, en general, entre la sustancia y sus principios inmediatos operativos, en A. ROZWADOWSKI, *Distinctio potentiarum a substantia, secundum doctrinan S. Thomae:* Gregorianum 16 (1935) 272-281.

con respecto al que la materia prima está en potencia, es la forma sustancial. Por eso, la potencia de la materia no es más que su esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La acción, al igual que el ser, pertenece al compuesto, ya que, propio de lo que existe es actuar. Ahora bien, el compuesto existe sustancialmente por su forma sustancial, y obra por la potencia que de ella se deriva. Por eso, la forma accidental activa, con respecto a la forma sustancial del agente (como el calor a la forma del fuego) es lo que la potencia del alma con respecto a la misma alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* El mismo hecho de que la forma accidental sea principio de acción, le proviene de la forma sustancial. Por eso, la forma sustancial es el primer principio de acción, pero no el próximo. En este sentido, el Filósofo dice que el alma es aquello por lo que entendemos y sentimos.

5. *A la quinta hay que decir:* Si se toma el accidente como algo opuesto a la sustancia, no hay medio entre la sustancia y el accidente, ya que se oponen como la afirmación y la negación, esto es, uno está en el sujeto y el otro no lo está. De este modo, al no ser la potencia del alma su misma esencia, es necesario que sea accidente, y queda situada en la segunda especie de la cualidad. En cambio, si el accidente se toma como perteneciente a uno de los cinco universales, algo es punto medio entre la sustancia y el accidente. Porque a la sustancia le corresponde lo que es esencial a la cosa. Lo que está fuera de la esencia, no puede ser llamado accidente, sino tan sólo aquello que no es causado por los principios esenciales de la especie. Pues *propio* no pertenece a la esencia de una cosa, sino que es causado por los principios esenciales de la especie. Por eso, es el medio propiamente dicho entre la esencia y el accidente. Así, se puede decir que las potencias del alma son el punto medio entre la sustancia y el accidente, como propiedades naturales del alma[d].

Lo que dice Agustín, esto es, que el conocimiento y el amor no están en el alma como accidentes en el sujeto, hay que entenderlo en el sentido que acabamos de decir *(ad* 1), en cuanto que se relacionan con el alma no como al sujeto que ama y conoce, sino como a algo amado y conocido. Demostrarlo se hace así: Si el amor estuviese en el alma amada como en su sujeto, se seguiría que el accidente abarcaría más que su sujeto, puesto que otras cosas también son amadas por el alma.

6. *A la sexta hay que decir:* Aun cuando el alma no esté compuesta a partir de la materia y de la forma, sin embargo tiene alguna mezcla de potencialidad, como dijimos anteriormente (q.75 a.5 ad 4). De este modo puede ser sujeto del accidente. La proposición aducida es viable en Dios, acto puro. Es a esto a lo que se refiere Boecio.

7. *A la séptima hay que decir: Racional* y *sensible* como diferencias no se toman en cuanto referidas a las potencias sensitivas y a la razón, sino a la misma alma sensitiva y racional. Sin embargo, porque las formas sustanciales nos son desconocidas en sí mismas, se nos manifiestan por los accidentes. Así, nada impide que los accidentes sean colocados en el lugar de las diferencias sustanciales.

d. La dificultad a que aquí responde Sto. Tomás era, además de la autoridad de S. Agustín, el principal argumento de los defensores de la identidad, y la razón de que quienes veían las repercusiones en algún modo panteístas de la identidad no se atreviesen a afirmar de modo claro la distinción real entre el alma y sus potencias. Las potencias no pueden ser accidentes del alma, pues ésta no puede darse sin ellas; luego pertenecen a su misma sustancia y se identifican con ella. Se trataba de una confusión entre accidente «predicamental» y accidente «predicable». Los predicamentos o categorías de Aristóteles eran divisiones del ser, con carácter entitativo, mientras que los «predicables» —establecidos por Porfirio en la *Isagoge*— son modos lógicos de predicación: aquellas nociones universales o modos comunes mediante los cuales podemos enunciar algo de un sujeto (género, diferencia específica, especie, propiedad y accidente). Las potencias del alma son accidentes «predicamentales» que pertenecen al predicamento cualidad en su segunda especie (potencia e impotencia); pero como «predicables» no pertenecen al modo accidente ni se predican como tales, sino como «propiedad»; es decir, una cualidad distinta de la esencia, pero que, una vez constituida ésta, la sigue siempre de modo necesario y se predica, por tanto, necesariamente de ella.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay muchas potencias del alma?

Objeciones por las que parece que no hay muchas potencias del alma:

1. El alma intelectiva es la más cercana a la semejanza divina. Pero en Dios sólo hay un único y simple poder. Por lo tanto, lo mismo sucederá en el alma intelectiva.

2. Más aún. Cuanto más poderosa es una fuerza, tanto más unificada está. Pero el alma intelectiva sobrepasa en poder todas las otras formas. Por lo tanto, con mayor motivo debe tener una sola virtud o potencia.

3. Todavía más. Actuar es algo propio de lo que existe en acto. Pero, por la misma esencia del alma, el hombre tiene el ser en diversos grados de perfección, como quedó establecido anteriormente (q.76 a.3.4). Por lo tanto, por la misma potencia del alma lleva a cabo las diversas acciones en sus distintos grados.

En cambio está el hecho de que el Filósofo, en II *De Anima* [10], indica *muchas potencias del alma.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario admitir que hay muchas potencias en el alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como dice el Filósofo en II *De Caelo* [11], los seres más débiles no pueden alcanzar la perfecta bondad, sino tan sólo un estado imperfecto por medio de movimientos muy limitados. Los seres inmediatamente superiores, alcanzan la perfección por medio de muchos movimientos. En cambio, los seres más elevados, la alcanzan con pocos movimientos. El grado supremo está en aquello que lo alcanza sin movimiento. Ejemplo: El menos dispuesto para la salud es aquel que no puede alcanzar una salud perfecta, sino tan sólo un poco de salud con pocos remedios. Está mejor dispuesto aquel que puede alcanzar una perfecta salud, aunque sea con muchos remedios; y aún estará mejor dispuesto aquel que la consigue con pocos remedios. En grado sumo, aquel que sin ningún remedio goza de una perfecta salud.

Por lo tanto, hay que decir: Los seres inferiores al hombre consiguen ciertos bienes particulares, y, por lo mismo, sus operaciones y potencias son pocas y muy concretas. En cambio, el hombre puede alcanzar la perfecta y universal bondad, ya que puede alcanzar la bienaventuranza. Sin embargo, está en el último grado por su misma naturaleza, entre aquellos seres a quienes le corresponde la bienaventuranza. Por eso, el alma humana necesita muchas y variadas operaciones y potencias. Por su parte, los ángeles precisan menos diversidad de potencias. En Dios no hay potencia o acción fuera de su esencia.

Hay aún otra razón que explica por qué el alma humana tiene variedad de potencias. Es la siguiente: Por estar en los límites entre las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren tanto las potencias de unas como las de las otras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma intelectiva se acerca a la semejanza con Dios más que las criaturas inferiores, de la misma manera que puede conseguir la perfecta bondad, si bien mediante muchos y variados apoyos. En esto, es menos perfecta que las criaturas más altas.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia unificada es superior a cualquier otra si abarca lo mismo. Pero la potencia múltiple es superior si le están sometidas.

3. *A la tercera hay que decir:* Una misma realidad tiene un solo ser sustancial, pero puede tener múltiples operaciones. De este modo, la esencia del alma es una, pero las potencias muchas.

ARTICULO 3

Las potencias, ¿se distinguen o no se distinguen por los actos y objetos?

De An. l.2 lect.6; *De Anima* a. 13.

Objeciones por las que parece que las potencias no se distinguen por los actos y objetos:

1. Nada está determinado a una especie por aquello que le es posterior o extrínseco. Pero el acto es posterior a la potencia, y el objeto le es extrínseco. Por lo tanto, las potencias no se distinguen específicamente por los actos y los objetos.

10. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 414a31): S. Th. lect.5 n.279. 11. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 292a22): S. Th. lect.18 n.2-5.

2. Más aún. La máxima diferencia se establece entre contrarios. Así, pues, si las potencias se distinguieran por sus objetos, no sería una misma la potencia para los contrarios. Esto es evidentemente falso en casi todas las cosas, pues la potencia de visión es idéntica para lo blanca y para lo negro; lo mismo que la del gusto lo es para lo dulce y lo amargo.

3. Todavía más. Anulada la causa, anulado el efecto. Así, pues, si la diferencia de las potencias surgiera de la diferencia de los objetos, el mismo objeto no pertenecería a diversas potencias. Esto es evidentemente falso, pues una misma cosa es lo que conoce la potencia cognoscitiva y desea la apetitiva.

4. Por último. Lo que en cuanto tal es causa de algo, lo causa en todo. Pero algunos objetos diversos y pertenecientes a distintas potencias pertenecen también a una sola potencia distinta de las otras. Ejemplo: El sonido y el color pertenecen a la vista y al oído, que son potencias diversas. Sin embargo, pertenecen a una sola potencia, el sentido común. Por lo tanto, las potencias no se distinguen por la diferencia de objetos.

En cambio, lo consecuente se distingue por el antecedente. Pero el Filósofo en el II *De Anima*[12] dice: *Los actos y las operaciones conceptualmente son anteriores a las potencias. Y más anteriores todavía lo son los opuestos,* los objetos. Por lo tanto, las potencias se distinguen por los actos y los objetos.

Solución. *Hay que decir:* En cuanto tal, la potencia está ordenada al acto. Por eso, es necesario que esté determinada por el acto al que está ordenada. Consecuentemente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias sea establecida en razón de la diversidad de los actos, que a su vez se establece en razón de la diversidad de objetos. Pues toda acción responde o a una potencia activa o a una pasiva. El objeto, con respecto al acto de la potencia pasiva, es como principio y causa motora. Ejemplo: El color, en cuanto que mueve a la facultad de visión, es principio de visión. El objeto, con respecto al acto de la potencia activa, es como término y fin. Ejemplo: El objeto de la facultad de desarrollo es la adquisición del tamaño perfecto, fin o término del crecimiento. Por lo tanto, la acción se especifica por lo siguiente: Por su principio y por su fin o término. Ejemplo: La calefacción y la refrigeración se diferencian en que aquélla procede de un cuerpo activamente caliente para producir calor, y ésta de un cuerpo frío para producir frío. Por eso, es necesario que las potencias se diversifiquen por los actos y los objetos.

Sin embargo, hay que tener presente que lo accidental no diversifica la especie. Pues, porque el color es un accidente en el animal, las especies de animal no se diversifican por la diferencia del color, sino por la diferencia de lo que propiamente le corresponde al animal, esto es, por la diferencia del alma sensitiva, que unas veces está unida a la razón, y otras veces no. Por eso, racional e irracional son diferencias de división del animal constituyendo diversas especies. Así pues, no toda diversidad de objetos constituye diferencia en las potencias del alma, sino solamente la diversidad en aquello a lo que la potencia está ordenada por naturaleza. Y como los sentidos están ordenados por naturaleza a la cualidad pasible, que, a su vez, está dividida en color, sonido y similares; por eso mismo, la potencia sensitiva del color, la vista, es distinta de la del sonido, el oído. Pero a una cualidad pasible, el color, por ejemplo, accidentalmente puede añadírsele el ser músico o gramático, grande o pequeño, hombre o piedra. Pero las potencias del alma no se distinguen por dichas diferencias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El acto, aun cuando sea posterior a la potencia, sin embargo, intencional y conceptualmente es anterior, como el fin en el que actúa. El objeto, aun cuando sea extrínseco, sin embargo, es principio o término de la acción. Y el principio y el fin están proporcionados a los elementos intrínsecos de la realidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Si una potencia estuviera referida a uno de los contrarios como a su objeto propio, el otro contrario pertenecería a una potencia distinta. Pero la potencia del alma en cuanto tal no está referida a la razón propia de contrario, sino a lo que en

12. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 415a 18): S. Th. lect.6 n.304.

ambos contrarios es común. Ejemplo: La vista en cuanto tal no está referida a lo blanco, sino al color. Esto es así porque uno de los contrarios es, en cierta medida, la razón del otro, puesto que están relacionados como lo imperfecto y lo perfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que lo idéntico en la realidad, conceptualmente sea distinto. De este modo, puede pertenecer a diversas potencias del alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* La potencia superior, en cuanto tal, está referida a una razón más universal de objeto que la potencia inferior, porque, cuanto más elevada es una potencia, tantas más realidades abarca. De este modo, son muchas las cosas que tienen de común la razón de objeto al que, en cuanto tal, está referida la potencia superior, y, sin embargo, se distinguen en aspectos que son objeto propio de las potencias inferiores. De aquí que diversos objetos, pertenecientes a diversas potencias inferiores, sin embargo entren bajo el dominio de una sola potencia superior.

ARTICULO 4

En las potencias del alma, ¿hay o no hay orden?

De Anima a. 13 ad 10.

Objeciones por las que parece que en las potencias del alma no hay orden:

1. En aquellas cosas comprendidas en una división, no se da lo anterior y lo posterior, sino que por naturaleza son simultáneas. Pero las potencias del alma están divididas entre sí. Por lo tanto, entre ellas no hay orden.

2. Más aún. Las potencias del alma se relacionan con los objetos y con la misma alma. Pero por parte del alma no hay orden entre ellas, ya que el alma es sólo una. Igualmente, tampoco la hay por parte de los objetos, ya que son distintos y totalmente dispares, como el color y el sonido. Por lo tanto, no hay orden entre las potencias del alma.

3. Todavía más. Entre las potencias ordenadas, la operación de una depende de la de la otra. Pero el acto de una potencia del alma no depende del acto de la otra, pues la vista puede realizar su acción de ver sin el concurso del oído, y al revés. Por lo tanto, no hay orden entre las potencias del alma.

En cambio, el Filósofo en II *De Anima* [13] compara las partes o potencias del alma con las figuras. Pero las figuras están ordenadas entre sí. Por lo tanto, también las potencias del alma.

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que el alma es una y las potencias muchas, y de lo uno a lo múltiple se pasa con un cierto orden, es necesario que entre las potencias del alma haya orden [e].

Entre ellas hay un triple orden. Dos, provenientes de la dependencia de una potencia de la otra. El tercero, del orden de los objetos. La dependencia de una potencia con respecto a otra puede ser doble: 1) *Una,* según el orden de la naturaleza, ya que las cosas perfectas, por naturaleza son anteriores a las imperfectas. 2) *Otra,* según el orden de generación y de tiempo, puesto que se pasa de lo imperfecto a lo perfecto.

Así, pues, según el primer orden de potencias, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas; por eso, las rigen y dirigen. Igualmente, y según este mismo orden, las potencias sensitivas son anteriores a las potencias del alma nutritiva. Todo lo contrario ocurre según el segundo orden. Porque en el proceso de la generación las potencias del

13. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 414b20): S. Th. lect.5 n.295-298.

e. La noción de orden es capital en la arquitectura filosófica y teológica tomista. En virtud del orden se explican las relaciones entre Dios y las creaturas y entre la multiplicidad de las creaturas. Todo el esquema de la *Suma Teológica* en su conjunto y en cada una de sus partes quiere reflejar ese orden divino en sí mismo y en cuanto participado. Donde quiera nos encontremos con una multiplicidad en la unidad, allí hay un orden, que se manifiesta en diferentes maneras y dependencias. Especial importancia adquieren el orden de naturaleza, en razón de la finalidad, que establece el orden de jerarquía, pues indica la dependencia y relación de lo más imperfecto a lo más perfecto, y el orden de generación o de prioridad temporal, que suele ser inverso al anterior, por cuanto lo imperfecto prepara para la recepción o el ejercicio de lo más perfecto.

alma nutritiva preceden a las del alma sensitiva, ya que aquéllas preparan al cuerpo para las acciones de éstas. Lo mismo hay que decir de las potencias sensitivas con respecto a las intelectivas *f*. Según el tercer tipo de orden, algunas potencias guardan relación entre sí, como la vista, el oído y el olfato. Pues por naturaleza el primero es la vista, por ser común tanto a los cuerpos superiores como a los inferiores. El sonido es perceptible en el aire, y por naturaleza es anterior a la combinación de elementos de la que se deduce el olor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las especies de algunos géneros hay prioridad y posterioridad existencial, como en las especies de los números y las figuras, aun cuando se dice que existen simultáneamente por recibir la atribución de género común.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden que se da entre las potencias del alma proviene por parte de la misma alma, la cual, a pesar de ser esencialmente una, está capacitada para realizar actos diversos en un determinado orden. Lo mismo puede decirse por parte de los objetos y también por parte de los actos, como ya indicamos (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento es viable en aquellas potencias ordenadas según el tercer tipo. Pero las que lo están según los otros dos, se relacionan entre sí de tal manera que el acto de una depende del de la otra.

ARTICULO 5

Todas las potencias del alma, ¿están o no están en el alma como en su sujeto?

Compend. Theol. c.89.92; *De Spir. Creat.* a.4 ad 3.

Objeciones por las que parece que todas las potencias del alma están en el alma como en el sujeto.

1. Lo que las potencias corporales son con respecto al cuerpo, lo son las potencias del alma con respecto al alma. Pero el cuerpo es el sujeto de las potencias corporales. Por lo tanto, el alma es el sujeto de las potencias del alma.

2. Más aún. Las operaciones de las potencias del alma son atribuidas al cuerpo a causa de alma, porque, como se dice en II *De Anima* [14], *el alma es aquello por lo que primeramente sentimos y entendemos.* Pero los principios propios de las operaciones del alma son las potencias. Por lo tanto, las potencias están primariamente en el alma.

3. Todavía más. Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [15] dice que el alma percibe el temor y otros estados parecidos sin que para ello intervenga en absoluto el cuerpo. Pero si la potencia sensitiva no estuviese sólo en el alma como en su sujeto, no podría sentir nada sin el cuerpo. Por lo tanto, el alma es el sujeto de la potencia sensitiva. Por lo mismo, lo es de todas las otras potencias.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el libro *De Somno et Vigilia* [16]*: Sentir no es propio del alma ni del cuerpo, sino del compuesto.* Luego la potencia sensitiva está en el compuesto como en su sujeto. Por lo tanto, no sólo el alma es el sujeto de todas sus potencias.

Solución. *Hay que decir:* El sujeto de la potencia operativa es aquello que tiene capacidad para obrar, pues todo accidente da nombre a su sujeto propio. Uno mismo es el que puede obrar y el que obra. Por eso, es necesario que *la potencia* pertenezca *como a sujeto* a quien realiza *la operación,* como también dice el Filósofo al comienzo del *De Somno et Vigilia* [17].

Es evidente, tal como dijimos anteriormente (q.75 a.2.3; q.76 a.1 ad 1), que ciertas operaciones del alma se ejecutan sin intervención del órgano corporal. Ejemplo: Entender y querer. De ahí que las potencias que son principio de estas operaciones estén en el alma como en su sujeto propio. En cambio, hay otras operaciones del alma que se llevan a cabo por medio de los órganos corporales. Ejemplo: Ver, por los ojos; oír, por los oídos. Lo mismo puede decirse de

14. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 414a12): S. Th. lect.4 n.271. 15. C.7: ML 34,459. 16. ARISTÓTELES, c.1 (BK 454a7). 17. Ib.

f. Este es el principio que esgrimirá más adelante (q.118) para defender la animación retardada.

todas las demás operaciones nutritivas y sensitivas. Por lo tanto, las potencias que son principio de tales operaciones, están en el compuesto como en su propio sujeto, y no sólo en el alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que todas las potencias pertenecen al alma, no como a sujeto, sino como a principio, porque por el alma el compuesto puede llevar a cabo tales operaciones.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las potencias del alma están antes en el alma que en el compuesto, no como en su propio sujeto, sino como en su principio.

3. *A la tercera hay que decir:* Platón sostuvo que sentir es una operación propia del alma, como entender. Agustín muchas veces cita las opiniones de Platón concernientes a la filosofía, pero no haciéndolas suyas, sino simplemente citándolas. Sin embargo, en este caso concreto en el que se dice que el alma unas cosas las siente con el cuerpo y otras sin él, puede ser entendido de dos maneras. 1) *Una,* si la expresión *con el cuerpo* o *sin el cuerpo* determina el acto de sentir en cuanto que procede del que siente. En este sentido, la acción de sentir no la realiza sin el cuerpo, porque no puede proceder del alma si no es a través de un órgano corporal. 2) *Otra,* indicando el acto de sentir por parte del objeto sentido, y, en este caso, unas cosas las siente con el cuerpo, esto es, existentes en el cuerpo, como puede ser una herida o algo parecido; y otras cosas, en cambio, las siente sin el cuerpo, esto es, no existentes en el cuerpo, sino sólo en la aprehensión del alma, como, por ejemplo, cuando se entristece o se alegra por algo que ha oído.

ARTICULO 6

Las potencias del alma, ¿dimanan o no dimanan de su esencia?

In Sent. l.1 d.3 q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que las potencias del alma no dimanan de su esencia:

1. De lo uno y lo simple no proceden cosas diversas. La esencia del alma es una y simple. Por lo tanto, como quiera que las potencias del alma son muchas y diversas, no pueden proceder de su esencia.

2. Más aún. Aquello de lo que procede algo, es su causa. Pero no puede decirse que la esencia del alma sea causa de las potencias. Esto resulta evidente analizando cada uno de los géneros de las causas. Por lo tanto, las potencias del alma no dimanan de su esencia.

3. Todavía más. Emanar implica cierto movimiento. Pero, como se demuestra en el VII *Physic.*[18], nada se mueve a sí mismo, a no ser en calidad de parte, como decimos que el animal se mueve a sí mismo porque una parte suya es motriz y la otra movida. Pero, como también se demuestra en I *De Anima*[19], el alma no se mueve de esta manera. Por lo tanto, el alma no causa en sí misma sus potencias.

En cambio, las potencias del alma son unas determinadas propiedades suyas. Pero el sujeto es causa de sus propios accidentes, y por eso entra en la definición de accidente, como nos consta en el VII *Metaphys.*[20] Por lo tanto, las potencias del alma dimanan de su esencia como causa.

Solución. *Hay que decir:* La forma sustancial y la accidental, en parte coinciden y en parte se diferencian. Coinciden en que ambas son acto y en que, en virtud de una y otra, algo está de algún modo en acto. Se diferencian por un doble motivo. 1) *Primero,* porque la forma sustancial da el ser en absoluto y por sujeto tiene el ser solamente en potencia. La forma accidental no hace que una cosa sea absolutamente, sino que sea así, o tanta, o de ésta, o de la otra manera, pues su sujeto es el ser en acto. Por eso, la actualidad se encuentra primero en la forma sustancial antes que en su sujeto. Y porque en todos los géneros lo primero es la causa, la forma sustancial es la causa de que su sujeto esté en acto. Por el contrario, la actualidad se encuentra primero en el sujeto de forma accidental antes que en la forma accidental. A su vez resulta que la actualidad de la forma

18. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 241b24): S. Th. lect.1 n.2. 19. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 408a34): S. Th. lect.10 n.146. 20. ARISTÓTELES, 6 c.4 n.6 (BK 1029b30): S. Th. lect.3 n.1318.

accidental es causada por la actualidad del sujeto. De este modo, el sujeto, en cuanto que está en potencia, recibe la forma accidental. En cuanto que está en acto, la produce. Esto lo digo del accidente propio y necesario, pues, con respecto al accidente que no es propio, el sujeto se limita solamente a recibirlo, y el que lo produce, es un agente extrínseco. 2) *Segundo,* la forma sustancial y la accidental se diferencian en que, como quiera que lo menos principal existe por lo más principal, la materia existe por razón de la forma sustancial. Y, al revés, la forma accidental se da para completar el sujeto.

De todo lo dicho (a.5), resulta evidente que el sujeto de las potencias del alma es o el alma sola, que puede ser sujeto de accidentes por tener alguna potencialidad, como dijimos (a.l ad 6, q.75 a.5 ad 4), o el compuesto. Pero el compuesto está en acto por el alma. Por eso, es evidente que todas las potencias del alma, tanto si su sujeto es el alma sola como si lo es el compuesto, dimanan de la esencia del alma como de su principio, porque, ya lo dijimos (a.5), el accidente es causado por el sujeto en cuanto que está en acto, y es recibido en él en cuanto que está en potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del ser uno y simple pueden proceder por naturaleza muchas cosas en un orden determinado. También por razón de los diversos sujetos receptores. Así, pues, de la sola esencia del alma proceden muchas y diversas potencias, tanto por razón del orden de las potencias como también por la diversidad de los órganos corporales.

2. *A la segunda hay que decir:* El sujeto es causa final del accidente propio y en cierto modo también causa eficiente, y también causa material en cuanto que recibe al accidente. De aquí que pueda decirse que la esencia del alma es causa de todas las potencias como fin y como principio eficiente, y de algunas potencias lo es como sujeto receptivo.

3. *A la tercera hay que decir:* La emanación de los accidentes propios del sujeto no se da por alguna transmutación, sino por un resultado natural como de algo resulta naturalmente otra cosa. Ejemplo: De la luz, el color.

ARTICULO 7

Una potencia del alma, ¿surge o no surge de otra?

In Sent. l.1 d.3 q.4 a.3; l.2 d.24 q.1 a.2; *De Anima* a.13 ad.7.8.

Objeciones por las que parece que una potencia del alma no surge de otra:

1. Las cosas que a un mismo tiempo empiezan a existir, no proceden unas de otras. Pero todas las potencias del alma son simultáneas al alma. Por lo tanto, unas no proceden de otras.

2. Más aún. Las potencias surgen del alma como el accidente del sujeto. Pero una potencia del alma no puede ser sujeto de la otra, ya que no hay accidente del accidente. Por lo tanto, una potencia no surge de la otra.

3. Todavía más. Los contrarios no surgen uno de otro, sino que cada uno surge de su semejante en la especie. Las potencias del alma se oponen entre sí como especies diversas. Por lo tanto, una no procede de la otra.

En cambio, las potencias son conocidas por los actos. Pero el acto de una potencia es causado por otro, como el acto de la fantasía por el acto del sentido. Por lo tanto, una potencia es causada por otra.

Solución. *Hay que decir:* En aquellas cosas que, según un orden natural, proceden de una sola, sucede que, así como la primera es causa de todas las demás, así también la que está más próxima a la primera, de algún modo es la primera causa de la más alejada. Quedó demostrado anteriormente (a.4) que entre las potencias del alma hay un orden múltiple. De este modo, una potencia del alma procede de la esencia del alma a través de otra potencia.

Porque la esencia del alma con respecto a las potencias es como su principio eficiente y final, y también principio receptivo, bien por sí misma, bien aisladamente o en unión con el cuerpo, y por ser el agente y el fin mucho más perfectos, y, por su parte, el principio receptivo menos perfecto, hay que concluir: Aquellas potencias del alma que son las primeras según el orden de naturaleza y perfección, también son el origen de las demás en cuanto fin y principio eficiente. También el sentido existe en razón

del entendimiento, pero no al revés. Por ser el sentido como una participación incompleta del entendimiento, su origen natural ha de tenerlo en el entendimiento como lo imperfecto en lo perfecto. Pero, si consideramos la línea del principio receptivo, sucede todo lo contrario. Pues las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas. De este modo, el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, en cierto modo es considerada como sujeto y materia del entendimiento. Por eso, las potencias más imperfectas son anteriores en el proceso de generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la potencia del alma dimana de su esencia no por transmutación, sino por un resultado natural, y coexiste con ella, así también ocurre con una potencia respecto de la otra.

2. *A la segunda hay que decir:* El accidente, en cuanto tal, no puede ser sujeto de accidentes. Pero un accidente es recibido en la sustancia antes que otro, como la cantidad antes que la cualidad. Por eso, puede decirse que un accidente es sujeto de otro (como la superficie del color), en cuanto que la sustancia recibe un accidente a través del otro. Lo mismo puede decirse de las potencias del alma.

3. *A la tercera hay que decir:* Las potencias del alma se oponen entre sí como lo perfecto y lo imperfecto. Así también es como se oponen las especie de los números y de las figuras. Pero esta oposición no impide que uno proceda de otro, porque lo imperfecto procede naturalmente de lo perfecto.

ARTICULO 8

Todas las potencias del alma, ¿permanecen o no permanecen en el alma una vez separada del cuerpo?

In Sent. l.4 d.44 q.3 a.3 q.ae1,2; d.50 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 2,81; *Quodl.* 10 q.4 a.2; *De Anima* a.19.

Objeciones por las que parece que las potencias del alma permanecen en el alma una vez separada del cuerpo:

1. En el libro *De Spiritu et Anima*[21], se dice que *el alma se separa del cuerpo llevándose consigo la sensibilidad y la imaginación, la razón y el entendimiento, la inteligencia, lo concupiscible y lo irascible.*

2. Más aún. Las potencias del alma son sus propiedades naturales. Pero lo que es propio está siempre presente y nunca se separa de su sujeto. Por lo tanto, las potencias del alma están en ella incluso después de la muerte.

3. Todavía más. Las potencias del alma, también las sensitivas, no se debilitan al debilitarse el cuerpo, porque, como se dice en I *De Anima*[22], *si un anciano recibiese los ojos de un joven, vería como el joven.* Pero la debilidad lleva a la destrucción. Por lo tanto, las potencias del alma no se destruyen al corromperse el cuerpo, sino que permanecen en el alma separada.

4. Una más. La memoria es una potencia del alma sensitiva, como demuestra el Filósofo[23]. Pero la memoria permanece en el alma separada, pues se dice en Lc 16,25: Al rico Epulón, cuya alma estaba en el infierno, se le dijo: *Acuérdate que recibiste tus bienes mientras vivías.* Por lo tanto, en el alma separada permanece la memoria, y, consecuentemente, las demás potencias de la parte sensitiva.

5. Y también. La alegría y la tristeza pertenecen al apetito concupiscible, que es una potencia de la parte sensitiva. Es evidente que las almas separadas se alegran o entristecen por las recompensas recibidas o por los castigos sufridos. Por lo tanto, la potencia concupiscible permanece en el alma separada.

6. Por último. Agustín, en XII *Super Gen. ad litt.*[24], dice que, así como el alma, cuando el cuerpo yace sin sentido, pero no muerto aún del todo, ve algunas cosas con visión imaginaria, así sucederá cuando esté totalmente separada del cuerpo por la muerte. Pero la imaginación es una potencia de la parte sensitiva. Por lo tanto, en el alma separada permanece una potencia de la parte sensitiva, y, consecuentemente, todas las demás potencias.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Eccles. Dogmat.*[25]*: El hombre está*

21. Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), c.15: ML 40,791. 22. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 408b21): S. Th. lect.10 n.163. 23. ARISTÓTELES, *De Mem. et Rem.* c.1 (BK 450a12); S. Th. lect.2 n.318. 24. C.32: ML 34,480. 25. GENADIO, c.29: ML 58,985.

constituido a partir de dos sustancias solamente: Del alma con su razón y de la carne con sus sentidos. Por lo tanto, muerta la carne, no permanecen las potencias sensitivas.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (a.5.6.7), todas las potencias del alma están referidas al alma como a su principio. Pero algunas potencias, como el entendimiento y la voluntad, están referidas al alma como a su sujeto. Por eso es necesario que estas potencias permanezcan en el alma una vez destruido el cuerpo. Otras potencias, en cambio, tienen por sujeto el compuesto. Estas son las potencias de la parte sensitiva y la vegetativa. Y, destruido el compuesto, no pueden permanecer sus accidentes. Por lo tanto, destruido el compuesto, dichas potencias no permanecen en el alma en acto, sino sólo virtualmente como en su principio o raíz.

Así, es falsa la afirmación que hacen algunos cuando sostienen que dichas potencias permanecen en el alma una vez corrompido el cuerpo. Más falsa todavía es la opinión de que el alma separada realice los actos propios de estas potencias, ya que no puede realizarlas a no ser por medio de órganos corporales[26].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel libro citado no tiene autoridad. Por eso, lo que en él está escrito, con la misma facilidad con que es citado es rechazado. Sin embargo, puede decirse que el alma retiene tales potencias, pero no en acto, sino virtualmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquellas potencias de las que decimos que permanecen en acto en el alma separada, no son propiedades sólo del alma, sino del compuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Las potencias no se debilitan cuando se debilita el cuerpo, puesto que el alma, su principio virtual, permanece inmutable.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella memoria hay que entenderla como la presente en el espíritu, como dice Agustín[27], y no como la memoria que es parte del alma sensitiva.

5. *A la quinta hay que decir:* La tristeza y la alegría están en el alma separada, pero no por el apetito sensitivo, sino por el intelectivo. Lo mismo sucede en los ángeles.

6. *A la sexta hay que decir:* En aquel texto, Agustín está investigando, no afirmando. Por eso se retractó de algunas cosas allí dichas[28].

CUESTIÓN 78

Sobre las potencias del alma en especial

Ahora hay que tratar lo referente a las potencias del alma en especial. Al análisis del teólogo le corresponde investigar en especial sólo aquellas potencias intelectivas y sensitivas en las cuales se encuentran las virtudes. Pero, porque el conocimiento de estas potencias en cierto modo depende de las otras, nuestro análisis sobre las potencias del alma en especial será triple. Pues en primer lugar hay que analizar las potencias que preceden al entendimiento. En segundo lugar, las potencias intelectivas. En tercer lugar, las apetitivas.

La cuestión referente al primer aspecto plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Sobre los géneros de las potencias del alma.—2. Sobre las especies de la parte vegetativa.—3. Sobre los sentidos exteriores.—4. Sobre los sentidos interiores[a].

26. Ambas opiniones, en Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), *De Spir. et An.* c.15.30: ML 40,791.800. 27. *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983. 28. Retract. l.2 c.24: ML 32,640.

a. Sto. Tomás resume en esta cuestión doctrinas más ampliamente expuestas en sus comentarios al *De anima* de Aristóteles, al *De Sensu et sensato* y al *De memoria et reminiscentia.*

ARTICULO 1

¿Son o no son cinco los géneros de las potencias del alma que hay que distinguir?

Supra q.18 a.3; *De Verit.* q.10 a.1 ad *2; De An.* l.1 lect.14; l.2 lect.3.5; *De Anima* a.13.

Objeciones por las que parece que no son cinco los géneros de las potencias que hay que distinguir, esto es: el vegetativo, el sensitivo, el apetitivo, el motriz y el intelectivo:

1. Las potencias del alma son llamadas partes suyas. Pero comúnmente son asignadas solamente tres partes del alma: Alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional. Por lo tanto, los géneros de las potencias del alma son tres y no cinco.

2. Más aún. Las potencias del alma son los principios de las acciones vitales. Pero que algo vive, se dice de cuatro maneras. Escribe el Filósofo en II *De Anima*[1]*: Vivir tiene muchas acepciones, aunque una sola basta para que un ser viva: Entendimiento, sentido, movimiento y reposo. Y el movimiento, en cuanto nutrición, crecimiento y decrepitud.* Por lo tanto, los géneros de las potencias del alma son sólo cuatro, excluido el apetito.

3. Todavía más. Lo que es común a todas las potencias, no debe ser tenido como género especial del alma. Pero apetecer es algo propio de todas las potencias. Así, la vista apetece el objeto que se le proporciona. Por eso se dice en Ecl 40,22: *El ojo deseará el encanto, la belleza y, sobre todo, el verdor de los sembrados.* Por lo mismo, cada una de las potencias desea el objeto que le es propio. Por lo tanto, el apetito no debe ser tenido como género especial de las potencias del alma.

4. Por último. En los animales, el principio motor es el sentido, el entendimiento o el apetito, como se dice en III *De Anima*[2]. Por lo tanto, además de los géneros dichos, el principio motor no debe ser tenido como un género especial del alma.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima*[3]*: Llamamos potencias a las facultades vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectiva.*

Solución. *Hay que decir:* Los géneros de las potencias del alma son los cinco enumerados. Tres, dichos del alma. Cuatro, de las diversas clases de vida.

Las diversas almas se distinguen por el modo como la operación del alma supera las operaciones de la naturaleza corporal. Pues toda la naturaleza corporal está sometida al alma y, con respecto a ellas, es como su materia e instrumento. Hay una cierta operación del alma que supera de tal manera la naturaleza corporal, que ni siquiera se realiza por medio del órgano corporal. Es la operación del *alma racional.* Por debajo de ésta, hay otra operación del alma que se realiza por medio de un órgano corporal; aunque no en virtud de una cualidad corpórea. Es la operación del *alma sensitiva.*

De este modo, si para el ejercicio de los sentidos son necesarios el calor, el frío, la humedad, la sequedad y otras cualidades corporales, sin embargo, no lo son hasta el punto de que la operación del alma sensitiva se realice en virtud de dichas cualidades, sino que son requeridas tan sólo para la debida disposición del órgano. Entre las operaciones del alma, la más inferior es la que se produce por medio de un órgano corporal y en virtud de alguna cualidad corpórea. No obstante, es superior a la operación de la naturaleza corporal, ya que los cuerpos son movidos por un principio exterior, mientras que dichas operaciones provienen de uno interior, esto es, lo común a todas las operaciones del alma, ya que todo ser animado, de algún modo se mueve a sí mismo. Esta es la operación del *alma vegetativa,* ya que tanto la digestión como las funciones que de ella se derivan, son realizadas instrumentalmente por la acción del calor, como se dice en II *De Anima* [4].

Los géneros de las potencias del alma se distinguen por sus objetos. Pues cuanto más noble es una potencia, tanto más universal es el objeto sobre el que actúa, como dijimos anteriormente (q.77 a.3 ad 4). El objeto de las operaciones del alma puede ser analizado en un triple orden. 1) Pues hay potencias del alma

1. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 413a22): S. Th. lect.3 n.253. 2. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 433a9): S. Th. lect.15 n.818. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 414a31): S. Th. lect.5 n.279. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.16 (BK 416b25): S. Th. lect.6 n.347.

que tienen por objeto único el cuerpo que está unido al alma. Su género es llamado *vegetativo* en cuanto que la potencia vegetativa no actúa más que sobre el cuerpo al que está unida el alma. 2) Otro género de las potencias del alma está referido a un objeto más universal, esto es, todo cuerpo sensible, y no solamente el cuerpo que está unido al alma. 3) Hay un tercer género de potencias cuyo objeto es todavía más universal, puesto que no acaban sólo en el cuerpo sensible, sino que llegan a todo ser sin excepción. De aquí que resulte evidente que la operación de estos dos últimos géneros de potencias del alma tienen su razón de ser no sólo con respecto a lo unido al alma, sino también a lo extrínseco. Como quiera que es necesario que el sujeto que actúa, de algún modo esté unido al objeto de su acción, también es necesario que la realidad extrínseca objeto de la operación del alma, esté referida a ella de dos maneras. *Una,* en cuanto que es apta para unirse al alma y estar en ella por su semejanza. Con respecto a esto, hay dos géneros de potencias: 1) Las *sensitivas,* referidas al objeto menos común, esto es, el cuerpo sensible; 2) y las *intelectivas,* referidas al objeto más común, esto es, el universal. La *otra* manera, en cuanto que la misma alma tiende hacia el objeto exterior. De este modo, tenemos dos nuevos géneros de potencias del alma: *Las apetitivas,* por las que el alma tiende al objeto extrínseco como a su fin, siendo esto lo primero en el orden de la intención, y las *locomotrices,* por las que el alma tiende a un objeto exterior como al término de su operación y movimiento, ya que todo animal se mueve hacia la consecución de aquello que se propone y que desea.

Los modos de vida se distinguen según los grados de los vivientes. Unos, como las plantas, sólo tienen vida vegetativa. Otros, junto a lo vegetativo poseen lo sensitivo, pero no lo locomotor. Otros tienen, además, el movimiento local. Estos últimos son los animales perfectos, que requieren infinidad de cosas para vivir, y por eso mismo necesitan el movimiento que les permita conseguir lo necesario para la vida. Por último, otros vivientes, además, tienen la inteligencia. Son los hombres. En cambio, lo apetitivo no constituye ningún grado de vivientes, porque todos los seres dotados de sentido tienen también el apetito, como se dice en el II *De Anima* [5].

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* El *apetito natural* es la inclinación natural de todo ser hacia algo. Por eso toda potencia desea con apetito natural lo que le es propio. Pero el *apetito animal* sigue a la aprehensión de la forma. De este modo para dicho apetito se requiere una potencia especial, no siendo suficiente la sola aprehensión. Pues las cosas se apetecen tal como son en su naturaleza, pero en la facultad aprehensiva no están según su naturaleza, sino según su semejanza. Ejemplo: La vista apetece naturalmente el objeto visible solamente en orden a realizar su acto, esto es, ver. Mientras que el animal, por su facultad apetitiva, desea el objeto no sólo por mirarlo, sino también para utilizarlo. Y si el alma no necesitara lo percibido por los sentidos más que para ejercitarlos, esto es, para sentir, no sería necesario que la facultad apetitiva constituyera un género especial de las potencias del alma, ya que sería suficiente con el apetito natural de las potencias.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando el sentido y el apetito sean los principales motores en los animales perfectos, sin embargo, dichas potencias, en cuanto tales, no sería suficientes para mover si no tuvieran añadido alguna otra facultad distinta, ya que los animales sin movimiento tienen sentidos y apetito; sin embargo, no tienen fuerza motriz. La fuerza motriz no reside sólo en el apetito y en el sentido que ordenan el movimiento, sino también en las diferentes partes del cuerpo para hacerlas aptas para obedecer al alma. Lo prueba el que, cuando los miembros están naturalmente dislocados, no obedecen dicho impulso del alma.

5. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 414b1): S. Th. lect.5 n.279.

ARTICULO 2

¿Están o no están asignadas correctamente las partes vegetativas, es decir, nutritiva, aumentativa y generativa?

Cont. Gentes. 4,58; *De An.* 1.2 lect.9; *De Anima* a.13.

Objeciones por las que parece que no son asignadas correctamente las partes vegetativas, es decir, nutritiva, aumentativa y generativa:

1. Estas potencias son llamadas *naturales.* Pero las potencias del alma están por encima de las fuerzas naturales. Por lo tanto, dichas fuerzas no deben ser tenidas como potencias del alma.

2. Más aún. Lo común a los vivientes y no vivientes, no debe ser atribuido a ninguna potencia del alma. Pero la generación es común a todos los seres sometidos a generación y corrupción, tanto vivientes como no vivientes. Por lo tanto, la fuerza generativa no debe ser tenida como potencia del alma.

3. Todavía más. El alma es más potente que la naturaleza corpórea. Pero la naturaleza corpórea, por el mismo poder activo, da a las cosas su especie y su proporción. Por lo tanto, mucho más el alma. De este modo, en el alma no hay una potencia de crecimiento distinta de la generativa.

4. Por último. Cada cosa es conservada en su ser por aquello por lo que tiene ser. Pero la potencia generativa es aquella por la que se adquiere el ser de viviente. Por lo tanto, también por ella se conserva vivo. Pero la fuerza nutritiva está destinada a la conservación de la vida, como se dice en II *De Anima*[6]: *Es la potencia capaz de salvar al que la recibe.* Por lo tanto, no debe hacerse distinción entre la potencia nutritiva y la generativa.

En cambio, el Filósofo, en II *De Anima* [7], dice que las operaciones del alma son: *Engendrar, nutrir* y también *desarrollar* [8].

Solución. *Hay que decir:* Las potencias de la parte vegetativa son tres. Pues, como se dijo (a.1), lo vegetativo tiene por objeto el cuerpo que vive por el alma. Con respecto a esto, son necesarias tres operaciones del alma. 1) *Una,* por la que adquiere el ser; y a esto se orienta la potencia *generativa.* 2) *Otra,* por la que el cuerpo vivo adquiere su debido desarrollo; y a esto se orienta la facultad *aumentativa.* 3) *Otra,* por la que el cuerpo viviente se conserva en su ser y proporción; y a esto se orienta la facultad *nutritiva.*

Sin embargo, hay que tener presente la diferencia entre dichas potencias. Las de nutrición y desarrollo producen su efecto en el mismo sujeto en el que se encuentran, ya que es el mismo cuerpo unido al alma el que crece y se conserva en virtud de las potencias nutritivas y de desarrollo que hay en el alma. Pero la potencia generativa produce su efecto no en su propio cuerpo, sino en el de otro, ya que nadie se engendra a sí mismo. De este modo, la potencia generativa se acerca a la dignidad del alma sensitiva, cuya acción se realiza sobre objetos exteriores, aunque la sensitiva lo hace de un modo más sublime y universal. Lo sublime de una naturaleza inferior toca lo ínfimo de la superior, como resulta claro por lo que dice Dionisio en c.7 *De Div. Nom.*[9] De este modo, de entre estas tres potencias, la que tiene un fin más alto, noble y perfecto es la generativa, como se dice en II *De Anima* [10]; pues, propio de algo perfecto es *hacer algo igual a sí mismo.* Por su parte, las potencias de desarrollo y nutrición sirven a la generativa. Y la nutritiva a la de desarrollo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este tipo de potencias son llamadas naturales, bien porque producen un efecto semejante al de la naturaleza, que también da el ser, el desarrollo y la conservación (aun cuando estas potencias lo hacen de un modo más perfecto); ya porque estas potencias ejercen sus acciones sirviéndose instrumentalmente de las cualidades activas y pasivas, que son los principios de las acciones naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* La generación de los seres inanimados es ab-

6. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 416b14): S. Th. lect.9 n.347. 7. ARISTÓTELES, c.4 n.2. (BK 415a25): S. Th. lect.7 n.309 8. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 413a25): S. Th. lect.3 n.256. 9. § 3: MG 3,872: S. Th. lect.4. 10. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b24): S. Th. lect.9 n.347.

solutamente producida por algo externo. La generación de los vivientes se realiza por un modo más noble, parte del mismo viviente, el semen, en el que está el principio formativo del cuerpo. Así, es necesario que en el ser viviente haya una potencia que prepare este semen. Dicha potencia es la generativa.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque la generación de los vivientes proviene de una semilla, es necesario que el animal que se genera al principio sea pequeño. Por eso, es necesaria la existencia de una potencia del alma que conduzca a la plenitud del desarrollo. Pero el cuerpo inanimado es generado a partir de una materia determinada por un agente extrínseco. De este modo, a un tiempo recibe la especie y el tamaño según las condiciones propias de la materia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como ya se dijo (a.1), la operación del principio vegetativo se realiza por el calor que seca lo húmedo. De este modo, para recuperar la humedad perdida, es necesaria la existencia de una potencia nutritiva que transforme los alimentos en sustancia corporal. Esto también es necesario para la acción de la potencia de crecimiento y reproducción.

ARTICULO 3

¿Es o no es correcta la distinción en cinco sentidos exteriores?

In Sent. l.2 d.2 q.2 a.2 ad 5; l.3 d.14 a.1, sol.2; *De An.* l.2 lect.14; l.3 lect.1; *De Anima* a. 13.

Objeciones por las que parece que no es es correcta la distinción en cinco sentidos exteriores:

1. El sentido conoce los accidentes. Hay muchos géneros de accidentes. Por lo tanto, como quiera que las potencias se distinguen por los objetos, parece que los sentidos se multiplican según el número de los géneros de accidentes.

2. Más aún. La dimensión, la figura y otras cualidades llamadas *sensibles comunes,* no son *sensibles accidentalmente,* sino que se distinguen por oposición, como consta en el II *De Anima*[11]. Pero la diversidad formal de los objetivos diversifica las potencias. Por lo tanto, como la dimensión y la figura se distinguen del color más que el sonido, parece más razonable que haya potencias sensitivas especiales para conocer la dimensión y la figura, que no para conocer el sonido y el color.

3. Todavía más. Un mismo sentido no tiene por objeto más que una sola contrariedad. Ejemplo: La vista tiene la de lo blanco y lo negro. Pero el tacto percibe muchos objetos constrastados: Lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, y similares. Así, no hay un solo sentido, sino muchos. Por lo tanto, los sentidos son más de cinco.

4. Por último. La especie no se divide por su oposición al género. Pero el gusto es un determinado tacto. Por lo tanto, no debe ser considerado como distinto del tacto.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima*[12]*: Cinco son los sentidos.*

Solución. *Hay que decir:* La razón de la distinción y número de los sentidos externos algunos[13] quisieron encontrarla en los mismos órganos, según que predomine uno u otro de los elementos, bien sea el agua, el aire, o cualquier otro. Otros quisieron encontrarlo en el medio sensible extrínseco o anexo, como el aire, el agua, o cualquier otro. Otros[14] quisieron encontrarlo en la diversa naturaleza de las cualidades sensibles, según se trate de un cuerpo simple o que haya alguna composición.

Ninguna de estas opiniones es admisible. Pues las potencias no existen en razón de los órganos, sino que los órganos existen para las potencias. Por eso, no hay diversas potencias porque haya distintos órganos, sino que la naturaleza proporcionó diversidad de órganos en correspondencia a la diversificación de las potencias. La naturaleza también asignó a los distintos sentidos medios diferentes en correspondencia a la actividad de las potencias. Y conocer las naturalezas de las cualidades sensibles no es algo propio del sentido, sino del entendimiento.

11. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 418a8): S. Th. lect.13 n.386. 12. ARISTÓTELES, 6 c.1 n.1 (BK 424b22): S. Th. lect.1 n.566. 13. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creat.* p.2.ª q.34 a.4 (BO 35,304); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.356 (QR 2,432). 14. Cf. S. BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* c.2 (QR 5,300).

Por lo tanto, hay que aceptar la razón del número y de la distinción de los sentidos externos según lo que les es propio y esencial a los sentidos. El sentido es una cierta potencia pasiva sometida por naturaleza a la alteración proveniente de los objetos sensibles exteriores [b]. Por lo tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo altera, y según la diversidad de objetos, se distinguen las potencias sensitivas.

Hay un doble tipo de alteración: Una física y otra espiritual [c]. *La alteración física* se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural. Ejemplo: El calor en lo calentado. *La alteración espiritual* se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. Ejemplo: La forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada. Para la operación del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían.

Pero en algunos sentidos sólo se da la alteración espiritual, como en la *vista.* En otros, junto a la alteración espiritual se da también la física, bien sólo por parte del objeto, bien por parte del órgano. Por parte del objeto se da la transmutación física, por cambio local, en el sonido, que es el objeto del *oído,* pues el sonido es causado por una percusión y vibración del aire. En cambio, en el olor, objeto del *olfato,* hay alteración, ya que es necesaria cierta modificación del cuerpo por la acción del calor para que huela. Por parte del órgano hay alteración física en el *tacto* y en el *gusto,* pues la mano se calienta por contacto con lo caliente, y la lengua se impregna de la humedad de los sabores. En cambio, los órganos del olfato y del oído no sufren alteración física al sentir, a no ser accidentalmente.

La vista, por estar libre de alteración física tanto por parte del órgano como del objeto, de entre todos los sentidos es el más perfecto y el más universal. Después, el oído y el olfato, los cuales sufren alteración física por parte del objeto. Sin embargo, el movimiento local es más perfecto y por naturaleza anterior al movimiento de alteración, como se demuestra en VIII *Physic.*[15] El tacto y el gusto son los más materiales. De ellos y de su distinción hablaremos en seguida (ad 3.4). De ahí que los tres primeros sentidos no actúen por un medio unido a ellos, a fin de evitar que al órgano le llegue alguna transmutación natural, como le llega al tacto y al gusto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todos los accidentes tienen, en cuanto tales, el poder de alteración. Sólo lo poseen las cualidades de la tercera especie, por las que se

15. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a28): S. Th. lect.14 n.3. 16. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 244b12): S. Th. lect.4 n.2.

b. Todas las facultades o potencias del alma son activas con respecto a su operación. La distinción en activas y pasivas se establecen en razón del objeto, según actúen sobre él modificándole (caso de las facultades nutritivas, p.e.) o sean por él alteradas, como los sentidos externos por su sensible (cf. q.79 a.3 ad 1). Esta distinción explica la posterior división del entendimiento en agente y posible (q.79 a.2ss).

c. «Espiritual» no tenía en el siglo XIII el sentido restringido de nuestros días; conservaba aún de modo expreso sus connotaciones etimológicas (de *spiro,* respirar); se decía por eso del aire aspirado y espirado en la respiración animal, del aire atmosférico y el viento, de los vapores y, en general, de cualquier naturaleza e impulsos sutiles e invisibles (así los «espíritus animales»). No resultaba, por eso, contradictorio hablar de «espíritus corporales». Sólo por traslación, en virtud de su naturaleza invisible e incorpórea, se decía también de Dios, los ángeles y el alma humana (cf. *In Sent.* 1 d.10 a.4; *Cont. Gentes* 4,23; *Summa Theol.* 1 q.36 a.1; q.41 a.3 ad 4). Para estas realidades espirituales en sentido restringido se preferían los términos «incorpóreo» e «inmaterial».—Al hablar aquí de una inmutación espiritual se refiere al aspecto formalmente intencional o cognoscitivo que en la sensación el estímulo produce en el órgano conjuntamente con su alteración física (o, en algunos casos —según el estado de la ciencia de entonces—, sin alteración física alguna), distinta de ésta y que no se encuentra en las simples realidades físicas.

produce la alteración. De este modo solamente éstas son el objeto de los sentidos, porque, como se dice en VII *Physic.*[16], *los sentidos se alteran en virtud de aquello por lo que se alteran los cuerpos inanimados.*

2. *A la segunda hay que decir:* La dimensión, la figura, y similares, llamadas *sensibles comunes,* son algo intermedio entre las realidades *sensibles* percibidas *accidentalmente* y los *sensibles propios,* objeto de los sentidos. Pues los sensibles propios alteran el sentido de forma directa y natural, porque son cualidades alterantes. Los sensibles comunes se reducen a la cantidad. La dimensión y el número son especies de la cantidad. La figura es una cualidad de la cantidad, ya que consiste en el contorno de la dimensión. El movimiento y el reposo se sienten según sean unas o múltiples las relaciones del sujeto con la dimensión del objeto o la distancia, como en el movimiento de desarrollo y en el movimiento local. O también con respecto a las cualidades sensibles, como en el movimiento de alteración. De este modo, sentir el movimiento y el reposo equivale en cierto modo a sentir lo uno y lo múltiple. La cantidad es el sujeto próximo de la cualidad alterante, como la superficie lo es del color. Por lo tanto, los sensibles comunes no mueven los sentidos de forma directa y natural, sino en razón de la cualidad sensible, como la superficie por razón del color. Sin embargo, no son realidades sensibles percibidas indirectamente, ya que establecen diversidad en la alteración del sentido. El sentido se altera de manera distinta por una superficie grande o por una pequeña, pues incluso de la blancura se dice grande o pequeña, y, por eso, se divide según su propio sujeto.

3. *A la tercera hay que decir:* Como parece afirmar el Filósofo en el II *De Anima*[17], el sentido del tacto genéricamente es uno, pero específicamente múltiple. Por eso es percibido con diversas contrariedades. Sin embargo no están vinculados a distintos órganos, sino que están mezclados por todo el cuerpo y de este modo no se percibe su diferencia. Por su parte, el gusto, que percibe lo dulce y lo amargo, está unido al tacto en la lengua, pero no en el resto del cuerpo, por lo cual se puede distinguir fácilmente del tacto.

Sin embargo, podría decirse que todas aquellas contrariedades coinciden en un género próximo y en un género común, que es el objeto del tacto en general. Pero dicho género común no tiene nombre, como tampoco tiene nombre el género próximo de la contrariedad de lo caliente y lo frío.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según lo dicho por el Filósofo[18], el sentido del gusto es una especie del tacto que está sólo en la lengua. Y no es distinto del tacto en general, sino de sus especies esparcidas por todo el cuerpo.

Si el tacto, en razón de la unidad de su objeto común, fuese un solo sentido, habría que afirmar que el gusto y el tacto son distintos por ser distintas las razones de su alteración. Pues el tacto sufre una alteración natural, y no sólo espiritual, en cuanto a su órgano propio, según la cualidad que actúe directamente sobre él. Por su parte, el órgano del gusto no experimenta necesariamente dicha alteración física por la cualidad que actúa directamente sobre él, esto es, que la lengua se haga dulce o amarga, sino por una cualidad previa en la que se fundamenta el sabor, esto es, la humedad, que sería el objeto del tacto.

ARTICULO 4

Los sentidos interiores, ¿están o no están distinguidos correctamente?

De Anima a. 13.

Objeciones por las que parece que los sentidos interiores no se distinguen correctamente[d].

17. ARISTÓTELES, C.11 n.1-12 (BK 422b17): S. Th. lect.22.23 n.517-550. 18. ARISTÓTELES, *De An.* 2 c.9 n.2 (BK 421al8): S. Th. lect.19 n.481.

d. La doctrina aristotélica de los sentidos internos presenta oscuridades e incertidumbres tanto en lo que se refiere a su número como a la naturaleza y función propia de algunos de ellos. Los averroístas y S. Alberto Magno se atenían fundamentalmente a la exposición de Averroes, más cercana a la letra y doctrina del Estagirita y —como casi siempre— enfrentada a la exposición de Avicena. Sto. Tomás, en cambio, toma muy en cuenta las precisiones y los

1. Lo común no se opone a lo propio. Por lo tanto, el sentido común[e] no debe ser enumerado entre las facultades interiores sensitivas, al margen de los sentidos externos propios.

2. Más aún. Para lo que le es suficiente al sentido propio, no es necesario añadir una facultad aprehensiva interior. Pero para juzgar lo sensible, son suficientes los sentidos propiamente tales y externos, ya que cada sentido juzga su objeto propio. Igualmente, también parecen suficientes para percibir sus actos. Pues, al ser la operación del sentido algo intermedio entre la potencia y el objeto, parece que la vista puede percibir mejor su propia visión, por estar cerca, que el color. Lo mismo puede decirse de los otros sentidos. Por lo tanto, no fue necesario establecer una potencia interior llamada sentido común.

3. Todavía más. Según el Filósofo[19], la fantasía y la memoria son pasiones de la raíz sensitiva. Pero una pasión no se opone a su sujeto. Por lo tanto, la memoria y la fantasía no deben ser consideradas como potencias al margen de los sentidos.

4. Una más. El entendimiento depende del sentido menos que cualquier otra potencia de la parte sensitiva. Pero el entendimiento no conoce nada a no ser tomándolo de los sentidos. Por eso se dice en I *Posteriorum*[20] que, *a quienes les falta un sentido les falta una ciencia.* Por lo tanto, mucho menos debe admitirse una potencia de la parte sensitiva destinada a recibir las intenciones que no percibe el sentido y que suele ser llamada estimativa.

5. Y también. El acto de la potencia cogitativa, consistente en comparar, componer y dividir, y el acto de la reminiscencia, consistente en emplear un determinado silogismo analítico, no dista menos de los actos de la estimativa y de la memoria que lo que dista el acto de la estimativa del de la fantasía. Por lo tanto, o la cogitativa y la reminiscencia deben ser consideradas como potencias distintas de la estimativa y de la memoria, o la estimativa y la memoria no deben ser consideradas como potencias al margen de la fantasía.

6. Por último. Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[21] establece tres géneros de visión: La corporal, realizada por el sentido; la espiritual, realizada por la imaginación o la fantasía; y la intelectual, realizada por el entendimiento. Por lo tanto, no hay ninguna potencia interior intermedia entre el sentido y el entendimiento, a no ser sólo la imaginación.

En cambio está el hecho de que Avicena, en su libro *De Anima*[22], establece cinco potencias sensitivas interiores: *El sentido común, la fantasía, la imaginación, la estimativa y la memoria.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la naturaleza no falla en lo necesario, es preciso que el alma sensitiva disponga de tantas operaciones cuantas sean requeridas para la vida del animal perfecto. Y cuantas de entre dichas acciones no puedan ser reducidas a un

19. ARISTÓTELES, *De Mem. et Rem.* c.1 (BK 450a10): S. Th. lect.2 n.318. 20. ARISTÓTELES, c.18 (BK 81a38): S. Th. lect.30 n.2. 21. C.6.7.24: ML 34,458.459.474. 22. P.1.ª c.5 (5 rb); p.4.ª c.1 (17va).

---

desarrollos de este último, si bien no acepte su doctrina en todos y cada uno de los puntos, como en la distinción aviceniana de la «imaginación» y la «fantasía», admitida también por San Alberto.—Sobre la influencia de Avicena en Sto. Tomás, y de modo especial en el período de formación del pensamiento tomista, cf. A. LOBATO, *Avicena y Santo Tomás:* Estudios Filosóficos 4 (1955) 45-80; 5 (1956) 83-130 y 511-551.

e. «Sentido común» no tenía el significado hoy habitual en el lenguaje corriente —y a partir sobre todo de Thomas Reid (1710-1796), el fundador de la llamada «escuela escocesa del sentido común»— también en filosofía. No se designaba con ello la inclinación natural de la inteligencia a establecer ciertos juicios universalmente admitidos, sobre todo en el orden de las necesidades vitales. Decía relación a algo común a todos los sentidos externos, bien fuese en razón de su objeto, o en cuanto a su principio o raíz entitativa de la que provienen, o a un efecto en alguna manera común, como pudiera ser la conciencia sensitiva. Así entendido, era un elemento importante en la estructura y en la dinámica aristotélica del conocimiento, como facultad *puente* entre los sentidos externos e internos. S. Agustín hablaba también de un «sentido interior» *(De libero arb.* l.2 c.3, 8-9: ML 32,1244-5), pero le atribuía funciones que según Aristóteles corresponden a la estimativa animal y a la cogitativa del hombre.

solo principio, requerirán distintas potencias, ya que la potencia del alma no es más que el principio próximo de la operación del alma.

Hay que tener presente que para la vida del animal perfecto se precisa no solamente que perciba la realidad presente sensible, sino también la ausente. De no ser así, como quiera que el movimiento y la acción del animal siguen a una percepción, el animal no se movería para buscar cosas lejanas. Esto va contra lo que podemos observar, de modo especial en los animales de movimiento progresivo, que se mueven para conseguir algo lejano y que han percibido. Por lo tanto, es necesario que el animal, por medio del alma sensitiva, reciba no sólo las especies de los objetos sensibles que le alteran, sino también que los pueda recibir y conservar. Pero recibir y conservar en los seres corporales es algo que se atribuye a principios distintos. Ejemplo: Los cuerpos húmedos reciben bien y conservan mal, y los secos al revés. Por lo tanto, como la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es necesario que sean distintas la potencia que recibe y la potencia que conserva las especies de lo sensible. Por otra parte, hay que tener presente que, si el animal sólo se moviera por lo que deleita o mortifica los sentidos, no sería necesario atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles que le produjeran deleite o repulsa. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque le sean convenientes o perjudiciales al sentido, sino también por otras conveniencias, utilidades, o perjuicios. Ejemplo: La oveja, al ver venir el lobo, huye, no porque la figura o el color del lobo sea repulsiva, sino porque el que viene es un enemigo de su propia naturaleza. El pájaro recoge pajas no para tener un placer, sino porque son útiles para la construcción de su nido. Para hacer eso, es necesario que el animal pueda percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior. Además, es preciso que en él exista un principio propio para dicha percepción, ya que la percepción de lo sensible proviene de la alteración del sentido, cosa que no ocurre con la percepción de las intenciones.

Por lo tanto, para recibir las formas sensibles se tiene el *sentido propio y el común,* de cuya distinción hablaremos inmediatamente (ad 1.2). Para retener y conservar se tiene la *fantasía* o *imaginación,* que son lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad *estimativa.* Para conservarlas, se tiene la *memoria,* que es como un archivo de dichas intenciones. Por eso, los animales recuerdan lo que es nocivo o conveniente. También la misma razón de pasado, considerada por la memoria, entra dentro de las intenciones.

Hay que tener presente que, en lo que se refiere a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, ya que son alterados de la misma manera por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que el hombre las percibe por una comparación. De este modo, lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada *cogitativa,* porque descubre dichas intenciones por comparación[23]. Por eso, es llamada también *razón particular,* a la que los médicos[24] le asignan un determinado órgano que es la parte media de la cabeza, y, así, compara las intenciones particulares como la facultad intelectiva compara las universales. Por lo que se refiere a la memoria, el hombre no sólo tiene memoria como los demás animales por el recuerdo inmediato de lo pasado, sino que también tiene *reminiscencia,* con la que analiza silogísticamente el recuerdo de lo pasado atendiendo a las intenciones individuales.

Avicena[25] admite una quinta potencia, intermedia entre la estimativa y la imaginación, que une y divide las imágenes. Ejemplo: Con la imagen de oro y la imagen de monte, formamos la imagen de un monte de oro que nunca hemos visto. Pero esta operación no es obser-

23. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.357 (QR 2,434); ALBERTO MAGNO, *In De An.* l.3 tr.2 c.19 (BO 5,367). 24. Cf. AVICENA, *De An.* p.1.ª c.5 (5rb); AVERROES *Colliget.* 1.2 c.20 (10, 30F). 25. *De An.* p.4.ª c.1 (17va).

vable en los animales, y en el hombre, para realizarla, es suficiente la potencia imaginativa. Esto mismo dice Averroes en un libro titulado *De Sensu et Sensibilibus*[26].

Por lo tanto, no hay necesidad de admitir más que cuatro potencias interiores de la parte sensitiva: El sentido común, la imaginación, la estimativa y la memoria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El sentido interior es llamado común, no por una atribución genérica, sino como la raíz y principio de los sentidos externos.

2. *A la segunda hay que decir:* El sentido propio juzga el objeto sensible que le es propio, distinguiéndolo de otras cualidades que caen también bajo el campo del mismo sentido, discerniendo lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, ya que para distinguir entre dos cosas es necesario que se conozcan las dos. Por eso, es necesario que al sentido común le corresponda el juicio de discernimiento, pues a él se dirigen como a su término las aprehensiones de los sentidos. Y también le corresponde percibir las intenciones de los sentidos, como cuando alguien ve que ve. Pues a esto no llega el sentido propio, el cual no conoce más que la forma de lo sensible por la que es alterado y en cuya alteración se consuma la visión, de la que se sigue otra alteración en el sentido común, que es el que percibe la visión misma[f].

3. *A la tercera hay que decir:* Así como una potencia surge del alma por otra potencia, como dijimos anteriormente (q.77 a.7), así también el alma es sujeto de una potencia por otra. En este sentido, imaginar y recordar son llamadas pasiones de la raíz sensorial.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando la acción del entendimiento se origine en los sentidos, sin embargo, en lo aprehendido por los sentidos, el entendimiento conoce muchas cosas que el sentido no puede percibir. Igualmente ocurre con la potencia estimativa, aunque en menor escala.

5. *A la quinta hay que decir:* Lo sublime que tienen las potencias cogitativa y memorativa en el hombre, no se debe a lo que es propio de la parte sensitiva, sino por cierta afinidad y proximidad a la razón universal que repercute sobre ellas. De este modo, no son facultades distintas, sino la misma, aunque más perfectas de lo que lo son en los otros animales.

6. *A la sexta hay que decir:* Agustín llama visión espiritual a la que se realiza por medio de las imágenes de los cuerpos estando los cuerpos ausentes. Por eso resulta claro que es común a todas las aprehensiones internas.

26. C.6 n.2 (16 I).

---

f. Aristóteles nunca incluye al sentido común en sus enumeraciones de los sentidos internos; más bien lo integra, a modo de un sexto sentido superior, en el conjunto de los sentidos externos. Su objeto propio serian los sensibles comunes, es decir, aquellos aspectos de la realidad sensible que dos o más sentidos externos perciben conjuntamente —aunque por razón distinta— por y en su sensible propio (movimiento y quietud, número, figura, extensión), y sus funciones son las de distinguir entre sí las diferentes cualidades sensibles —el color del sabor, etcétera—, unificarlos en su referencia a un mismo objeto —la manzana, por ejemplo—, fundamentando así lo que podemos llamar conciencia sensitiva (percepción sensorial de que vemos, oímos, gustamos, etc.). Avicena será quien por vez primera, de modo claro y terminante, integre al sentido común entre los sentidos internos, quien afirme que su objeto propio no son los sensibles comunes, sino las sensaciones de los sentidos externos (ver, oír, etc.), de lo que se derivan las funciones correspondientes, que son las ya establecidas por Aristóteles. Averroes, los averroístas medievales y S. Alberto Magno subscribirían la doctrina aristotélica. Tomás de Aquino se moverá en la dirección señalada por Avicena.—Una exposición comparada de la doctrina sobre el sentido común y sus relaciones con los sentidos externos y los otros sentidos internos en Aristóteles, Avicena, Averroes y Alberto Magno, en M. UBEDA PURKISS, *El «sensus communis» en la psicología aristotélica:* Salmanticensis 3 (1956) 30-67.

CUESTIÓN 79

Sobre las potencias intelectivas

Ahora hay que analizar lo referente a las potencias intelectivas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a trece problemas:

1. El entendimiento, ¿es potencia del alma o es su esencia?—2. Si es potencia, ¿es o no es potencia pasiva?—3. Si es potencia pasiva, ¿hay o no hay que poner algún entendimiento agente?—4. ¿Es o no es algo del alma?—5. El entendimiento agente, ¿es o no es uno solo para todos?—6. La memoria, ¿está o no está en el entendimiento—7. ¿Es o no es una potencia distinta del entendimiento?—8. La razón, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?—9. La razón superior y la inferior, ¿son o no son potencias distintas?—10. La inteligencia, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?—11. El entendimiento especulativo y el práctico, ¿son o no son potencias distintas?—12. La sindéresis, ¿es o no es una potencia de la parte intelectiva?—13. La conciencia, ¿es o no es una potencia de la parte intelectiva? [a]

ARTICULO 1

El entendimiento, ¿es o no es una potencia del alma?

Supra q.54 a.3; q.77 a.1.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no es una potencia del alma, sino que es su misma esencia:

1. Parece que el entendimiento es lo mismo que la mente. Pero la mente no es una potencia del alma, sino la esencia. Dice Agustín en IX *De Trin.*[1]*: Mente y espíritu no indican algo relativo, sino que ponen al descubierto la esencia.* Por lo tanto, el entendimiento es la misma esencia del alma.

2. Más aún. Los diversos géneros de las potencias del alma no se unen en una potencia, sino sólo en la esencia del alma. Lo apetitivo y lo intelectivo son diversos géneros de las potencias del alma, como se dice en II *De Anima*[2]. Ambas coinciden en la mente, porque Agustín, en X *De Trin.*[3], coloca la inteligencia y la voluntad en la mente. Por lo tanto, la mente y el entendimiento son la misma esencia del alma y no una de sus potencias.

3. Todavía más. Dice Gregorio en la homilía de la Ascensión[4]: *El hombre entiende como los ángeles.* Pero los ángeles son llamados *Mentes* y *Entendimientos.* Por lo tanto, la mente y el entendimiento del hombre no son alguna potencia del alma, sino la misma alma.

4. Por último. A una sustancia le corresponde ser intelectiva por ser inma-

1. C.2: ML 42,962. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (414a31): S. Th. lect.5 n.279. 3. C.11: ML 42,983. 4. *In Evang.* l.2 hom.29: ML 76,1214.

---

a. El orden y número de los artículos de esta cuestión responde tanto o más que al proceso lógico del tema propuesto, a los problemas y dificultades que las posiciones del agustinismo y averroísmo presentaban a la solución tomista. Si contra los averroístas razona la filiación aristotélica de su doctrina del conocimiento intelectivo, a los agustinianos les muestra su acatamiento a la autoridad del obispo de Hipona. No le contradice; busca, al contrario, en las sentencias de aquél un sentido que las acomode al pensamiento que el propio Sto. Tomás propugna. Aunque su interpretación de los textos agustinianos no es históricamente válida, se mantiene dentro de los modos exegéticos entonces habituales tanto para comentar los testimonios de los Santos Padres como de la misma Sagrada Escritura. No se conceptúen, pues, sus explicaciones como el resultado de una mera postura acomodaticia, sino como una búsqueda sincera de coincidencia en un fondo doctrinal común de interpretación de la fe, más allá de las diferencias verbales y conceptuales.—La mayoría de los temas aquí tratados se encuentran ya expuestos en las cuestiones disputadas *De veritate,* donde se puede percibir mejor la polémica suscitada por las soluciones tomistas.

terial. Pero el alma es inmaterial por su esencia. Por lo tanto, parece que el alma por su esencia es intelectiva.

En cambió, como consta en II *De Anima* [5], el Filósofo establece el principio *intelectivo* como potencia del alma.

Solución. *Hay que decir:* Siguiendo lo dicho (q.54 a.3; q.77 a.1), hay que afirmar que el entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. Pues la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente cuando su misma operación es su mismo ser, ya que la proporción que hay entre potencia y operación es idéntica a la existente entre esencia y ser. Pero sólo en Dios entender es lo mismo que ser. Por eso, sólo en Dios el entendimiento es su esencia. En las demás criaturas intelectuales, el entendimiento es una potencia del que entiende [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A veces, el *sentido* es tomado por la potencia. Otras veces por la misma alma sensitiva. Pues se llama alma sensitiva porque toma el nombre de su potencia principal, que es el sentido. Igualmente, el alma intelectiva es llamada a veces *entendimiento* como la más principal de las potencias. En el I *De Anima* [6] se dice que *el entendimiento es una determinada sustancia.* Igualmente, Agustín dice que la mente es *espíritu* o *esencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo apetitivo y lo intelectivo son diversos géneros de las potencias del alma en razón de la diversidad de sus objetos. Pero lo apetitivo, en parte coincide con lo intelectivo y en parte con lo sensitivo, según que obre por medio de un órgano corporal o sin él, pues el apetito es efecto de la aprehensión. En este sentido, Agustín [7] coloca la voluntad en la mente. El Filósofo [8], en la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* En el ángel no hay más facultad que la intelectiva y la voluntad que es consecuencia del entendimiento. Por eso, el ángel es llamado *Mente* o *Entendimiento,* ya que en esto consiste todo su poder. El alma tiene otras muchas facultades, como las sensitivas y las nutritivas. Por eso no hay paridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* La misma inmaterialidad de la sustancia intelectual creada no es su entendimiento. Pero, a partir de dicha inmaterialidad le viene su capacidad para entender. Por eso no es necesario que el entendimiento sea la sustancia del alma, sino sólo una facultad o potencia.

ARTICULO 2

El entendimiento, ¿es o no es potencia pasiva?

In Sent. l.3 a.14 a.1 q.ª2; *De Verit.* q.10 a.6; q.16 a.1 ad 13; *De An.* l.3 lect.7.9.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no es potencia pasiva:

1. Todo ser es pasivo por su materia y activo en razón de su forma. Pero la facultad intelectiva se deriva de la inmaterialidad de la sustancia del que entiende. Por lo tanto, parece que el entendimiento no es una potencia pasiva.

2. Más aún. La potencia intelectiva es incorruptible, como dijimos anteriormente (q.75 a.6). Pero, como se dice en III *De Anima* [9], *si el entendimiento es pasivo, es corruptible.* Por lo tanto, la potencia intelectiva no es pasiva.

3. Todavía más. Como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [10] y Aristóteles en III *De Anima* [11], *el agente es más noble*

5. ARISTÓTELES, l.c. nota 2. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 408b18): S. Th. lect.10 n.163. 7. *De Trin.* l.9 c.2: ML 42,962. 8. ARISTÓTELES, *De An.* 3, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 430a24): S. Th. lect.10 n.732. 10. C.16: ML 34,467.

b. Vuelve a la doctrina ya expuesta en q.77 a.l y, en relación con los ángeles, en q.54 a.3, limitando aquí su argumentación a la prueba, a la vez filosófica y teológica, de la distinción fundamental entre el ser de Dios y el de la creatura: sólo en Dios se identifica el obrar con su ser, que se distinguen realmente en las creaturas. En términos más absolutos, todo en Dios es acto y perfección y unidad, mientras en las creaturas —aun los ángeles y el alma humana— se da composición de potencia y acto. De ahí la dependencia del entendimiento humano con respecto a su objeto, de que tratará en el artículo siguiente; lo que más adelante le sirve para argumentar contra las posiciones panteístas y emanatistas referentes al origen del hombre (q.90

que el paciente. Las potencias de la parte vegetativa son todas activas, y, sin embargo, son las más débiles entre las potencias del alma. Por lo tanto, con mayor razón las potencias intelectivas, que son las supremas, son todas activas.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [12]: *Entender es un cierto padecer* [13].

Solución. *Hay que decir:* Se dice padecer en un triple sentido. 1) Uno, en sentido muy propio, esto es, cuando un sujeto es privado de algo que le compete por naturaleza o por tendencia. Ejemplo: Cuando el agua pierde su frialdad por el calor. Cuando un hombre enferma o se entristece. 2) Dos, en sentido menos propio, cuando al sujeto se le quita algo tanto si le es como si no le es debido. Ejemplo: Se dice que padece no sólo el que enferma, sino también el que sana; no sólo el que se entristece, sino también el que se alegra o el que experimenta una alteración o cualquier tipo de movimiento. 3) Tres, en sentido más general, por padecer se entiende el simple hecho de que un ser en potencia para algo adquiera aquello para lo que estaba en potencia, sin perder nada propio. En este sentido, todo ser que pasa de la potencia al acto, puede ser llamado paciente, incluso cuando alcanza una perfección. En este sentido es pasivo nuestro entendimiento.

Esto se demuestra de la siguiente manera. Como dijimos anteriormente (q.78 a.1), él entendimiento tiene una operación que recae sobre el ser en general. Por lo tanto, se puede deducir si el entendimiento está en acto o en potencia analizando su actitud con respecto al ser en general. Hay un entendimiento que en relación con el ser universal es como acto de todo el ser. Este es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, en quien preexiste de forma originaria y virtual todo el ser como en su causa primera. Por eso, el entendimiento divino no está en potencia, sino que es puro acto. Por su parte, ningún entendimiento creado puede estar en acto con respecto a la totalidad del ser universal, ya que se requeriría que fuese infinito. Por eso, todo entendimiento creado, por el hecho de serlo, no está en acto con respecto a todo lo inteligible, sino que se relaciona con ello como la potencia con el acto.

La potencia está referida al acto de una doble manera. Hay una potencia que está siempre perfeccionada por su acto. Se trata de la materia de los cuerpos celestes, como dijimos (q.58 a.1). Hay otra potencia que no siempre está en acto, sino que pasa de la potencia al acto. Se trata de lo sometido a generación y corrupción. Por su parte, el entendimiento angélico está siempre en acto con respecto a lo inteligible, debido a su proximidad al primer entendimiento. Por su parte, el entendimiento humano, el último en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, está en potencia con respecto a lo inteligible, y, al principio, es *como una tablilla en la que nada hay escrito*, como dice el Filósofo en III *De Anima* [14]. Esto resulta evidente por el hecho de que en un principio estamos sólo en potencia para entender, y luego entendemos en acto. Así, pues, resulta evidente que nuestro entender es *un cierto padecer,* según el tercer sentido de pasión. Consecuentemente, el entendimiento es una potencia pasiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella objeción sería viable aplicándola al primer y segundo sentido de padecer, propios de la materia prima. Por su parte, el tercer sentido es propio de todo ser en potencia que pasa al acto.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos [15] llaman *entendimiento pasivo* al apetito sensitivo en el que residen las pasiones del alma. En I *Ethic.* [16] también es llamado *racional por participación,* porque *obedece a la razón.* Otros [17] llaman entendimiento pasivo a la facultad cogitativa, llamada también *raszón particular.* En ambos casos, *pasivo* puede ser tomado en los dos sentidos de padecer, por cuanto

11. ARISTÓTELES, l.c. nota 9. 12. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b24): S. Th. lect.9 n.720. 13. Para esta definición y la traducción, cf. lo anotado en n.2 a la q.56. *(N. del T.)* 14. ARISTÓTELES, l.c. nota 12. 15. Cf. TEMISTO, *In De An.* 3 c.5 (CG 5 n.3, 101-105). 16. ARISTÓTELES, c.13 n.17 (BK 1102b25): S. Th. lect.20 n.239. 17. Cf. AVERROES, *In De An.* l.3 comm.20 (6.164C).

dicho entendimiento es acto de algún órgano corporal. Pero el entendimiento que está en potencia con respecto a lo inteligible, y que Aristóteles llama *entendimiento posible,* no es pasivo más que el tercer sentido, ya que no es acto de ningún órgano corporal. Y, así, es incorruptible.

3. *A la tercera hay que decir:* El agente es más noble que el paciente si se refieren a lo mismo, pero no si acción y pasión están referidas a órdenes distintos. El entendimiento es una potencia pasiva con respecto a la totalidad del ser universal. La facultad vegetativa, por su parte, es activa en orden a un ser particular, esto es, al cuerpo que le está unido. Por eso, nada impide que la facultad pasiva sea superior a la activa.

ARTICULO 3

¿Hay o no hay que poner un entendimiento agente?

Supra q.54 a.4; *Cont. Gentes* 2,77; *De An.* l.3 lect.10; *De Spir. Creat.* a.9; *De Anima* a.4.

Objeciones por las que parece que no hay que poner un entendimiento agente:

1. La relación que hay entre los sentidos y lo sensible, es idéntica a la existente entre nuestro entendimiento y lo inteligible. Pero cuando el sentido está en potencia con respecto a lo sensible, no es admitido un sentido agente, sino sólo pasivo. Por lo tanto, como quiera que nuestro entendimiento está en potencia con respecto a lo inteligible, parece que no hay que admitir un entendimiento agente, sino sólo posible[19].

2. Más aún. Si se dice[20] que en el sentido hay algo activo, como la luz, se replica: La luz es necesaria para la visión en cuanto que hace que el medio sea luminoso en acto, pues es el color en cuanto tal el que motiva la luminosidad. Pero en la operación del entendimiento no se pone medio alguno que necesariamente esté en acto. Por lo tanto, no es necesario que haya un entendimiento agente.

3. Todavía más. La imagen del agente es recibida en el paciente según el modo de ser de este último. El entendimiento posible es una facultad inmaterial. Por lo tanto, es suficiente su inmaterialidad para que las formas sean recibidas en él de modo inmaterial. Pero una forma es inteligible en acto por el hecho de ser inmaterial. Por lo tanto, no hay necesidad de suponer un entendimiento agente que haga las especies inteligibles en acto[21].

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima*[22]*: Como ocurre en cualquier naturaleza, también en el alma hay algo por lo que ella puede hacerse todas las cosas y algo por lo que puede hacerlas todas.* Por lo tanto, hay que admitir un entendimiento agente.

Solución. *Hay que decir:* Platón opina que no hay necesidad alguna de un entendimiento agente que haga las cosas inteligibles en acto. Sino, quizás, para otorgar luz inteligible a quien entiende, como diremos más adelante (a.4 q.84 a.6). Pues Platón[23] sostenía que las formas de los seres naturales subsisten sin materia, y, consecuentemente, son inteligibles en cuanto tales, puesto que una cosa es inteligible en acto por el simple hecho de ser inmaterial. Así, las llamaba *especies* o *ideas,* de cuya participación afirmaba que se forma la materia corporal, de tal manera que los seres individuales quedan constituidos en sus propios géneros y especies. También nuestros entendimientos, a fin de poder conseguir el conocimiento de los géneros y especies de las cosas.

Pero, porque Aristóteles[24] no admite que las formas de los seres naturales subsistan sin materia, y porque las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, se concluye que las naturalezas o las formas de las cosas sensibles que entendemos, no son inteligibles en acto. Pero nada pasa de la potencia al acto a no ser por medio de algún ser en acto, como el sentido está en acto por lo sensible en acto. Así, pues, era necesario admitir en el entendimiento una facultad

18. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.4 n.3 (BK 429a22): S. Th. lect.7 n.675. 19. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, *De An.* c.7 p.4.ª (2,207). 20. Opinión mantenida por los antiaristotélicos. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, l.c. nota 19. 21. Ib. 22. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 430a10): S. Th. lect.10 n.728. 23. Cf. supra q.6 a.4. 24. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 2, c.4 n.6 (BK 999b18): S. Th. l.3 lect.9 n.443-445.

que hiciera a las cosas inteligibles en acto abstrayendo las especies de sus condiciones materiales. Aquí radica la necesidad de admitir el entendimiento agente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo sensible está en acto fuera del alma, y, por tanto, no fue necesario admitir un sentido agente. Así resulta claro que todas las potencias nutritivas son activas; Las sensitivas, pasivas; las intelectivas, en parte activas y en parte pasivas.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre la acción de la luz hay una doble opinión. Unos dicen que para ver es necesaria la luz, a fin de que haga visibles en acto los colores. Y así como se necesita la luz para ver, se necesita el entendimiento agente para entender. Otros, en cambio, dicen que la luz es necesaria para la visión, pero no por el color, para hacerlo visible en acto, sino para que el medio se haga luminoso en acto, como dice el Comentarista en II *De Anima* [25]. Según esto, la semejanza que Aristóteles establece entre el entendimiento agente y la luz, hay que entenderla en el sentido de que, así como la luz es necesaria para ver, así también el entendimiento es necesario para entender, pero no por la misma razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Supuesto el agente, bien puede suceder que su imagen sea recibida de distintas maneras en diversos sujetos por su diversa disposición. Pero si no preexiste el agente, es inútil la disposición del receptor. Lo inteligible en acto no es algo que exista en el orden de la realidad natural sensible, que no subsiste sin la materia. De este modo, la inmaterialidad del entendimiento posible no sería suficiente para entender si no actuase el entendimiento agente para hacerlo inteligible en acto por medio de las abstracciones.

ARTICULO 4

El entendimiento agente, ¿es o no es algo del alma?

In Sent. l.2 d.17 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 2,76.78; *Compend. Theol.* c.86; *De An.* l.3 lect.10; *De Spir. Creat.* a.10; *De Anima* a.5.

Objeciones, por las que parece que el entendimiento agente no es algo de nuestra alma [c]:

1. El efecto del entendimiento agente es el de iluminar para entender. Pero se hace por algo que es superior al alma, según aquello de Jn 1,9: *Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.* Por lo tanto, parece que el entendimiento agente no es algo del alma.

2. Más aún. El Filósofo, en el III *De Anima* [26], *atribuye al entendimiento agente que unas veces entienda y otras no entienda.* Pero nuestra alma no siempre entiende, sino que unas veces entiende y otras no. Por lo tanto, el entendimiento agente no es algo de nuestra alma.

3. Todavía más. El agente y el paciente son suficientes para obrar. Así, pues, si el entendimiento posible es algo de nuestra alma, virtud pasiva, y el entendimiento agente lo mismo, virtud activa, hay que concluir que el hombre podría entender cuando quisiera. Esto es falso. Por lo tanto, el entendimiento agente no es algo de nuestra alma.

4. Y también. El Filósofo, en el III *De Anima* [21], dice que el entendimiento agente es una *sustancia que tiene el ser en acto.* Nada está en acto y en potencia con respecto a lo mismo. Por lo tanto, si el entendimiento posible, que está en potencia con respecto a todo lo inteligi-

25. AVERROES, *Comm.* 67 (6^2, 84E). Véanse ib. las referencias sobre las distintas opiniones indicadas en este ad 2. 26. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 430a22): S. Th. lect.10 n.740. 27. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a13): S. Th. lect.10 n.728.

c. El clima teológico en que se desenvuelven todas las doctrinas expuestas en esta cuestión, y la referencia teológica que matiza sus argumentaciones —sin perder por ello nada de su fuerza racional filosófica—, se acentúan en el desarrollo de este artículo. Sto. Tomás se mantiene al mismo tiempo en un diálogo con la tradición filosófica y con la tradición patrística. Las referencias doctrinales inmediatas señalan tanto en dirección a Averroes y el averroísmo latino como a S. Agustín y el agustinismo medieval, tanto al entendimiento separado y único de aquéllos como al iluminismo de éstos y a las divisiones y funciones que atribuían al entendimiento y la razón.

ble, es algo de nuestra alma, parece imposible que el entendimiento agente sea algo de nuestra alma.

5. Por último. Si el entendimiento agente es algo de nuestra alma, es necesario que sea alguna potencia. Pues no es ni pasión ni hábito, ya que los hábitos y las pasiones no tienen razón de agentes con respecto a las pasiones del alma, sino que, más bien, la pasión es la acción misma de la potencia pasiva, y el hábito es resultado de los actos. Toda potencia dimana de la esencia del alma. Por lo tanto, habría que concluir que el entendimiento agente procede de la esencia del alma no estando en ella por participación de un entendimiento superior. Esto es incorrecto. Por lo tanto, el entendimiento agente no es algo de nuestra alma.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima: Es necesario que en el alma se den estas diferencias,* esto es, el entendimiento posible y el agente.

Solución. *Hay que decir:* El entendimiento agente del que habla el Filósofo es algo propio del alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que, por encima del alma intelectiva humana, es necesario colocar un entendimiento superior del que el alma recibe la facultad de entender. Pues todo lo que participa de algo, lo que es móvil y lo imperfecto exige, siempre con anterioridad, algo que tiene por esencia dicha realidad y que es inmóvil y perfecto. El alma humana es llamada intelectiva por participar de la facultad Intelectual. Prueba de ello lo tenemos en que no toda ella es intelectiva, sino sólo en parte. Además, llega al conocimiento de la verdad con la argumentación, mediante el discurso y el movimiento. También tiene una inteligencia imperfecta, ya sea porque no llega a entenderlo todo, ya sea porque en lo que entiende pasa de la potencia al acto. Por lo tanto, es necesaria la existencia de un entendimiento más alto que ayude al alma a entender.

Algunos [28] sostuvieron que este entendimiento sustancialmente separado es el entendimiento agente, que, esclareciendo las imágenes, las hace inteligibles en acto. Pero, aun suponiendo que dicho entendimiento agente separado exista, siempre será necesario admitir en la misma alma humana una facultad participada de aquel entendimiento superior por la que haga a las cosas inteligibles en acto. Asimismo decían que en los otros seres naturales perfectos, además de las causas agentes universales, hay energías propias congénitas a cada uno de ellos, derivadas de los agentes universales. Pues no sólo el sol engendra al hombre, sino que en el hombre hay capacidad para engendrar al hombre, y esto mismo sucede en los demás animales perfectos. Entre los seres inferiores nada es más perfecto que el alma humana. Por lo tanto, es necesario decir que en ella hay una energía derivada del entendimiento superior, por la que es posible iluminar las imágenes.

Esto lo sabemos por experiencia, cuando observamos que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, y en esto consiste poner en acto lo inteligible. A un ser nunca le corresponde una acción si no es por algún principio formalmente presente en él, tal como dijimos anteriormente al hablar del entendimiento posible (q.76 a.1). Por lo tanto, es necesario que la energía que es principio de esta acción sea algo propio del alma. Así, Aristóteles [29] compara el entendimiento agente a la luz, que es algo que se recibe en el aire. Platón, como dice Temistio en el comentario III *De Anima* [30], comparó con el sol el entendimiento separado, que infunde su luz en nuestra alma.

Según los documentos de nuestra fe, el entendimiento separado es el mismo Dios, creador del alma, y el único en el que está la bienaventuranza, como se demostrará más adelante (q.90 a.3; 1-2 q.3 a.7). Por eso, de El mismo participa el alma humana su luz intelectual, siguiendo aquello del Sal 4,7: *Señor, marcada está en nosotros la luz de tu rostro* [d].

28. Cf. ALEJANDRO AFRODISIO, *De Intellectu et Intellecto* (TH 76); AVERROES, *In De Anima* l.3 Comm.18 (6^2 161E); AVICENA, *De Anima* p.5.ª c.5 (25rb); *Metaphys.* tr.9 c.3 (104rb). 29. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.5 n.1 (BK 430al5): lect.10 n.728. 30. 5 (CG 5^3, 103.35).

d. Los Santos Padres, siguiendo una línea de desarrollo doctrinal establecida por el neoplatonismo, habían situado en Dios las ideas arquetípicas de Platón, que adquirían así carácter de

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella luz verdadera ilumina como causa universal, de la que la naturaleza humana participa cierta facultad especial, como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* En aquel texto, el Filósofo no está hablando del entendimiento agente, sino del entendimiento en acto. Por eso había dicho antes [31]: *El entendimiento en acto es el mismo conocimiento de la realidad.* Y, si sus palabras están referidas al entendimiento agente, significaría que, el que unas veces entendamos y otras no, no proviene del entendimiento agente, sino del entendimiento que está en potencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Si con respecto al entendimiento posible, el entendimiento agente fuera lo que es el objeto que actúa con respecto a la potencia sobre la que actúa, como para la vista es el objeto visible en acto, habría que concluir que todo lo entenderíamos inmediatamente, ya que es el entendimiento agente el que lo hace inteligible todo. Pero realmente no tiene referencia de objeto, sino referencia de lo que pone en acto los objetos, para lo cual, además de la presencia del entendimiento agente, es necesaria la de las imágenes sensibles, juntamente con la buena disposición de las potencias sensitivas y su ejercicio en estas operaciones, porque el conocimiento de algo conduce al conocimiento de algo más, al igual que por medio de los términos se conocen las proposiciones, y por los primeros principios se conocen las conclusiones. Con respecto a todo esto, es indistinto que el entendimiento agente sea algo propio o ajeno del alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* El alma intelectiva es inmaterial en acto, pero está en potencia con respecto a determinadas especies de las cosas. Por su parte, las imágenes son representaciones actuales de ciertas naturalezas, pero son inmateriales en potencia. Por eso, nada impide que una y la misma alma, en cuanto inmaterial en acto, posea una facultad por la que hace en acto inmateriales a sus objetos, despojándolos de las condiciones de la materia individual por medio de la abstracción, y que llamamos entendimiento agente. Y también que posea otra facultad receptiva de dichas especies, llamada entendimiento posible, en cuanto que está en potencia con respecto a dichas especies.

5. *A la quinta hay que decir:* Como quiera que la esencia del alma es inmaterial, nada impide que de la facultad participada del entendimiento supremo, y por la que realiza la abstracción de la materia, proceda de su esencia como proceden las demás potencias.

31. ARISTÓTELES, l.c. nota 26.

---

ejemplares en su acción creadora. También, aplicando conceptos platónicos y neoplatónicos, situaban en Dios la fuente de donde mana nuestro conocimiento. Para S. Agustín en concreto, la adquisición de la verdad se explica por una iluminación actual y directa de la verdad divina, increada y subsistente. Todas las luces creadas, y entre ellas la inteligencia humana, necesitan de Dios, Luz increada, Sol de los espíritus, para encenderse y brillar, en razón de que ninguna de ellas es en sí misma luz. En Dios «vivimos, nos movemos y existimos», según la expresión de S. Pablo (Act 17,28); también vemos o comprendemos por El. Aunque en ocasiones su modo de expresarse pueda dar pie para ello, no ha de entenderse en sentido ontologista, al modo de Malebranche. Un cierto innatismo de las ideas, una presencia en nosotros antes de todo juicio de ciertas verdades absolutas y de razones eternas sí están expresas en el iluminismo de S. Agustín; ellas nos permiten juzgar con acierto de las cosas, explican la universalidad del conocer, que alcanza a todos los hombres, y posibilita la comunicación de los contenidos mentales entre los hombres.

Para Sto. Tomás —aparte el concurso ordinario de Dios en toda actividad de la creatura y, por tanto, también en la operación intelectiva—, la participación en la luz increada y en su fuerza iluminadora se encuentra ya inserta en la misma naturaleza racional del hombre en cuanto dotado del entendimiento agente. Es uno de los aspectos de su condición de imagen de Dios. En su doctrina sobre el conocimiento de los ángeles, en el conocimiento que corresponde a la acción de ciertos dones del Espíritu Santo y en la visión beatífica hay, en cambio, una mayor aproximación al iluminismo agustiniano. La discusión más pormenorizada con las teorías platónicas y agustinianas se desarrolla luego en la q.84.

ARTICULO 5

El entendimiento agente, ¿es o no es uno en todos?

In Sent. l.2 d.17 q.2 a.1; *Compend. Theol.* c.86; *De Spir. Creat.* a.10; *De Anima* a.5.

Objeciones por las que parece que el entendimiento agente es uno en todos:

1. Nada de lo que está separado del cuerpo se multiplica por la multiplicidad de los cuerpos. Pero, como se dice en el III *De Anima*[32], el entendimiento agente está *separado.* Por lo tanto, no se multiplica en muchos cuerpos humanos, sino que es uno en todos.

2. Más aún. El entendimiento agente hace el universal, que es uno en muchos. Pero lo que es causa de unidad, es mucho más uno. Por lo tanto, el entendimiento agente es uno en todos.

3. Todavía más. Todos los hombres coinciden en los primeros conceptos del entendimiento. Aceptarlos, lo hacen por el entendimiento agente. Por lo tanto, todos coinciden en un entendimiento agente.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima*[33]*: El entendimiento agente es como la luz.* Pero la luz no es la misma en las diversas cosas iluminadas. Por lo tanto, el entendimiento agente no es el mismo en todos los hombres.

Solución. *Hay que decir:* La solución se desprende de lo dicho (a.4), pues si el entendimiento agente no fuese algo del alma, sino que fuera una sustancia separada, el entendimiento agente sería el mismo en todos los hombres. Así lo entienden los que sostienen la unidad del entendimiento agente. Pero si el entendimiento agente es algo del alma, como una potencia propia suya, es necesario afirmar que hay tantos entendimientos agentes como almas, las cuales se multiplican al ritmo de la multiplicación de los hombres, como dijimos anteriormente (q.76 a.2). Pues no es posible que una potencia, numéricamente la misma, lo sea de diversas sustancias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo demuestra que el entendimiento agente está separado por el hecho de que el posible también está separado, ya que, como él mismo dice, *el agente es más noble que el paciente.* Del entendimiento posible se dice que está separado porque no es acto de ningún órgano corporal. En este sentido se dice que el entendimiento agente está *separado,* no que sea una sustancia separada.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento agente causa el universal abstrayendo de la materia. Para eso no se requiere que sea uno en todos los que tienen entendimiento, sino que en todos haya una misma actitud con respecto a todo aquello de lo que se abstrae el universal, y con respecto a lo que el universal es uno. Esto es algo que corresponde al entendimiento agente en cuanto que es inmaterial.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los seres que son de la misma especie, tienen en común la acción que es consecuencia de su naturaleza específica y, por tanto, la potencia que es principio de esta acción, no que ésta sea numéricamente la misma en todos. Conocer los primeros conceptos inteligibles es una acción consecuente de la especie humana. Por eso es necesario que todos los hombres tengan en común la facultad que es principio de dicha acción; esta facultad es el entendimiento agente. Sin embargo, no es necesario que sea el mismo en todos numéricamente. Empero, sí es necesario que a todos se derive de un mismo principio. Así, la común posesión que tienen los hombres de los primeros conceptos inteligibles, demuestra la unidad del entendimiento separado que Platón compara con el sol, pero no la unidad del entendimiento agente, que Aristóteles compara a la luz.

ARTICULO 6

La memoria, ¿está o no está en la parte intelectiva del alma?

1.2 q.67 a.2; *In Sent.* l.1 d.3 q.4 a.1; l.3 d.26 q.1 a.5 ad 4; l.4 d.44 q.3 a.3 q.ª2 ad 4; d.50 q.1 a.2; *De Verit.* q.10 a.2; q.19 a.1; *Cont. Gentes* 2,74; *Quodl.* 12 q.9 a.1

Objeciones por las que parece que la memoria no está en la parte intelectiva del alma:

32. Ib. 33. Ib.

1. Agustín, en XII *De Trin.*[34], dice que a la parte superior del alma le corresponde aquello que *no es común a los hombres y a los animales.* Pero la memoria es común a los hombres y a los animales, pues en el mismo lugar dice que los animales *pueden sentir por los sentidos del cuerpo lo corporal y archivarlo en la memoria.* Por lo tanto, la memoria no pertenece a la parte intelectiva del alma.

2. Más aún. La memoria tiene por objeto lo pasado. Pero se llama pasado a algo en relación con un tiempo determinado. Así, pues, la memoria es la facultad cognoscitiva de algo sucedido en un determinado tiempo. Y esto significa conocer algo *aquíy ahora.* Pero esto no es propio del entendimiento, sino del sentido. Por lo tanto, la memoria no reside en la parte intelectiva, sino sólo en la parte sensitiva.

3. Todavía más. En la memoria se archivan las especies de las cosas que no son pensadas en acto. Pero no es posible que esto suceda en el entendimiento, porque el entendimiento se pone en acto al ser informado por la especie inteligible, pues el hecho de estar el entendimiento en acto es su mismo entender en acto. Así, el entendimiento entiende en acto todo aquello cuya representación la contiene en sí mismo. Por lo tanto, la memoria no se encuentra en la parte intelectiva,

En cambio está lo que dice Agustín en X *De Trin.*[35]: *La memoria, la inteligencia y la voluntad son una mente.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que a la razón de memoria pertenezca el archivar las especies de las cosas que no se perciben en acto, lo primero que hay que analizar es si las especies inteligibles pueden ser archivadas así en el entendimiento. Avicena[36] sostuvo que esto era imposible. Decía que esto se daba en ciertas potencias de la parte sensitiva en cuanto que son actos de los órganos corporales, en los cuales pueden archivarse algunas especies de las cosas sin una percepción en acto. Pero en el entendimiento, que carece de órgano corporal, no existe nada a no ser inteligiblemente. Por eso es necesario que aquello cuya representación está en el entendimiento, sea entendido. Según él, tan pronto como alguien cesa de entender en acto algo, la representación de este algo deja de estar en el entendimiento. Si quiere entenderlo nuevamente, es necesario que recurra al entendimiento agente, que él lo tiene por una sustancia separada, para que la especie inteligible pase de él al entendimiento posible. Del habitual ejercicio de dirigirse al entendimiento agente, según él, se produce una cierta facilidad en el entendimiento posible para recurrir al entendimiento agente. Decía que esto era el hábito de la ciencia. Así, pues, según esta postura, nada se archiva en la parte intelectiva que no sea entendido en acto. Por eso no sitúa la memoria en la parte intelectiva.

Pero esta opinión contradice de forma clara lo dicho por Aristóteles. Pues, en III *De Anima*[37], dice: *El entendimiento posible, cuando se hace cada cosa singular según el modo de conocer, es llamado entendimiento en acto, y que esto es así cuando puede obrar por sí mismo. Pero incluso entonces de algún modo está en potencia, pero no como lo estaba antes de que aprendiera o descubriera.* Ahora bien, se dice que el entendimiento posible se hace cada una de las cosas en cuanto que recibe las especies de cada uno de los objetos. Por lo tanto, del hecho de recibir las especies inteligibles surge el que pueda obrar cuando quiera, aunque no obre siempre, porque también entonces de algún modo está en potencia, aunque de distinta manera que antes de entender, esto es, tal como el que tiene conocimiento habitual de algo está en potencia para considerarlo en acto.

Esta opinión contradice también la razón. Pues todo lo que se recibe en algo se recibe según el modo del receptor. El entendimiento es de una naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Por lo tanto, si la materia corporal retiene las formas que recibe no sólo mientras obra en acto por ellas, sino también después de cesar en su acción, con mucha mayor razón el entendimiento ha de recibir de modo más estable e inamovible las especies inteligibles, tanto si provienen de los objetos sensibles como si dimanan de un entendimiento supe-

34. C.2: ML 42,999. 35. C.11: ML 42,983. 36. *De An.* p.5.ª c.6 (26rb). 37. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 429b5): S. Th. lect.8 n.700.

rior. Así, pues, si por memoria entendemos tan sólo la facultad de archivar las especies, es necesario decir que la memoria está situada en la parte intelectiva.

En cambio, si a la razón de memoria pertenece el que su objeto sea lo pasado en cuanto tal, la memoria no estará situada en la parte intelectiva, sino sólo en la sensitiva, que es la que percibe lo particular. Pues lo pasado, en cuanto tal, por expresar el ser sometido a un tiempo determinado, pertenece a una condición particular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La memoria, en cuanto archivadora de las especies, no es común a los hombres y a los animales. Pues las especies no se archivan sólo en la parte sensitiva, sino más bien en el conjunto, ya que la facultad de recordar es acto de un órgano. Pero el entendimiento por su misma naturaleza archiva las especies sin la asistencia de ningún órgano corporal. Por eso el Filósofo en III *De Anima*[36] dice: *El alma es el lugar de las especies; no toda, sino el entendimiento.*

2. A la segunda hay que decir: La condición de pasado puede estar referida a lo siguiente: Lo conocido y el acto de conocer. Los dos se encuentran simultáneamente en la parte sensitiva, capaz de la aprehensión de una realidad, al igual que es alterada por el objeto sensible presente. Por eso, el animal recuerda simultáneamente que ha sentido en el pasado y que ha sentido lo sensible pasado. Pero en lo que se refiere a la parte intelectiva, la condición de pasado le es accidental al objeto del entendimiento y no le afecta necesariamente. Pues el entendimiento entiende al hombre en cuanto hombre. Y al hombre en cuanto hombre le es accidental existir en el tiempo presente, pasado o futuro. En cambio, por parte del acto, la condición de pasado puede intervenir necesariamente en el entendimiento, al igual que en el sentido, en cuanto que el entender de nuestra alma es un acto particular que se da en este o en aquel tiempo. Así, decimos que el hombre entiende ahora, ayer o mañana. Y esto no contradice su condición intelectual, puesto que entender, aunque sea algo particular, sin embargo, es un acto inmaterial, como dijimos al hablar del entendimiento (q.76 a.1). Y así, del mismo modo que el entendimiento se entiende a sí mismo aunque sea singular, también entiende su propio entender, que es un acto singular, tanto si se da en el presente como en el pasado o en el futuro. Así, pues, el concepto de memoria se salva en el entendimiento en cuanto referido a lo pasado, ya que entiende que entendió anteriormente. Pero no en cuanto que entienda lo pasado tal y como sucedió concretamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Unas veces la especie inteligible está en el entendimiento sólo en potencia, y entonces se dice que el entendimiento está en potencia. Otras veces, completa al acto, y entonces se entiende en acto. Otras veces, está en un estado intermedio entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el entendimiento está en hábito. Según este último modo es como el entendimiento archiva las especies, aun cuando no entienda en acto.

ARTICULO 7

La memoria intelectiva y el entendimiento, ¿son o no son potencias distintas?

Infra q.93 a.7 ad 3; *In Sent.* l.1 d.3 q.4 a.1; *De Verit.* q.10 a.3; *Cont. Gentes* 2,74.

Objeciones por las que parece que la memoria intelectiva y el entendimiento son potencias distintas [e]:

38. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 429a27): S. Th. lect.7 n.686.

e. S. Agustín distinguía con suficiente claridad la memoria sensible de la intelectiva. A veces se refiere a esta última con una significación universal, como potencia radical del alma, equivaliendo a mente; en ocasiones indicaría la misma naturaleza humana, el alma misma, sobre todo en cuanto empeñada en el conocimiento interior de sí. Cuando habla de la memoria intelectiva como facultad propia —principalmente al establecer la imagen interior de la Trinidad en el hombre— la distingue de la inteligencia y la voluntad. Esta trinidad de facultades superiores en el hombre —memoria, inteligencia y voluntad—, recogida por el Maestro de las Sentencias, pasaría a la tradición agustiniana medieval y se mantendría en épocas posteriores. Las fluctuaciones terminológicas y conceptuales de S. Agustín le dan pie aquí a Sto. Tomás, como tantas otras veces, para buscar una interpretación de los textos que los acomode a la propia sentencia que defiende.

1. Agustín en el X *De Trin.*[39] sitúa en la mente *la memoria, la inteligencia y la voluntad.* Pero es evidente que la memoria es una potencia distinta de la voluntad. Por lo tanto, igualmente es distinta del entendimiento.

2. Más aún. Una misma es la razón de distinción entre las potencias de la parte sensitiva y las de la parte intelectiva. Pero la memoria en la parte sensitiva es una potencia distinta del sentido, como dijimos anteriormente (q.78 a.4). Por lo tanto, la memoria de la parte intelectiva es una potencia distinta del entendimiento.

3. Todavía más. Según Agustín[40], la memoria, la inteligencia y la voluntad son iguales entre sí y surgen una de otra. Pero esto no sería posible si la memoria fuese la misma potencia que el entendimiento. Por lo tanto, no es la misma potencia.

En cambio, por naturaleza, la memoria es el depósito o el lugar archivador de las especies. Y esto mismo, el Filósofo, en III *De Anima*[41], lo atribuye al entendimiento, como se dijo (a.6 ad 1). Por lo tanto, en la parte intelectiva la memoria no es una potencia distinta del entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (q.77 a.3), las potencias del alma se distinguen por razón de la diversa formalidad de sus objetos, ya que la razón de ser de cada potencia consiste en su relación con aquello a lo que se aplica, y que es su objeto. También se dijo (q.59 a.4) que, si una potencia se refiere por naturaleza a un objeto considerado umversalmente, dicha potencia no se diversifica por las diferencias particulares del objeto, como la potencia visiva, que considera su objeto atendiendo al color, no se diversifica por la diferencia entre blanco y negro. Ahora bien, el entendimiento considera su objeto bajo la razón universal del ser, ya que el entendimiento posible es *aquello por lo que el alma se hace todas las cosas.* Por eso, ninguna diversidad de los seres constituye la diferencia del entendimiento posible.

Sin embargo, la potencia del entendimiento agente se diversifica de la del entendimiento posible, porque con respecto a un mismo objeto, es necesario que sea distinto el principio que constituye la potencia activa, por la que el objeto está en acto, del principio de la potencia pasiva, que es movida por el objeto que ya está en acto. Así, la potencia activa se relaciona con su objeto como el ser en acto sé relaciona con el ser en potencia. Y la potencia pasiva se relaciona con su objeto como el ser en potencia se relaciona con el ser en acto.

Así, pues, no puede haber ninguna diferencia de potencias en el entendimiento, a no ser la del entendimiento posible y el agente. Por eso, es evidente que la memoria no es una potencia distinta del entendimiento, pues propio de la naturaleza de la potencia pasiva es tanto el conservar como el recibir.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando en d.31 *Sent.* se diga que la memoria, la inteligencia y la voluntad son tres facultades, sin embargo, no es así lo que pensaba Agustín, el cual dice expresamente, en XIV *De Trin.*[42], que, *si la memoria, la inteligencia y la voluntad se conciben como presentes siempre en el alma, tanto si se piensa en ellas como si no, esto es algo que al parecer pertenece sólo a la memoria. En estos momentos estoy refiriéndome a la inteligencia por la que entendemos cuando pensamos y a la voluntad, amor o dilección que une a los hijos con los padres.* De este texto se desprende que Agustín no las considera como tres potencias del alma, sino que llama memoria a la retención habitual del alma, inteligencia al acto del entendimiento, voluntad al acto de la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo pasado y lo presente pueden ser diferencias propias que diversifiquen las potencias sensitivas. Pero no las intelectivas por la razón dada (sol. d.7 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* La inteligencia procede de la memoria como el acto del hábito. Y es en este sentido en el que se le compara, y no como una potencia a otra.

39. C.11: ML 42,983. 40. *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983. 41. ARISTÓTELES c.4 n.4 (BK 429a27): S. Th. lect.7 n.686. 42. C.7: ML 42,1043.

ARTICULO 8

La razón, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?

In Sent. l.3 d.35 q.2 a.2 q.ª1; *De Verit.* q.15 a.1.

Objeciones por las que parece que la razón es una potencia distinta del entendimiento: *De Spiritu et Anima*[43] se dice: *Cuando, partiendo de lo inferior, queremos llegar a lo superior, lo primero con lo que nos encontramos es el sentido, después la imaginación, luego la razón y, por último, el entendimiento.* Por lo tanto, la razón es una potencia distinta del entendimiento, como la imaginación lo es de la razón.

2. Más aún. Boecio, en el libro *De Consol.*[44], dice que el entendimiento se relaciona con la razón como la eternidad con el tiempo. Pero no es propio de una misma facultad estar en el tiempo y en la eternidad. Por lo tanto, la razón y el entendimiento no son la misma potencia.

3. Todavía más. El hombre tiene de común con los ángeles el entendimiento. Con los animales, el sentido. Pero la razón, propia del hombre y por la que es llamado animal racional, es una potencia distinta del sentido. Por lo tanto, y por lo mismo, es distinta del entendimiento, que propiamente les corresponde a los ángeles, por lo que son llamados intelectuales.

En cambio está lo que dice Agustín en III *Super Gen. ad Hit.*[45]: *aquello por lo que el hombre aventaja a los animales irracionales es la razón, o mente, o inteligencia o como cualquiera lo quiera llamar.* Por lo tanto, la razón, el entendimiento y la mente son una sola potencia [f].

Solución. *Hay que decir:* En el hombre la razón y el entendimiento no pueden ser potencias distintas. Esto resulta claro si se analizan sus respectivos actos. Pues entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible. En cambio, raciocinar es pasar de un concepto a otro para conocer la verdad inteligible. De este modo, los ángeles, que por naturaleza poseen el perfecto conocimiento de la verdad inteligible, no tienen necesidad de pasar de uno a otro, sino que aprehenden la verdad de las cosas de forma directa y sin proceso analítico, como dice Dionisio en c.7 *De Div. Nom.*[46] Los hombres, en cambio, y como dice él mismo[47], llegan a la verdad inteligible pasando de un concepto a otro. Por eso son llamados racionales. Por lo tanto, es evidente que el raciocinar con respecto al entender es como el

43. Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), c.11: ML 40,780. 44. L.4, prosa 6: ML 63,818. 45. C.20: ML 34,292. 46. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2. 47. Ib.

---

f. Mens, ratio, intellectus, intelligentia eran términos cuya significación precisa no siempre resultaba clara tanto en la tradición agustiniana como en la tradición filosófica. *Nous* en Aristóteles tanto indica el alma intelectiva como la facultad propia de entender. Igual ocurre con *mens* en S. Agustín: en ocasiones es sinónimo de razón o inteligencia; pero de modo preferente designa la condición intelectiva del alma humana, su propia esencia. *Intelligentia* en S. Agustín indicaría lo más eminente de la *mens,* equivale en ocasiones a *intellectus,* y es distinta de *ratio. Intellectus* señalaría aquella facultad de la mente que de modo directo recibe la iluminación divina; mientras que *ratio* se refiere al movimiento del alma o mente por el que discernimos u ordenamos. No obstante, las fluctuaciones terminológicas y conceptuales a este respecto son frecuentes en S. Agustín. Sin olvidar tampoco la identidad real que parece afirmar siempre entre el alma y las potencias superiores (sobre el sentido de estos términos y, en general, para toda la teoría agustiniana del conocimiento, cf. M. M. CAMPELO, *Conocer y pensar: Introducción a la noética agustiniana* [Valladolid 1981]). En algunas ocasiones llama *intellectus* al acto de la razón u operación de entender. Sentido este último que, por el contrario, tenía *intelligentia* en la tradición filosófica. En relación con ello se denominaban (cf. a.10) inteligencias a las sustancias astrales separadas, por cuanto siempre se hallan en acto de entender. Aunque también se las llamaba entendimientos o mentes. Igual denominación se les daba en ocasiones a los ángeles en la teología católica.—La distinción agustiniana de funciones entre la inteligencia y la razón le sirve a Sto. Tomás aquí para determinar el modo propio y connatural del conocimiento intelectivo humano, que es predominantemente discursivo, contrapuesto al conocimiento intuitivo de los ángeles. Partimos de la inteligencia o aprehensión de los primeros principios, que se produce de inmediato —*intellectus ut intellectus*—, y por vía de juicio y raciocinio —*intellectus ut ratio*— progresamos en nuestro conocimiento. Sin que sea necesario por eso establecer como facultades distintas a la inteligencia y a la razón.

moverse con respecto al reposar o como el adquirir con respecto al poseer. Lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo, del perfecto. Y porque el movimiento siempre parte de lo inmóvil y acaba en el reposo, se sigue que el raciocinio humano, por segir un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades entendidas directamente, que son los primeros principios, para volver luego, a través de un juicio, a comprobar la adecuación de lo encontrado con los primeros principios.

Es evidente que el reposo y el movimiento no se reducen a potencias diversas, sino a una y la misma, incluso en las cosas naturales, porque por la misma naturaleza algo se mueve hacia un lugar y reposa en él. Por lo tanto, con mucha mayor razón, por una misma potencia entendemos y raciocinamos. Y así resulta evidente que el entendimiento y la razón en el hombre son una misma potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella enumeración se hace atendiendo al orden de los actos y no en razón de la distinción de potencias. Además, aquel libro no goza de una gran autoridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Se deduce de lo dicho (sol.), pues la eternidad se relaciona con el tiempo como lo inmóvil con lo móvil. Así, Boecio comparó el entendimiento con la eternidad y la razón con el tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Los otros animales son de tal manera inferiores al hombre, que no pueden llegar al conocimiento de la verdad que investiga la razón. En cambio, el hombre, si bien imperfectamente, llega al conocimiento de la verdad inteligible, conocida por los ángeles. Por eso, la potencia cognoscitiva de los ángeles no es de un género distinto del de la potencia cognoscitiva de la razón, sino que se compara con ella como lo perfecto con lo imperfecto.

ARTICULO 9

La razón superior y la inferior, ¿son o no son potencias diversas?

In Sent. l.2 d.24 q.2 a.2; *De Verit.* q.15 a.2.

Objeciones por las que parece que la razón superior y la inferior son potencias diversas[g]:

1. Agustín, en XII *De Trin.*[48], dice que la imagen de la Trinidad está en la parte superior de la razón, no en la inferior. Pero las partes del alma son sus mismas potencias. Por lo tanto, la razón superior y la inferior son dos potencias.

2. Más aún. Nada tiene su origen en sí mismo. Pero la razón inferior surge de la superior, por la que es regulada y dirigida. Por ello, la razón superior es una potencia distinta de la inferior.

3. Todavía más. El Filósofo, en VI *Ethic.*[49], dice: *Lo científico* del alma, por lo que el alma conoce lo necesario, es principio y parte del alma distinto de *la facultad de opinar y raciocinar,* por la que conoce lo contingente. Esto lo fundamenta en el hecho de que *lo que tiene género diverso está ordenado a partes del alma de género distinto.* Lo contingente y lo necesario son genéricamente distintos, como lo corruptible y lo incorruptible. Como quiera que lo necesario y lo eterno son lo mismo, al igual que lo temporal y lo contingente, parece que el Filósofo llama *científico* a la parte superior de la razón, que, según Agustín, *intenta considerar y consultar lo eterno.* Y lo que el Filósofo llama *facultad de raciocinar o de opinar,* es la razón inferior, que, según Agustín, *intenta orientar lo temporal.* Por lo tanto, la razón superior y la inferior son distintas potencias del alma.

4. Por último. Dice el Damasceno[50]:

48. C.4: ML 42,1000. 49. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1139a6): S. Th. lect.1 n.1115. 50. *De Fide Orth.* l.2 c.22: MG 94,941.

g. La distinción que establece S. Agustín en el *De Trinitate* entre *razón superior* y *razón inferior* es equivalente a la que en otros lugares establece entre la inteligencia y la razón. La razón inferior se ocupa de las cosas sensibles y corpóreas, de las verdades temporales; es el sujeto de la *ciencia.* La razón superior se aplica, en cambio, a las realidades superiores, a la verdad intemporal, al mundo inteligible; sobre ella recae inmediatamente la iluminación de Dios y en ella se asienta la *sabiduría.* Sto. Tomás las equipara a los hábitos de ciencia y sabiduría y a sus respectivos procesos inductivo o ascendente —*via inventionis*— y deductivo o descendente —*via iudicii.*

La opinión se forma a partir de la imaginación. De ahí que la mente, al discernir sobre si una opinión es verdadera o falsa, juzga la verdad. Por eso la palabra mente viene de medir. Así, pues, es llamado entendimiento aquello que ya ha sido juzgado y discernido. De ahí que la facultad de opinar, que es la razón inferior, sea distinta de la mente y del entendimiento, que son identificables con la razón superior.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *De Trin.*[51]: *La razón superior y la inferior no se distinguen más que por sus funciones.* Por lo tanto, no son dos potencias.

Solución. *Hay que decir:* La razón superior y la inferior, tal como son entendidas por Agustín, de ninguna manera pueden ser dos potencias del alma. Pues afirma que la razón superior *intenta considerar y consultar lo eterno.* E intenta considerarlas en la medida en que las contempla en sí misma. Intenta consultarlas en la medida en que de ellas toma normas para su obrar. La razón inferior la entiende como la que *intenta considerar y consultar lo temporal.* Pero lo temporal y lo eterno, con respecto a nuestro entendimiento, implican realidades subordinadas entre sí, de modo que unas sirvan de medio para conocer las otras. Pues por un proceso de búsqueda, a través de lo temporal llegamos al conocimiento de lo eterno, según aquello del Apóstol en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se ha hecho perceptible a través del conocimiento de lo creado.* Por un proceso deductivo juzgamos lo temporal por lo eterno ya conocido, disponiéndolo según las normas eternas.

Puede suceder que el medio y aquello a que por él se llega, pertenezcan a diversos hábitos, como los primeros principios indemostrables pertenecen al hábito del entendimiento; y las conclusiones deducidas, al hábito de la ciencia. De este modo, de los principios de la geometría se deducen conclusiones que son aplicables a otra ciencia, como la perspectiva. Pero el medio y el término pertenecen a la misma potencia racional, ya que el acto de la razón es como un movimiento que va de uno a otro, y uno mismo es el móvil que atravesando el medio llega al final. Por eso la razón superior y la inferior son una misma potencia racional. Pero, según Agustín, se distinguen por el ejercicio de sus actos y por los diversos hábitos, pues a la razón superior se le atribuye la sabiduría; en cambio, a la inferior, la ciencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cualquier parte de la división puede ser llamada parte. Por lo tanto, tanto la razón superior como la inferior son llamadas partes en cuanto que se dividen por sus funciones, no porque sean potencias diversas.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la razón inferior surge de la superior y que es regulada por ella, en cuanto que los principios de los que se sirve, se deducen y están regidos por los principios de la razón superior.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo *científico,* de lo que está hablando el Filósofo, no es lo mismo que la razón superior, pues incluso en las cosas temporales, objeto de las ciencias naturales y de las matemáticas, hay nociones necesarias. La facultad para *opinar* y *raciocinar,* ni tan siquiera llega a ser razón inferior, porque sólo se centra en lo contingente.

Sin embargo, no por eso hay que afirmar absolutamente que la potencia por la que el entendimiento conoce lo necesario, es distinta de aquella por la que se conoce lo contingente, porque tanto lo necesario como lo contingente caen bajo una misma consideración objetiva, esto es, en cuanto ser y verdadero. Por lo tanto, conoce con perfección lo necesario, que existe perfectamente en la verdad, ya que llega hasta su esencia y por ella pone al descubierto sus propios accidentes. En cambio, conoce imperfectamente lo contingente, por el hecho de que posee un ser y una verdad imperfectas. Ahora bien, lo perfecto y lo imperfecto en acto no diversifican la potencia, sino que diversifican los actos en lo que se refiere al modo de obrar; y, consecuentemente, los principios de los actos y los mismos hábitos. Por eso el Filósofo estableció dos partes en el alma, la científica y la de raciocinio, no porque sean dos potencias, sino porque se distinguen por su diversa capacidad para recibir distintos hábitos cuya diversidad intentaba indagar. Pues lo contingente y lo necesa-

51. C.4: ML 42,1000.

rio, aunque difieran por sus propios géneros, sin embargo, coinciden en la noción común de ser, objeto del entendimiento, con la que se relacionan de distinta manera, como lo perfecto y lo imperfecto.

4. *A la cuarta hay que decir:* La distinción del Damasceno va referida a la diversidad de actos, no a la de potencias. Pues *opinión* significa el acto del entendimiento que se inclina por uno de los miembros de la contradicción con temor de que el otro sea verdadero. *Juzgar* o *medir* es el acto del entendimiento por el que aplica los principios ciertos al análisis de las cuestiones. De ahí se toma el nombre de *mente. Entender* es adherirse a lo juzgado aprobándolo.

ARTICULO 10

La inteligencia, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?

Objeciones por las que parece que la inteligencia es una potencia distinta de la del entendimiento:

1. En el libro *De Spiritu et Anima* [52] se dice: *Cuando a partir de lo inferior queremos subir a lo superior, lo primero que encontramos es el sentido, luego la imaginación, después la razón, más tarde el entendimiento, y, por último, la inteligencia.* Pero la imaginación y el sentido son diversas potencias. Por lo tanto, también lo son el entendimiento y la inteligencia.

2. Más aún. Boecio, en el V *De Consol.* [53], dice: *El sentido, la imaginación, la razón y la inteligencia analizan de distinta manera al hombre.* Pero el entendimiento es la misma potencia que la razón. Por 10 tanto, parece que la inteligencia sea una potencia distinta del entendimiento, como la razón lo es de la imaginación y del sentido.

3. Todavía más. Como se dice en el 11 *De anima* [54], *los actos son anteriores a las potencias.* Pero la inteligencia es un acto distinto de los demás actos atribuidos al entendimiento. Dice el Damasceno [55]: *El primer movimiento de conocer se llama inteligencia, que, aplicada a algo, recibe el nombre de intención. Si permanece y configura al alma en conformidad con lo que entiende, se llama pensamiento. Cuando éste permanece en algo examinándose y juzgándose a sí mismo, se llama fronesis (esto es, sabiduría). El ejercicio de la fronesis produce el conocimiento, esto es, el lenguaje interior coordinado, del que procede el lenguaje externo hablado, según dicen.* Por lo tanto, parece que la inteligencia es una potencia especial.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [56]*: La inteligencia tiene por objeto las realidades indivisibles en las que no hay nada falso.* Pero este conocimiento pertenece al entendimiento. Por lo tanto, la inteligencia no es una potencia al margen del entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *inteligencia* propiamente significa el acto del entendimiento consistente en entender. No obstante, en algunos libros traducidos del árabe [57], se llama *inteligencias* a las sustancias separadas que nosotros llamamos *ángeles.* Tal vez esto es así porque dichas sustancias siempre entienden en acto. En algunas traducciones del griego [58], son llamados *Entendimientos* o *Mentes* [h]. Por lo tanto, la inteligencia no

52. Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), c.11: ML 40,780. 53. Prosa 4: ML 63,849. 54. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 415a16): S. Th. lect. 6 n.304. 55. *De Fide Orth.* l.2 c.22: MG 94,941. 56. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 430a26): S. Th. lect.11 n.746. 57. Cf. AVICENA, *Metaphys.* tr.10 c.1 (107va); AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.16 (9.122F). 58. Cf. q.54 a.3 ad 1. Referido en concreto a Dionisio.

h. En la astronomía griega establecida en el s.IV a.C. por Eudoxio de Cnido y Calipo de Cízico, se concebía al mundo celeste como una serie de esferas astrales concéntricas alrededor de la tierra. En el s.II d.C. Tolomeo daría forma definitiva a ese sistema geocéntrico en su *Megale Syntaxis,* que a través de su versión árabe, a la que se denominó *Almagesto,* y posterior versión latina, dominaría hasta el s.XVI. Aristóteles —que depende de Eudoxio y Calipo— consideraba a esas esferas constituidas de una materia sutil e incorruptible, animadas y movidas por formas inteligentes. Unida a elementos neoplatónicos, emanatistas e iluministas, y vinculada a los cálculos astrológicos, esta doctrina seguiría presente en la filosofía posterior, con desarrollos notables en autores como Avicena y Maimónides, de tanta repercusión en el s.XIII. La existencia de tales sustancias o inteligencias astrales, su naturaleza y su función de motores de los

se distingue del entendimiento como una potencia de otra, sino como el acto se distingue de la potencia. Esta misma distinción se puede encontrar en los filósofos[59], los cuales, a veces, mencionan cuatro entendimientos: *El agente, el posible, el habitual y el consumado.* De éstos, el *agente* y el *posible* son potencias distintas, ya que, como en todas las cosas, la potencia activa es distinta de la potencia pasiva. Por su parte, los otros tres, se distinguen en conformidad con el entendimiento posible en sus tres estados: En potencia, y entonces es llamado entendimiento posible; en acto primero, es la ciencia, y entonces es llamado entendimiento habitual; otras, en acto segundo, es el pensar, y por eso es llamado entendimiento en acto o entendimiento consumado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se acepta aquel argumento de autoridad, por inteligencia se entiende el acto del entendimiento. En este sentido se contrapone al entendimiento como el acto a la potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Boecio toma por inteligencia el acto del entendimiento, superior al acto de la razón Por eso, allí mismo dice: *La razón es una propiedad exclusiva del género humano, como la inteligencia lo es solamente del divino.* Pues propio de Dios es entenderlo todo sin análisis.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos aquellos actos que ennumera el Damasceno, son de una sola potencia, la intelectiva; ésta primeramente se limita a la simple aprehensión de algo. Este acto es llamado *inteligencia.* En segundo lugar, lo que aprehende lo orienta hacia el conocimiento o acción de otra cosa. Este acto es llamado *intención.* Mientras persiste en la investigación de lo propuesto, es llamado *pensamiento.* Al examinar lo pensado relacionándolo con nociones ciertas, es llamado *saber* o *conocer,* esto es, *fronesis* o *sabiduría,* pues a la sabiduría le corresponde juzgar, como se dice en I *Metaphys.*[60] Cuando ya posee algo como cierto, esto es, comprobado, piensa cómo puede comunicarlo a los demás. Esto es lo que constituye la disposición del *lenguaje interior,* de la que procede el *lenguaje hablado exterior.* No toda diferencia de actos origina potencias diversas, sino sólo aquellas que no se pueden reducir a un mismo principio, como dijimos anteriormente (q.78 a.4).

ARTICULO 11

El entendimiento especulativo y el práctico, ¿son o no son potencias diversas?

In Sent. l.3 d.23 q.2 a.3 q.ª2; *De Verit.* q.3 a.3; *De An.* 1.3 lect.15; *In Ethic.* l.6 lect.2.

Objeciones por las que parece que el entendimiento especulativo y el práctico son potencias diversas:

1. Como consta en II *De Anima*[61], la fuerza aprehensiva y la motriz pertenecen a diversos géneros de potencias. Pero el entendimiento especulativo es sólo aprehensivo, mientras que el práctico mueve. Por lo tanto, son potencias diversas.

2. Más aún. La diversa formalidad de objeto, diversifica la potencia. Pero el objeto del entendimiento especulativo es lo verdadero, y el objeto del práctico es lo bueno, que son formalidades distintas. Por lo tanto, el entendimiento especulativo y el práctico son potencias diversas.

3. Todavías más. En la parte intelectiva, el entendimiento práctico con respecto al especulativo, es lo que en la parte sensitiva es la estimativa con respecto a la imaginativa. Pero la estimativa y la imaginativa son potencias distintas, como dijimos anteriormente (q.78 a.4). Por lo tanto, también lo son el entendimiento especulativo y el práctico.

59. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.54 (BO 35,449). 60. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 982a18): S. Th. lect.2 n.41. 61. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 414a31): S. Th. lect.5 n.279.

---

cielos fue desde muy pronto problema que preocupó a los pensadores cristianos, tanto en sí mismo como en su vinculación con la cosmogonía bíblica y con la doctrina de los ángeles. En Sto. Tomás el tema se halla presente tanto en sus comentarios a los libros de física, cosmología y metafísica aristotélicos como en las obras teológicas (cf. F. FERNÁNDEZ DE VIANA, *Motores de cuerpos celestes y ángeles en Sto. Tomás de Aquino:* Estudios Filosóficos 8 [1959] 359-382).

En cambio está lo que dice III *De Anima* [62]*: El entendimiento especulativo se hace práctico por extensión.* Pero una potencia no se transforma en otra. Por lo tanto, el entendimiento especulativo y el práctico no son potencias diversas.

Solución. *Hay que decir:* El entendimiento práctico y el especulativo no son potencias diversas. El porqué de esto radica en que, como se dijo (q.77 a.3), lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto a la que está referida una potencia, no diversifica dicha potencia. Ejemplo: Es accidental al color el que su sujeto sea un hombre, o grande o pequeño. Pues una misma potencia visiva lo aprehende. Es accidental también en el objeto percibido por el entendimiento, el que esté ordenado a la acción. En esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico, ya que el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción, sino a la consideración de la verdad. Por su parte, el práctico ordena lo aprehendido a la acción. Esto es lo que indica el Filósofo en III *De Anima* [63] al decir que *el entendimiento especulativo difiere del práctico en el fin.* Por eso, ambos reciben su nombre del fin: Uno, especulativo; otro, práctico, esto es, operativo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* el entendimiento práctico mueve, no porque ejecute el movimiento, sino porque dirige hacia el movimiento. Esto le compete por el modo de su aprehensión.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo verdadero y lo bueno se implican mutuamente, pues lo verdadero es un cierto bien. De no ser así, no sería deseable. Y, lo bueno es verdadero, porque, de otro modo, no sería inteligible. Por lo tanto, así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo el concepto de bueno, como sucede cuando alguien desea conocer la verdad, así también lo bueno es aplicable a la acción bajo el aspecto de verdadero, que es el objeto del entendimiento práctico. Pues el entendimiento práctico conoce la verdad, como la conoce también el especulativo, pero ordena a la acción la verdad conocida.

3. *A la tercera hay que decir:* Muchas diferencias diversifican las potencias sensitivas, que no diversifican las potencias intelectivas, como se dijo anteriormente (q.77 a.3 ad 4).

ARTICULO 12

La sindéresis, ¿es o no es *una potencia especial distinta de las demás?*

In Sent. l.2 d.24 q.2 a.3; *De Verit,* q.16 a.1.

Objeciones por las que parece que la sindéresis es una potencia especial distinta de las demás:

1. Los miembros de una división, parecen ser del mismo género. Pero en la Glosa a *Ezequiel* 1,6, Jerónimo [64] distingue la *sindéresis* del apetito irascible, el concupiscible y el racional dentro de la división de las potencias. Por lo tanto, la *sindéresis* es una determinada potencia.

2. Más aún. Los opuestos son del mismo género. Pero la *sindéresis* parece oponerse a la sensualidad, porque la *sindéresis* tiende siempre al bien; la sensualidad, al mal. Por eso es simbolizada por la serpiente, como nos consta por Agustín en XII *De Trin.*[65] Por lo tanto, parece que la *sindéresis* es una potencia, como lo es la sensualidad.

3. Todavía más. Agustín, en el libro *De libero arbitrio* [66], dice que en la facultad natural de juzgar hay ciertas reglas y gérmenes de virtudes verdaderos e invariables, que llamamos *sindéresis.* Por lo tanto, como quiera que las reglas invariables que nos rigen en nuestros juicios son propias de la parte superior de la razón, como dice Agustín en XII *De Trin.*[57], parece que la *sindéresis* es lo mismo que la razón. Por lo tanto, es una determinada potencia.

En cambio, según el Filósofo [68], *las potencias racionales están referidas a objetos opuestos.* La *sindéresis* no está referida a objetos opuestos, sino que tiende simplemente al bien. Por lo tanto, la *sindére-*

62. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 433a14): S. Th. lect.15 n.820. 63. Ib. 64. S. JERÓNIMO, *en Ezech.* 1.1: ML 25,22; cf. *Glossa ordin.* (4,210E). 65. C.12.13: ML 42,1007. 1009. 66. L.2 c.10: ML 32,1256. 67. C.2: ML 42,999. 68. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b5): S. Th. lect.2 n.1789.

sis no es una potencia. Si fuese potencia, sería necesario que fuera una potencia racional, ya que no la encontramos en los animales.

Solución. *Hay que decir:* La *sindéresis* no es una potencia, sino un hábito. Aunque algunos[69] hayan afirmado que es una potencia superior a la razón, y otros[70] hayan afirmado que es la misma razón, considerándola no como razón, sino como naturaleza. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como dijimos anteriormente (a.8), el raciocinio del hombre, al ser una especie de movimiento, parte de la intelección de ciertas verdades evidentes por naturaleza, y, sin necesidad de investigación racional, termina en otro conocimiento, puesto que juzgamos según los principios conocidos en sí mismos y por naturaleza, sobre las verdades que hemos descubierto por medio del razonamiento. Hay que hacer constar también que tal como la razón especulativa analiza lo especulativo, la razón práctica así lo hace sobre lo operativo. Por lo tanto, es necesario que estemos dotados naturalmente de principios tanto especulativos como prácticos.

Los primeros principios especulativos infundidos en nosotros naturalmente, no pertenecen a ninguna potencia especial, sino a cierto hábito especial llamado *entendimiento de los principios,* como aparece claramente en VI *Ethic.*[71] Por lo tanto, tampoco los principios prácticos infundidos en nosotros por naturaleza pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito especial natural llamado *sindéresis.* Por eso, se dice que la *sindéresis* impulsa al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a la investigación, y, por ellos, juzgamos lo averiguado. Por lo tanto, resulta evidente que la *sindéresis* no es una potencia, sino un hábito natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La división que hace Jerónimo responde a la diversidad de actos y no a la de potencias. Diversos actos suelen ser resultado de una sola potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Igualmente, la oposición entre sensualidad y *sindéresis* responde a la oposición de sus actos, no oponiéndose como especies diversas de un mismo género.

3. *A la tercera hay que decir:* Dichas razones invariables son los primeros principios operativos, en los que no cabe el error. Son atribuidos a la razón como potencia, y a la *sindéresis* como hábito. De ahí que, por ambas, esto es, por la razón y por la *sindéresis,* juzgamos naturalmente.

ARTICULO 13

La conciencia, ¿es o no es una determinada potencia?

In Sent. l.2 d.24 q.2 a.4; *De Verit.* q.17 a.1.

Objeciones por las que parece que la conciencia es una determinada potencia:

1. Orígenes[72] dice que la conciencia es un espíritu corrector y pedagogo asociado al alma por el que se aparta del mal y se adhiere al bien. Pero en el alma, el espíritu designa una potencia, que puede ser la mente, según aquello de Ef 4,23: *Renovaos en el espíritu de vuestra mente;* o puede ser la misma imaginación, y por eso la visión imaginaria es llamada espiritual, como hace Agustín en XII *Super Gen. ad, litt.*[73] Por lo tanto, la conciencia es una determinada potencia.

2. Más aún. Nada es sujeto del pecado, a no ser la potencia del alma. Pero la conciencia es sujeto del pecado, pues se dice en Tit 1,15 de algunos: *Su mente y su conciencia están manchadas.* Por lo tanto, parece que la conciencia es una potencia.

3. Todavía más. Es necesario que la conciencia sea acto, hábito o potencia. Pero no es acto, porque no siempre estaría en el hombre. Tampoco es hábito, porque no se tendría una, sino muchas conciencias, ya que son muchos los hábitos cognoscitivos por los que nos ordenamos a la acción. Por lo tanto, la conciencia es una potencia.

En cambio se puede prescindir de la conciencia, pero no de una potencia. Por

69. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* l.2 tr.12 c.1 (fol.65vb). 70. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2, n.418 (QR 2,493). 71. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1141a7). 72. *In Rom.* l.2: MG 14,892. 73. C.7.24: ML 34,459.474.

lo tanto, la conciencia no es una potencia.

Solución. *Hay que decir:* Propiamente hablando, la conciencia no es una potencia, sino un acto. Esto resulta evidente tanto si atendemos a su nombre como a las funciones que, hablando comúnmente, se le atribuyen. Pues la conciencia, originalmente, indica la relación de un conocimiento con una cosa. Ya que conciencia equivale a un *consaber.* Ahora bien, la aplicación de una ciencia a una cosa se efectúa a través de un acto. Por eso, atendiendo a la razón nominal, resulta claro que la conciencia es un acto.

Lo mismo cabe decir examinando las funciones que se le atribuyen. Pues se dice que propio de la conciencia es dar testimonio, ligar o instigar, y, también, acusar, remorder o reprender: cosas todas que siguen a la aplicación de nuestro conocimiento a lo que hacemos. Esta aplicación puede hacerse de tres maneras: 1) Una, cuando reconocemos que hicimos o no una cosa, según aquello de Ecl 7,23: *Tu conciencia sabe que frecuentemente has maldecido a otro.* En este caso, se dice que *testifica.* 2) Otra, cuando por nuestra conciencia juzgamos que algo debe o no debe hacerse. Entonces se dice que la conciencia *incita* o *liga.* 3) Tercera, cuando por la conciencia juzgamos que algo ha estado bien o mal hecho. Entonces, *excusa, acusa* o *remuerde.* Ahora bien, es indudable que todo esto responde a la aplicación del conocimiento a lo que hacemos. Por lo tanto, propiamente hablando, la conciencia indica un acto.

Sin embargo, porque el hábito es principio del acto, a veces se da el nombre de conciencia al primer hábito natural, esto es, la *sindéresis,* como hace Jerónimo[74] en la Glosa a Ez 1,6. Basilio[75] lo llama facultad natural de juzgar. Y el Damasceno[76] dice que es la *ley de nuestro entendimiento.* Pues se acostumbra a nombrar indistintamente por las causas o por los efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* la conciencia es llamada espíritu en cuanto que el espíritu se identifica con mente, porque es una especie de dictamen de la mente.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la mancha está en la conciencia, no como en su sujeto, sino como lo conocido en el conocimiento. Esto es, en cuanto que uno sabe que está manchado.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto, aun cuando no siempre, permanezca en sí mismo, sin embargo, siempre permanece en su causa, que es la potencia y el hábito. Los hábitos, a partir de los que la conciencia está informada, aun cuando sean muchos, sin embargo, todos reciben su eficacia de uno primero, esto es, del hábito de los primeros principios, que es llamado *sindéresis.* Por eso y, de modo especial, este hábito toma a veces el nombre de conciencia, como dijimos anteriormente (sol.).

CUESTIÓN 80

Sobre las potencias apetitivas en general

Ahora hay que tratar lo referente a las potencias apetitivas. Esta cuestión implica lo siguiente: Primero, lo concerniente al apetito en general; segundo, la sensualidad; tercero, la voluntad; cuarto, el libre albedrío.

Lo concerniente al apetito en general plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. El apetito, ¿debe o no debe situarse en alguna potencia especial del alma?—2. El apetito, ¿se divide o no se divide en apetito sensitivo e intelectivo, como en potencias diversas?

74. L.c. nota 64. 75. Hom.12 *In Princ. Prov.* MG 31,404. 76. *De Fide Orth* 14 c.22: MG 94, 1089.

ARTICULO 1

El apetito, ¿es o no es alguna potencia especial del alma?

1-2 q.26 a.1; q.29 a.1; *In Sent.* l.3 d.27 q.1 a.2; *De Verit.* q.22 a.3; q.25 a.1.

Objeciones por las que parece que el apetito no es alguna potencia especial del alma:

1. A lo que es común en lo animado e inanimado, no hay que asignarle una potencia especial. Pero apetecer es común en lo animado e inanimado, porque *lo bueno es lo que todos apetecen,* como se dice en I *Ethic.*[1] Por lo tanto, el apetito no es una potencia especial del alma.

2. Más aún. Las potencias se distinguen por los objetos. Pero lo que apetecemos o conocemos es lo mismo. Por lo tanto, la potencia apetitiva no es necesario que sea distinta de la aprehensiva.

3. Todavía más. Lo común no se contrapone a lo propio. Pero cualquiera de las potencias del alma apetece algo en concreto, esto es, el objeto que le conviene. Por lo tanto, con respecto al objeto que es apetecible en común, no es necesario añadir alguna potencia especial llamada apetitiva.

En cambio está el hecho de que el Filósofo, en II *De Anima*[2], distingue el apetito de las otras potencias. También el Damasceno[3], en el libro II, distingue entre potencias apetitivas y cognoscitivas[a].

Solución. *Hay que decir:* Es necesario admitir una potencia apetitiva del alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que cada forma lleva inherente una tendencia. Ejemplo: El fuego, por su forma, tiende a elevarse y producir un efecto semejante a él. Ahora bien, la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así, pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada *apetito natural.* En los que tienen conocimiento, cada uno de tal manera está determinado en su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras especies, como el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles y el entendimiento las de todos los inteligibles. Así, el alma humana en cierto modo se hace todas las cosas por medio del sentido y del entendimiento. Por eso, los seres dotados de conocimiento se acercan a una cierta semejanza con Dios, *en quien preexiste todo,* como dice Dionisio[4].

Así, pues, al igual que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser superior al de las formas naturales, también en ellos debe darse una tendencia superior al de la natural, llamada apetito natural. Esta tendencia le corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural. Así, pues, es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los seres dotados de conocimiento, su modo de apetecer es superior al modo común que hay en los seres, tal como se dijo (sol.). Por

1. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1094a3): S. Th. lect.1 n.9. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 414a31): S. Th. lect.5 n.279. 3. *De Fide Orth.* c.22: MG 94,941. 4. *De Div. Nom* c5 § 5: MG 3,820; S. Th. lect.1.

a. Sto. Tomás trata en estas cuestiones sólo de las facultades apetitivas, no de sus actos y hábitos correspondientes, cuyo amplio desarrollo se encuentra en la *Prima Secundae.* En estos temas, además de las doctrinas y sentencias de Aristóteles, S. Agustín y el seudo Dionisio, siempre presentes en su obra, tiene muy en cuenta el *De fide ortodoxa* de S. Juan Damasceno y, en menor medida, el *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, que se atribuía entonces a S. Gregorio de Nisa. Traducidos en 1150 y 1159, respectivamente, por Burgundio de Pisa (el *De natura hominis* contaba con otra traducción anterior, del s.XI, debida al médico y arzobispo de Salerno Alfaro), formaban parte desde entonces en Occidente de la herencia cultural recibida del Oriente cristiano. Si bien menos citado el *De natura hominis* por Sto. Tomás, su aportación indirecta también es grande, pues S. Juan Damasceno incorpora en el *De fide ortodoxa* bastantes doctrinas tomadas de aquél.

eso, es necesario que para tal efecto esté determinado por una potencia del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que se aprehende y es apetecido, es lo mismo como sujeto, pero con formalidad distinta. Pues es aprehendido como ser sensible o inteligible. En cambio, es apetecido en cuanto conveniente o bueno. Para que haya diversidad de potencias, se requiere una diversa formalidad en el objeto, no diversidad material.

3. *A la tercera hay que decir:* Cada una de las potencias del alma es una forma o naturaleza con inclinación natural a algo determinado. Por eso, cada una apetece con apetito natural el objeto que le conviene. Por encima está el apetito animal, derivado de la aprehensión, por el que se apetece algo no en cuanto conveniente al acto de esta o de aquella potencia, como la visión para ver o la audición para oír, sino sencillamente porque le conviene al animal.

ARTICULO 2

El apetito sensitivo y el intelectivo, ¿son o no son potencias diversas?

De Verit. q.22 a.4; q.25 a.1; *De An.* l.3 lect.15.

Objeciones por las que parece que el apetito sensitivo y el intelectivo no son potencias diversas:

1. Como ya dijimos anteriormente (q.77 a.3), las potencias no se diversifican por las diferencias accidentales. Pero en lo apetecible es accidental ser aprehendido por el sentido o por el entendimiento. Por lo tanto, el apetito sensitivo y el intelectivo no son potencias diversas.

2. Más aún. El conocimiento intelectivo trata de lo universal, y en esto se distingue del sensitivo, que trata de lo singular. Pero tal distinción no se da en la parte apetitiva, pues, como quiera que el apetito es un movimiento que va del alma al objeto, que es singular, parece que todo apetito sea de lo singular. Por lo tanto, no debe hacerse distinción entre el apetito intelectivo y el sensitivo.

3. Todavía más. Lo apetitivo, como potencia inferior, y también la potencia motriz, está subordinado a lo aprehensivo. Pero no es distinta la potencia motriz, que en el hombre sigue al entendimiento, de la que en los demás animales sigue al sentido. Por lo tanto, y por lo mismo, tampoco lo es lo apetitivo.

En cambio, el Filósofo, en III *De Anima* [5], distingue un doble apetito, y dice [6] que el apetito superior mueve al inferior.

Solución. *Hay que decir:* Hay que afirmar que el apetito intelectivo es una potencia distinta del apetito sensitivo. Pues la potencia apetitiva es una potencia pasiva que, por naturaleza, es movida por lo aprehendido. Por eso lo apetecible conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido, como se dice en III *De Anima* [7] y en XII *Metaphys.* [8] Los seres pasivos y mutables se distinguen por los principios activos y motores, porque es necesario establecer una proporción entre el motor y el móvil, y entre lo activo y lo pasivo. También la potencia pasiva recibe su propia naturaleza de su relación con el motivo que le determina. Así, pues, porque lo conocido por el entendimiento es genéricamente distinto a lo conocido por el sentido, hay que concluir que el apetito intelectivo es una potencia distinta del apetito sensitivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No es accidental en lo apetecible ser aprehendido por el sentido o por el entendimiento, sino que esto es algo que le corresponde esencialmente, pues lo apetecible no mueve al apetito más que en cuanto aprehendido. Por eso las diferencias entre lo aprehendido son esenciales a lo apetecido. De ahí que las potencias apetitivas se distinguen por las diferencias de los objetos aprehendidos como objetos propios.

2. *A la segunda hay que decir:* El apetito intelectivo, aunque sea transportado a lo singular que está fuera del alma, es movido por una razón universal, como la de apetecer algo porque es bueno. Por eso, el Filósofo, en su *Retórica* [9], dice que se puede odiar algo universal. Ejemplo: Cuando *tenemos odio a todo género de ladro-*

5. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802. 6. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 434a12): S. Th. lect.16 n.843. 7. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b16): S. Th. lect.15 n.820. 8. ARISTÓTELES, 11 c.7 n.2 (BK 1072a26): S. Th. lect.7 n.2519. 9. ARISTÓTELES, 2 c.4 n.31 (BK 1382a5).

nes. Igualmente podemos decir que deseamos bienes inmateriales por medio del apetito intelectivo, como puede ser la ciencia, la virtud y otras cosas parecidas que los sentidos no pueden aprehender.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se dice en el III *De Anima*[10], una opinión universal no mueve más que a través de una particular. De modo parecido, el apetito superior mueve a través del inferior. De este modo no hay una fuerza motriz distinta para el entendimiento y para el sentido.

CUESTIÓN 81

Sobre la sensualidad

Ahora hay que tratar lo referente a la sensualidad[a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. La sensualidad, ¿es o no es sólo una fuerza apetitiva?—2. La sensualidad, ¿se divide o no se divide en irascible y concupiscible, como en potencias diversas?—3. Lo irascible y lo concupiscible, ¿están o no están sometidos a la razón?

ARTICULO 1

La sensualidad, ¿es o no es solamente apetitiva?

In Sent. l.2 d.24 q.2 a.1; *De Verit.* q.25 a.1.

Objeciones por las que parece que la sensualidad no es sólo apetitiva, sino también cognitiva:

1. Dice Agustín en XII *De Trin.*[1]: *El movimiento sensual del alma, que se encuentra en los sentidos corporales, no es común con los animales.* Pero los sentidos corporales caen bajo el orden cognoscitivo. Por lo tanto, la sensualidad es una fuerza cognoscitiva.

2. Más aún. Los miembros de una división pertenecen al mismo género. Pero Agustín, en XII *De Trin.*[2], divide la sensualidad en contraposición a la razón superior e inferior, que pertenecen al conocimiento. Por lo tanto, la sensualidad es una fuerza cognoscitiva.

3. Todavía más. En la tentación del hombre, la sensualidad ocupa el lugar de la *serpiente.* Pero la serpiente, en la tentación de los primeros padres, se presenta como quien descubre y propone el pecado, que es algo cognoscitivo. Por lo tanto, la sensualidad es una fuerza cognoscitiva.

En cambio, la sensualidad se define[3] como *el apetito de cosas pertenecientes al cuerpo.*

Solución. *Hay que decir:* La palabra sensualidad parece haber sido tomada del movimiento sensible, del que habla Agustín en XII *De Trin.,* de la misma manera que el nombre de potencia se toma del acto, como la visión, de ver. Pero el movimiento sensual es un apeti-

10. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 434a16): S. Th. lect.16 n.845.
1. C.12: ML 42,1007. 2. Ib. 3. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.24 c.4 (QR 1,421).

a. Al hablar de *sensualitas* Sto. Tomás se refiere, según el modo entonces habitual, al apetito sensitivo. Pero el término tenía —y aún hoy tiene— connotaciones morales peyorativas, como inclinación desordenada de la sensibilidad (cf. a.3 dif.1); y designaba, por otra parte, tanto el aspecto cognoscitivo de la sensación externa e interna que precede al movimiento apetitivo sensible, como este mismo apetito. Algo similar a lo que en nuestros días ocurre con *sensibilidad* e incluso *sensación.* El carácter fluctuante del término en S. Agustín favorecía la confusión (cf. a.1). Sto. Tomás distingue claramente ambos fenómenos, por otra parte conexos, y se refiere a *sensualitas* exclusivamente como al apetito sensitivo. Si bien en adelante, para evitar equívocos, empleará de modo casi exclusivo la expresión apetito sensitivo.

to que sigue al conocimiento sensible. El acto de la facultad cognoscitiva no es movimiento en sentido tan propio como lo es el acto del apetito, pues la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en quien conoce, mientras que la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea hacia lo deseado. De este modo, la operación cognoscitiva se parece más al reposo. La operación apetitiva, por su parte, al movimiento. Por eso, el movimiento sensual es entendido como la operación de la potencia apetitiva. Y, así, sensualidad es el nombre del apetito sensitivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando Agustín dice que el movimiento sensual del alma tiende hacia los sentidos corporales, no da a entender que los sentidos del cuerpo estén bajo la sensualidad, sino, más bien, que el movimiento de la sensualidad es una cierta inclinación hacia los sentidos corporales, por cuanto deseamos lo que ellos perciben. Así, los sentidos corporales pertenecen a la sensualidad como anticipación..

2. *A la segunda hay que decir:* La sensualidad se divide contra la razón superior e inferior por cuanto convienen en el acto de mover. Pues la facultad cognoscitiva, a la que le pertenece la razón superior y la inferior, es motriz, como también la apetitiva, a la que pertenece la sensualidad.

3. *A la tercera hay que decir:* La serpiente no solamente descubre y propone el pecado, sino que también impulsa a cometerlo. En este sentido, la sensualidad está simbolizada por la serpiente.

ARTICULO 2

El apetito sensitivo, ¿se divide o no se divide en irascible y concupiscible, como en potencias diversas?

Infra q.82 a.5; *In Sent.* l.3 d.26 q.1 a.2; *De verit.* q.25 a.2; *De an.* l.3 lect.14; *De malo* q.8 a.3.

Objeciones por las que parece que el apetito sensitivo no se divide en irascible y concupiscible, como en potencias diversas:

1. Como se dice en II *De Anima* [4], una misma potencia tiene por objeto cosas contrarias, como la vista tiene lo blanco y lo negro. Pero lo conveniente y lo perjudicial son contrarios. Por lo tanto, como el objeto del apetito concupiscible es lo conveniente, y, en cambio, el del irascible lo perjudicial, parece que una misma potencia del alma es irascible y concupiscible.

2. Más aún. El apetito sensitivo no tiene por objeto más que lo conveniente a los sentidos. Pero lo conveniente a los sentidos es el objeto concupiscible. Por lo tanto, no hay ningún apetito sensitivo diferente del concupiscible.

3. Todavía más. El odio está en el irascible, pues dice Jerónimo [5] en *Super Mt.* 13,33: *En el irascible odiemos los vicios.* Pero el odio, por ser contrario al amor, se encuentra en el concupiscible. Por lo tanto, la potencia concupiscible e irascible es la misma.

En cambio está el hecho de que Gregorio Niseno [6] y el Damasceno [7] sitúan estas dos potencias, la irascible y la concupiscible, como partes del apetito sensitivo.

Solución. *Hay que decir:* El apetito sensitivo es una facultad genérica llamada sensualidad, pero dividida en dos potencias, cuyas especies son la irascible y la concupiscible. Para entender esto, hay que tener presente que es necesario que en los seres naturales corruptibles no sólo debe haber tendencia a procurarse lo conveniente y eludir lo perjudicial, sino que también debe haber tendencia a resistir lo corruptivo y adverso, que son obstáculos para conseguir lo conveniente, y son también fuente de perjuicios. Así, el fuego no sólo tiende por naturaleza a alejarse de un lugar bajo, que le es contrario, y a elevarse, que le es propio también por naturaleza, sino que también tiende a resistir ante todo lo que le altera y obstaculiza. Así, pues, porque el apetito sensitivo es una tendencia que sigue al conocimiento sensitivo, como el apetito natural es una tendencia que sigue a la forma natural, es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos

4. ARISTÓTELES, c.11 n.2 (BK 422b23): S. Th. lect.22 n.519. 5. L.1: ML 26,94. 6. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.16.17: MG 40.672.676. 7. *De Fide Orth.* l.2 c.12: MG 94,928.

potencias apetitivas. 1) *Una,* por la que el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible, y rehuya lo perjudicial. A ésta la llamamos concupiscible. 2) *Otra,* por la que el animal rechaza todo lo que se le opone en la consecución de lo que le es conveniente y le perjudica. A esta la llamamos irascible, cuyo objeto denominamos *lo difícil,* esto es, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello.

Estas dos tendencias no se reducen a un solo principio, porque a veces el alma, a pesar de la tendencia de su apetito concupiscible, se ocupa de lo triste con el objetivo de superar los obstáculos, conforme con la tendencia irascible. Por eso, también parece que hay lucha entre las pasiones del irascible y las del concupiscible. Pues, encendida la concupiscencia, disminuye la ira, y encendida la ira, disminuye la concupiscencia. Esto mismo se desprende con claridad del hecho de que el irascible es como campeón y defensor del concupiscible, ya que irrumpe contra los obstáculos que impiden alcanzar lo conveniente que apetece el concupiscible, e irrumpe contra lo perjudicial de lo que huye el concupiscible. Por eso, todas las pasiones del irascible empiezan en las del concupiscible y en ellas terminan. Esto sucede con la ira, que nace de aquella tristeza que afecta al sujeto, y, lograda su venganza, se convierte en alegría. Por lo mismo, las peleas de los animales responden a lo concupiscible, como puede ser el alimento o los apáreos, según se dice en VIII *De Animalibus*[8].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El apetito concupiscible tiene por objeto tanto lo conveniente como lo perjudicial. Pero el irascible se centra en la resistencia a lo perjudicial, combatiéndolo.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en las facultades cognoscitivas, en la parte sensitiva hay una facultad estimativa, que, como dijimos anteriormente (q.78 a.2), percibe lo que no impresiona al sentido, así también, en el apetito sensitivo hay una facultad que tiende hacia algo que no es conveniente para el deleite de los sentidos, pero sí útil al animal para su defensa. Esta es la potencia irascible.

3. *A la tercera hay que decir:* En cuanto tal, el odio pertenece al concupiscible. Pero por razón de la lucha que provoca, puede pertenecer al irascible.

ARTICULO 3

Lo irascible y lo concupiscible, ¿están o no están sometidos a la razón?

1-2 q.17 a.7; *De Verit.* q.25 a.4; *De An.* l.3 lect.16; *In Ethic.* l.1 lect.20.

Objeciones por las que parece que lo irascible y lo concupiscible no están sometidos a la razón:

1. El irascible y el concupiscible son partes de la sensualidad. Pero la sensualidad no obedece a la razón. Por eso es simbolizada con la *serpiente,* como dice Agustín en XII *De Trin.*[9] Por lo tanto, el apetito irascible y el concupiscible no están sometidos a la razón.

2. Más aún. Cuando se obedece a alguien, no se le contradice. Pero el irascible y el comcupiscible contradicen a la razón, según aquello del Apóstol en Rom 7,23: *Veo otra ley en mis miembros que contradice a la ley de mi espíritu.* Por lo tanto, el irascible y el comcupiscible no están sometidos a la razón.

3. Todavía más. Así como la facultad apetitiva es inferior a la parte racional del alma, así también es inferior la potencia sensitiva. Pero la parte sensitiva del alma no está sometida a la razón, pues no oímos ni vemos cuando queremos. Por lo tanto, igualmente las potencias del apetito sensitivo, es decir, el irascible y el concupiscible, tampoco están sometidos a la razón.

En cambio está lo que dice el Damasceno[10]: *Lo que está sometido y se deja persuadir por la razón se divide en concupiscencia e ira.*

Solución. *Hay que decir:* El irascible y el concupiscible están sometidos a la parte superior, en la que reside el entendimiento o razón y la voluntad, de dos maneras: 1) *Una,* con respecto a la razón. 2) *Otra,* con respecto a la voluntad. Están sometidos a la razón en cuanto a

8. ARISTÓTELES, *Hist. Anim.* 8, c.1 n.4 (BK 589a2). 9. C.12: ML 42,1007. 10. *De Fide Orth.* l.2 c.12: MG 94,928.

sus mismos actos. Esto es así porque en los otros animales el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa. Ejemplo: La oveja teme al lobo porque lo estima enemigo suyo. Como dijimos anteriormente (q.78 a.4), el hombre, en lugar de la potencia estimativa, tiene la cogitativa, llamada por algunos *razón particular,* porque compara las representaciones individuales. Por eso, de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo. La razón particular es movida y regida naturalmente por la razón universal. Por eso, en la argumentación silogística, de las proposiciones universales se deducen conclusiones particulares. De este modo, resulta evidente que la razón universal gobierna el apetito sensitivo, dividido en concupiscible e irascible, y que este apetito le está sometido. Y porque el resolver los principios universales en conclusiones particulares no es una obra del entendimiento en cuanto tal, sino de la razón, se dice que el apetito concupiscible y el irascible están sometidos a la razón más que al entendimiento. Esto puede experimentarlo cada uno en sí mismo, ya que, recurriendo a ciertas consideraciones generales, se mitigan o intensifican la ira, el temor y otras pasiones similares.

Igualmente, el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en orden a la ejecución, que se lleva a cabo por medio de la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible inmediatamente le sigue el movimiento. Ejemplo: En la oveja, que huye inmediatamente por temor al lobo. Esto es así porque no hay en ellos un apetito superior que le contradiga. En cambio, el hombre no se mueve inmediatamente impulsado por el apetito irascible y concupiscible, sino que espera la orden del apetito superior, que es la voluntad. Pues en todas las potencias motoras, ordenadas entre sí, la segunda no se mueve a no ser por la primera. Por eso, el apetito inferior no es suficiente para mover hasta que no lo consiente el superior. Esto es lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [11]*: El apetito superior mueve al inferior como la esfera superior a la inferior.* Por lo tanto, así es como el apetito irascible y el concupiscible están sometidos a la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sensualidad está simboliza por la *serpiente* en lo que se refiere a aquello que le corresponde por razón de la parte sensitiva. En cambio, el irascible y el concupiscible indican, más bien, el apetito sensitivo por parte del acto, al que son instigados por la razón, como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo en I *Politicorum* [12] dice: *En el animal es observable tanto el poder despótico como el político. El alma domina al cuerpo con despotismo, y el entendimiento domina al apetito con poder político y regio.* Pues se llama dominio despótico el que se ejerce sobre los siervos, los cuales no disponen de ningún medio para enfrentarse a las órdenes de quien ordena, ya que no tienen nada propio. En cambio, el poder político y regio es el ejercido sobre hombres libres, los cuales, aunque estén sometidos al gobierno de un jefe, sin embargo, poseen cierta autonomía que les permite enfrentarse a los mandatos. Así, se dice que el alma domina al cuerpo con poder despótico, ya que los miembros del cuerpo en nada pueden oponerse al mandato del alma, sino que, conforme a su deseo inmediatamente mueven el pie, la mano o cualquier otro miembro capaz de movimiento voluntario. En cambio, se dice que el entendimiento o la razón ordenan al apetito concupiscible e irascible con poder político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite enfrentarse al mandato de la razón. Pues el apetito sensitivo, por naturaleza, no sólo puede ser movido por la facultad estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, siendo ésta dirigida por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón veta o algo triste que la razón ordena. Por eso, la resistencia que el irascible y el concupiscible oponen a la razón no excluye que le estén sometidos.

11. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 434a12): S. Th. lect.16 n.843. 12. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b2): S. Th. lect.3.

3. *A la tercera hay que decir:* Los sentidos externos para obrar necesitan ser estimulados por los objetos sensibles exteriores, cuya presencia no depende de la razón. Pero las facultades interiores, tanto apetitivas como aprehensivas, no necesitan objetos exteriores. De este modo, están sometidas al imperio de la razón, que puede no solamente provocar o calmar los afectos de las potencias apetitivas, sino también formar las representaciones de la potencia imaginativa.

CUESTIÓN 82

Sobre la voluntad

Ahora hay que tratar lo referente a la voluntad [a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. Lo que la voluntad desea, ¿lo desea o no lo desea por necesidad?—2. ¿Lo desea todo por necesidad?—3. ¿Es o no es, como potencia, más digna que el entendimiento?—4. La voluntad, ¿impulsa o no impulsa al entendimiento?—5. La voluntad, ¿se divide o no se divide en irascible y concupiscible?

ARTICULO 1

Lo que la voluntad desea, ¿lo desea o no lo desea por necesidad?

1-2 q.10 a.1; *In Sent.* l.2 d.25 a.2; *De Verit.* q.22 a.5; *De Malo* q.6.

Objeciones por las que parece que la voluntad nada desea por necesidad:

1. Dice Agustín en V *De Civ. Dei* [1]: *Si algo es necesario, no es voluntario.* Pero todo lo que la voluntad desea es voluntario. Por lo tanto, nada de lo que desea lo desea necesariamente.

2. Más aún. Según el Filósofo [2], las potencias racionales se orientan a objetos opuestos. Pero la voluntad es una potencia racional, porque, como se dice en III *De Anima* [3], la voluntad está en la razón. Por lo tanto, la voluntad se relaciona a objetos opuestos. Por lo tanto, la voluntad no está determinada a nada necesariamente.

3. Todavía más. Por la voluntad somos dueños de nuestros actos. Pero no somos dueños de lo que sucede necesariamente. Por lo tanto, el acto de la voluntad no puede ser necesario.

En cambio está lo que dice Agustín en XIII *De Trin.*[4]: *Todos desean la felicidad unánimemente.* Si esto no fuese necesario,

1. C.10: ML 41,152. 2. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b5): S. Th. lect.2 n.1789. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802. 4. C.4: ML 42,1018.

a. Probada la existencia de la voluntad como apetito intelectivo en la q.80, aquí considera su objeto (a.1-2), su relación con el entendimiento (a.3-4) y con el apetito sensitivo (a.5). El carácter finito, creado, del hombre se refleja también en la naturaleza de la voluntad, como antes se había manifestado en su entendimiento, al mismo tiempo que se ensalza su dignidad como partícipe en los atributos de Dios. La voluntad del hombre está en dependencia de su objeto, el bien, no lo crea, como es el caso de la voluntad divina, del mismo modo que la inteligencia depende y no crea la verdad objetiva. Si en el proceso intelectivo se parte de la evidencia de los primeros principios, en las voliciones se presupone la inclinación de la potencia apetitiva al bien y la tendencia implícita en todos los actos de la voluntad al fin último o felicidad en abstracto (a.1). Esta necesidad es la raíz misma de la libertad del hombre, ya que ningún objeto finito —ni el mismo bien infinito limitadamente percibido— puede actualizar por completo a la voluntad, por lo que siempre queda con respecto a ellos en un estado radical de indiferencia (a.2; cf. q.83 a.1). Como apetito que es, sigue y depende de la aprehensión cognoscitiva de la razón y de las fluctuaciones de su juicio estimativo, a la vez que influye y determina a este último.

sino contingente, fallaría al menos en unos pocos casos. Por lo tanto, la voluntad quiere algo necesariamente.

Solución. *Hay que decir: Necesidad* tiene múltiples acepciones. 1) *Necesario* es *lo que no puede menos de ser.* Esto se puede predicar de un sujeto por razón de su principio intrínseco, bien material, como cuando decimos que todo compuesto de contrarios necesariamente debe corromperse; bien formal, como cuando decimos que todo triángulo necesariamente tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Es ésta una necesidad *esencial y absoluta.* 2) Otra acepción está originada en el sujeto por razón de un principio extrínseco, bien final, bien eficiente. Por razón del fin, se da cuando sin algo determinado no puede conseguirse o difícilmente es alcanzable el fin. En este sentido se dice que el alimento es necesario para la vida, y el caballo para viajar. Esta es llamada *necesidad del fin.* También es llamada *utilidad.* 3) Por razón del agente, la necesidad surge cuando un sujeto es obligado por él a algo, sin serle posible obrar de otro modo. Es llamada *necesidad de coacción.*

Esta necesidad de coacción es contraria absolutamente a la voluntad. Pues llamamos violento a todo lo que va contra la inclinación natural de algo. No obstante, el movimiento de la voluntad es también una tendencia hacia algo. De este modo, así como se llama natural lo que es conforme con la tendencia de la naturaleza, así también una cosa es llamada voluntaria en cuanto que es conforme con la tendencia de la voluntad. Por lo tanto, así como es imposible que algo sea a la vez natural y violento, así también es imposible absolutamente que algo sea violento y voluntario al mismo tiempo.

Por su parte, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad cuando al fin no se puede llegar más que de una manera. Ejemplo: Quien decide voluntariamente atravesar el mar, es necesario que en su voluntad esté el propósito de embarcarse.

De forma semejante, la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Por el contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza. Pues el fin es, en el orden práctico, lo que los principios en el orden especulativo, como se dice en II *Physic.*[5] Ya que es necesario que lo que le compete a una cosa de forma natural e inmutable, sea principio y fundamento de todo lo demás, porque la naturaleza es lo primero en cualquier ser, y todo movimiento deriva de algo inmutable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella expresión de Agustín ha de ser entendida en el sentido de necesidad de coacción. La necesidad natural *no quita la libertad de la voluntad,* como él mismo dice en dicho libro[6].

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad, en cuanto que naturalmente quiere una cosa, expresa mayor relación al entendimiento de los primeros principios que a la razón, orientada al conocimiento de los contrarios. Por eso es una potencia más intelectual que racional.

3. *A la tercera hay que decir:* Somos dueños de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello. No se elige el fin, sino *lo que lleva al fin,* como se dice en III *Ethicorum*[7]. Por lo tanto, el deseo del último fin no es algo de lo que seamos dueños.

ARTICULO 2

Lo que la voluntad quiere, sea lo que sea, ¿lo quiere o no lo quiere por necesidad?

1-2 q.10 a.2; *In Sent.* l.2 d.25 a.2; *De Verit.* q.22 a.6; *De Malo* q.3 a.3; q.6; *Periherm.* l.1 lect.14.

Objeciones por las que parece que la voluntad lo que quiere, sea lo que sea, lo quiere por necesidad:

1. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[8]*: El mal es ajeno a la voluntad.* Por lo tanto, la voluntad necesariamente tiende al bien que se le propone.

2. Más aún. El objeto de la voluntad se relaciona con ella como el motor

5: ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200a21): S. Th. lect.15 n.5. 6. *De Civ. Dei* l.5 c.10: ML 41,152. 7. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b27): S. Th. lect.5 n.446. 8. § 32: MG 3,732: S. Th. lect.22.

con lo móvil. Pero el movimiento de lo móvil necesariamente sigue al impulso del motor. Por lo tanto, parece que el objeto de la voluntad la mueve necesariamente.

3. Todavía más. Así como el apetito sensitivo es lo aprehendido por los sentidos, así también lo aprehendido por el entendimiento es objeto del apetito intelectivo, llamado voluntad. Pero lo aprehendido por los sentidos necesariamente impulsa al apetito sensitivo, pues Agustín, en *Super Gen. ad litt.*[9], dice que *los animales son llevados por lo que ven.* Por lo tanto, parece que lo aprehendido intelectualmente mueve necesariamente a la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín[10]: *Por la voluntad se peca y se vive rectamente.* Así, puede optar entre cosas opuestas. Por lo tanto, no todo lo que quiere lo quiere necesariamente.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere. Para demostrarlo, hay que tener presente que, así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios, así también la voluntad asiente al último fin, cómo ya dijimos (a.1). Pero hay realidades inteligibles que no están conectadas necesariamente con los primeros principios, como lo pueden ser las proposiciones contingentes, de cuya negación no se deriva la negación de los primeros principios. A tales proposiciones el entendimiento no asiente necesariamente. Por su parte, hay otras conectadas necesariamente con los primeros principios. Son las conclusiones demostrables, de cuya negación se deriva la negación de los primeros principios. A éstas, el entendimiento asiente necesariamente cuando deductivamente se reconoce su inclusión en los principios. Pero no asiente a ellas necesariamente antes de conocer por demostración dicha inclusión.

Lo mismo ocurre por parte de la voluntad. Pues hay bienes particulares no relacionados necesariamente con la felicidad, puesto que, sin ellos, uno puede ser feliz. A dichos bienes, la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, hay otros bienes relacionados necesariamente con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en el que se encuentra la verdadera felicidad. Sin embargo, hasta que sea demostrada la necesidad de dicha conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es de Dios. En cambio, la voluntad del que contempla a Dios esencialmente, por necesidad se une a Dios del mismo modo que ahora deseamos necesariamente la felicidad. Por lo tanto, resulta evidente que la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad no puede tender hacia algo a no ser bajo la razón de bien. Pero porque el bien es múltiple, por eso mismo no está determinada necesariamente a uno en concreto.

2. *A la segunda hay que decir:* El motor causa necesariamente el movimiento del móvil cuando su potencia supera a la del móvil de tal modo que todas sus posibilidades le estén subordinadas. Pero la posibilidad de la voluntad, por serlo de un bien universal y completo, no puede estar subordinada toda ella a ningún bien particular. De la misma manera, ningún bien particular la mueve necesariamente.

3. *A la tercera hay que decir:* La fuerza sensitiva no tiene el poder de comparar objetos diversos, como hace la razón, sino que simplemente aprehende algo determinado. Así mueve determinándolo al apetito sensitivo con respecto a algo en concreto. Pero la razón compara muchos objetos. De este modo, el apetito intelectivo, esto es, la voluntad, puede ser movido por diversos objetos y no necesariamente por uno solo.

ARTICULO 3

La voluntad, ¿es o no es una potencia más digna que el entendimiento?

Infra q.82 a.4 ad 1; 1-2 q.3 a.4 ad 4; 2-2 q.23 a.6 ad 1; *In Sent.* l.2 d.25 a.2 ad 4; l.3 d.27 q.1 a.4; *De Verit.* q.22 a.11; *Cont. Gentes* 3,26; *De Caritate* a.3 ad 12.13.

Objeciones por las que parece que la

9. L.9 c.14: ML 34,402. 10. *Retract.* l.1 c.9: ML 32,596; *De Civ. Dei*, l.5 c.10: ML 41,152.

voluntad es más digna que el entendimiento:

1. El bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero el fin es la primera y la más digna de las causas. Por lo tanto, la voluntad es la primera y la más digna de las potencias.

2. Más aún. Los seres naturales progresan de lo imperfecto a lo perfecto. Esto mismo sucede con las potencias del alma, pues hay un progreso desde los sentidos al entendimiento, que es más digno. Pero hay un proceso natural que va del acto intelectivo al voluntario. Por lo tanto, la voluntad es más perfecta y más digna como potencia que el entendimiento.

3. Todavía más. Hay proporción entre los hábitos y sus potencias como la hay entre la perfección y lo perfectible. Pero el hábito con que se perfecciona la voluntad, esto es, el amor, es más digno que los hábitos perfectibles del entendimiento, pues se dice en 1 Cor 13,2: *Si conociera todos los misterios y tuviera toda la fe, pero no tuviera amor, nada soy.* Por lo tanto, la voluntad es una potencia más digna que el entendimiento.

En cambio está el hecho de que el Filósofo, en X *Ethic.* [11], coloca el entendimiento como la más alta de las potencias del alma.

Solución. *Hay que decir:* La superioridad de una cosa con relación a otra puede ser considerada en dos aspectos: Uno, *absolutamente;* otro, *en cierto modo.* Una cosa es considerada absolutamente cuando se la considera tal como es en sí misma. Es considerada en cierto modo cuando se la considera en comparación con otra. Si el entendimiento y la voluntad son considerados en sí mismos, el entendimiento es más eminente, como se deduce de la mutua comparación de sus objetos. Pues el objeto del entendimiento es más simple y absoluto que el de la voluntad, puesto que el objeto del entendimiento es la razón misma del bien deseable, y el de la voluntad es el bien deseable, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento. Pero cuando una cosa es más simple y abstracta, tanto más digna y eminente es en sí misma. De este modo, el objeto del entendimiento es más eminente que el de la voluntad. Y como quiera que la naturaleza de una potencia depende de su ordenación al objeto, se sigue que el entendimiento, en cuanto tal y absolutamente, es más eminente y digno, que la voluntad.

En cambio, si lo consideramos de manera relativa y comparativa, a veces la voluntad es más eminente que el entendimiento. Esto es, cuando el objeto de la voluntad se encuentra en una realidad más digna que el objeto del entendimiento. De la misma manera que podemos decir que el oído en cierto modo es más digno que la vista en cuanto que el sonido percibido es más perfecto que la realidad en la que se encuentra el color, aun cuando el color es más digno y simple que el sonido. Como se dijo anteriormente (q.16 a.1; q.27 a.4), la acción del entendimiento consiste en que el concepto de lo conocido se encuentre en quien conoce. En cambio, el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia el objeto tal como es en sí mismo. Así, el Filósofo, en VI *Metaphys.* [12], dice: *El bien y el mal,* objetos de la voluntad, *están en las cosas. Lo verdadero y lo falso,* objeto del entendimiento, *están en la mente.* Así, pues, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más digna que la misma alma en la que se encuentra el concepto de dicha realidad, por comparación a esta realidad la voluntad es más digna que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por eso, es mejor amar a Dios que conocerle, y al revés: Es mejor conocer las cosas caducas que amarlas. Sin embargo, y en sentido absoluto, el entendimiento es más digno que la voluntad[b].

11. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 1177a20): S. Th. lect.10 n.1230. 12. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.l (BK 1027b25): S. Th. 1.6 lect.4 n.1236.

b. En este artículo se encuentra el fundamento del intelectualismo tomista en oposición al voluntarismo que presidía las concepciones de la escuela franciscana. Un intelectualismo moderado; no sólo porque «relativamente» o *secundum quid* la voluntad es a veces superior al entendimiento, sino también por la interrelación causal que se establece entre la inteligencia y la vo-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El concepto de causa se toma de la comparación de una cosa con otra. En dicha comparación lo más importante es la noción de bien. Pero lo verdadero se entiende en un sentido más absoluto incluyendo la misma noción de bien. Por eso, el bien es una especie de verdad. Pero, a su vez, la verdad es una especie de bien, por cuanto que el entendimiento es una realidad y la verdad es su fin. Y es el más eminente de los fines, de la misma manera que el entendimiento es la más digna de las potencias.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello que es anterior en la generación y en el tiempo, es lo más imperfecto, porque en uno y el mismo sujeto la potencia precede temporalmente al acto, y la imperfección a la perfección. Pero aquello que, por naturaleza y absolutamente, es anterior, es más perfecto. Así, el acto es anterior a la potencia. Es así como el entendimiento es anterior a la voluntad, el motor al móvil y lo activo a lo pasivo, pues el bien conocido mueve a la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquella objeción considera la voluntad en relación con aquello que es superior al alma. Es por la virtud de la caridad, por la que amamos a Dios.

ARTICULO 4

La voluntad, ¿impulsa o no impulsa al entendimiento?

1-2 q.9 a.1; *De Verit.* q.22 a.12; *Cont. Gentes* 3,26; *De Malo* q.6.

Objeciones por las que parece que la voluntad no impulsa al entendimiento:

1. El motor es más digno y anterior a lo movido porque el motor es agente, y *el agente es más digno que el paciente,* como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[13] y el Filósofo en III *De Anima*[14]. Pero el entendimiento es anterior y más perfecto que la voluntad, como se dijo (a.3). Por lo tanto, la voluntad no mueve al entendimiento.

2. Más aún. El motor no es movido por el móvil a no ser, quizás, accidentalmente. Pero el entendimiento mueve a la voluntad, porque lo apetecible conocido por el entendimiento es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido. Por lo tanto, el entendimiento no es movido por la voluntad.

3. Todavía más. Nada podemos querer sin conocerlo. Así, pues, si queriendo entender, la voluntad mueve a entender, sería necesario que a dicho acto de la voluntad le precediera otro del entendimiento, y a éste otro de la voluntad, y así indefinidamente. Esto es imposible. Por lo tanto, la voluntad no mueve al entendimiento.

En cambio está lo que dice el Damasceno[15]: *De nosotros depende aprender o no cualquier arte que queramos.* Ahora bien, algo depende de nosotros por la voluntad, y las artes las conocemos por el entendimiento. Por lo tanto, la voluntad mueve al entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras se dice que algo mueve. 1) Una, a modo de fin. Así decimos que el fin mueve al agente. Es de esta manera como el entendimiento mueve a la voluntad, porque el bien conocido es su objeto; y la mueve a modo de fin.

2) Otra, a modo de causa eficiente. Así mueve lo que altera a lo alterado y lo que impulsa a lo impulsado. Es de esta manera como la voluntad mueve al entendimiento y a todas las potencias del alma, como dice Anselmo en el libro *De similitudinibus*[16]. Esto es así porque, en toda serie ordenada de potencias activas, la que se orienta al fin universal mueve a las demás, que están referidas a fines particulares. Esto es observable tanto en el orden natural como en el social. Pues

13. C.16: ML 34,467. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 430a18): S. Th. lect.10 n.730. 15. *De Fide Orth.* l.2 c.26: MG 94,960. 16. C.2: ML 159,605.

luntad. Las repercusiones de la doctrina aquí expuesta son grandes para la concepción racional de la ley, tanto natural como positiva, y para estructurar el orden moral. Contra el intelectualismo de Sto. Tomás se argumentaba con la autoridad de S. Agustín y por considerarlo contrario a la existencia del orden sobrenatural y a la posibilidad del milagro, relacionándolo con el determinismo cosmológico de Aristóteles —que desconocía el concepto de creación y para quien el mundo es eterno y necesario— y, en general, de todo el pensamiento griego.

el cielo, cuya acción tiende a la conservación universal de cuanto tiene un comienzo y un fin en su existir, mueve todos los cuerpos inferiores cuyas acciones se orientan a la conservación de la propia especie o sólo del individuo. También el rey, que procura el bien común de todo el reino, con su mandato mueve a cada uno de los magistrados a quienes les tiene encomendado el gobierno de las distintas ciudades. El objeto de la voluntad es el bien y el fin en común. En cambio, cada una de las potencias se relaciona con aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista se orienta a la percepción de los colores, y el entendimiento se orienta al conocimiento de lo verdadero. De este modo, la voluntad mueve a todas las potencias del alma, como causa eficiente, para la ejecución de sus respectivos actos, excepción hecha de las potencias vegetativas, que no están sometidas a nuestro arbitrio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento puede ser considerado bajo dos aspectos: 1) *Uno,* en cuanto que el entendimiento conoce el ser y la verdad universal. 2) *Otro,* en cuanto que es algo concreto o una potencia particular para un acto determinado. También la voluntad puede ser considerada en un doble aspecto: 1) *Uno,* por razón de la universalidad de su objeto, en cuanto que tiende al bien común. 2) *Otro,* en cuanto que es una potencia del alma con una determinada actividad. Por lo tanto, si relacionamos el entendimiento y la voluntad en razón de la universalidad de sus respectivos objetos, tal como dijimos anteriormente (a.3), el entendimiento es absolutamente más eminente y digno que la voluntad. Si se considera el entendimiento con respecto a la universalidad de su objeto y la voluntad en cuanto potencia concreta, nuevamente el entendimiento es superior y más eminente que la voluntad. Esto es así porque, bajo la razón de ser y de verdadero, que el entendimiento aprehende, está contenida la misma voluntad con su acto y su objeto. Por eso, el entendimiento conoce la voluntad, su acto y su objeto del mismo modo que conoce los demás objetos inteligibles particulares, como puede ser una piedra o un tronco, incluidos bajo la formalidad común de ser y de verdadero. En cambio, si se considera la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien, y el entendimiento es considerado en cuanto realidad o potencia concreta, entonces, bajo la formalidad de bien están incluidos, como bienes particulares, tanto el entendimiento como su acto y su objeto, que es lo verdadero, y cada uno de los cuales es como un bien particular. En este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y puede moverlo.

De todo lo dicho se desprende por qué estas dos potencias se implican mutuamente en su actividad. Esto es, porque el entendimiento conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca. Y, por lo mismo, el bien está contenido en lo verdadero en cuanto que es conocido, y lo verdadero está contenido en el bien, en cuanto que es deseado.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento mueve a la voluntad de manera distinta a como la voluntad mueve al entendimiento, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* No es necesario iniciar un proceso indefinido, sino anclarse en el entendimiento como en el punto de partida. Pues a todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento. Pero no al revés, es decir, no a todo conocimiento precede un movimiento de la voluntad. El principio de la deliberación e intelección es un principio intelectivo superior a nuestro entendimiento, y lo es Dios, como también dice Aristóteles en VII *Ethicae Eudemicae*[17], con lo cual demuestra que no hay un proceso indefinido.

ARTICULO 5

Lo irascible y lo concupiscible, ¿deben o no deben distinguirse en el apetito superior, que es la voluntad?

Supra q.59 a.4; *In Sent.* l.3 d.27 a.1 q.ª3; *De Verit.* q.25 a.3; *De An.* l.3 lect.14.

Objeciones por las que parece que lo irascible y lo concupiscible deben dis-

17. ARISTÓTELES, c.14 n.20 (BK 1248a26).

tinguirse en el apetito superior, que es la voluntad:

1. La potencia concupiscible es llamada así por el acto de concupiscencia. La irascible, por el de ira. Pero hay concupiscencias que no pueden ser apropiadas al apetito sensitivo, sino sólo al intelectivo, que es la voluntad. Ejemplo: La concupiscencia de la sabiduría, de la que se dice en Sab 6,21: *La concupiscencia de la sabiduría conduce al reino perpetuo.* Hay también una cierta clase de ira que no puede pertenecer al apetito sensitivo, sino sólo al intelectivo, como el airarse contra los vicios. Por eso, Jerónimo [18], en el comentario a Mt 13,33 advierte: *Tengamos en el irascible el odio a los vicios.* Por lo tanto, lo irascible y lo concupiscible deben distinguirse en el apetito intelectivo así como en el sensitivo.

2. Más aún. Comúnmente se dice que la caridad reside en el concupiscible, y la esperanza en el irascible. Pero no pueden estar en el apetito sensitivo porque no es su objeto lo sensible, sino lo inteligible. Por lo tanto, lo irascible y lo concupiscible hay que situarlos en la parte intelectiva.

3. Todavía más. En el libro *De spiritu et anima* [19] se dice: *El alma posee, antes de unirse al cuerpo, estas potencias* (es decir, la irascible, la concupiscible y la racional). Pero ninguna potencia de la parte sensitiva es propia del alma sólo, sino del compuesto, como se dijo (q.77 a.5.8). Por lo tanto, lo irascible y lo concupiscible están en la voluntad, que es. el apetito intelectivo.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[20]: *La parte irracional del alma se divide en concupiscible e irascible.* Lo mismo afirma el Damasceno en el libro II [21]. El Filósofo, en III *De Anima* [22], dice: *La voluntad está en la razón. En cambio, la concupiscencia, la ira, el deseo y la animosidad, están en la parte irracional del alma.*

Solución. *Hay que decir:* Lo irascible y lo concupiscible no son partes del apetito intelectivo llamado voluntad. Porque, como dijimos anteriormente (q.59 a.4; q.79 a.7). La potencia que está ordenada a una consideración universal de su objeto no se diversifica por las diferencias especiales contenidas dentro de su consideración común. De igual modo que la vista, ordenada al objeto visible en cuanto sujeto de color, no se multiplica en distintas potencias visivas por razón de las diversas especies de color. En cambio, si hubiese una potencia que tuviera por objeto el color blanco en cuanto blanco y no en cuanto color, sería distinta de la que tuviese por objeto el color negro en cuanto negro.

El apetito sensitivo no tiene por objeto el bien en sentido universal, porque tampoco el sentido conoce lo universal. Así, el apetito sensitivo se diversifica según las formalidades de los bienes particulares. Pues el apetito concupiscible mira la razón propia de bien en cuanto deleitable al sentido y conveniente a la naturaleza, mientras que el irascible mira la razón de bien en cuanto que repele y combate lo perjudicial. Pero la voluntad mira el bien bajo la razón universal de bien. Así, en ella, que es un apetito intelectivo, no hay diversidad de potencias apetitivas hasta el punto de que se encuentre en el apetito intelectivo una potencia irascible y otra concupiscible. Tampoco se multiplican en el entendimiento las potencias aprehensivas, aun cuando se multipliquen por parte del sentido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor, la concupiscencia y similares, tienen una doble acepción. Unas veces son pasiones que provienen de una determinada perturbación anímica. Generalmente son entendidas así, y por eso se encuentran solamente en el apetito sensitivo. Otras veces significan un simple afecto, sin pasión ni perturbación anímica. Así son los actos de la voluntad. En este sentido son atribuidos a los ángeles y a Dios. Pero, bajo esta acepción, no pertenecen a diversas potencias, sino a una sola, llamada voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* La misma voluntad puede ser llamada irascible en cuanto que quiere combatir el mal, no impulsada por la pasión, sino por un dictamen racional. Igualmente, puede ser llamada concupiscible por su deseo de

18. L.1: ML 26,94. 19. Ps. AGUSTÍN (Alquerio de Claraval), c.16: ML 40,791. 20. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.16.17: MG 40,672.676. 21. *De Fide Orfh.* c.12: MG 94, 928. 22. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14.

bien. Así es como están la caridad y la esperanza en el apetito concupiscible y en el irascible, esto es, en la voluntad en cuanto ordenada a este tipo de actos. En este mismo sentido puede entenderse lo que se dice en el libro *De Spiritu et Anima: El apetito irascible y el concupiscible están en el alma antes de unirse al cuerpo* (entendiéndolo en el orden natural, no temporal). No obstante, no hay que dar mucho crédito a lo escrito en dicho libro.

3. *A la tercera hay que decir:* Por lo dicho resulta evidente la respuesta.

CUESTIÓN 83

Sobre el libre albedrío

Ahora hay que tratar lo referente al libre albedrío [a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El hombre, ¿tiene o no tiene libre albedrío?—2. ¿Qué es el libre albedrío? ¿Una potencia? ¿Un acto? ¿Un hábito?—3. Si es una potencia, ¿es apetitiva o cognitiva?—4. Si es apetitiva, ¿es una potencia con la voluntad o, en cambio, es distinta?

ARTICULO 1

El hombre, ¿tiene o no tiene libre albedrío?

Supra q.59 a.3; 1-2 q.13 a.6; *De Verit.* q.24 a.1-2; *De Malo* q.6.

Objeciones por las que parece que el hombre no tiene libre albedrío [b]:

1. Todo el que tiene libre albedrío hace lo que quiere. Pero el hombre no hace lo que quiere, pues se dice en Rom 7,15: *No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.* Por lo tanto, el hombre no tiene libre albedrío.

2. Más aún. El que tiene libre albedrío quiere o no quiere, actúa o no ac-

a. La materia aquí tratada se deriva lógicamente de la doctrina expuesta en los a. 1-2 de la cuestión precedente, por lo que parece que debería seguir a continuación de ellos. Pero la trascendencia del tema, por cuanto forma parte de la dignidad esencial del hombre y fundamenta el orden moral, lo hacen merecedor de una consideración aparte y especial. Una razón de índole histórica es aun, si cabe, más determinante. S. Agustín y S. Anselmo ya lo habían tratado como cuestión independiente (en *De libero arbitrio* y *Dialogus de libero arbitrio,* respectivamente), y en el siglo XIII había adquirido en las escuelas universitarias un desarrollo en cierta manera autónomo. Se discutía ampliamente sobre su sujeto propio. Todos estaban acordes en hacer intervenir a la inteligencia y a la voluntad en el acto libre. El problema consistía en establecer los modos y grados de su intervención y determinar cuál de estas potencias era su sujeto formal e inmediato, o si bien constituía una tercera potencia propia y distinta tanto del entendimiento como de la voluntad. Los puntos de partida de la controversia estaban en la definición de Boecio «juicio libre sobre la voluntad» *(liberum de voluntate iudicium)* —asumida en el s.XII por Abelardo, a quien se le atribuía, y aceptada por la mayoría de los maestros en filosofía—, en la sentencia de S. Bernardo donde afirma que el libre albedrío es un «hábito del alma», en la definición que se encuentra en la *Summa Sententiarum* —que se atribuye bien a Hugo de S. Víctor o a Odón de Lucca, entre otros—: *habilitas rationalis voluntatis* (en su doble posible sentido: «habilidad racional de la voluntad» y «habilidad de la voluntad racional»), y en la definición de Pedro Lombardo como «facultad de la razón y de la voluntad» *(facultas rationis et voluntatis);* a los que incorporaron en pleno apogeo de la controversia la autoridad de S. Juan Damasceno, quien afirma del libre albedrío que «libremente delibera, examina, juzga y quiere». Por otro lado, los testimonios de Aristóteles fluctúan en su atribución a la voluntad o al entendimiento, y en el agustinismo se tiene en cuenta la doctrina de la identidad entre el alma y sus potencias.—Sobre todo el proceso de la discusión, cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* t.1 (Louvain 1942) p.11-389 y 515-519. Sobre los principios fundamentales del pensamiento de Sto. Tomás en torno a la libertad, lugares diversos de sus obras donde los trata y amplia bibliografía, cf. A. FERNÁNDEZ, *La libertad en Sto. Tomás:* Estudios Filosóficos 23 (1974) 409-417.

b. Entre las proposiciones condenadas en París el 7 de marzo de 1277, varias se refieren a la libertad. Aparte la intención que subyace en algunas, de atacar la fundamentación aristotélica

túa, pero esto no es propio del hombre, pues se dice en Rom 9,16: *El querer no es del que quiere, ni el correr es del que corre.* Por lo tanto, el hombre no tiene libre albedrío.

3. Todavía más. Como se dice en I *Metaphys.*[1], *libre es lo autónomo*[2]. Por lo tanto, lo que es movido por otro no es libre. Pero Dios mueve la voluntad, pues se dice en Prov 21,1: *El corazón del rey está en manos de Dios y El lo dirige a donde le place.* Y en Flp 2,13: *Dios es el que obra en nosotros el querer y el hacer.* Por lo tanto, el hombre no tiene libre albedrío.

4. Y también. Quien tiene libre albedrío es dueño de sus actos. Pero el hombre no es dueño de sus actos, porque, como se dice en Jer 10,23: *No está en manos del hombre trazarse caminos, ni en sus manos dirigir sus pasos.* Por lo tanto, el hombre no tiene libre albedrío.

5. Por último. Dice el Filósofo en III *Ethic.*[3]*: Tal como es cada uno, así le parece el fin.* Pero no está a nuestro alcance el modo propio de ser, sino que nos es dado por la naturaleza. Por lo tanto, nos es natural el perseguir el fin. Por lo tanto, no proviene del libre albedrío.

En cambio está lo que se dice en Ecl 15,14: *Dios creó desde el principio al hombre y lo dejó en manos de su consejo.* Glosa[4]: *Esto es, en la libertad de su arbitrio.*

Solución. *Hay que decir:* En el hombre hay libre albedrío. De no ser así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos. Para demostrarlo, hay que tener presente que hay seres que obran sin juicio previo alguno. Ejemplo: Una piedra que cae de arriba; todos los seres carentes de razón. Otros obran con un juicio previo, pero no libre. Ejemplo: Los animales; la oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, ya que no juzga analíticamente, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales. En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional, se concluye que obra por un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias. Esto es comprobable en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones retóricas. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.81 a.3 ad 3), el apetito sensitivo, aun cuando esté sometido a la razón, sin embargo, puede oponérsele deseando algo contrario a lo que dicta la razón. Por lo tanto, éste es el bien que rechaza el hombre cuando quiere, esto es, *no desear en contra de la razón,* como explica Agustín[5] en aquel mismo texto.

1. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 982b26): S. Th. lect.3 n.58. 2. Original latino: *Liberum est quod sui causa est.* Una traducción literal anularía o confundiría el correcto sentido del texto. No se trata de identificar lo libre con lo que es causa de sí mismo. De ser así, se volatizaría toda libertad. El sentido se centra en la autodeterminación, es decir, en la no dependencia de alguien o de algo para actuar, o sea, *autónomo.* Cf. ad 3. *(N. del T.)* 3. ARISTÓTELES, c.5 n.17 (BK 1114a32): S. Th. lect.13 n.515. 4. *Glossa interl.* (3,401v); *Glossa ordin.* (3.401E). 5. *Serm. ad Popul.* serm.154 c.3: ML 38,834; cf. *Glossa interl,* a Rom. 7,19 (6,17r).

---

de doctrinas del averroísmo latino y del tomismo que no niegan la libertad humana, de ellas y de otros escritos de la época se deduce la existencia de una corriente difusa de pensamiento determinista derivada de razones teológicas y cosmológicas. La inmutabilidad del orden de la naturaleza propia del pensamiento griego, el emanatismo noeplatónico, el fatalismo religioso musulmán, junto a la influencia generalmente admitida de las sustancias astrales sobre la actividad humana, estarían indudablemente en la base de tal determinismo. Avicena establecía como axioma: todo efecto se refiere siempre en última instancia a una causa por respecto a la cual tal efecto es necesario; aplicándose con igual extensión y fuerza a los hechos físicos y a los actos de la voluntad. El determinismo astral lo afirmaron directamente Alkindi y Averroes.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella frase del Apóstol no significa que el hombre no quiera ni corra con libre albedrío, sino que el libre albedrío no es suficiente para hacerlo si no es movido y ayudado por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío es causa de su propio movimiento, ya que el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no precisa necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo. Para que una cosa sea causa de otra, tampoco se precisa que sea su primera causa. Dios es la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias, tampoco impide que sus acciones sean voluntarias. Por el contrario, hace que lo sean ya que en cada uno obra según su propio modo de ser.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando se dice que no está en manos del hombre trazarse caminos, hay que entenderlo de la ejecución de sus decisiones, que le pueden ser impedidas, lo quiera o no lo quiera. La elección nos pertenece, por supuesto que contando siempre con la ayuda divina.

5. *A la quinta hay que decir:* En el hombre hay dos clases de cualidades: Naturales y adquiridas. Las naturales pueden estar referidas bien a la parte intelectiva, bien al cuerpo o a sus facultades propias. Por el hecho de que el hombre está conformado concretamente por una cualidad natural que afecta a su parte intelectiva, por naturaleza desea el último fin o bienaventuranza. Pues este deseo es natural y no depende del libre albedrío, como se desprende de lo dicho (q.28 a. 1.2). En cambio, por lo que se refiere al cuerpo y a sus facultades, el hombre puede ser de una determinada manera por alguna cualidad natural, ya que tiene tal complexión o disposición por el influjo de algunas causas corporales que no pueden influir en la parte intelectiva, porque ésta no es acto de ningún cuerpo. Así, pues, tal como es cada uno en sus cualidades corporales, así le parece el fin, ya que, en conformidad con su disposición, tiende a elegir una cosa o a rechazarla. Pero estas tendencias están sometidas al juicio racional, ya que el apetito inferior está sometido a la razón, como dijimos (q.81 a.3). Por eso no se pierde el libre albedrío.

Las cualidades adquiridas son como hábitos y pasiones por cuyo influjo tendemos a unas cosas más que a otras. Pero estas tendencias también están sometidas al juicio de la razón. Lo mismo cabe decir de las cualidades, ya que adquirirlas o rechazarlas depende de nosotros, bien por causarlo o disponerlo. Así, nada hay incompatible con el libre albedrío.

ARTICULO 2

El libre albedrío, ¿es o no es una potencia?

In Sent. l.2 d.24 q.1 a.1; *De Verit.* q.24 a.4.

Objeciones por las que parece que el libre albedrío no es una potencia [c]:

1. El libre albedrío no es más que el *juicio libre.* Pero el juicio libre no es una potencia, sino un acto. Por lo tanto, el libre albedrío no es una potencia.

2. Más aún. Se dice[6] que el libre albedrío *es una facultad de la voluntad y de la razón.* Facultad quiere decir facilidad en la potencia, que proviene del hábito. Así, el libre albedrío es un hábito. Bernardo dice[7]: El libre albedrío *es un hábito del alma libre.* Por lo tanto, no es una potencia.

3. Todavía más. Ninguna potencia natural es anulada por el pecado. Pero el libre albedrío es anulado por el pecado.

6. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 d.24 c.3 (QR 1,421). 7. *De Grat. et lib. Arb.* c.1: ML 182,1002.

c. Responde aquí Sto. Tomás a la posición de S. Buenaventura, Roberto Kilwarbdy y, en parte, de Alejandro de Hales. Siguiendo la línea establecida en las afirmaciones de S. Bernardo y del autor de la *Summa Sententiarum,* hacían consistir el libre albedrío en un hábito del entendimiento y la voluntad conjuntamente, dando a la *facultas* de la definición de Pedro Lombardo el significado, lingüísticamente posible, de «facilidad» o *potentia facilis.* Su función sería hacer de modo pronto y fácil, como corresponde a los hábitos, el concurso de ambas potencias para la producción del acto libre.

Dice Agustín[8]: *Al hacer el hombre mal uso del libre albedrío, se pierde y lo pierde.* Por lo tanto, el libre albedrío no es una potencia.

En cambio está el hecho de que, al parecer, sólo la potencia es sujeto del hábito. Pero el libre albedrío es sujeto de la gracia, con cuya presencia elige el bien. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia.

Solución. *Hay que decir:* Aun cuando en su sentido gramatical, libre albedrío significa un acto, sin embargo, en el uso corriente llamamos libre albedrío a lo que es principio de este acto, esto es, aquello en virtud de lo que el hombre juzga libremente. En nosotros el principio de un acto es tanto la potencia como el hábito, pues decimos que conocemos algo por la ciencia y por la potencia intelectiva. Por lo tanto, es necesario que el libre albedrío sea una potencia[9], o un hábito[10], o una potencia juntamente con algún hábito[11].

Que no es un hábito ni una potencia juntamente con un hábito, es evidente por dos razones. 1) La primera, porque, de ser un hábito, necesariamente sería un hábito natural, ya que natural al hombre es tener libre albedrío. Pero en nosotros no hay ningún hábito natural con respecto a lo sometido al libre albedrío, ya que a aquello a lo que se orientan los hábitos naturales tendemos por naturaleza, como asentir a los primeros principios. Aquello a lo que tendemos naturalmente no está sujeto al libre albedrío, como dijimos al hablar del deseo de felicidad (q.82 a.1). Por eso, que sea un hábito natural va contra la esencia misma del libre albedrío. Y ser un hábito no natural sería contrario a su carácter de natural. Hay que concluir por tanto que, de ninguna manera, es hábito.

2) La segunda, porque, como se dice en II *Ethic.*[12], *hábito es aquello por lo que nos encontramos bien o mal dispuestos con respecto a las pasiones o a los actos.* Pues por la templanza nos encontramos bien dispuestos para las concupiscencias, y mal para la intemperancia. Por la ciencia, bien para el acto del entendimiento para conocer lo verdadero y mal para lo contrario.

En cambio, el libre albedrío es indiferente para elegir bien o mal. Consecuentemente, es imposible que sea un hábito. Por lo tanto, hay que concluir que es una potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es costumbre designar la potencia con el nombre del acto. Así, el juicio libre, que es un acto, da nombre a la potencia que es su principio. De no ser así, si el libre albedrío fuese un acto, no permanecería siempre en el hombre.

2. *A la segunda hay que decir: Facultad* a veces designa la potencia dispuesta para obrar. En este sentido entra en la definición de libre albedrío. Bernardo toma el hábito no en contraposición a la potencia, sino en cuanto que significa una cierta disposición por la que de algún modo alguien se ordena al acto. Y esto le compete tanto a la potencia como al hábito, pues la potencia hace que el hombre pueda obrar, y el hábito hace que sea acto para obrar bien o mal.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que el hombre al pecar perdió el libre albedrío, no en cuanto a la libertad natural o de coacción, sino en cuanto a estar libre de culpa y de miseria. De esto hablaremos más adelante en el tratado llamado Moral, en la segunda parte de esta obra (1-2 q.85ss).

ARTICULO 3

El libre albedrío, ¿es o no es una potencia apetitiva?

1-2 q.13 a.1.

Objeciones por las que parece que el libre albedrío no es una potencia apetitiva sino cognoscitiva [d]:

8. *Enchir.* c.30: ML 40,246. 9. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.70 a.2 (BO 35,575). 10. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.2 d.25 p.1.ª q.4 (QR 2,601). 11. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.390 (QR 2,486). 12. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1105b25): S. Th. lect.5 n.290.

d. Para Prepositino de Cremona y Guillermo de Auxerre, el libre albedrío corresponde directamente al entendimiento; su acto propio, la elección o consentimiento, consistiría en el jui-

1. Dice el Damasceno[13]: *El libre albedrío acompaña estrechamente a la razón.* Pero la razón es una potencia cognoscitiva. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia cognoscitiva.

2. Más aún. Decir libre albedrío es casi como decir *juicio libre.* Pero juzgar es un acto de la facultad cognoscitiva. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia cognoscitiva.

3. Todavía más. Propia del libre albedrío es la elección. Pero la elección parece pertenecer al conocimiento, porque la elección implica una cierta comparación de una cosa con otra, lo cual es propio de la facultad cognoscitiva. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia cognoscitiva.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[14]: *La elección es el deseo de aquello que está en nuestro poder.* Pero el deseo es un acto de la potencia apetitiva. Por lo tanto, también lo es la elección. Ahora bien, el libre albedrío es aquello por lo que elegimos. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia apetitiva.

Solución. *Hay que decir:* La elección es lo propio del libre albedrío, y por eso se dice que tenemos libre albedrío, porque podemos aceptar algo o rehusarlo, y esto es elegir. De este modo, la naturaleza del libre albedrío debe ser analizada a partir de la elección. En la elección coinciden en parte la facultad cognoscitiva y en parte la facultad apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva, se precisa la deliberación o consejo, por el que se juzga sobre lo que ha de ser preferido. Por parte de la facultad apetitiva se precisa el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo. Así, Aristóteles en VI *Ethic.*[15] en cierto momento deja en duda si la elección pertenece principalmente a la facultad cognoscitiva o a la apetitiva, pues dice que la elección es *un entendimiento apetitivo o un apetito intelectivo.* Pero en III *Ethic.*[16] se inclina por afirmar que se trata de un apetito intelectivo, llamando elección al *deseo dependiente de un consejo.* El porqué de esto radica en que el objeto de la elección son los medios que llevan a un fin, y el medio en cuanto tal es el bien llamado *útil.* Por lo tanto, como quiera que el bien en cuanto tal es el objeto del apetito, se sigue que la elección es sobre todo un acto de la potencia apetitiva. Consecuentemente, el libre albedrío es una potencia apetitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las potencias apetitivas acompañan siempre a las aprehensivas. Por eso dice el Damasceno que el libre albedrío *acompaña estrechamente a la razón.*

2. *A la segunda hay que decir:* El juicio es como la conclusión y determinación del consejo. El consejo está determinado primero, por el dictamen de la razón, y segundo, por la aceptación del apetito. Por eso, el Filósofo, en III *Ethic.*[17], dice: *Después de haber formado un juicio por el consejo, deseamos en conformidad con dicho consejo.* De este modo, la misma elección es como una especie de juicio del que toma su nombre el libre albedrío.

3. *A la tercera hay que decir:* La relación implicada en el nombre de elección está referida al consejo precedente, propio de la razón. Pues el apetito, aun cuando no es capaz de relacionar, sin embargo, en cuanto que es movido por una potencia cognoscitiva que sí relaciona, guarda cierta semejanza en cuanto que prefiere una cosa a la otra.

13. *De Fide Orth.* l.2 c.27: MG 94,949. 14. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1113a11): S. Th. lect.9 n.486. 15. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 1139b4): S. Th. lect.2 n.1137. 16. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1113a11): S. Th. lect.9 n.486. 17. Ib.

---

ció práctico de la razón. En apoyo de su tesis, además de las definiciones magistrales de Boecio y de Pedro Lombardo, aducían, por vez primera en el curso de las discusiones, la autoridad de S. Juan Damasceno. Para Felipe el Canciller y Juan de la Rochela, partiendo igualmente de S. Juan Damasceno y las definiciones clásicas, y desde la tradición agustiniana de la identificación del alma con sus potencias, el libre albedrío comprendería, como «un todo universal», múltiples actos de la razón y la voluntad, identificándose con ambas. Se completa también en este artículo la respuesta dada en el anterior a la doctrina de S. Buenaventura y Roberto Kilwarbdy.

ARTICULO 4

El libre albedrío, ¿es o no es una potencia distinta de la voluntad?

3 q.18 a.3.4; *In Sent.* l.2 d.24 q.1 a.3; *De Verit.* q.24 a.6.

Objeciones por las que parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad [e]:

1. El Damasceno en el libro II [18] dice que una cosa es la *thelesis,* y otra distinta la *bulesis. Thelesis* es la voluntad. *Bulesis* parece ser el libre albedrío, porque *bulesis,* según dice, *es la voluntad que quiere algo como resultado de la comparación de una cosa con otra.* Por lo tanto, parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

2. Más aún. Las potencias son conocidas por los actos. Pero la elección, acto del libre albedrío, es distinta de la voluntad, como se dice en III *Ethic.* [19] Porque *la voluntad tiene por objeto el fin; y la elección, aquello que se ordena al fin.* Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

3. Todavía más. La voluntad es un apetito intelectivo. Pero por parte del entendimiento hay dos potencias: La agente y la posible. Por lo tanto, también en el apetito intelectivo debe haber otra potencia además de la voluntad. Parece que ésta no es más que el libre albedrío. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III [20]: *El libre albedrío no es más que la voluntad.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que las potencias apetitivas sean proporcionadas a las aprehensivas, como dijimos anteriormente (q-64 a.2). Ahora bien, lo que en la percepción intelectiva es el entendimiento con respecto a la razón, eso mismo es en el apetito la voluntad con respecto al libre albedrío, que no es otra cosa que la facultad de elección. Esto resulta claro por la correlación de sus actos y de sus objetos. Pues *entender* implica la simple percepción de una cosa. Por eso, y en rigor, sólo entendemos los principios que se conocen por sí mismos sin un proceso comparativo. *Razonar* consiste propiamente en pasar del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra. Por eso, el objeto propio del razonamiento son las conclusiones a las que se llega por medio de los principios. Por parte del apetito, *querer* significa el simple deseo de algo. Por eso se dice que la voluntad tiene por objeto el fin, deseado por sí mismo. *Elegir* significa querer una cosa para conseguir otra. Por eso, su objeto propio son los medios que llevan al fin. Ahora bien, lo que en el orden cognoscitivo es el principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos por los principios, eso mismo es en el orden apetitivo el fin con respecto a los medios deseados por razón del fin. Es evidente que, así como el entendimiento se relaciona con la razón, así también lo hace la voluntad con la facultad electiva, esto es, el libre albedrío. Se demostró (q.79 a.8) que entender y razonar son actos de una misma potencia, al igual que el reposo y el movimiento. Por eso, una misma potencia es también la que elige y la que quiere. Consecuentemente, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una [f].

18. *De Fide Orth.* c.22: MG 94,944. 19. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b26): S. Th. lect.5 n.446. 20. *De Fide Orth.* c.14: MG 94,1037.

---

e. Era también frecuente en el s.Xlll atribuir el libre albedrío a una tercera potencia del alma distinta del entendimiento y la voluntad, con la función propia de garantizar la libertad de elección. Según Pedro de Capua consistiría en el poder de autodeterminación mediante el cual el hombre orienta su voluntad hacia el objeto elegido; para Esteban Langton esta nueva facultad ejerce de «arbitro» entre el apetito concupiscible, que inclina al mal, y la sindéresis, que lo contradice y nos invita al bien; en opinión de Godofredo de Poitiers es superior a la razón y a la voluntad, con la misión de dirigir todas las potencias del alma *(potentia regnitiva et ordenativa omnium potentiarum animae).* En este mismo sentido se expresan Alejandro de Hales *(potentia universaliter imperans)* y S. Alberto Magno, quien destaca su función de «arbitraje» entre lo que aprueba la razón y aquello a que se siente arrastrada la voluntad.

f. El precedente más inmediato de la doctrina de Sto. Tomás sobre el libre albedrío se encuentra en el maestro franciscano de París Odón Rigaud, en quien se hallan prácticamente to-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *bulesis* y la *thelesis* se distinguen no por la diversidad de potencias sino por la de actos.

2. *A la segunda hay que decir:* La elección y la voluntad, esto es, el mismo querer, son diversos actos, sin embargo, pertenecen a una potencia como el entender y el raciocinar, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento se relaciona con la voluntad como motor. Por eso, no es necesario que en la voluntad se distinga entre el agente y el posible.

CUESTIÓN 84

Sobre cómo el alma, unida al cuerpo, entiende lo corporal, que le es inferior

Siguiendo el plan trazado, hay que tratar ahora sobre los actos del alma vinculados a las potencias intelectivas y apetitivas, pues las otras potencias del alma no caen directamente bajo el análisis del teólogo. Los actos de la parte apetitiva corresponden al estudio de la ciencia moral. Esto será tratado en la segunda parte de esta obra, en la que se analizará la materia moral. Ahora, pues, estudiaremos los actos intelectivos. En dicho estudio seguiremos el siguiente orden: Primero nos centraremos en ver cómo entiende el alma unida al cuerpo. Después, cómo entiende separada de él.

La primera consideración será triple: *Primero,* cómo conoce el alma lo corporal, que le es inferior. *Segundo,* cómo se conoce a sí misma y qué hay en ella. *Tercero,* cómo conoce las sustancias inmateriales superiores a ella".

Por lo que respecta al conocimiento de lo corporal, se nos presentan tres cuestiones: *Primera,* por qué medio las conoce. *Segunda,* cómo y en qué orden. *Tercera,* qué conoce en lo corporal.

La cuestión referente a lo indicado en primer lugar plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. El alma, ¿conoce o no conoce lo corporal por el entendimiento?—2. ¿Lo conoce por su esencia o por algunas especies?—3. Si lo conoce por algunas especies, ¿las especies de todo lo inteligible le son o no le son inna-

dos los elementos de la solución tomista, aunque sin una elaboración adecuada y convincente, y dudando entre la identificación real de las potencias con el alma (lo que haría de la voluntad y la inteligencia energías diversas de una misma facultad y explicaría la participación del libre albedrío en ambas), o entre su distinción (y entonces sería sólo materialmente a la vez inteligencia y voluntad, con la posibilidad de establecerse como facultad propia y distinta).

a. Esta división tripartita, perfectamente lógica, se encuentra establecida en el *Liber de causis,* de donde seguramente la tomó Sto. Tomás. Esta obra tuvo extensa difusión y enorme influjo en la Edad Media. La estima que el Sto. Doctor tenía de ella fue muy grande y el uso que de ella hizo muy amplio (cf. C. VANSTEENKISTE, *Il «Liber de causis» negli scritti di S. Tommaso:* Angelicum 35 [1938] 325-374), aun considerándola apócrifa y rechazando como herética alguna de sus doctrinas. No sólo estaba convencido de que no se trataba de una obra de Aristóteles, como en un principio se afirmaba, sino que conocía su fuente originaria, el neoplatónico Proclo (h.410-485), de cuya *Elementatio theologica* viene a ser un resumen. No obstante, la alta valoración en que la tenía le llevó a escribir un comentario que es, entre sus obras menores, una de las más importantes: *In librum de causis expositio.* Con el seudo Dionisio, el *Liber de causis* es la fuente noeplatónica que más le ayudó al establecer su síntesis doctrinal, prestándole un impulso arquitectónico, atemperado en sus excesos con el realismo aristotélico y su atención a la naturaleza concreta. Ambas direcciones se manifiestan armonizadas en estas cuestiones de la *Suma.* La procedencia del *Liber de causis* es problemática, posiblemente de un autor árabe del s.X.

tas por naturaleza?—4. ¿Le vienen o no le vienen de ciertas formas inmateriales separadas?—5. Nuestra alma, ¿contempla o no contempla todo lo que entiende en las razones eternas?—6. ¿Adquiere o no adquiere el conocimiento inteligible partiendo de los sentidos?—7. El entendimiento, ¿puede o no puede conocer, de hecho, mediante las especies inteligibles que ya posee sin referirse a las imágenes?—8. Al estar impedidas las potencias sensitivas, ¿queda o no queda anulado el juicio del entendimiento? [b]

ARTICULO 1

El alma, ¿conoce o no conoce lo corporal por el entendimiento?

De Verit. q.10 a.4.

Objeciones por las que parece que el alma no conoce lo corporal por el entendimiento:

1. Dice Agustín en II *Soliloq.*[1]*: Los cuerpos no pueden ser comprendidos por el entendimiento. Nada corpóreo puede ser percibido más que por los sentidos.* Y dice también en XII *Super Gen. ad litt.*[2]*: Sólo hay visión intelectual de aquello que está por su esencia en el alma.* Los cuerpos no están así. Por lo tanto, el alma no puede conocer lo corporal por el entendimiento.

2. Más aún. La misma relación que hay entre el sentido y lo inteligible, se da entre el entendimiento y lo sensible. Pero el alma no puede conocer de ninguna manera lo espiritual por los sentidos, pues lo espiritual es inteligible. Por lo tanto, de ninguna manera puede conocer lo corporal, que es sensible, por el entendimiento.

3. Todavía más. El entendimiento tiene por objeto lo necesario e invariable. Pero todos los cuerpos son móviles y variables. Por lo tanto, el alma no puede conocer lo corporal por el entendimiento.

En cambio está el hecho de que la ciencia se encuentra en el entendimiento. Por lo tanto, si el entendimiento no conoce lo corporal, hay que deducir que no puede haber ciencia de lo corporal. De esta forma, la ciencia natural, que trata del cuerpo móvil, desaparece.

Solución. *Hay que decir:* Para demostrar la solución a este problema, hay que tener presente que los primeros filósofos que investigaron la naturaleza de las cosas, pensaron que en el mundo no existía nada fuera de lo corporal. Y porque veían que todo lo corporal era móvil, y lo consideraban en un continuo fluir, estimaron que no podíamos tener ninguna certeza sobre la verdad de las cosas. Pues lo que fluye constantemente no puede ser aprehendido con certeza, puesto que desaparece antes de ser juzgado por la mente. Así, Heráclito dijo que *no es posible tocar dos veces el agua de la corriente de un río,* como nos refiere el Filósofo en IV *Metaphys.*[3]

Más tarde, Platón, para salvar la certeza de nuestro conocimiento intelectual de la verdad, sostuvo que, además de lo corporal, hay otro género de seres sin

1. C.4: ML 32,888. 2. C.24: ML 34,474. 3. ARISTÓTELES, 3 c.5 n.12 (BK 1010a14): S. Th. 1.4 lect.12 n.683.

b. En estas cuestiones Sto. Tomás se limita a la consideración de la actividad especulativa del entendimiento. El conocimiento práctico, sus actos y hábitos, los tratará, en su inmediata relación con la moral, en la Segunda Parte de la *Suma.* Y atiende aquí de modo primordial al conocimiento de las realidades sensibles, a lo que dedica, con 20 artículos en total, tres de fas seis cuestiones que comprende el análisis de la intelección. Le interesa determinar tanto el objeto propio de nuestra inteligencia —la esencia o quididad de las realidades sensibles— como el origen de las ideas, en una discusión y rechazo del empirismo puro, por un lado, y del idealismo por otro, siguiendo un método habitual en Aristóteles. Si, como punto de partida, las alusiones al empirismo se concretan en los filósofos jónicos —«los primeros filósofos»—, en Heráclito y Demócrito, y las correspondientes al idealismo en Platón y Avicena, en el desarrollo de la discusión se implican las diversas posiciones de sus contemporáneos. De ahí la notable atención dedicada a las doctrinas innatistas, infusas y ontologistas y las abundantes referencias a S. Agustín.

materia ni movimiento, que llamó *especies* o *ideas,* de cuya participación cada realidad singular y sensible recibe su nombre, como el de hombre, caballo, o cualquier otro. Afirmaba, consecuentemente, que las ciencias, las definiciones y todo lo referente al acto del entendimiento no se centra en lo sensible, sino en aquello inmaterial y separado, de forma que el alma no entiende lo corporal, sino su especie separada.

Esto resulta falso por un doble motivo. 1) *Primero,* porque, al ser aquellas especies inmateriales e inmóviles, de las ciencias quedaría excluido el conocimiento tanto del movimiento como de la materia, que es lo propio de la ciencia natural, y quedaría también excluida la demostración por las causas agentes y materiales. 2) *Segundo,* porque resulta irrisorio que para llegar al conocimiento de las cosas manifiestas tengamos que poner como medio otras realidades distintas sustancialmente, ya que difieren de ellas en el ser. Así, aun cuando se conozcan estas sustancias separadas, no por eso podemos emitir un juicio de lo sensible.

Parece ser que en esto Platón se desvió de la verdad, porque, juzgando que todo conocimiento se verifica por una cierta semejanza, estimó que la forma de lo conocido necesariamente está en quien conoce de igual manera que en lo conocido. Consideró que la forma de la realidad entendida está en el entendimiento de un modo universal, inmaterial e inmóvil. Y esto resulta claro por la misma operación del entendimiento, que entiende de manera universal y con una cierta necesidad, siendo la acción algo proporcionado a la forma de ser del agente. De este modo, sostuvo que las cosas entendidas debían subsistir por sí mismas de modo inmaterial e inmóvil.

No es necesario que esto sea así. Porque también en las mismas realidades sensibles vemos que la forma se encuentra de modo distinto en unas y en otras. Ejemplo: En un ser la blancura puede ser más intensa que en otro. En un ser la blancura va unida a la dulzura; y en otro, no. De la misma manera, la forma sensible se encuentra diversamente en lo exterior al alma y en el sentido que recibe las formas de lo sensible inmaterialmente. Ejemplo: El color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles, inmaterial e inmóvilmente, según su propia naturaleza, pues lo recibido está en quien lo recibe según conforme al modo de éste [c]. Por lo tanto, hay que concluir que el alma conoce lo corporal por el entendimiento inmaterial, universal, y necesariamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir;* Aquella frase de Agustín hay que entenderla en cuanto referida a aquello por lo que el entendimiento conoce, no a lo que conoce. Pues conoce lo corporal entendiéndolo, pero no a través de lo corporal ni de imágenes materiales y corpóreas, sino a través de especies inmateriales e inteligibles que pueden estar en el alma por su propia esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Como indica Agustín en XXII *De Civ. Dei* [4], no hay que afirmar que el entendimiento conoce sólo lo espiritual como el sentido conoce sólo lo corporal. Porque, de ser así, habría que concluir que Dios y los ángeles no conocen lo corporal. El porqué de dicha diversidad radica en que una potencia inferior no llega a lo que es propio de una superior; pero, la superior lleva a cabo de un modo más eminente lo propio de la inferior.

4. C.29: ML 41,800.

c. Este adagio, muchas veces aducido en diferentes formas universales o particulares hasta nuestros días (el más común: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur),* se atribuía en bastantes ocasiones a Boecio, algunas al seudo Dionisio y otras a Aristóteles —posiblemente por atribuírsele la autoría del *Liber de causis*—. No obstante, sobre todo en su formulación más universal, proviene directamente del *Líber de causis,* y a éste suele remitir Sto. Tomás en sus citas expresas. El conocimiento intelectivo de la realidad material no se produce en virtud de una semejanza física entre el cognoscente y lo conocido; al contrario, se realiza en virtud de la inmaterialidad del sujeto que conoce; pero en su asimilación del objeto hace a éste semejante a sí, al recibirlo no en su entidad física, sino de un modo inmaterial. Las consideraciones posteriores sobre la necesidad del entendimiento agente y su función abstractiva, y sobre las «especies» o representaciones cognoscitivas, tienen su fundamentación en este principio.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo movimiento supone algo inmóvil. Pues, cuando es la cualidad lo que cambia, la sustancia queda inmóvil, y cuando lo es la forma sustancial, la materia permanece invariable. En las realidades cambiables hay relaciones inmutables. Ejemplo: Aunque Sócrates no esté siempre sentado, es absolutamente cierto que, cuando está sentado, permanece en un lugar concreto. Por eso, nada impide que haya ciencia invariable de lo cambiable.

ARTICULO 2

El alma, ¿conoce o no conoce lo corporal por su esencia?

In Sent. l.2 d.3 p.2.ª q.2 a.1; l.3 d.14 a.1 q.ª2; *De Verit.* q.8 a.8; *Cont. Gentes* 2,98.

Objeciones por las que parece que el alma conoce lo corporal por su esencia:

1. Agustín, en X *De Trin.*[5], dice: *El alma recoge las imágenes de los cuerpos y se adueña de las imágenes formadas en sí misma de sí misma, ya que para configurarlas les transmite algo de su propia sustancia.* Pero conoce los cuerpos por medio de las imágenes de los cuerpos. Por lo tanto, por su propia esencia conoce los seres corporales, que emplea para configurar tales imágenes a las que transmite su propia esencia.

2. Más aún. El Filósofo, en III *De Anima*[6], dice: *En cierto modo el alma lo es todo.* Por lo tanto, como quiera que lo semejante es conocido por lo semejante, parece que el alma conoce lo corporal por sí misma.

3. Todavía más. El alma es superior a las criaturas corporales. Los seres inferiores están en los superiores de un modo más perfecto que el modo que tienen en sí mismos, como dice Dionisio[7]. Por lo tanto, todas las criaturas corpóreas se encuentran de una manera más digna en la sustancia del alma que en sí mismas. Por lo tanto, por su propia sustancia puede conocer las criaturas corpóreas.

En cambio está lo que dice Agustín en IX *De Trin.*[8]: *La mente llega al conocimiento de lo corporal a través de los sentidos corporales. En cambio, el alma no es cognoscible por los sentidos corporales.* Por lo tanto, no conoce lo corpóreo por su propia sustancia.

Solución. *Hay que decir:* Los antiguos filósofos sostuvieron que el alma conoce lo corporal por su propia esencia. Pues era de patrimonio común que *lo semejante es conocido por lo semejante*[9]. Estimaban que la forma de lo conocido está en quien conoce del mismo modo que en lo conocido. Los platónicos opinaron de forma contraria. Pues Platón, percatándose de que el alma intelectiva es inmaterial y que conoce inmaterialmente, sostuvo que las formas de lo conocido subsisten también de modo inmaterial. En cambio, los primeros naturalistas, por estimar que lo conocido era corporal y material, sostuvieron que también está materialmente en el alma que lo conoce. Por eso, y para poder atribuir al alma el conocimiento de todo, sostuvieron que el alma era naturaleza común a todo, y, como la naturaleza del ser originado está constituida por sus principios, al alma le atribuyeron la misma naturaleza de su principio. Así, quien sostuvo que el primer principio de las cosas es el fuego, así también sostuvo que el alma es de naturaleza ígnea, lo mismo cabe decir con respecto al aire y al agua. Empédocles, que estableció cuatro elementos materiales y dos agentes, sostuvo que el alma estaba constituida de dichos elementos. De este modo, al determinar que las cosas están en el alma materialmente, sostuvieron que todo conocimiento del alma era material, ya que confundían y no distinguían el entendimiento de los sentidos.

Pero este modo de pensar es inadmisible. 1) *Primero,* porque en el principio material al que hacían referencia, no se encuentran los seres que se originan de él a no ser potencialmente. Y nada es conocido en cuanto que está en potencia, sino sólo en cuanto que está en acto, como consta en IX *Metaphys.*[10] Por eso, ni tan siquiera la misma potencia es conocida a no ser a través del acto. Por lo

5. C.5: ML 42,977. 6. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 431b21): S. Th. lect.13 n.878. 7. *De Cael. Hier.* c.12 § 2: MG 3,293. 8. C.3: ML 42,963. 9. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 1 c.5 n.5 (BK 409b24): S. Th. lect.12 n.178. 10. ARISTÓTELES, 8 c.9 n.6 (BK 1051a29): S. Th. lect.10 n.1888.

tanto, para que el alma lo conociera todo, no sería suficiente atribuirle la naturaleza de los principios, a no ser que también poseyera la naturaleza y forma de cada uno de sus efectos, como la de los huesos, la carne, y demás, como argumenta Aristóteles contra Empédocles en I *De Anima*[11]. 2) *Segundo,* porque, si fuera necesario que lo conocido estuviera materialmente en quien conoce, nada impediría que las realidades materiales exteriores carecieran de conocimiento, puesto que si el alma conociera el fuego por el fuego, también el mismo fuego, que está fuera del alma, lo conocería.

Por lo tanto, hay que concluir que los objetos materiales conocidos están en quien conoce no materialmente, sino, más bien, inmaterialmente. Esto es así porque el acto del entendimiento comprende los objetos que están fuera de quien conoce, ya que es evidente que conocemos lo externo a nosotros. Ahora bien, por la materia la forma está determinada a un ser único y concreto. Por eso es evidente que la razón de la materialidad y del conocimiento son opuestos. De este modo, los seres que reciben sólo materialmente las formas de otros seres, no pueden conocer de ningún modo, como, por ejemplo, las plantas, tal como se dice en el II libro *De Anima*[12]. En cambio, cuanto más inmaterialmente un ser posee la forma de lo conocido, más perfectamente conoce. Por eso el entedimiento, que abstrae la especie inteligible no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce más perfectamente que los sentidos, los cuales reciben su forma de lo conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales. De entre los sentidos, el de la vista es el más capacitado para conocer, porque, como dijimos ya (q.78 a.3), es el menos material. Entre los entendimientos, cuanto más inmaterial, más perfecto.

Se concluye claramente que, si hay un entendimiento que conozca todas las cosas por su esencia, es necesario que las posea todas inmaterialmente. De modo semejante a como los antiguos suponían la esencia del alma compuesta en acto por los principios de todas las cosas materiales, para que las pudiera conocer todas. Es exclusivo de Dios poseer una esencia que contenga inmaterialmente todas las cosas, al modo como los efectos preexisten virtualmente en la causa. Así, pues, sólo Dios lo conoce todo en virtud de su propia esencia. No el alma humana ni tampoco el ángel.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la visión imaginaria que se realiza por medio de imágenes corporales. Para formar dichas imágenes el alma pone algo de su sustancia, a la manera como se pone el sujeto para que sea informado por alguna forma. Es así como produce de sí misma las imágenes, no porque el alma o una parte suya se transforme en ésta o en aquella imagen, sino al modo como se dice que un cuerpo se convierte en algo coloreado porque se le da un color. Este sentido del texto se desprende del contexto. Pues dice[13] *que conserva algo,* esto es, lo no informado por tal imagen, *que es aquello por lo que libremente juzga de tales imágenes.* Esto lo llama *mente* o *entendimiento.* En cambio, en lo que se refiere a que es informada por las imágenes, esto es, por la imaginación, dice que *nos es común con los animales.*

2. A la segunda hay que decir: Aristóteles no admitió, como lo hacían los antiguos naturalistas, que el alma estuviera compuesta de todas las cosas, sino que dijo: *En cierto modo el alma lo es todo.* Y esto en cuanto que está en potencia con respecto a todo; por los sentidos, a lo sensible; por el entendimiento, a lo inteligible.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda criatura tiene el ser finito y determinado. Por eso, la esencia de una criatura superior, aunque tenga cierta semejanza con la de una criatura inferior, por coincidir en un mismo género; sin embargo, tal semejanza no es perfecta, ya que está determinada a una especie a la que no pertenece la criatura inferior. Pero la esencia divina es la semejanza perfecta de todo con respecto a todo, como principio universal de todo.

11. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 409b23): S. Th. lect.12 n.178. 12. ARISTÓTELES, c.12 n.4 (BK 424a32): S. Th. lect.24 n.556. 13. *De Trin.* l.10 c.5: ML 42,977.

ARTICULO 3

El alma, ¿lo conoce o no lo conoce todo por las especies impresas naturalmente en ella?

De Verit. q.10 a.6; q.11 a.1; q.18 a.7; q.19 a.1; *Cont. Gentes* 2,83; *De Anima* q.15.

Objeciones por las que parece que el alma lo conoce todo por las especies impresas naturalmente en ella:

1. Dice Gregorio en la homilía sobre la Ascensión[14]: *Entender es común al hombre y a los ángeles.* Pero los ángeles lo entienden todo por las formas innatas. Por eso, se dice en el libro *De Causis* [15]: *Toda inteligencia está llena de formas.* Por lo tanto, el alma posee especies congénitas de todo por las que conoce lo corporal.

2. Más aún. El alma intelectiva es más digna que la materia prima corporal. Pero la materia prima es creada por Dios con las formas con respecto a las que está en potencia. Por lo tanto, con mayor motivo el alma intelectiva es creada por Dios con las especies inteligibles. De este modo, el alma entiende lo corporal por las especies innatas.

3. Todavía más. Nadie puede responder correctamente más que de lo que conoce. Pero también un idiota, que no tiene ciencia adquirida, responde correctamente sobre cosas concretas, con tal que se le pregunte ordenadamente, como se cuenta de uno en el *Menon* de Platón [16]. Por lo tanto, antes de adquirir su ciencia, se tiene conocimiento de las cosas. Esto no sería posible a no ser que el alma poseyera las especies innatas. Así, pues, el alma conoce lo corpóreo por las especies innatas.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [17] al hablar del entendimiento: *Es como una tablilla en la que no hay nada escrito.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la forma es principio de acción, es necesario que la relación de una cosa con la forma que es principio de acción, sea la misma que mantiene con dicha acción. Así, si el elevarse depende de la ingravidez, es necesario que sea ingrávido sólo en potencia; y lo que de hecho se eleve, sea ingrávido en acto. Pero observamos que el hombre a veces sólo conoce en potencia tanto sensitiva como intelectualmente. Dicha potencia pasa al acto en el conocimiento sensitivo por las acciones de las cualidades sensibles sobre el sentido, y en el intelectivo, por medio del aprendizaje de la inventiva. Por eso es necesario afirmar que el alma intelectiva está en potencia tanto con respecto a las imágenes, principio de sensación, como a las semejanzas, principio de intelección. Por eso, Aristóteles [18] sostuvo que el entendimiento, por el que el alma conoce, no posee especies inteligibles innatas, sino que originariamente está en potencia hacia todas estas especies.

Pero porque, en ocasiones, el que posee en acto una forma no puede obrar conforme a ella por algún impedimento, como el cuerpo ingrávido no puede elevarse, Platón sostuvo que el entendimiento del hombre, por naturaleza, está repleto de todas las especies inteligibles. Pero que, debido a su unión con el cuerpo, no pasan a estar en acto.

No parece que esto sea correcto. 1) Primero, porque, si el alma tiene un conocimiento natural de todo, no parece posible que su olvido sea tan grande y que ni siquiera recuerde que posee dicho conocimiento. De hecho, ningún hombre olvida lo que conoce por naturaleza, como, por ejemplo, que el todo es mayor que la parte y cosas parecidas. Y mucho más incorrecto todavía parece, si tenemos en cuenta que al alma le es natural estar unida al cuerpo, como dijimos anteriormente (q.76 a.1), ya que es inaceptable que la acción natural de un ser quede totalmente impedida por algo que le es natural.

2) Segundo, la falsedad de esta postura aparece manifiestamente porque, cuando falta algún sentido, falta el conocimiento de lo que dicho sentido percibe. Ejemplo: El ciego de nacimiento no conoce los colores. Esto no sucedería si en el alma hubieran sido infundidas por naturaleza las razones de todo lo inteligible. Por lo tanto, hay que afirmar que el alma no conoce lo corporal a través de las especies innatas.

14. L.2 hom.29:ML 76, 1214. 15. § 9 (BA 178). 16. C.15. Cf. CICERÓN, *Tuscul.* l.1 c.24 (DD 635); S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.2 c.15: ML 42,1011. 17. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 430a1): S. Th. lect.9 n.722. 18. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.4 n.11 (BK 429b30): S. Th. lect.9 n.722.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ciertamente, común a los ángeles y a los hombres es el entender, pero en éstos no se da la perfección de aquéllos. De la misma forma que los cuerpos inferiores, que se limitan a existir, no tienen una existencia tan perfecta como la de los cuerpos superiores, como dice Gregorio. Pues la materia de los cuerpos inferiores no está totalmente formada, sino que está en potencia para algunas formas que todavía no posee. La materia de los cuerpos superiores está totalmente formada, de manera que, como establecimos (q.66 a.2), no están en potencia para recibir otra forma. Igualmente, el entendimiento del ángel está naturalmente perfeccionado por las especies inteligibles, mientras que el entendimiento humano está en potencia con respecto a ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* La materia prima tiene su ser sustancial por la forma. Y, por eso, debió ser creada con alguna forma. De no ser así, no existiría en acto. Sin embargo, existiendo con una sola forma, está en potencia con respecto a otras. En cambio, el entendimiento no recibe su ser sustancial de la especie inteligible. Consecuentemente, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Un correcto interrogatorio va de los principios generales, comúnmente conocidos, a los casos concretos. Este procedimiento causa el saber en el alma del que aprende. Por eso, cuando uno responde con precisión a algo que se le pregunta, no es porque lo conociera antes, sino porque es entonces cuando lo conoce por primera vez. Por lo demás, da igual que el maestro, al pasar de los principios generales a las conclusiones, lo haga exponiendo o preguntando, porque, en ambos casos, quien le escucha se convence de lo posterior por lo anterior.

ARTICULO 4

Las especies inteligibles, ¿pasan o no pasan al alma provenientes de algunas formas separadas?

De Verit. q.10 a.6; q.11 a.1; *De Anima* a.15.

Objeciones por las que parece que las especies inteligibles pasan al alma provenientes de otras formas separadas:

1. Todo lo que uno es por participación ha sido causado por alguien que lo es por esencia. Ejemplo: Lo encendido tiene por causa el fuego. Pero el alma intelectiva, entendiendo en acto, participa de las mismas realidades inteligibles, pues el entendimiento en acto es, de algún modo, lo entendido en acto. Por lo tanto, las cosas que en sí mismas y por su propia esencia son entendidas en acto son la causa de que el alma intelectiva entienda en acto. Pero las cosas entendidas en acto por su misma esencia son las formas que existen sin materia. Así, pues, las especies inteligibles por las que el alma entiende, son causadas por ciertas formas separadas.

2. Más aún. La misma relación hay entre lo inteligible y el entendimiento que entre lo sensible y el sentido. Pero los objetos sensibles que están en acto fuera del alma, son la causa de las especies sensibles que hay en el sentido y por las que sentimos. Por lo tanto, las especies inteligibles por las que nuestro entendimiento conoce, son causadas por ciertos objetos inteligibles en acto que existen fuera del alma. Así, pues, las formas inteligibles de nuestro entendimiento dimanan de algunas sustancias separadas.

3. Todavía más. Todo lo que está en potencia se actualiza por lo que está en acto. Por lo tanto, si nuestro entendimiento está primero en potencia y después en acto, es necesario que esto sea causado por algún entendimiento que está siempre en acto. Este es el entendimiento separado. Por lo tanto, las especies inteligibles por las que entendemos en acto, son causadas por algunas sustancias separadas.

En cambio está el hecho de que, de ser así, para entender no necesitaríamos los sentidos. Esto es evidentemente falso, porque quien carece de un sentido, de ninguna manera puede conocer los objetos sensibles correspondientes a dicho sentido.

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que las especies inteligibles de nuestro entendimiento proceden de algunas formas o sustancias separadas. Esto sucede de dos maneras. Platón, como dijimos (a.1), sostuvo que las formas de las realidades sensibles subsisten por sí mismas sin materia. Ejemplo: La

forma del hombre, que él llamaba el *hombre en sí*, y la forma o idea de caballo, que llamaba *caballo en sí*. Consecuentemente, sostenía también que las formas separadas eran participadas tanto por nuestra alma como por la materia corporal. Por nuestra alma, para entender. Por la materia corporal, para existir. Y así como la materia corporal, por el hecho de participar de la idea de piedra, se hace piedra, así también nuestro entendimiento, por el hecho de participar de la idea de piedra, conoce la piedra. La participación de la idea se realiza a través de una semejanza suya en quien participa de ella. A la manera como el ejemplar es participado por la copia. Así, pues, de la misma manera que afirmaba que las formas sensibles presentes en la materia corporal dimanan de las ideas como una especie de imágenes suyas, así también sostenía que las especies inteligibles de nuestro entendimiento son ciertas representaciones de las ideas que de ellas se desprenden. Por eso, como dijimos (a.1), las ciencias y los conceptos los hacía depender de las ideas.

Pero porque contra la razón propia de lo sensible va el que las formas subsistan sin materia, como demuestra Aristóteles[19] sobradamente, Avicena[20], alejándose de dicha opinión, sostuvo que las especies inteligibles de los seres sensibles no subsisten por sí mismas sin la materia, sino que preexisten inmaterialmente en los entendimientos separados. Del primero de estos entendimientos dimana el segundo, y así sucesivamente, hasta llegar al último entendimiento separado, que llamó *entendimiento agente* y del que, como él mismo dice, las especies inteligibles pasan a nuestras almas, y las formas sensibles a la materia corporal. En esta línea, Avicena y Platón concuerdan en que las especies inteligibles de nuestro entendimiento dimanan de ciertas formas separadas. Sin embargo, Platón dice que subsisten por sí mismas, y Avicena dice que están en el entendimiento agente. También difieren en que Avicena sostiene que las especies inteligibles no permanecen en nuestro entendimiento cuando deja de entender en acto, sino que necesita recibirlas de nuevo. Por eso no admite la ciencia natural innata, como Platón, el cual sostenía que las participaciones de las ideas están invariablemente en el alma.

Pero en esta suposición no es posible encontrar la razón suficiente de por qué nuestra alma se une al cuerpo. Pues no puede decirse que el alma intelectiva se une al cuerpo por el cuerpo, ya que ni la forma existe por razón de la materia, ni el motor por el móvil, sino al contrario. Parece, más bien, que el cuerpo es necesario al alma intelectiva en orden a su propia operación, entender, ya que, por su ser, no depende del cuerpo. Si el alma por su naturaleza estuviera destinada a recibir las especies inteligibles sólo a través del influjo de ciertos principios separados, y no las recibiese por parte de los sentidos, para entender no necesitaría el cuerpo. Consecuentemente, no necesitaría unirse a él.

Tampoco basta decir que nuestra alma necesita los sentidos para entender en cuanto que los sentidos la estimulan a pensar en las cosas cuyas especies inteligibles recibe por parte de los principios separados. Porque no parece que el alma necesite dichos estímulos a no ser en cuanto que, como dicen los platónicos, está como adormecida y olvidada por efecto de su unión con el cuerpo. De ser así, los sentidos no servirían al alma intelectiva más que para alejar el obstáculo que representa su unión con el cuerpo. Consecuentemente, permanece en pie la cuestión de averiguar cuál es la razón por la que el alma se une al cuerpo.

Si, siguiendo a Avicena, se dice que los sentidos son necesarios al alma en cuanto que la impulsan a recurrir al entendimiento agente del que recibe las especies, tampoco esto resulta suficiente. Porque si en la naturaleza del alma está el que entiende a través de las especies procedentes del entendimiento agente, habría que concluir que algunas veces podría volverse a él por su tendencia natural, o también estimulada por uno de los sentidos para recibir del entendimiento agente las especies de los objetos sensibles que pertenecen a un sentido

19. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 6 c.14 (BK 1039a24): S. Th. l.7 lect.14 n.1592. 20. *De An.* p.5.ª c.5 (25rb); *Metaphys.* tr.9 c.4 (105ra). También para las referencias de las siguientes afirmaciones.

que no posee. De ser así, un ciego de nacimiento podría tener conocimiento de los colores, lo cual es evidentemente falso. Por lo tanto, hay que afirmar que las especies inteligibles por las que nuestra alma conoce, no provienen de algunas formas separadas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las especies inteligibles de las que participa nuestro entendimiento se reducen, como a su primera causa, a un principio inteligible por su propia esencia, esto es, a Dios. Pero proceden de dicho principio a través de las formas de las cosas sensibles y materiales, de las que obtenemos la ciencia, como dice Dionisio[21].

2. *A la segunda hay que decir:* El ser que las cosas materiales poseen fuera del alma, les permite ser sensibles en acto, pero no inteligibles en acto. Por lo tanto, entre el sentido y el entendimiento no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Nuestro entendimiento posible pasa de la potencia al acto por un ser en acto, es decir, por el entendimiento agente, que es una potencia del alma, como dijimos (q.79 a.4), pero no por un entendimiento separado como por causa próxima, sino, en todo caso, como causa remota.

ARTICULO 5

El alma intelectiva, ¿conoce o no conoce las cosas materiales en las razones eternas?

De Verit. q.8 a.7 ad 13; q.10 a.6 ad 6; a.8.

Objeciones por las que parece que el alma no conoce las cosas materiales en las razones eternas:

1. Aquello en lo que una cosa es conocida, se conoce antes y mejor. Pero el alma intelectiva del hombre, en el estado de la vida presente, no conoce las razones eternas, ya que no conoce a Dios mismo, en quien están estas razones, sino que *se une a El como a un ser desconocido,* como dice Dionisio en c.1 *Mysticae Theologiae*[22]. Por lo tanto, el alma no conoce todas las cosas en las razones eternas.

2. Más aún. En Rom 1,20 se dice: *Llegamos a lo invisible de Dios por lo creado.* Pero entre lo invisible de Dios se encuentran las razones eternas. Por lo tanto, las razones eternas se conocen por las criaturas materiales, y no al revés.

3. Todavía más. Las razones eternas no son más que las ideas. Pues Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[23], dice: *Las ideas son las razones permanentes de las cosas que hay en la mente divina.* Por lo tanto, decir que el alma intelectiva conoce todas las cosas en las razones eternas, es actualizar la postura de Platón, quien sostuvo que toda ciencia deriva de las ideas.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *Confes.*[24]: *Si los dos vemos que es verdad lo que tú dices, y los dos vemos que es verdad lo que digo yo, pregunto: ¿Dónde lo vemos? Ni yo en ti ni tú en mí, sino que ambos lo vemos en aquella verdad* **inmutable** *que está por encima de nosotros.* Pero la verdad inmutable está contenida en las razones eternas. Por lo tanto, el alma intelectiva conoce todas las cosas verdaderas en las razones eternas.

Solución. *Hay que decir:* Como dice Agustín en II *De Doct. Christ.*[25]: *Los llamados filósofos, si han dicho alguna verdad en consonancia con nuestra fe, debemos reivindicarla para nuestro uso, puesto que ellos son injustos poseedores. Pues en las doctrinas de los paganos hay ciertas fábulas supersticiosas que todo cristiano que proceda del paganismo debe evitar.* Por eso, Agustín, imbuido en las doctrinas de los platónicos, recogió todo lo que en ellas encontró conforme con la fe, corrigiendo todo lo que se oponía. Así, Platón sostuvo, como hemos dicho (a.4), que las formas de las cosas, que llamó *ideas,* subsisten independientemente de la materia, por cuya participación nuestro entendimiento conoce todas las cosas, de modo que, así como la materia corporal se hace piedra por la participación de la idea de piedra, así también nuestro entendimiento conoce la piedra por participación de la misma idea. Pero porque parece contrario a la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de éstas por sí mismas y sin materia, como sostuvieron los platónicos, los cuales afirmaban que *la vida en sí misma* y la *sabiduría en sí misma* son sustan-

21. *De Div. Nom.* c.7 §2: MG 3,886. 22. §3: MG 3,1001. 23. Q.46: ML 40,30. 24. C.25: ML 32,840. 25. C.40: ML 34,63.

cias creadoras, como dice Dionisio en c.ll *De Div. Nom.*[26]; por eso, Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[27] admitió, en lugar de las ideas de Platón, la existencia en la mente divina de las razones de todas las cosas, según las cuales han sido hechas todas las cosas y según las que el alma todo lo conoce.

Por lo tanto, cuando nos preguntamos si el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, debemos responder que algo es conocido en otro de dos maneras. 1) Una, como en objeto conocido, al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas imágenes refleja. De esta manera el alma no puede en el presente estado de vida ver todas las cosas en las razones eternas; en cambio, así es como conocen los bienaventurados, los cuales ven a Dios y todas las cosas en Dios. 2) Otra, como en su principio de conocimiento. Como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos por su luz. En este sentido es necesario decir que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada en la que están contenidas las razones eternas. Por eso, en el Sal 4,6-7 se dice: *Muchos dicen: ¿Quién nos muestra los bienes?* El salmista responde a esta pregunta diciendo: *Señor, sobre nosotros está sellada la luz de tu rostro.* Como si dijera: Por el sello de la luz divina en nosotros todo se nos da a conocer.

Sin embargo, porque, además de la luz intelectual para conocer las cosas materiales necesitamos las especies inteligibles que provienen de los mismos objetos, hay que concluir que no conocemos las cosas materiales sólo por la participación de las razones eternas, como decían los platónicos afirmando que la sola participación de las ideas es suficiente para tener ciencia. Por eso, Agustín en IV *De Trin.*[28] dice: *¿Acaso porque los filósofos demuestran con pruebas irrefutables que todo lo temporal fue hecho en virtud de las razones eternas, han podido ver en ellas o deducir de ellas cuántas son las especies de animales y cuántos los principios germinales de cada uno? ¿Acaso no acudieron, más bien, al análisis de la historia de tiempos y lugares?*

Que Agustín no entendió que todas las cosas son conocidas *en las razones eternas* o *en la verdad inmutable* en el sentido de que contempláramos las mismas razones eternas, resulta evidente por lo que él mismo escribe en el libro *Octoginta trium quaest.*[29]: *No toda ni cualquier alma racional es considerada apta para dicha visión, o sea, en las razones eternas, sino la encontrada santa y pura, como la de los bienaventurados.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 6

El conocimiento intelectual, ¿parte o no parte de las cosas sensibles?

De Verit. q.10 a.6; q.19 a.1; *Quodl.* 8 q.2 a.1; *Compend. Theol.* c.81.82; *De Anima* a.15.

Objeciones por las que parece que el conocimiento intelectual no parte de las cosas sensibles:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[30]: *Ninguna verdad cierta puede esperarse de los sentidos del cuerpo.* Esto lo prueba por dos razones. *Una,* porque *todo cuanto el sentido corporal alcanza, está en continuo cambio; y lo que no permanece, no puede ser percibido. Otra,* porque *conservamos las imágenes de todas las cosas que impresionaron los sentidos corporales, aun cuando no estén presentes en ellos, como ocurre en el sueño y en la locura, sin que podamos discernir por los sentidos sobre si lo que sentimos son los mismos objetos sensibles o falsas imágenes, y no es posible que se perciba nada sin discernirlo de lo falso.* Así, concluye que no hay que esperar la verdad de los sentidos. Pero el conocimiento intelectual percibe la verdad. Por lo tanto, el conocimiento intelectual no proviene de los sentidos.

2. Más aún. Dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[31]: *No debe creerse que el cuerpo obre algo en el espíritu como si el espíritu estuviese sometido a su acción en calidad de materia, puesto que es, en todos los conceptos, más digno el sujeto que obra que la realidad en la que se obra.* Por eso concluye: *No es el cuerpo el que produce su imagen en el espíritu, sino éste quien produce dicha ima-*

26. § 6: MG 3,956: S. Th. lect.4. 27. L.c. nota 23. 28. C.16: ML 42,902.
29. L.c. nota 23.27. 30. C.9: ML 40,13. 31. C.16: ML 34,467.

gen en sí mismo. Por lo tanto, el conocimiento intelectual no proviene de las cosas sensibles.

3. Todavía más. El efecto no sobrepasa la capacidad de su causa. Pero el conocimiento intelectual llega más allá de los objetos sensibles, pues llegamos a conocer cosas que no perciben los sentidos. Por lo tanto, el conocimiento intelectual no proviene de las cosas sensibles.

En cambio, el Filósofo, en *Metaphys.*[32] y al final del *De Poster.*[33], demuestra que el principio de nuestro conocimiento parte de los sentidos.

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión, entre los filósofos hubo tres opiniones. Demócrito sostuvo que *la única causa de cada uno de nuestros conocimientos consiste en que vengan y entren en nuestras almas las imágenes de los cuerpos en que pensamos,* como nos transmite Agustín en su carta *Ad Dioscorum*[34]. Y Aristóteles, en el libro *De soma, et vigil.*[35], también dice que Demócrito sostuvo que el conocimiento se verifica *por imágenes y emanaciones.* El fundamento de tal opinión está en que tanto Demócrito como los antiguos naturalistas no establecían diferencias entre el entendimiento y el sentido, como delata Aristóteles en el libro *De Anima*[36]. Por eso, como el sentido es alterado por el objeto sensible, estimaron que todos nuestros conocimientos se verificaban sólo por esta alteración producida por lo sensible. Esta alteración Demócrito afirmaba que se realiza por emanaciones de imágenes.

Por su parte, Platón distinguía el entendimiento de los sentidos. Así, el entendimiento era una facultad inmaterial que para su acción no se servía de ningún órgano corporal. Y como lo incorpóreo no puede ser alterado por lo corpóreo, dedujo que el conocimiento intelectual no se verifica por la modificación que los objetos sensibles producen en el entendimiento, sino por la participación de las formas inteligibles separadas. Esto ya se dijo (a.5). También sostuvo que los sentidos tenían cierta virtualidad propia por la que ni siquiera ellos mismos, a no ser como facultad espiritual, son alterados por objetos sensibles, que sólo afectan a los órganos sensoriales, por cuya alteración de alguna manera es estimulada el alma en orden a configurar en sí misma las especies de los objetos sensibles. Esta opinión parece ser muy cercana a la expresada por Agustín en XII *Super Gen. ad litt.,* cuando dice: *No es el cuerpo el que siente, sino el alma por el cuerpo, del que se sirve como de mensajero para formar en sí misma lo que se le notifica de fuera.* Así, pues, según la opinión de Platón, ni el conocimiento intelectual procede del sensible, ni siquiera el sensible procede totalmente de los objetos sensibles, sino que los objetos sensibles estimulan al alma sensitiva para sentir, y, a su vez, los sentidos estimulan al alma intelectiva para entender.

Aristóteles[37] mantuvo una postura media equilibrada. Con Platón admite que el entendimiento es distinto del sentido. Pero sostuvo que el sentido no ejerce su operación propia sin que intervenga el cuerpo, de tal manera que el sentir no es un acto exclusivo del alma, sino del compuesto. Lo mismo afirma de todas las operaciones de la parte sensitiva. Y porque no hay inconveniente en que los objetos sensibles que se encuentran fuera del alma produzcan algún efecto en el compuesto, Aristóteles concuerda con Demócrito en decir que las operaciones de la parte sensitiva son causadas por impresiones de los objetos sensibles en el sentido, pero no a modo de emanación, como sostuvo Demócrito, sino por medio de una operación. Pues Demócrito suponía que todas las acciones se deben a la movilidad de los átomos, como aparece en I *De Generat.*[38] Aristóteles, en cambio, sostenía que el entendimiento ejecuta su operación sin la intervención del cuerpo. Nada corpóreo puede influir en algo incorpóreo. De este modo, según Aristóteles, para que se produzca la operación intelectual no basta la simple impresión de los cuerpos sensibles, sino que se precisa algo más

32. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.2 (BK 981a2): S. Th. lect.1 n.10-17. 33. ARISTÓTELES, 2 c.15 n.5 (BK 100a3): S. Th. lect.20 n.11. 34. Epist.118 c.4: ML 33,446. 35. *De Divinat.* c.2 (BK 464a5): S. Th. lect.2. 36. C.24: ML 34,475. 37. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.3 n.3 (BK 427b6). 38. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 324b25): S. Th. lect.21.

digno, porque, como él mismo dice [39], *el agente es más digno que el paciente.* Sin embargo no en el sentido de que la operación intelectual sea producida en nosotros por el solo influjo de ciertos seres superiores, como sostuvo Platón, sino en cuanto que un agente superior y más digno, llamado entendimiento agente, y del que ya dijimos algo (q.79 a.3.4), por medio de la abstracción hace inteligibles las imágenes recibidas por los sentidos.

Por lo tanto, según esto, la operación intelectual es causada por los sentidos en lo que se refiere a las imágenes. Pero porque las imágenes no son suficientes para alterar el entendimiento posible, sino que necesitan el entendimiento agente para convertirse en inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino que, en cierto modo, es la materia de la causa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas palabras de Agustín dan a entender que no hay que esperar de los sentidos toda la verdad. Pues se precisa la luz del entendimiento agente para que en las cosas mutables conozcamos la verdad inmutable y para discernir entre la realidad objetiva y su imagen.

2. *A la segunda hay que decir:* Agustín no está hablando del conocimiento intelectivo, sino de lo imaginario. Y porque, según la opinión de Platón, la facultad de la imaginación tiene una operación que pertenece exclusivamente al alma, Agustín, para probar que los cuerpos no imprimen sus imágenes en la potencia imaginativa, sino que es el alma misma la que las produce, utilizó la misma razón empleada por Aristóteles para demostrar que el entendimiento agente es separado, esto es, porque *el agente es más digno que el paciente.* Según esta opinión, indudablemente habría que poner en la facultad imaginativa no sólo potencia pasiva, sino también activa. Pero si con Aristóteles admitimos que la acción de la facultad imaginativa pertenece al compuesto, desaparece toda dificultad, pues el cuerpo sensible es más digno que cualquier órgano animal, ya que se relaciona con dicho órgano como el ser en acto se relaciona con el ser en potencia, de igual modo que el cuerpo, que tiene el color en acto, se compara con la pupila, que lo tiene en potencia. Sin embargo, podría decirse que, aun cuando la primera alteración de la potencia imaginativa se debe a la moción de los objetos sensibles, porque, *la fantasía es un movimiento producido por el sentido,* como se dice en el libro *De Anima* [40], en el hombre hay cierta operación del alma que, por medio de la composición y división, forma diversas imágenes de las cosas sin que los sentidos lo perciban. Esto es lo que quiere decir Agustín.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento sensitivo no es causa completa del conocimiento intelectual. Por lo tanto, no hay que extrañarse de que el conocimiento intelectual abarque más que el sensitivo.

ARTICULO 7

El entendimiento, ¿puede o no puede conocer, de hecho, mediante las especies inteligibles que ya posee sin recurrir a las imágenes?

Infra q.85 a.1 ad 4; a.5 ad 2; q.86 a.1; q.89 a.1; *In Sent.* l.2 d.20 q.2 a.2 ad 3; l.3 d.31 q.2 a.4; *De Verit.* q.10 a.2 ad 7; a.8 ad 1; q.19 a.1; *Cont. Gentes* 2,73-81; *De Mem. et Remin.* lect.3; *In 1 Cor.* c.13 lect.3.

Objeciones por las que parece que el entendimiento puede conocer, de hecho, mediante las especies inteligibles que ya posee sin referirse a las imágenes:

1. El entendimiento pasa al acto por la especie inteligible que lo informa. Pero estar el entendimiento en acto es lo mismo que entender. Por lo tanto, las especies inteligibles son suficientes para que el entendimiento entienda en acto sin necesidad de recurrir a las imágenes.

2. Más aún. Más depende la imaginación del sentido que el entendimiento de la imaginación. Pero la imaginación puede ejercer su operación sin la presencia de lo sensible. Por lo tanto, con mayor motivo el entendimiento puede entender sin necesidad de recurrir a las imágenes.

3. Todavía más. No hay imágenes de lo incorporal, porque la imaginación

39. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.5 n.2 (BK 430a18): S. Th. lect.7 n.677. 40. ARISTÓTELES, 3 c.3 n.13 (BK 429a1): S. Th. lect.6.

no trasciende el tiempo y el espacio. Por lo tanto, si nuestro entendimiento no pudiera entender nada en acto sin recurrir a las imágenes, se seguiría que no podría entender nada incorpóreo. Esto es evidentemente falso, pues entendemos la verdad misma, a Dios y a los ángeles.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [41]*: El alma no entiende nada sin imágenes.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vida, durante el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda en acto algo sin recurrir a las imágenes. De que esto es así, tenemos un doble indicio. 1) *Primero,* porque al ser el entendimiento una facultad que no se sirve de ningún órgano corporal, de ninguna manera estaría impedido su acto por la lesión de un órgano corporal si para su ejercicio no necesitase el acto de otra facultad que sí utiliza dichos órganos. Las potencias que sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y las otras facultades de la parte sensitiva. Por eso resulta evidente que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por primera vez adquiera un conocimiento, sino también en la posterior utilización del conocimiento adquirido, se precisa el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Pues observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede en los dementes, o impedida la facultad de la memoria, como sucede en los que se encuentran en estado de letargo, el hombre no puede entender en acto ni siquiera aquellas cosas cuyo conocimiento ya había adquirido. 2) *Segundo,* porque todos pueden experimentar en sí mismos que, al querer entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que se puede contemplar, por decirlo de alguna manera, lo que se proponen entender. Por eso, cuando queremos hacer comprender a otro algo, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entender.

El porqué de todo esto radica en que la potencia cognoscitiva está proporcionada a lo cognoscible. Por eso, el entendimiento angélico, sin vinculación alguna con un cuerpo, por objeto propio tiene la sustancia inteligible separada del cuerpo, por la que conoce lo material inteligible. En cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal y, a través de la naturaleza de lo visible, llega al conocimiento de lo invisible. Es esencial a la naturaleza visible existir en un individuo que no es tal individuo sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra existir en esta piedra, y a la naturaleza del caballo es esencial existir en este caballo. Por lo tanto, de forma verdadera y completa no se puede conocer la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce existente de forma concreta. Pero lo concreto lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Consecuentemente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes para descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular. En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas, o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de lo concreto, como dicen los platónicos, no sería necesario que nuestro entendimiento para entender recurriera siempre a las imágenes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las especies conservadas en el entendimiento posible están en él habitualmente cuando no las entiende en acto, como se dijo (q.79 a.6). Por eso, para entender en acto no basta conservar así las especies, sino que es necesario que las utilicemos en conformidad con lo que representan, esto es, con las naturalezas existentes en las cosas particulares.

2. *A la segunda hay que decir:* La misma imagen es una semajanza de la realidad concreta. Por eso la imaginación no necesita una nueva representación particular, como la necesita el entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Conocemos las realidades incorpóreas, de las que no disponemos de imágenes, por la relación con lo sensible, de lo cual sí po-

41. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a16): S. Th. lect.12 n.770.

seemos imágenes. De este modo, conocemos la verdad misma reflexionando sobre el objeto cuya verdad investigamos. Como dice Dionisio[42], a Dios le conocemos en cuanto causa y por vía de eminencia y negación. En lo que se refiere a las demás sustancias incorpóreas, no podemos conocerlas en el estado presente de vida más que por vía de remoción o a través de una comparación con lo corporal. Así, para conocer algo de estos seres, aun cuando no dispongamos de sus imágenes, es necesario recurrir a las imágenes de lo corpóreo.

ARTICULO 8

El juicio del entendimiento, ¿queda o no queda impedido cuando el sentido está anulado?

2-2 q.154 a.5 ad 3; *In Sent.* l.3 d.15 q.2 a.3 q.ª2 ad 2; *De Verit,* q.12 a.3 ad 1-3; q.28 a.3 ad 6.

Objeciones por las que parece que el juicio del entendimiento no queda impedido cuando el sentido está anulado:

1. Lo superior no depende de lo inferior. Pero el juicio del entendimiento está por encima de los sentidos. Por lo tanto, el juicio del entendimiento no es impedido por el embotamiento de los sentidos.

2. Más aún. Raciocinar es un acto del entendimiento. Durante el sueño, los sentidos están impedidos, como se dice en el libro *De Somn. et Vigil.*[43] Sin embargo, hay quien razona durmiendo. Por lo tanto, estancados los sentidos, no queda impedido el juicio del entendimiento.

En cambio no se consideran actos pecaminosos aquellas acciones contrarias a las rectas costumbres y que se realizan durante el sueño, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[44] Esto no ocurriría si, estando dormido el hombre, pudiera usar libremente de la razón y del entendimiento. Por lo tanto, el estancamiento de los sentidos impide el uso de la razón.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.7), el objeto propio y proporcionado a nuestro entendimiento es la naturaleza de lo sensible. Pero no puede emitirse un juicio completo de algo si no se conoce todo lo que está referido a este algo, en especial si se desconoce el término y el fin del juicio. Dice el Filósofo en III *De Caelo*[45]: *Así como el fin de la ciencia práctica es la operación, así también el de la ciencia natural es lo que principalmente se percibe por los sentidos.* Pues el herrero no busca conocer lo que es un cuchillo a no ser para su trabajo, es decir, para forjar este cuchillo en concreto. Igualmente, tampoco el naturalista busca conocer la naturaleza de la piedra o del caballo a no ser para conocer las definiciones de lo que le ofrecen los sentidos. Es evidente que ni el juicio del herrero sobre el cuchillo sería perfecto si ignorase su funcionalidad, ni tampoco lo sería el juicio del naturalista sobre los objetos naturales si ignorase lo sensible. Ahora bien, todo lo que en la vida presente entendemos lo entendemos por comparación con lo sensible. Por lo tanto, es imposible que el juicio de nuestro entendimiento sea perfecto cuando están impedidos los sentidos por los que conocemos lo sensible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el entendimiento sea superior al sentido, sin embargo, y en cierto modo, depende de él. Y en lo sensible se fundamenta su primer y principal objeto. De este modo, es necesario que el juicio del entendimiento quede impedido al quedar estancados los sentidos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los sentidos pierden su actividad en quienes duermen debido a ciertas emanaciones y vaporizaciones, como se dice en el libro *De Somn. et Vigil.*[46] El mayor o menor embotamiento de los sentidos depende de la disposición de estas evaporaciones. Cuando su movimiento es grande, no solamente se paralizan los sentidos, sino también la imaginación, hasta el punto que no se ofrece ninguna imagen, como ocurre sobre todo al dormirse después de haber comido y bebido demasiado. Si el movimiento de los vapores es algo menor, se ofrecen imágenes, pero desfiguradas y desordenadas, como les ocurre a los que tienen fiebre. Si dicho movi-

42. *De Div. Nom.* c.1 § 5: MG 3,593. 43. ARISTÓTELES, c.1 (BK 454b13): S. Th. lect.13. 44. C.15: ML 34,466. 45. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 306a16). 46. ARISTÓTELES, c.3 (BK 456b17): S. Th. lect.5.

miento aún es más lento, las imágenes se ofrecen ordenadas, como sucede sobre todo al acabar el sueño y en aquellos hombres sobrios y dotados de una potente imaginación. Si el movimiento de los vapores es mínimo, no sólo queda libre la imaginación, sino también y en parte el sentido común, de tal manera que, incluso durmiendo, a veces el hombre juzga que lo que ve es un sueño como si distinguiera entre realidad e imagen. Sin embargo, en parte está atado al sentido común. Por eso, aunque la realidad la distinga de ciertas imágenes, con otras se engaña siempre. Así, pues, en la medida en que el sentido y la imaginación se van recobrando paulatinamente durante el sueño, también el entendimiento recobra el juicio, aunque no totalmente. Por eso, los que durmiendo razonan, siempre reconocen que se equivocaron en algo.

CUESTIÓN 85

Sobre el conocer: modo y orden

Ahora hay que tratar lo referente al modo y orden en el conocer. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo corporal y lo material abstrayendo especies de las imágenes?—2. Las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, ¿se relacionan con nuestro entendimiento como lo que se conoce o como el medio por lo que se conoce?—3. Nuestro entendimiento, por naturaleza, ¿conoce o no conoce ante todo lo más universal?—4. Nuestro entendimiento, ¿puede o no puede conocer al mismo tiempo muchas cosas?—5. Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce a través de la composición y la división?—6. El entendimiento, ¿puede o no puede equivocarse?—7. ¿Puede o no puede alguien conocer mejor que otro una cosa?—8. Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce antes lo indivisible que lo divisible?

ARTICULO 1

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo corporal y lo material abstrayendo especies de las imágenes?

Supra q.12 a.4; *Cont. Gentes* 2,77; *De Spirit. Creat.* a.10 ad 17; *In Metaphys. 2* lect.1.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento no conoce lo corporal y lo material abstrayendo especies de las imágenes:

1. Cualquier entendimiento que entiende una cosa de modo distinto a como ella es, está equivocado. Ahora bien, las formas de las cosas materiales no existen abstraídas de los objetos particulares, cuyas representaciones son las imágenes. Por lo tanto, si conociéramos las realidades materiales abstrayendo sus especies de las imágenes, la falsedad estaría en nuestro entendimiento.

2. Más aún. Las realidades materiales son realidades naturales en cuya definición entra la materia. Pero nada puede ser entendido sin conocer lo que entra en su definición. Por lo tanto, los seres materiales no pueden ser entendidos sin la materia. Pero la materia es principio de individuación. Por lo tanto, las realidades materiales no pueden ser entendidas abstrayendo lo universal de lo particular, que consiste en abstraer las especies inteligibles de las imágenes.

3. Todavía más. En el III *De Anima* [1] se dice que las imágenes se relacionan con el alma intelectiva como los colores con la vista. Pero la visión no se verifica abstrayendo especies de los colores, sino por la impresión de éstos en la vista. Por lo tanto, tampoco el entender se verifica abstrayendo algo de las imágenes,

1. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a14): S. Th. lect.12 n.770.

sino porque las imágenes se imprimen en el entendimiento.

4. Y también. Como se dice en III *De Anima*[2], en el alma intelectiva se encuentra el entendimiento posible y el agente. Pero extraer las especies inteligibles de las imágenes no le corresponde al entendimiento posible, sino que le corresponde archivar las especies ya abstraídas. Pero tampoco parece que le corresponda al entendimiento agente, que se relaciona con las imágenes como con los colores la luz, la cual no abstrae nada de. ellos, sino que, más bien, influye en ellos. Por lo tanto, de ninguna manera entendemos abstrayendo de las imágenes.

5. Por último. El Filósofo, en el III *De Anima* [3], dice: *El entendimiento conoce las especies en las imágenes.* Por lo tanto, no abstrayéndolas.

En cambio está lo que se dice en III *De Anima*[4]*: En la medida en que las cosas son separables de la materia, se aproximan al entendimiento.* Por lo tanto, es necesario que las cosas materiales sean entendidas por abstracción de la materia y de las representaciones materiales, esto es, de las imágenes.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (q.84 a.7), el objeto cognoscible está proporcionado a la facultad cognoscitiva. Hay tres grados en la facultad cognoscitiva. 1) Hay una facultad cognoscitiva que es acto de un órgano corporal, y es el *sentido.* Por eso, el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto presente en la materia corporal. Como dicha materia es principio de individuación, las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades concretas. 2) Hay otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida de ninguna manera a lo corpóreo, y ésta es el *entendimiento angélico.* Así, el objeto de esta facultad cognoscitiva es la forma subsistente sin materia, pues aunque conozca las realidades materiales, sin embargo, no las conoce más que viéndolas en las inmateriales, ya sea en sí mismo, ya en Dios. 3) El entendimiento humano ocupa un lugar intermedio, pues no es acto de ningún órgano corporal. En cambio, es una facultad del alma que es forma del cuerpo, como quedó demostrado (q.76 a.1). Y por eso, le corresponde como propio el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual, si bien no tal como está en la materia. Pero conocer lo que está en una materia individual y no tal como está en dicha materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. De este modo, es necesario afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes. Y por medio de las realidades materiales así entendidas, llegamos al conocimiento de las inmateriales, pero de forma distinta a como lo hacen los ángeles, los cuales por lo inmaterial conocen lo material.

En cambio, Platón, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano y no al hecho de que de algún modo está unido al cuerpo, sostuvo que su objeto son las ideas separadas y que nosotros entendemos no abstrayendo, sino, más bien, participando de las realidades abstractas, como se dijo anteriormente (q.84 a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay dos maneras de Abstraer. 1) *Una,* por composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. 2) *Otra,* por consideración simple y absoluta, como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra. Así, pues, abstraer según la primera manera indicada, esto es, abstraer con el entendimiento cosas que en la realidad no están abstraídas, no puede darse sin error. Pero no hay error en abstraer según la segunda manera, como resulta evidente en el orden sensible, pues si pensamos o decimos que el color de un cuerpo no le es inherente, o que está separado de él, hay falsedad en el juicio o en la expresión. En cambio, si consideramos el color y sus propiedades sin referencia alguna a la manzana en que está el color, o expresamos de palabra lo que así entendemos, no habrá error ni en el juicio ni en la expresión. Pues la manza-

2. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a14): S. Th. lect.10 n.728. 3. ARISTÓTELES, c.7 n.5 (BK 431b2): S. Th. lect.12 n.777. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 429b21): S. Th. lect.8 n.714.

na no pertenece a la esencia del color, y, consecuentemente, no hay inconveniente en que consideremos el color sin referirnos para nada a la manzana. Igualmente, lo que pertenece a la esencia específica de cualquier objeto material, una piedra, un hombre o un caballo, puede ser considerado sin sus principios individuales, que no entran en el concepto de esencia. En esto consiste precisamente abstraer lo universal de lo particular por la especie inteligible de las imágenes, esto es, considerar la naturaleza específica independientemente de los principios individuales representados por las imágenes.

Por lo tanto, cuando se dice que es falso quien entiende algo de modo distinto a como es, se está diciendo algo verdadero si la expresión *de modo distinto* se refiere a lo entendido. Pues es falso aquel entendimiento que entiende algo de modo distinto a como es en realidad. Por eso, sería falso aquel entendimiento que abstrayera de la materia la especie de piedra de manera que entendiese que no está en la materia, como sostuvo Platón. Pero no es verdadero si la expresión *de modo distinto* está referida a quien entiende. Pues no hay falsedad en que su modo de ser cuando entiende sea distinto del modo de ser de la realidad existente, puesto que lo entendido está inmaterialmente en quien lo entiende, según el modo de ser del entendimiento, y no materialmente, según el modo de ser de la realidad material.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[5] pensaron que la especie del objeto natural es sólo la forma, y que la materia no es parte de la especie. Pero, según esto, la materia no entraría en la definición de las cosas naturales. Hay que tener presente dos tipos de materia, esto es, la común y la concreta o individual. Común, como la carne y los huesos; individual, como esta carne y estos huesos. El entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común. De este modo, abstrae la especie de hombre de esta carne y de estos huesos, que no pertenecen al concepto de especie, sino que son partes del individuo, como se dice en VII *Metaphys.*[6], que no sufran en su noción esencial. Pero la especie de hombre no puede ser abstraída por el entendimiento de la carne y de los huesos.

Las especies matemáticas pueden ser abstraídas por el entendimiento, no sólo de la materia sensible individual, sino también de la común. Sin embargo, no de la materia inteligible común, sino sólo de la individual. Pues se llama materia sensible a la materia corporal en cuanto que es sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza o la blandura. Y se llama materia inteligible a la sustancia en cuanto que es sujeto de la cantidad. Es evidente que la cantidad está presente en la sustancia antes que las cualidades sensibles. Por eso, las cantidades, como números, dimensiones y figuras, que son límites de la cantidad, pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, y esto es abstraer de la materia sensible. Sin embargo, no pueden ser concebidas sin referirlas a la sustancia en cuanto sujeto de la cantidad, ya que esto sería abstraerías de la materia inteligible común. Sin embargo, no es necesario referirlas a esta o a aquella sustancia. Esto equivaldría a abstraerías de la materia inteligible individual.

Hay esencias que pueden ser abstraídas incluso de la materia inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto, los cuales también pueden existir sin materia alguna, como es el caso de las sustancias inmateriales. Y porque Platón no tuvo presente este doble modo de abstracción, sostuvo que era abstracto realmente todo lo que, tal como dijimos (ad 1), es abstraído por el entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Los colores existen del mismo modo en la materia corporal que en la potencia visiva, y, así, pueden imprimir su representación en la vista. Pero las imágenes, por ser representaciones de individuos y existir en órganos corporales, no tienen el mismo modo de existencia en el entendimiento humano, como resulta claro por lo dicho (sol.), y, por lo tanto, por sí mismas no pueden imprimirse en el entendimiento posible. Pero en virtud del entendimiento agente, que actúa sobre las imágenes, en el entendimiento

5. Cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.7 comm.21 (8,171 I); comm.34 (184D). 6. ARISTÓTELES, 6 c.10 n.11 (BK 1035b28): S. Th. lect.10 n.1492.

posible se produce una cierta impresión o representación de los mismos objetos a los que se refieren las imágenes, pero exclusivamente en lo que respecta a su naturaleza específica. En este sentido, se habla de abstraer las especies inteligibles de las imágenes, no en el sentido de que una forma numéricamente la misma, y que antes estaba en la imaginación, pase al entendimiento posible, tal como un cuerpo pasa de un lugar a otro.

4. *A la cuarta hay que decir:* El entendimiento agente no sólo ilumina las imágenes, sino que también abstrae de ellas las especies inteligibles. Las ilumina porque, así como el sentido se perfecciona en su capacidad por su unión a la facultad intelectiva, así también las imágenes, en virtud del entendimiento agente, se hacen aptas para que de ellas puedan ser abstraídas las especies inteligibles. Y abstrae estas especies inteligibles de las imágenes en cuanto que, en virtud del entendimiento agente, podemos considerar las naturalezas específicas de las cosas sin sus determinaciones individuales, en cuanto que el entendimiento posible es informado por las representaciones de dichas naturalezas.

5. *A la quinta hay que decir:* Nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes en cuanto que considera de modo universal la naturaleza de las cosas. Sin embargo, las entiende en las imágenes, porque no puede entender nada, ni siquiera lo abstraído, a no ser recurriendo a las imágenes, como dijimos anteriormente (q.84 a.7).

ARTICULO 2

Las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, ¿se relacionan o no se relacionan con nuestro entendimiento como objeto?

De Verit. q.10 a.9; q.18 a.1 ad 1; *Cont. Gentes* 2,75; 4,11; *De An.* 3 lect.8; *Quodl.* 7 a.1; *Compend. Theol.* c.85; *De Spirit. Creat.* a.9 ad 6.

Objeciones por las que parece que las especies inteligibles abstraídas de las imágenes se relacionan con nuestro entendimiento como el objeto:

1. Lo entendido en acto está en quien entiende, porque lo entendido en acto es el mismo entendimiento en acto. Pero nada de lo entendido está en el entendimiento de quien entiende en acto, a no ser la especie inteligible abstraída. Por lo tanto, esta misma especie es lo entendido en acto.

2. Más aún. Es necesario que lo entendido en acto esté en algún ser. De no ser así, nada sería. Pero no está en la realidad exterior al alma, porque, por ser ésta una realidad material, nada de lo que hay en ella puede ser entendido en acto. Por lo tanto, lo entendido en acto está en el entendimiento. Consecuentemente, no es más que la especie inteligible anteriormente mencionada.

3. Todavía más. Dice el Filósofo en I *Periherm.*[7]*: Las palabras son signos de las impresiones que hay en el alma.* Pero las palabras significan las cosas entendidas, pues por ellas expresamos lo que entendemos. Por lo tanto, lo entendido en acto son las mismas impresiones del alma, esto es, las especies inteligibles.

En cambio, la especie inteligible es con respecto al entendimiento lo que lo sensible con respecto al sentido. Pero la especie sensible no es lo que se siente, sino, más bien, aquello por lo que el sentido siente. Por lo tanto, la especie inteligible no es lo que se entiende en acto, sino aquello por lo que el entendimiento entiende.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[8] sostuvieron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que las propias pasiones. Por ejemplo, que el sentido no conoce más que la alteración de su órgano. En este supuesto, el entendimiento no entendería más que su propia alteración, es decir, la especie inteligible recibida en él. Según esto, estas especies son lo que el entendimiento conoce.

Pero esta opinión es evidentemente falsa por dos razones. 1) *Primera,* porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Así, pues, si solamente entendiéramos las especies presentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia trataría sobre las realidades exteriores al alma, sino sólo sobre las especies inteligibles que hay en ella. Así, los platónicos sostenían que todas las ciencias tratan sobre las

7. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.3. 8. Cf. S. TOMÁS, *In Metaphys.* l.9 lect.3.

ideas, entendidas en acto. 2) *Segunda,* porque se repetiría el error de los antiguos, los cuales sostenían que *es verdadero todo lo aparente.* Así, lo contradictorio sería simultáneamente verdadero. Pues si una potencia no conoce más que su propia impresión, sólo juzga de ella. Pero lo que algo parece, depende del modo como es alterada la potencia cognoscitiva. Por lo tanto, el juicio de la potencia cognoscitiva siempre tendría por objeto aquello que juzga, es decir, su propia alteración tal y como es. Consecuentemente, todos sus juicios serían verdaderos. Por ejemplo, si el gusto no siente más que su propia impresión, cuando alguien tiene el gusto sano y juzga que la miel es dulce, hará un juicio verdadero. Igualmente emitiría un juicio verdadero quien, por tener el gusto afectado, afirmara que la miel es amarga. Pues ambos juzgan según les indica su gusto. De ser así, se deduciría que todas las opiniones son igualmente verdaderas. Lo mismo cabría decir de cualquier percepción.

Por lo tanto, hay que afirmar que la especie inteligible con respecto al entendimiento es como el medio por el que entiende. Se demuestra de la siguiente manera. Como se dice en IX *Metaphys.*[9], la acción es doble. 1) *Una,* que permanece en el agente, como ver o entender. 2) *Otra,* que pasa a una realidad externa, como calentar o cortar. Ambas se realizan de una forma determinada. Así como la forma según la cual se realiza la acción que tiende a una realidad exterior es imagen del objeto de dicha acción, como el calor de lo que calienta es imagen de lo calentado, así también la forma según la que se produce la acción que permanece en el agente, es una representación del objeto. Por eso, en conformidad con la imagen del objeto visible ve la vista, y la representación de lo entendido o la especie inteligible, es la forma según la que el entendimiento conoce.

Pero porque el entendimiento vuelve sobre sí mismo, por un único acto reflexivo conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende, y, así, secundariamente, la especie inteligible es lo entendido. Pues lo primero que se entiende es la realidad representada en la especie inteligible.

Esto se comprueba partiendo de la opinión de los antiguos, quienes sostenían que *lo semejante se conoce por lo semejante.* Pues también afirmaban que el alma conoce la tierra exterior a ella por la tierra presente en ella, y lo mismo las demás cosas. Por lo tanto, si en lugar de la tierra ponemos su especie inteligible, según la doctrina de Aristóteles[10], para quien *en el alma no está la piedra, sino la especie de la piedra,* tendremos que el alma conoce por medio de las especies inteligibles la realidad exterior a ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo entendido está en quien entiende por medio de una representación. Y así se dice que lo entendido en acto significa que la representación de lo entendido es la forma del entendimiento, como la imagen del objeto sensible es la forma del sentido en acto. Por eso, no se sigue de aquí que la especie inteligible abstraída sea lo entendido en acto, sino que es su imagen.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice *lo entendido en acto* se implica tanto lo entendido como el acto de entender. Igualmente, cuando se dice *el universal abstraído,* se implica tanto la naturaleza misma del objeto como su abstracción o universalidad. Así, pues, la naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento. Algo parecido podemos observar en los sentidos. Pues la vista ve el color de la manzana sin su olor. Por lo tanto, si se pregunta dónde está el color que se ve sin el olor, la respuesta tiene que ser: en la manzana misma. El que se perciba sin el olor depende de la vista, en cuanto que posee la imagen del color y no la del olor. Igualmente, la humanidad conocida no existe más que en este o en aquel hombre. El que sea percibida sin las condiciones individuantes, en lo cual consiste su abstracción y de lo que se sigue su universalidad conceptual, le viene del hecho de ser percibida por el entendimiento, en el que se encuentra la

9. ARISTÓTELES, 8 c.8 n.9 (BK 1050a23): S. Th. 1.9 lect.8 n.1862. 10. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.8 n.2 (BK 431b29): S. Th. lect.13 n.789.

representación de su naturaleza específica y no la de sus principios individuales.

3. *A la tercera hay que decir:* En la parte sensitiva hay una doble operación. *Una,* consistente en la alteración. Es la operación del sentido, que se realiza por la alteración que en los sentidos produce lo sensible. *Otra,* formativa, que se da cuando la potencia imaginativa forma la imagen de algún objeto ausente o nunca visto. Esta doble operación se encuentra en el entendimiento.

Pues, en primer lugar, el entendimiento posible sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible, y luego, una vez informado, establece una definición, división o composición, que expresa por medio de la palabra. La razón significada por el nombre es la definición. La proposición indica la composición o división hecha por el entendimiento. Por lo tanto, las palabras no indican las especies inteligibles, sino lo que el entendimiento forma para juzgar las realidades exteriores.

ARTICULO 3

Nuestro entendimiento, por naturaleza, ¿conoce o no conoce antes lo más universal?

In Phys. 1 lect.1; *Post. Analyt.* 1 lect.4; *In Metaphys.* 1 lect.2.

Objeciones por las que parece que lo más universal no es lo primero en nuestro conocimiento intelectual:

1. Lo que por naturaleza es primero y más conocido, es para nosotros posterior y menos conocido. Pero lo universal es por naturaleza lo primero, porque es anterior *aquello que en su existencia no lleva consigo reciprocidad con sus derivados* [11]. Por lo tanto, lo más universal es posterior en nuestro conocimiento intelectivo.

2. Más aún. Lo compuesto es anterior para nosotros a lo simple. Pero lo universal es lo más simple. Por lo tanto, lo conocemos con posterioridad.

3. Todavía más. El Filósofo en I *Physic.*[12] dice que antes conocemos Io definido que las partes de la definición. Pero lo más universal es parte de la definición de lo menos universal, como animal es parte de la definición de hombre. Por lo tanto, conocemos con posterioridad lo más universal.

4. Por último. Por los efectos llegamos a las causas y a los principios. Pero los universales son ciertos principios. Por lo tanto, los conocemos con posterioridad.

En cambio está lo que se dice en I *Physic.*[13]: *Es necesario pasar de lo universal a lo particular.*

Solución. *Hay que decir:* En nuestro conocimiento intelectual es necesario tener presentes dos aspectos. 1) *Uno,* que el conocimiento intelectual se origina de algún modo en el sensitivo. Y porque los sentidos perciben lo particular y el entendimiento percibe lo universal, es necesario que el conocimiento de las cosas particulares en nosotros preceda al conocimiento de las universales. 2) *Dos,* que nuestro entendimiento pasa de la potencia al acto. Todo lo que pasa de la potencia al acto, antes que al acto perfecto llega a un acto imperfecto, intermedio entre la potencia y el acto. El acto perfecto al que llega nuestro entendimiento es la ciencia completa, por la que conocemos las cosas de forma clara y determinante. El acto incompleto constituye la ciencia imperfecta, por la que conocemos las cosas de un modo indeterminado y confuso, ya que lo que así conocemos, en un cierto grado, lo conocemos en acto, y de alguna manera, en potencia. Por eso, el Filósofo en I *Physic.*[14] dice que *primero nos es evidente y claro lo más indeterminado, y, después, conocemos distinguiendo con precisión los principios y los elementos.* Es evidente que conocer algo en lo que estén contenidas otras muchas cosas sin un conocimiento particular de cada una, es conocerlas confusamente. De este modo pueden ser conocidos tanto el todo universal, en el que las partes están en potencia, como el todo integral, puesto que de uno y otro cabe un conocimiento confuso sin tenerlo cla-

11. Cf. ARISTÓTELES, *Categor.* c.12 (BK 14a29). 12. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 184b11): S. Th. lect.1 n.10. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 184a23): S. Th. lect.1 n.10. 14. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 184a21): S. Th. lect.1 n.10.

ro de sus partes. En cambio, conocer distintamente lo que contiene un todo universal es tener conocimiento de algo menos común. Así, conocer indistintamente al animal significa conocerlo únicamente en cuanto animal, mientras que conocerlo distintamente significa conocerlo en cuanto racional o irracional, lo cual significa conocer al hombre o al león. Así, pues, nuestro entendimiento conoce antes al animal que al hombre. Y la misma razón es aplicable a lo más universal respecto de lo menos universal.

Y porque el sentido pasa de la potencia al acto, como el entendimiento, en el sentido encontramos el mismo orden de conocimiento. Pues por los sentidos formamos un juicio de lo más común antes que de lo menos común, tanto con respecto al espacio como al tiempo. Ejemplo: Con respecto al espacio, al ver un objeto lejano nos damos cuenta antes de que es cuerpo que de que es animal; y antes nos damos cuenta que es animal de que es hombre; y antes nos damos cuenta que es hombre de que sea Sócrates o Platón. Con respecto al tiempo, porque el niño empieza por distinguir al hombre de lo que no es hombre antes que a este hombre de aquél. Como se dice en I *Physic.*[15]*, los niños al principio llaman padre a todos los varones, hasta que más tarde distinguen quién es cada uno.*

El porqué de esto es evidente. Porque quien conoce algo indistintamente aún está en potencia para conocer el principio de su distinción, como quien conoce el género está en potencia para conocer la diferencia. Resulta claro que el conocimiento confuso es algo intermedio entre la potencia y el acto.

Por lo tanto, hay que decir: El conocimiento de los singulares no es anterior al de los universales, de igual modo que el conocimiento sensitivo es anterior al intelectivo. Pero tanto en el sensitivo como en el intelectivo, el conocimiento de lo más común es anterior al de lo menos común.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El universal puede ser considerado bajo dos aspectos. 1) *Uno,* en cuanto que la naturaleza del universal implica la intención de universalidad. Como la intención de universalidad, esto es, que una y la misma cosa se refiera a muchas, proviene de la abstracción del entendimiento, es necesario que lo universal, bajo este aspecto, sea lo posterior. Por eso, en I *De Anima*[16] se dice que *el animal universal o no es nada o es algo posterior.* En cambio, según Platón, que admitió los universales subsistentes, el universal considerado así sería anterior a los singulares, los cuales, según él, no son más que participaciones de los universales subsistentes llamados ideas. 2) En un *segundo aspecto,* el universal puede ser considerado en cuanto a su misma naturaleza, esto es, su animalidad o humanidad, tal como existe en los individuos. Y entonces debemos distinguir un doble orden de naturaleza. 1) *Primero,* el de la generación y el tiempo en conformidad con el que son anteriores las cosas más imperfectas y las potenciales. Desde este punto de vista, lo más común por naturaleza es anterior, como resulta evidente en la generación del animal y del hombre. *ya que antes se genera el animal que el hombre,* como se dice en el libro *De Generat. Animal.*[17] 2) *Segundo,* el orden de perfección o finalidad de la naturaleza, a la manera como el acto por naturaleza es anterior a la potencia y lo perfecto es anterior a lo imperfecto. En este sentido, lo menos general por naturaleza es anterior a lo más general, como lo es el hombre con respecto al animal, pues la finalidad de la naturaleza en la generación humana no se alcanza con la generación del animal, sino con la del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo universal más común es con respecto a lo menos común como el todo a la parte. Como un todo, en cuanto que en lo más universal no solamente se incluye en potencia lo menos universal, sino, además, otras cosas, al modo que en *animal* no sólo está incluido el hombre, sino también el caballo. Como parte, en cuanto que lo menos común en su concepto contiene no sólo lo más común, sino también otras cosas, al modo como en *hombre* está incluido no sólo el ser animal, sino también racional. Así, pues, animal, considerado en sí mismo, en nuestro conocimiento precede a hombre,

15. Ib. 16. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 402b7): S. Th. lect.1 n.9. 17. ARISTÓTELES, 2 c.3 (BK 736b2).

pero conocemos al hombre antes de conocer que animal es parte de su definición.

3. *A la tercera hay que decir:* La parte puede ser conocida de dos maneras. 1) *Una,* en absoluto, según es en sí misma, y, así, nada impide conocer las partes antes que el todo. Ejemplo: Las piedras antes que el edificio. 2) *Otra,* en cuanto partes de este todo, y es necesario que conozcamos el todo antes que las partes, puesto que primero tenemos un cierto y confuso conocimiento del edificio antes de distinguir cada una de sus partes. Así, pues, debemos decir que los elementos de la definición, considerados en sí mismos, nos son conocidos antes que lo definido. De no ser así, no darían a conocer lo que definen. Pero, en cuanto a las partes de la definición, nos son conocidos con posterioridad, pues primero tenemos una noción confusa del hombre antes de saber distinguir todo lo que pertenece a su esencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* El universal, en cuanto que implica la intención de universalidad, de algún modo es principio de conocimiento, puesto que el conocimiento intelectivo, que se realiza por medio de la abstracción, lleva consigo dicha intención de universalidad. Pero no es necesario que todo principio de conocimiento sea principio de ser, como pretendía Platón. Pues a veces conocemos la causa por el efecto y la sustancia por los accidentes. Por eso, según Aristóteles, en VII *Metaphys.*[18], el universal así considerado no es ni principio de ser ni sustancia. Si consideramos la naturaleza misma del género y de la especie tal como se encuentra en los singulares, en cierto modo y con respecto a ellos tiene razón de principio formal, ya que lo singular se constituye en tal por la materia, y la razón de especie se toma de la forma. Pero la naturaleza genérica se relaciona con la específica como principio material, ya que la razón de género se toma de lo que hay de material en el objeto, y la de especie, de lo que hay de formal, como la razón de animal se toma del elemento sensitivo, y la de hombre, del intelectivo. De ahí que la tendencia última de la naturaleza vaya dirigida a la especie y no al individuo ni al género, pues el fin de la generación es la forma, y la materia existe por la forma. No es necesario que el conocimiento de la causa o del principio para nosotros sea lo posterior, ya que, a veces, conocemos por causas sensibles efectos desconocidos, y, a veces, sucede todo lo contrario.

ARTICULO 4

Nuestro entendimiento, ¿puede o no puede conocer simultáneamente muchas cosas?

Supra q.12 a.10; q.58 a.2; *In Sent.* l.2 d.3 q.3 a.4; l.3 d.14 a.2 q.ª4; *De Verit,* q.8 a.14; *Cont. Gentes* 1,55; *De Anima* a.18 ad 5; *Quodl.* 7 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que podemos conocer muchas cosas simultáneamente:

1. El entendimiento está sobre el tiempo. Pero el antes y el después pertenecen al tiempo. Por lo tanto, el entendimiento no conoce las cosas distintas unas antes y otras después, sino simultáneamente.

2. Más aún. Nada impide la coexistencia de formas diversas no opuestas en un mismo sujeto. Ejemplo: El olor y el color en la misma manzana. Pero las especies inteligibles no son opuestas. Por lo tanto, nada impide que un mismo entendimiento sea actualizado a la vez por diversas especies inteligibles y que de este modo pueda entender muchas cosas simultáneamente.

3. Todavía más. El entendimiento puede entender simultáneamente algún todo. Ejemplo: Un hombre o una casa. Pero en cada todo se contienen muchas partes. Por lo tanto, el entendimiento conoce muchas cosas simultáneamente.

4. Por último. Como se dice en el libro *De Anima*[19], no se puede conocer la diferencia entre dos cosas si ambas no se perciben simultáneamente. Lo mismo sucede en cualquier comparación. Pero nuestro entendimiento conoce las diferencias y establece comparaciones entre los seres. Por lo tanto, conoce muchas cosas simultáneamente.

En cambio está lo que se dice en el

18. ARISTÓTELES, c.13 n.2 (BK 1038b8): S. Th. lect.13 n.1570. 19. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.12 (BK 426b22): S. Th. lect.3 n.605.

libro *Topic.*[20]; *El entender es único, el saber es múltiple.*

Solución. *Hay que decir:* Ciertamente, el entendimiento puede conocer muchas cosas en cuanto constituyen una unidad, no en cuanto son muchas. Al hablar de unidad o multiplicidad, nos referimos a una sola o a varias especies inteligibles. Pues el modo de cada acción proviene de la forma que es su principio. Por lo tanto, todo lo que el entendimiento puede conocer por una sola especie, puede entenderlo simultáneamente. Por eso Dios lo ve todo simultáneamente, ya que lo ve todo en una sola realidad: Su esencia. Las cosas, en cambio, que el entendimiento conoce por especies distintas, no las conoce simultáneamente. El porqué de esto radica en que es imposible que un mismo sujeto a la vez sea perfeccionado por distintas formas del mismo género y de distinta especie, como es imposible que un mismo cuerpo tenga simultáneamente y desde un mismo punto de vista diversos colores y figuras. Todas, las especies inteligibles pertenecen a un mismo género, ya que son perfecciones de una misma potencia intelectiva, aun cuando pertenezcan a distinto género los objetos que representan. Por lo tanto, es imposible que un mismo entendimiento sea perfeccionado simultáneamente por especies inteligibles diversas de modo que entienda en acto objetos diversos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento está por encima del tiempo, que mide el movimiento de los cuerpos. Pero la pluralidad de las especies inteligibles origina una cierta sucesión en las operaciones intelectivas, según la cual una es anterior a otra. A esta sucesión Agustín, en VIII *Super Gen. ad litt.*[21] la llama *tiempo* cuando dice que *Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Es imposible que coexistan simultáneamente en un mismo sujeto no sólo formas opuestas, sino cualquier tipo de formas de un mismo género aunque no sean opuestas, como resulta evidente en el ejemplo de los colores y las figuras.

3. *A la tercera hay que decir:* Las partes pueden ser conocidas de dos maneras. 1) *Una,* con cierta confusión, en cuanto incluidas en el todo, y de este modo se las conoce por la única forma del todo y, por lo tanto, simultáneamente. 2) *Otra,* con un conocimiento claro y distinto, en cuanto que cada una es conocida por su especie respectiva, y entonces no se conocen simultáneamente.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando el entendimiento conoce la diferencia o la relación de un ser con respecto a otro, conoce los seres que divide o compara en razón de la misma diferencia o comparación, tal como dijimos que conoce las partes incluidas en el todo.

ARTICULO 5

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce componiendo y dividiendo?

Supra q.58 a.4.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento no conoce componiendo y dividiendo:

1. La composición y la división requieren pluralidad de elementos. Pero el entendimiento no puede entender muchas cosas simultáneamente. Por lo tanto, no puede entender componiendo y dividiendo.

2. Más aún. En toda composición intervienen el tiempo presente, el pasado y el futuro. Pero el entendimiento abstrae del tiempo, así como de las demás condiciones particulares. Por lo tanto, el entendimiento no conoce componiendo y dividiendo.

3. Todavía más. El entendimiento conoce por cuanto se asemeja a las cosas. Pero en éstas no se da ni composición ni división, ya que en las cosas no se encuentra más que la realidad significada por el predicado y el sujeto, que es una y la misma si la composición es verdadera, pues el hombre es la realidad misma que es animal. Por lo tanto, el entendimiento no compone ni divide.

En cambio, como dice el Filósofo en I *Periherm.*[22], las palabras expresan los conceptos del entendimiento. Pero en las palabras hay composición y división, como resulta evidente en las proposicio-

20. ARISTÓTELES, 2 c.10 n.1 (BK 114b34). 21. C.20.22: ML 34,388.389. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.3.

nes afirmativas y negativas. Por lo tanto, el entendimiento compone y divide.

Solución. *Hay que decir:* El entendimiento humano necesita conocer componiendo y dividiendo. Pues el conocimiento humano, al pasar de la potencia al acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección, sino que la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento humano adquiere de repente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, esto es, su esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento. Después conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia. Esto exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, y esto es raciocinar.

En cambio, el entendimiento angélico y el divino se asemejan a las realidades incorruptibles, las cuales, inmediatamente y desde un principio, poseen ya toda su perfección. Por eso, el entendimiento angélico y el divino adquieren un conocimiento instantáneo y perfecto del objeto en su totalidad. De ahí que, al conocer su esencia, conozcan simultáneamente cuanto nosotros podemos alcanzar a través de la composición, división y razonamiento. El entendimiento humano conoce componiendo, dividiendo y razonando. El divino y el angélico conocen ciertamente la composición, la división y el raciocinio, pero no componiendo, dividiendo ni razonando, sino por intelección simple de la esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La composición y división intelectual implican cierta diferencia y comparación. Por eso, el entendimiento conoce muchas cosas componiendo y dividiendo, del mismo modo que conoce la diferencia y relación entre ellas.

2. A la segunda hay que decir: El entendimiento abstrae de las imágenes, y, sin embargo, no conoce en acto más que refiriéndose a ellas, como dijimos anteriormente (a.1 q.84 a.7). Por esta referencia a las imágenes, la composición y división intelectual se dan en el tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* La imagen del objeto es recibida en el entendimiento según el modo de ser del entendimiento y no según el modo del objeto. Por eso, hay algo en el objeto que corresponde a la composición y división del entendimiento, aunque no está en el objeto del mismo modo que en el entendimiento. El objeto propio del entendimiento es la esencia de la realidad material que cae bajo el dominio de los sentidos y la imaginación. Ahora bien, en el objeto material encontramos dos tipos de composición. 1) *El primero* es la de la forma con la materia. A este tipo corresponde la composición intelectiva, según la cual el todo universal se predica de sus partes, ya que el género se toma de la materia común; en cambio, la diferencia, que completa la especie, se toma de la forma. La singularidad se toma de la materia individual. 2) *El segundo* es el del accidente con el sujeto. A este tipo corresponde por parte del entendimiento la composición por la que el accidente es atribuido al sujeto, como cuando se dice *el hombre es blanco.* Sin embargo, hay diferencia entre la composición intelectiva y la del objeto, pues los componentes objetivos son diversos, mientras que la composición establecida por el entendimiento es signo de la identidad de los elementos que se agrupan o componen. El entendimiento no compone de manera que se afirme que el hombre sea la blancura, sino que el hombre es blanco, esto es, que tiene blancura, ya que uno mismo es el hombre y el sujeto de la blancura. Lo mismo puede decirse de la composición de forma y materia, ya que animal significa el ser de naturaleza sensitiva. Racional, el de naturaleza intelectiva. Hombre, el que las posee a ambas. Sócrates, el que a todo ello añade k materia individual. Según esta razón de identidad, nuestro entendimiento compone una atribuyéndola a la otra.

ARTICULO 6

El entendimiento, ¿puede o no puede ser falso?

Supra q.17 a.3; q.58 a.5; *In Sent.*, l.1 d.19 q.5 a.1 ad 7; *De Verit.* q.1 a.12; *Cont. Gentes* 1,59; 3,108; *De An.* l.3 lect.11; *In Periherm.* l.1 lect.3; *In Metaphys.* l.6 lect.4; l.9 lect.11.

Objeciones por las que parece que el entendimiento puede ser falso:

1. Dice el Filósofo en VI *Metaphys.* [23]: *Lo verdadero y lo falso están en la mente.* Pero la mente y el entendimiento son lo mismo, como dijimos (q-79). Por lo tanto, la falsedad está en el entendimiento.

2. Más aún. La opinión y el raciocinio son propios del entendimiento. Pero en ambos hay falsedad. Por lo tanto, puede haber falsedad en el entendimiento.

3. Todavía más. El pecado está en la parte intelectiva. Pero el pecado implica falsedad, pues, como se dice en Prov 14,22: *Yerran quienes practican el mal.* Por lo tanto, la falsedad puede estar en el entendimiento.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[24]: *El que yerra no entiende aquello en lo que yerra.* Y el Filósofo en el libro *De Anima* [25] dice: *El entendimiento es siempre recto.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre este punto, el Filósofo en III *De Anima*[26] compara el entendimiento con los sentidos. El sentido no se engaña con respecto a su propio objeto, por ejemplo, la vista acerca del color, a no ser accidentalmente, debido a algún impedimento en el órgano, como sucede cuando el paladar de un enfermo juzga como dulce lo amargo, debido a que su lengua está biliosa. En cambio, se engaña con respecto a lo sensible común, como al formar un juicio de la magnitud o de la figura. Ejemplo: Cuando juzga que la dimensión del sol es de un pie a pesar de que sea mayor que toda la tierra. Y mucho más se engaña con respecto a lo accidentalmente sensible, al juzgar que la miel es hiél por semejanza del color. El porqué de esto es evidente. Pues toda potencia, en cuanto tal, está ordenada a su objeto. Y lo que está ordenado siempre obra de la misma manera. Por eso, mientras subsiste la potencia no yerra en su juicio sobre el propio objeto.

El objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas. Sobre la esencia, y en términos absolutos, el entendimiento no yerra. En cambio, sí puede equivocarse sobre aquello que envuelve la esencia, al establecer relaciones, o al juzgarlo, o al diversificar, o al razonar sobre ello. Por lo mismo tampoco puede errar acerca de las proposiciones que se conocen directamente, una vez conocida la esencia de los términos, como sucede con los primeros principios, de los cuales se desprende la infalibilidad de la verdad de las conclusiones en lo que se refiere a su certeza científica. Sin embargo, puede suceder que accidentalmente el entendimiento se engañe acerca de la esencia de las cosas compuestas, no por razón del órgano, ya que el entendimiento no es una facultad que use el órgano, sino por la composición que interviene en la definición, bien porque la definición de una cosa es falsa cuando se la aplica a otra, como si la del círculo se aplicase al triángulo, o bien porque una definición es en sí misma falsa, al implicar la unión de elementos incompatibles, como si se define un ser diciendo que es *animal racional alado.* Por eso, acerca de las realidades simples, en cuya definición no puede intervenir la composición, no podemos engañarnos, pero nos engañamos al no poder concebir la realidad en su totalidad, como se dice en IX *Metaphys.*[27]

Respuesta a las objeciones[28]**:** La falsedad que, según el Filósofo, está en la mente, se refiere a la composición y división. Lo mismo hay que responder en lo referente a la opinión y al raciocinio. Y lo mismo también sobre el error de los que pecan, que consiste en la adhesión a lo deseable. Pero en la absoluta consideración de la esencia de una cosa y de lo que por ella es conocido, el entendimiento nunca se engaña. En este sentido hay que entender las autoridades que hemos ofrecido como réplica a las objeciones.

ARTICULO 7

¿Puede o no puede alguien conocer mejor que otro una cosa?

Supra q.76 a.5; *In Sent.* l.4 d.49 q.2 a.4 ad 1; *De Verit.* q.2 a.2 ad 11; *De Anima* a.8.

Objeciones por las que parece que

23. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b27): S. Th. lect.4 n.1230. 24. Q.32: ML 40,22. 25. ARISTÓTELES, 3 c.10 n.4 (BK 433a26): S. Th. lect.15 n.828. 26. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b29): S. Th. lect.11 n.760. 27. ARISTÓTELES, 8 c.10 n.5 (BK 1052a21): S. Th. lect.11 n.1904. 28. Respuesta que se da globalmente a las 3 objeciones planteadas.

uno no puede conocer mejor que otro una cosa:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium qaest.* [29]*: Quien conoce una cosa de modo distinto a como es, no la conoce. Por lo cual, no cabe duda de que hay un conocimiento perfecto que no puede ser superado. Consecuentemente, tampoco puede progresar hasta lo infinito en el conocimiento de algo, ni puede uno entender mejor que otro una cosa.*

2. Más aún. El entendimiento es verdadero en su acción de entender. Pero como la verdad es una cierta igualdad entre el entendimiento y- el objeto, no admite más ni menos. Pues propiamente no puede hablarse de algo más o menos igual. Por lo tanto, tampoco puede decirse que algo sea más o menos conocido.

3. Todavía más. El entendimiento es lo más formal que hay en el hombre. Pero la diferencia de forma implica diferencia de especie. Así, pues, si un hombre entiende algo mejor que otro, parece que no son de la misma especie.

En cambio está el hecho de que por la experiencia encontramos que hay quienes entienden más profundamente que otros, como entiende con mayor profundidad quien puede reducir una conclusión a sus primeros principios y primeras causas que el que sólo puede llegar a sus causas próximas.

Solución. *Hay que decir:* Que alguien conozca algo más que otro, puede entenderse de dos maneras. 1) *Una,* cuando con la partícula *más* se expresa el acto de entender en relación con lo conocido. En este sentido, nadie puede entender una cosa más que otro, porque, si la entendiese distinta a como es, o entendiese que es mejor o peor, se engañaría y no la entendería, como argumenta Agustín. 2) *Otra,* cuando expresa el acto de entender por parte del que entiende. En este sentido, uno puede entender la misma cosa mejor que otro por cuanto es superior su vigor intelectual, como en la visión corporal ve mejor un objeto quien posee una facultad más perfecta y con mejor capacidad de visión.

En el entendimiento esto se da de dos maneras. 1) *Una,* por parte del mismo entendimiento, que es más perfecto. Ya que es evidente que cuanto mejor dispuesto está el cuerpo, tanto mejor es el alma que le corresponde. Esto aparece claramente en los seres de distinta especie. El porqué de esto radica en que el acto y la forma son recibidos en la materia según la capacidad de la materia. Por eso, ya que incluso entre los hombres los hay que tienen un cuerpo mejor dispuesto que otros, tienen un alma de mayor capacidad intelectual. Por eso, se dice en II *De Anima* [30]*: Vemos que los de carnes blandas tienen buenas aptitudes mentales.* 2) *Otra,* por parte de las facultades inferiores, que el entendimiento necesita para el ejercicio de su operación, pues aquellos que están mejor dispuestos en sus potencias imaginativa, cogitativa y memorativa, están mejor dispuestos para entender.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Ocurre lo mismo que con la primera objeción, pues la verdad del entendimiento consiste en que la cosa sea entendida tal como es.

3. *A la tercera hay que decir:* La diferencia de forma, que no proviene más que de la distinta disposición de la materia, no origina diversidad específica, sino sólo numérica, ya que la diversidad de forma en los individuos viene dada por la diversificación de la materia.

ARTICULO 8

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce antes lo indivisible que lo divisible?

Supra q.11 a.2 ad 4; *De An.* l.3 lcct.11.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento conoce antes lo indivisible que lo divisible:

1. Dice el Filósofo en I *Physic.* [31]*: Entendemos y sabemos por el conocimiento de los principios y de los elementos.* Pero los principios y los elementos de las realidades divisibles son indivisibles. Por lo tanto, conocemos lo indivisible antes que lo divisible.

2. Más aún. Lo que entra en la defi-

29. Q.32: ML 40,22. 30. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 421a25): S. Th. lect.19 n.481. 31. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 184a12): S. Th. lect.1 n.5.

nición de una cosa nos es conocido con anterioridad, porque, como se dice en VI *Topic.*[32], la definición se establece *a partir de lo anterior y más conocido.* Pero lo indivisible entra en la definición de lo divisible, como el punto entra en la definición de línea; pues, según Euclides, *la línea es una longitud sin anchura, cuyos extremos son dos puntos.* La unidad entra en la definición de número, porque, como se dice en X *Metaphys.*[33], *el número es una multitud medida por la unidad.* Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce lo indivisible antes que lo divisible.

3, Todavía más. Lo semejante se conoce por lo semejante. Pero lo indivisible se asemeja al entendimiento más que lo divisible, porque, como se dice en III *De Anima*[34], *el entendimiento es simple.* Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce primero lo indivisible.

En cambio está lo que se dice en III *De Anima*[35]: *Lo indivisible se nos presenta como privación.* Pero la privación es conocida con posterioridad. Por lo tanto, también lo indivisible.

Solución. *Hay que decir:* De lo dicho (a.1 q.84 a.7), se desprende que el objeto del entendimiento en el presente estado es la esencia del objeto material que se abstrae de las imágenes. Y porque lo primario y necesariamente conocido por una facultad cognoscitiva es su objeto propio, puede deducirse el orden con que conocemos lo indivisible partiendo de su relación con la esencia. Pues, como se dice en III *De Anima*[36], lo indivisible puede serlo de tres maneras. 1) *Una,* como es indivisible lo continuo, que no está dividido en acto, aunque sea divisible en potencia. Este indivisible nos es conocido antes que las partes en que se divide, porque el conocimiento confuso es anterior al distinto, como dijimos (a.3). 2) *Otra,* como lo es la especie. Ejemplo: El concepto de hombre, que es algo indivisible. Lo que es indivisible así, es conocido antes que su división en partes lógicas, e incluso antes que el entendimiento componga o divida afirmando o negando, como también dijimos (a.3). Esto es así porque el entendimiento, en cuanto tal, entiende estas dos clases de indivisibles como su objeto propio. 3) *Tercera,* la de lo absolutamente indivisible como el punto o la unidad, que ni en acto ni en potencia se dividen. Este tipo de indivisibles, por carecer de división, son conocidos con posterioridad. Por eso, el punto se define privativamente diciendo: *El punto es lo que no tiene partes*[37]. E igualmente para el concepto de unidad se precisa *que sea indivisible,* como se dice en X *Metaphys.*[38] El porqué de todo esto radica en que lo indivisible mantiene cierta oposición con lo corporal, cuya esencia es conocida por el entendimiento de manera primaria y directa.

En cambio, si nuestro entendimiento conociese por participación de las sustancias indivisibles separadas, como sostuvieron los platónicos, se seguiría que lo primero que deberíamos entender era este indivisible, porque, según los platónicos, las realidades primeras son las primeras participadas por las cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el proceso de adquisición de la ciencia, no siempre los principios y los elementos son los primeros; pues, a veces, llegamos al conocimiento de los principios y de las causas inteligibles por los efectos sensibles. Pero, adquirida la ciencia, el conocimiento de los efectos siempre depende del conocimiento de los principios y de los elementos, porque, como dice el Filósofo en el mismo libro[39], *cuando podemos reducir los efectos a sus causas, entonces opinamos que sabemos.*

2. A la segunda hay que decir: El puntó no entra en la definición general de línea, pues es evidente que ni en la línea

32. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 141a32). 33. ARISTÓTELES, 9 c.6 n.8 (BK 1057a3): S. Th. l.10 lect.8 n.2089. 34. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 429a18): S. Th. lect.7 n.677. 35. ARISTÓTELES, c.6 n.5 (BK 430b21): S. Th. lect.11 n.757. 36. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 430b6): S. Th. lect.11 n.752. 37. Cf. *Geometria* interp. de BOECIO: ML 63,1307. 38. ARISTÓTELES, 9 c.1 n.7 (BK 1052b16): S. Th. lect.1 n.1932. 39. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.1 n.1 (BK 184a12). Esta definición en el texto latino dice: *Tunc opinamur nos scire, cum principia possumus in causas resolvere.* La palabra *principia* ha sido fijada en vez de *principiata.* Consideramos que debe fijarse *principiata* en el sentido de algo derivado del principio-causa. El texto que se ofrece es para fundamentar la segunda parte de este ad 1. Y exige la traducción dada. *(N. del T.)*

infinita ni en la circular existe el punto más que en potencia. Pero Euclides definió la línea recta limitada, y, así, introduje el punto en su definición como el límite entra en la definición de lo limitado. En cambio, la unidad es la medida del número, y, por eso, entra en la definición del número medido por ella. Pero no en la definición de lo divisible, sino, más bien, al contrario.

3. *A la tercera hay que decir:* La semejanza por la que conocemos es la especie de lo conocido en quien conoce. Así, el que una cosa sea conocida antes, no proviene de su semejanza con la naturaleza de la potencia cognoscitiva, sino de su conformidad con el objeto. De no ser así, la vista conocería mejor el sonido que el color.

CUESTIÓN 86

Sobre lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales

Ahora hay que tratar sobre lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Conoce o no conoce lo singular?—2. ¿Conoce o no conoce lo infinito?—3. ¿Conoce o no conoce lo contingente?—4. ¿Conoce o no conoce lo futuro?

ARTICULO 1

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo singular?

In Sent. l.2 d.3 q.3 a.3 ad 1; 1.4 d.50 q.1 a.3; *De Verit.* q.2 a.5.6; q.10 a.5; *Cont. Gentes* 1,65; *De An.* 3, lect.8; *Quodl.* 7 q.1 a.3; 12 q.8.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento conoce lo singular:

1. Quien conoce una proposición también conoce sus términos. Pero nuestro entendimiento conoce la siguiente proposición: *Sócrates es hombre,* ya que al entendimiento le corresponde formular la proposición. Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce lo singular que es Sócrates.

2. Más aún. El entendimiento práctico orienta a la acción. Pero los actos se centran en lo singular. Por lo tanto, conoce lo singular.

3. Todavía más. Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo. El mismo es algo singular; de no ser así, no realizaría ninguna acción, ya que las acciones son propias de los singulares. Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce lo singular.

4. Por último. Lo que puede una facultad inferior, lo puede la superior. Pero el sentido conoce lo singular. Por lo tanto, con mayor motivo el entendimiento.

En cambio está lo que dice el Filósofo en I *Physic.*[1]: *Lo universal es conocido por la razón. Lo singular, por los sentidos.*

Solución. *Hay que decir:* Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente lo singular de las cosas materiales. El porqué de esto radica en que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento, tal como dijimos (q.85 a.1), conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Lo abstraído de la materia individual es universal. Por eso, nuestro entendimiento directamente no conoce más que lo universal.

Indirectamente, y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular, porque, como se dijo (q.84 a.7), incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a no ser volviendo a las representaciones imaginarias en las que entiende las especies inteligibles, como se

1. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 189a5): S. Th. lect.10 n.7.

dice en III *De Anima*[2]. Así, pues, directamente conoce por las especies inteligibles lo universal. Indirectamente, lo singular representado en las imágenes. Así es como construye la proposición *Sócrates es hombre.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente por lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* La elección de lo concreto es casi la conclusión de un silogismo del entendimiento práctico, como se dice en VII *Ethic.*[3] De una proposición universal directamente no puede deducirse una conclusión singular a no ser interponiendo una proposición singular. Por eso, el concepto universal del entendimiento práctico no mueve, a no ser por una percepción sensitiva particular, como se dice en III *De Anima*[4].

3. *A la tercera hay que decir:* Lo singular es ininteligible no en cuanto singular, sino en cuanto que es material, ya que nada es entendido más que inmaterialmente. Por lo tanto, si hay algún ser inmaterial singular, como el entendimiento, no se opone a su inteligibilidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Una facultad superior tiene toda la capacidad de la inferior, pero de un modo más sublime. Por eso, lo que el sentido conoce de forma material y concreta, y en esto consiste el conocimiento directo de lo singular, el entendimiento lo conoce de forma inmaterial y abstracta, y en esto consiste el conocimiento de lo universal.

ARTICULO 2

Nuestro entendimiento, ¿puede o no puede conocer lo infinito?

Supra q.14 a. 12; *De Verit.* q.2 a.9; q.20 a.4 ad 1; *Compend. Theol.* c.133.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento puede conocer lo infinito:

1. Dios sobrepasa todas las realidades infinitas. Pero nuestro entendimiento puede conocer a Dios, como dijimos (q.12 a.1). Por lo tanto, con mayor motivo puede conocer todas las demás realidades infinitas.

2. Más aún. Nuestro entendimiento está capacitado para conocer los géneros y las especies. Pero las especies de algunos géneros son infinitas, como la de los números, las proposiciones y las figuras. Por lo tanto, nuestro entendimiento puede conocer las realidades infinitas.

3. Todavía más. Si un cuerpo no impidiese que otro ocupase su mismo sitio, nada se opondría a que hubiese infinitos cuerpos en el mismo lugar. Pero una especie inteligible no impide que simultáneamente haya otra en el mismo entendimiento, ya que se tiene conocimiento habitual de muchas cosas. Por lo tanto, nada impide que nuestro entendimiento tenga ciencia habitual de realidades infinitas.

4. Por último. El entendimiento, al no ser, como dijimos (q.76 a.1), una facultad de la materia corporal, parece que es una potencia infinita. Pero una potencia infinita puede llegar a lo infinito. Por lo tanto, nuestro entendimiento puede conocer lo infinito.

En cambio está lo que se dice en I *Physic.*[5]: *Lo infinito, en cuanto infinito, es desconocido.*

Solución. *Hay que decir:* Como la potencia es proporcionada a su objeto, es necesario que el entendimiento guarde con lo infinito la misma proporción que guarda con su objeto, que es la esencia de lo material. En las cosas materiales no se encuentra lo infinito en acto, sino sólo en potencia, en cuanto que una sucede a la otra, como se dice en III *Physic.*[6] De este modo, en nuestro entendimiento se encuentra lo infinito también en potencia, en cuanto que percibe una realidad después de otra sin que nunca llegue a entender tantas que no pueda entender más.

Pero nuestro entendimiento no puede entender lo infinito ni actual ni habitualmente. No actualmente, porque su intelección actual no llega más que a lo que puede ser conocido por una sola especie. Pero lo infinito no tiene una sola especie, ya que, de ser así, tendría razón de

2. ARISTÓTELES, c.8 n.5 (BK 431b2): S. Th. lect.12 n.777. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 1147a28): S. Th. lect.3 n.1345. 4. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 434a16): S. Th. lect.16 n.845. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 187b7): S. Th. lect.9 n.7. 6. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 204a20): S. Th. lect.10 n.4-6.

todo y de perfecto. Por lo tanto, no puede ser entendido más que sucesivamente, esto es, una parte después de otra, como se deduce de la definición dada en III *Physic.*[7] *Infinito: Aquello que, por mucho que se le quite, siempre tiene para ser quitado.* Por eso, no se le podría conocer en acto a no ser contando todas sus partes, y esto es imposible.

Por la misma razón, tampoco podemos tener un conocimiento habitual de lo infinito. Pues en nosotros el conocimiento habitual proviene de la consideración actual, ya que, como se dice en II *Ethic.*[8], entendiendo llegamos a ser sabios. Por eso, no podemos tener un conocimiento habitual distinto de lo infinito sin haber considerado todas las realidades infinitas ennumerándolas conforme se van sucediendo en nuestro conocimiento. Y esto es imposible.

De este modo, nuestro entendimiento no puede conocer lo infinito ni actual ni habitualmente, sino sólo en potencia, como acabamos de decir (sol.).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se dijo (q.7 a.l), Dios es llamado infinito en cuanto que es forma que no está limitada por ninguna materia, mientras que en las cosas materiales se llama infinito a lo que no tiene límites provenientes de una forma. Como la forma es conocida por si misma, mientras que la materia sin forma es incognoscible, hay que deducir que lo infinito material en sí mismo es desconocido. En cambio, el infinito formal, Dios, es conocido por sí mismo aunque para nosotros nos sea desconocido por la incapacidad de nuestro entendimiento, cuya aptitud natural, en la vida terrena, se ordena al conocimiento de las realidades materiales. Por eso, en la vida presente no podemos conocer a Dios más que a través de sus efectos materiales. Pero en la vida futura, al desaparecer la incapacidad de nuestro entendimiento a causa de la glorificación, podremos ver al mismo Dios en su esencia, aunque sin una comprehensión perfecta.

2. *A la segunda hay que decir:* Nuestro entendimiento, por naturaleza, está ordenado al conocimiento de las especies abstrayéndolas de las imágenes. Por lo tanto, ni actual ni habitualmente puede conocer las especies de los números o las figuras que no haya imaginado, a no ser en general y en los principios universales, y en esto consiste conocer en potencia y confusamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Si dos o más cuerpos ocupasen un mismo lugar, no sería necesario que entraran en él sucesivamente, de modo que la misma sucesión con que entraran sirviera para enumerar lo allí situado. Pero las especies inteligibles entran sucesivamente en nuestro entendimiento, ya que no entiende en acto y simultáneamente muchas cosas. De este modo, es necesario que las especies presentes en él sean limitadas y no infinitas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como nuestro entendimiento, virtualmente, es infinito, así también conoce lo infinito. Pues su capacidad es infinita en cuanto que no está limitada por la materia corporal. Y conoce lo universal, que, por ser abstraído de la materia individual, no se limita a ningún individuo, sino que, en cuanto tal, se extiende a infinitos individuos.

ARTICULO 3

El entendimiento, ¿conoce o no conoce lo contingente?

De Verit. q.15 a.2 ad *3; Ethic.* l.6 lect.1.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento no conoce lo contingente:

1. Como se dice en VI *Ethic.*[9], el entendimiento, la sabiduría y la ciencia no tratan de lo contingente, sino de lo necesario.

2. Más aún. Como se dice en IV *Physic.*[10], *lo que a veces es y a veces no, es medido por el tiempo.* Nuestro entendimiento abstrae del tiempo como de las demás condiciones materiales. Como lo propio de las realidades contingentes consiste en que a veces son y a veces no

7. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7): S. Th. lect.11 n.2. 8. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1103a33): S. Th. lect.1 n.250. 9. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1140b31): S. Th. lect.5 n.1175. 10. ARISTÓTELES, c.12 n.13 (BK 221b29): S. Th. lect.20 n.12.

son, parece que lo contingente no sea conocido por el entendimiento.

En cambio, toda ciencia está en el entendimiento. Pero hay ciencias que tratan lo contingente, como las ciencias morales, que se centran en los actos humanos sometidos al libre albedrío; y también las ciencias naturales, en cuanto que una de sus partes trata de los seres sometidos a generación y corrupción. Por lo tanto, el entendimiento conoce lo contingente.

Solución. *Hay que decir:* Lo contingente puede ser considerado de dos maneras. Una, en cuanto contingente. Otra, en cuanto que en lo contingente hay cierta necesidad, ya que no hay ser tan contingente que en sí mismo no tenga algo de necesario. Ejemplo: El hecho de que Sócrates corra, en sí mismo es contingente. Pero la relación de la carrera con el movimiento es necesaria, ya que, si Sócrates corre, es necesario que se mueva.

Las realidades contingentes lo son por parte de la materia, ya que contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia está en la materia. En cambio, la necesidad está en el concepto mismo de forma, por cuanto lo que es consecuencia de la forma se posee necesariamente. Pero la materia es el principio de individuación, mientras que la universalidad se obtiene abstrayendo la forma de la materia particular. Dijimos (a.1) que el objeto directo y necesario del entendimiento es lo universal, y el de los sentidos es lo singular, que indirectamente es también de algún modo objeto del entendimiento, como dijimos anteriormente (a.l). Así, pues, las realidades contingentes, en cuanto contingentes, son conocidas directamente por los sentidos e indirectamente por el entendimiento. En cambio, las nociones universales y necesarias de dichas realidades contingentes son conocidas por el entendimiento.

Por eso, si se consideran las razones universales de lo cognoscible, todas las ciencias tienen por objeto lo necesario. Si se consideran las cosas en sí mismas, una ciencia tiene por objeto lo necesario, y otra lo contingente.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 4

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo futuro?

Supra q.57 a.3; 2-2 q.95 a.1; q.172 a.1; *In Sent.* l.1 d.38 a.5 ad 2; 1.2 d.7 q.2 a.2; *De Verit,* q.8 a.12; *Cont. Gentes* 3,154; *Compend. Theol.* c.133.134.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento conoce lo futuro:

1. Nuestro entendimiento conoce por especies inteligibles, que, por abstraer del tiempo y del espacio, pertenecen indistintamente a todo tiempo. Pero puede conocer lo presente. Por lo tanto, puede conocer lo futuro.

2. Más aún. Cuando el hombre no controla los sentidos, puede conocer algunas cosas futuras. Es el caso de los que sueñan y los que deliran. Pero cuando se está privado de los sentidos, es cuando el entendimiento desarrolla más actividad. Por lo tanto, en lo que depende de él, el entendimiento puede conocer lo futuro.

3. Todavía más. El conocimiento intelectivo del hombre es más eficaz que el conocimiento de cualquier animal. Pero hay animales que conocen algunas cosas futuras, como las cornejas, que anuncian, con intermitentes graznidos, que va a llover. Por lo tanto, con mayor motivo el entendimiento humano puede conocer lo futuro.

En cambio está lo que se dice en Ecl 8,6-7: *Grande es la aflicción del hombre que ignora lo pasado y por ningún mensajero puede conocer lo futuro.*

Solución. *Hay que decir:* Con respecto al conocimiento de lo futuro debemos establecer la misma distinción hecha sobre el conocimiento de lo contingente. Pues lo futuro, considerado con relación al tiempo, es singular, lo cual no es conocido por el entendimiento humano más que por reflexión, como dijimos anteriormente (a.l). Las razones de lo futuro pueden ser universales y perceptibles por el entendimiento y también pueden ser objeto de ciencia.

Sin embargo, al hablar en general del conocimiento de lo futuro, hay que tener presente que puede ser conocido de dos maneras. Una, en sí mismo. Otra, en sus causas. En sí mismo lo futuro no puede ser conocido más que por Dios, ante quien está presente todo lo futuro,

si bien todavía no se ha dado en el tiempo, ya que su eterna mirada abarca simultáneamente todo el transcurso del tiempo, tal como dijimos anteriormente al estudiar lo referente a la ciencia de Dios (q.14 a.13). En sus causas, nosotros también podemos conocer lo futuro, y si está de modo que haya de producirse necesariamente, lo conoceremos con certeza científica, como el astrónomo conoce con anticipación la llegada de un eclipse. Y si en la mayoría de los casos ha de producirse, podemos conocerlo por conjeturas, más o menos ciertas, según la mayor o menor tendencia de la causa a producir sus efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento aquel se refiere al conocimiento que se fundamenta en las razones universales de las causas por medio de las cuales es posible conocer lo futuro según el modo de relación que el efecto tiene con su causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en XII *Confes.*[11], el alma tiene un cierto poder de adivinación que le hace naturalmente capaz de conocer lo futuro. Por eso, cuando se sustrae a la acción de los sentidos corporales y de algún modo se concentra en sí misma, participa del conocimiento de lo futuro. Esta opinión sería razonable si aceptáramos que el alma conoce las cosas por participación de las ideas eternas, como sostuvieron los platónicos[12]. Pues en este caso el alma conocería en virtud de su naturaleza las causas universales de todos los efectos y sería el cuerpo quien se lo impidiese.

Pero, porque no es éste el modo natural de conocer nuestro entendimiento, que, más bien, inicia su intelección en los sentidos, no es propio del alma que conozca lo futuro cuando está privada de los sentidos, sino que se debe al influjo de ciertas causas superiores espirituales o corporales. A causas espirituales se debe el que Dios, por ministerio de los ángeles, ilumine el entendimiento humano y asocie las imágenes para el conocimiento de cualquier cosa futura. También a causas espirituales se debe la conmoción que por influjo del demonio se opera en la fantasía encaminada a presagiar ciertos hechos futuros que los demonios conocen, como dijimos anteriormente (q.57 a.3). Ocurre que el alma humana está mejor dispuesta para recibir ese tipo de influencias de las causas espirituales cuando está desligada de los sentidos, por aproximarse más, en este estado, a las sustancias espirituales, y encontrarse más libre de las inquietudes exteriores. Esto mismo sucede por influjo de causas corporales superiores. Ya que es evidente que los cuerpos superiores influyen en los inferiores. Por eso, cuando las facultades sensitivas ejercen su actividad por órganos corporales, es natural que la fantasía se vea afectada de alguna manera por la acción de los cuerpos celestes. De ahí que, como los cuerpos celestes son causa de muchos sucesos futuros, se formen en la imaginación ciertos indicios de futuros acontecimientos. Tales indicios son percibidos mejor de noche y por los que duermen que de día y por los que están despiertos, porque, como se dice en el libro *De Somn. et Vigil.*[13], *las impresiones que nos llegan de día, fácilmente se desvanecen, mientras que de noche el aire está menos agitado,, ya que las noches son más silenciosas. Estas impresiones se sienten en el cuerpo por el sueño, ya que los pequeños movimientos interiores son percibidos mejor por los que duermen que por los que están despiertos. Estos son los movimientos que producen las representaciones imaginarias por las que se prevé lo futuro.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los animales no poseen ninguna facultad superior a la fantasía que ordene sus representaciones imaginarias, como sucede en los hombres, que tienen razón. Así, la fantasía de los animales responde totalmente al influjo celeste. De este modo, por los movimientos de los animales pueden conocerse mejor que por los de los hombres, regidos por la razón, ciertos acontecimientos futuros, como la lluvia y cosas parecidas. Por eso, el Filósofo, en el libro *De Somn. et Vigil.*[14] dice: *Algunos seres muy ignorantes son los que mejor prevén, pues su inteligencia no está afectada por ningún cuidado, sino que está como desierta y vacía de todo, dejándose llevar por el que la guía.*

11. Cf. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.12 c.13: ML 34,464. 12. Cf. supra q.84 a.1.4; infra q.87 a.1. 13. ARISTÓTELES, *De Divinat. 2* (BK 464a12): S. Th. lect.2. 14. Ib.

CUESTIÓN 87

Sobre cómo el alma se conoce a sí misma y cómo conoce lo que hay en ella

Ahora hay que tratar lo referente a cómo el alma se conoce a sí misma y cómo conoce lo que hay en ella. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Se conoce o no se conoce a sí misma por su esencia?—2. ¿Cómo conoce los hábitos que hay en ella?—3. ¿Cómo el entendimiento conoce su propio acto?—4. ¿Cómo conoce el acto de la voluntad?

ARTICULO 1

El alma intelectiva, ¿se conoce o no se conoce a sí misma por su esencia?

Supra q.14 a.2 ad 3; *In Sent.* 1.1 d.10 q.l a.5 ad 2; *De Verit.* q.8 a.6; q.10 a.8; *Cont. Gentes* 2,75; 3,46; *De An. 2* lect.6; 3 lect.9.

Objeciones por las que parece que el alma intelectiva se conoce a sí misma por su esencia:

1. Dice Agustín en IX *De Trin.*[1]: *La mente se conoce a sí misma por sí misma, puesto que es incorpórea.*

2. Más aún. El ángel y el alma humana pertenecen al género común de la sustancia intelectual. Pero el ángel se entiende a sí mismo por su esencia. Por lo tanto, también el alma.

3. Todavía más. Se dice en III *De Anima*[2]: *En los seres inmateriales, el entendimiento y lo entendido es lo mismo.* Pero la mente humana es inmaterial, pues no es acto de ningún cuerpo, como dijimos ya (q.76 a.l). Luego, en la mente humana, el entendimiento y lo entendido es lo mismo. Por lo tanto, se conoce por su esencia.

En cambio está lo que se dice en III *De Anima*[3]: *El entendimiento se conoce a sí mismo igual que a lo demás.* Pero lo demás no lo conoce por su esencia, sino por sus imágenes. Por lo tanto, tampoco a sí mismo se conoce por su esencia.

Solución. *Hay que decir:* Cada cosa es cognoscible en cuanto que está en acto y no en cuanto que está en potencia, como se dice en IX *Metaphys.*[4] Pues algo es ser y verdadero, objeto del conocimiento, en cuanto que está en acto. Esto resulta evidente en las cosas sensibles: Pues la vista no capta lo coloreado en potencia, sino lo que lo está en acto. Igualmente resulta claro con respecto al entendimiento en cuanto que está ordenado al conocimiento de las cosas materiales conocidas sólo en cuanto que están en acto; por lo cual la materia prima no es cognoscible a no ser por su relación con la forma, como se dice en I *Physic.*[5] Por eso, las sustancias inmateriales son inteligibles por su propia esencia en la medida en que les compete esencialmente existir en acto.

Así, pues, la esencia de Dios, acto puro y perfecto, es absoluta y perfectamente inteligible en sí misma. Por eso Dios se entiende por su propia esencia no sólo a sí mismo, sino también todo lo demás. En cambio, la esencia del ángel, aun cuando pertenezca al género de los seres inteligibles, sin embargo, no es acto puro y perfecto. Por eso su capacidad de entender no se actualiza toda mediante la propia esencia. Pues, aunque se entiende por su esencia, por ella no conoce todas las cosas, sino que lo distinto a él lo conoce por sus imágenes. El entendimiento humano, con respecto a los seres inteligibles, está en pura potencia, como la materia prima en relación a lo sensible. Por eso es llamada *posible*[6]. Así, pues, considerado en su esencia, es sólo capacidad de entender. Por eso tiene, en cuanto tal, el poder de entender, pero no el de ser entendido hasta que no esté

1. C.3: ML 42,963. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 430a3): S. Th. lect.9 n.724. 3. Ib. 4. ARISTÓTELES, 8 c.9 n.6 (BK 1051a29): S. Th. 1.9 lect.10 n.1888. 5. ARISTÓTELES, c.7 n.16 (BK 191a8): S. Th. lect.13 n.9 6. Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* 3 c.4 n.3 (BK 428a22): S. Th. lect.7 n.677.

en acto. Así, los platónicos colocaron el orden de los seres inteligibles por encima del de los entendimientos, porque el entendimiento no entiende más que por participación de lo inteligible, y lo que participa, según ellos, es inferior a lo participado. Así, pues, si el entendimiento humano se actualizara por participación de las formas inteligibles separadas, como suponían los platónicos[7], por dicha participación de las cosas incorpóreas el entendimiento humano se entendería a sí mismo. Pero porque, en la vida terrena, a nuestro entendimiento le es connatural conocer lo material y sensible, como dijimos (q.84 a.7), se sigue que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimiento agente, que es el acto de las especies inteligibles y, por ellas, del entendimiento posible. Por lo tanto, nuestro entendimiento se conoce a sí mismo no por su esencia, sino por su acto. Esto es así de una doble manera. 1) *Una,* particular. Ejemplo: Sócrates o Platón saben que tienen un alma intelectiva por el hecho de percibir que entienden. 2) *Otra,* universal. Ejemplo: Cuando investigamos la naturaleza de la mente humana partiendo de los actos del entendimiento. Pero es verdad que el juicio y la eficacia de este conocimiento por el que conocemos la naturaleza del alma, se debe a la iluminación de nuestro entendimiento por la verdad divina, en la que están contenidas las razones de todas las cosas, como ya dijimos (q.84 a.5). Por eso Agustín en IX *De Trin.*[8] dice: *Por la incorruptible verdad que contemplamos, sabemos con toda la perfección de que somos capaces, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser según las razones eternas.*

Entre estos dos tipos de conocimiento hay diferencia. Para tener el primero, basta la misma presencia del alma, que es principio del acto por el cual se conoce a sí misma. Por eso se dice que se conoce a sí misma por su sola presencia. En cambio, para tener el segundo tipo de conocimiento, no es suficiente su presencia, sino que se precisa una laboriosa y minuciosa investigación. Esto explica que muchos ignoren la naturaleza del alma y que también muchos se hayan engañado sobre este problema. Por eso, y refiriéndose a dicha investigación. Agustín en X *De Trin.*[9] dice: *No se busque el alma a sí misma como a algo ausente, sino que se discierna como algo presente, esto es, conocer su diferencia de las demás cosas, y esto es conocer su esencia y su naturaleza.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La mente se conoce por sí misma puesto que al final llega a conocerse, aunque sea por sus actos. Es ella misma la que se conoce porque se ama a sí misma, como se dice en el contexto. Pero una cosa puede ser conocida por sí misma de dos maneras: O porque no se llegue a ella a través del conocimiento de ninguna otra, como ocurre en los primeros principios; o porque su conocimiento no es indirecto, como el color es visible por sí mismo mientras que la sustancia sólo lo es indirectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia del ángel, así como sus actos, pertenecen al género de lo inteligible; por eso es, a la vez, entendimiento y objeto entendido. De aquí que el ángel puede conocerse por su propia esencia. No ocurre lo mismo con el entendimiento humano, ya que, o bien está en pura potencia con respecto a lo inteligible, como el entendimiento posible, o bien es el acto de las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, como el entendimiento agente.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel texto del Filósofo es umversalmente válido para todo entendimiento. Pues así como lo sentido en acto es lo sensible por la semejanza del objeto que es forma del sentido en acto, así el entendimiento en acto es lo actualmente entendido por la semejanza del objeto conocido que es la forma del entendimiento actualizado. Por eso, el entendimiento humano, que se actualiza por la especie inteligible del objeto entendido, es entendido por esa misma especie como forma suya. Decir: *En los seres inmateriales el entendimiento y lo*

7. Cf. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.4 § 1: MG 3,693; Lib. *De Causis.* § 9 (BA 173). PROCLO, *Inst. Theol.* prop. 163.164 (DD 103). 8. C.6: ML 42,966. 9. C.9: ML 42,980.

entendido es lo mismo, es igual que decir: *En los objetos entendidos en acto, el entendimiento y lo entendido son lo mismo,* ya que una cosa es entendida en acto por existir sin materia. Pero hay que distinguir entre las esencias que existen sin materia, como las sustancias separadas que llamamos ángeles, cada una de las cuales a la vez conoce y es conocida, y algunas cosas en las que no existen sin materia las esencias, sino sólo las semejanzas abstraídas de ellas. Por eso, el Comentarista en III *De Anima*[10] dice que el texto aducido sólo es aplicable a las sustancias separadas, porque en ellas se cumple de alguna manera lo que no se cumple en las demás, como acabamos de decir (ad 2).

ARTICULO 2

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce los hábitos del alma por la esencia propia de ellos?

In Sent. l.3 d.23 q.1 a.2; *De Verit.* q.10 a.9; *Quodl.* 8 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por la propia esencia de ellos:

1. Dice Agustín en XIII *De Trin.*[11]: *No vemos la fe en el corazón del creyente como vemos el alma de otro hombre por los movimientos del cuerpo. Sin embargo, la manifiesta una ciencia del todo cierta, y la proclama la conciencia.* Lo mismo es aplicable a los demás hábitos del alma. Por lo tanto, los hábitos del alma no son conocidos por sus actos, sino por sí mismos.

2. Más aún. Conocemos las cosas materiales que están fuera del alma por la presencia de sus imágenes en ella. Y así se dice que son conocidas por sus representaciones. Pero los hábitos del alma están presentes en ella por su esencia. Por lo tanto, son conocidos por su esencia.

3. Todavía más. *Lo que una cosa es por causa de otra, esa otra lo es con mayor razón*[12]. Pero las demás cosas son conocidas por el alma por medio de hábitos y especies inteligibles. Por lo tanto, con mayor motivo las conocerá el alma por sí mismas.

En cambio, los hábitos, como las potencias, son principios de los actos. Pero se dice en II *De Anima*[13]: *En nuestro conocimiento los actos y las operaciones son anteriores a las potencias.* Por lo mismo, también a los hábitos. Y así los hábitos son conocidos por los actos lo mismo que las potencias.

Solución. *Hay que decir:* El hábito es, en cierto modo, un término medio entre la pura potencia y el puro acto. Ya dijimos (a.1) que nada es conocido más que en cuanto está en acto. Por lo tanto, el hábito, al carecer de la actualidad perfecta, tampoco posee la perfecta cognoscibilidad por sí mismo, necesitando ser conocido por medio de su acto, bien porque uno se dé cuenta de que posee un determinado hábito por el hecho de advertir en sí mismo acciones propias de dicho hábito, bien porque, partiendo del estudio de los actos, investigue la naturaleza y la esencia del hábito. El primero de estos conocimientos se adquiere por la misma presencia del hábito, ya que su sola presencia produce el acto que inmediatamente lo percibe. El segundo conocimiento se obtiene por medio de una laboriosa investigación, como se dijo con respecto a la mente (a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando la fe no sea conocida por los movimientos del cuerpo, sin embargo, es percibida por el acto interno de la mente. Pues nadie sabe que tiene fe más que por darse cuenta de que cree.

2. *A la segunda hay que decir:* Los hábitos están presentes en nuestro entendimiento, no como objetos del entendimiento (porque el objeto de nuestro entendimiento en el estado de la vida presente es la naturaleza de lo material, como se dijo, q.84 a.7, q.85 a.8, q.86 a.2), sino que están presentes en el entendimiento como medios por los que el entendimiento entiende.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice: *Lo que una cosa es por causa de otra, esta otra lo es con mayor razón,* se dice algo verdadero si se refiere a las cosas que pertenecen al mismo orden, por ejemplo, al causal. Así, al decir que la

10. AVERROES, *Comm.* 15 (6,2, 160A). *Poster.* 1 c.2 n.15 (BK 72a29): S. Th. lect.6. lect.6 n.304.

11. C.1: ML 42,1014. 12. ARISTÓTELES, 13. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 415a16): S. Th.

salud es deseable por la vida, se está diciendo que ésta lo es más que aquélla. En cambio, si se aplica a cosas de distinto orden, no se está diciendo algo verdadero. Por ejemplo, si se dice que la salud es de desear por razón de la medicina, no se deduce que ésta sea más deseable, ya que la salud pertenece al orden de los fines, y la medicina, al orden de las causas eficientes. Así, pues, si nos detenemos en dos objetos cognoscibles por sí mismos, será más conocido aquel por el que se conozca el otro, como los principios son más conocidos que las conclusiones. Pero el hábito en cuanto tal no pertenece al orden de los objetos, ni es causa del conocimiento de algo, como objeto conocido, sino como una disposición o forma por la que quien conoce conoce. Por lo tanto, aquel argumento no es viable.

ARTICULO 3

El entendimiento, ¿conoce o no conoce su propio acto?

In Sent. l.3 d.23 q.1 a.2 ad 3; *De Verit.* q.10 a.9; *Cont. Gentes* 2,75; *De An.* l.2 lect.6.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no conoce su propio acto:

1. Lo que propiamente conoce una facultad cognoscitiva es su objeto. Pero el acto es distinto del objeto. Por lo tanto, el entendimiento no conoce su acto.

2. Más aún. Lo que es conocido lo es por algún acto. Así, pues, si el entendimiento conoce su acto, será en virtud de otro acto, y éste por otro. Por lo tanto, se iniciará un proceso indefinido. Esto parece imposible.

3. Todavía más. La proporción entre los sentidos y sus actos es igual a la existente entre el entendimiento y los suyos. Pero el sentido propio no siente su acto, sino que esto es algo que corresponde al sentido común, como se dice en el libro *De Anima* [14]. Por lo tanto, tampoco el entendimiento entiende su acto.

En cambio está lo que dice Agustín en X *De Trin.*[15]: *Entiendo que entiendo.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a. 1.2), cada cosa se conoce en cuanto que está en acto. La última perfección del entendimiento es su operación, que no es una acción que pase a otro, perfeccionando al efecto, como la construcción a lo construido, sino que permanece en quien actúa como perfección y acto propios, tal como se dice en IX *Metaphys.*[15] Así, pues, lo primero que el entendimiento conoce de sí mismo es su mismo entender.

Con respecto a esto se diversifican los distintos entendimientos. Pues hay algún entendimiento, el divino, que es su mismo entender. Y puesto que en Dios la esencia se identifica con el acto de entender, entender que entiende y entender su esencia son lo mismo. Hay otro entendimiento, el angélico, que no es su mismo entender, pero que tiene como primer objeto de su intelección la propia esencia, como ya dijimos (q.79 a.1). Por lo tanto, aunque en el ángel haya que distinguir lógicamente la intelección de su acto y la de su esencia, sin embargo, simultáneamente y en un solo acto conoce ambas cosas, porque la perfección propia de su esencia es entenderla, y en un solo y único acto se conoce una cosa y su perfección. Hay otro entendimiento, el humano, que ni es su mismo entender ni el primer objeto de su intelección es su propia esencia, sino algo extrínseco, esto es, la naturaleza de lo material. Esto es lo primero conocido por el entendimiento humano. Lo segundo es el mismo acto por el que es conocido el objeto. Y por el acto conoce el propio entendimiento cuya perfección es el mismo entender. Así, el Filósofo dice [17] que *los objetos se conocen antes que los actos, y los actos antes que las potencias.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto del entendimiento es algo universal, esto es, el ser y lo verdadero, bajo lo cual se incluye el mismo acto de entender. Por eso el entendimiento puede conocer su acto. Pero no como lo primero, porque el objeto primero de nuestro entendimiento en la vida presente no es cualquier ser o verdad, sino el ser y lo verdadero consi-

14. ARISTÓTELES, l.3 c.2 (BK 425b12): S. Th. lect.2 n.584. 15. C.11: ML 42,983. 16. ARISTÓTELES, 8 c.8 n.9 (BK 1050a36): S. Th. lect.8 n.1862. 17. ARISTÓTELES, *De anima 2* c.4 n.1 (BK 415a16): S. Th. lect.6 n.304.

derados en las cosas materiales, como dijimos (q.84 a.7), por las cuales llega al conocimiento de todo lo demás.

2. *A la segunda hay que decir:* El mismo entender humano no es el acto y perfección de lo entendido de modo que por un solo acto pueda conocerse la naturaleza material y el propio entender, como por uno sólo se conoce la realidad y su perfección. Por eso es distinto el acto por el que el entendimiento conoce la piedra del acto por el que entiende que la conoce; y así sucesivamente. Por lo demás, no hay inconveniente en admitir que el entendimiento potencialmente sea infinito, como ya se dijo (q.86 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido propio siente con la alteración de un órgano material producida por un objeto externo. No es posible que algo material se altere a sí mismo, sino que una cosa es alterada por la otra. Así, el sentido propio es percibido por el acto del sentido común. Pero el entendimiento no conoce por alteración material de un órgano. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTICULO 4

El entendimiento, ¿conoce o no conoce el acto de la voluntad?

Supra q.82 a.4 ad 1; *In Sent.* l.3 d.23 q.1 a.2 ad 3.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no conoce el acto de la voluntad:

1. El entendimiento conoce sólo lo que de alguna manera está presente en él. Pero el acto de la voluntad no está presente en el entendimiento, pues son potencias diversas. Por lo tanto, el acto de la voluntad no es conocido por el entendimiento.

2. Más aún. El acto se especifica por su objeto. Pero el objeto de la voluntad es distinto del objeto del entendimiento. Por lo tanto, el acto de la voluntad específicamente es distinto del objeto del entendimiento. Por lo tanto, no es conocido por el entendimiento.

3. Todavía más. Agustín en el libro X *Confess.*[18] considera que *los afectos del alma no son conocidos ni por imágenes, como los cuerpos; ni por su presencia, como las artes, sino por ciertas nociones.* No parece que en el alma pueda haber otras nociones que no sean las esencias de las cosas conocidas, o de sus imágenes. Por lo tanto, parece imposible que el entendimiento conozca los afectos del alma, que son actos de la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en X *De Trin.*[19]: *Entiendo que quiero.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (q.59 a.1), el acto de la voluntad no es más que una tendencia consecuencia de la forma conocida, como el apetito natural es una tendencia de la forma natural. La tendencia de cualquier cosa es algo íntimo a ella y a su modo de ser. Por eso la tendencia natural existe naturalmente en las cosas naturales. La sensible, sensiblemente en quien siente. La inteligible, que es acto de la voluntad, está inteligiblemente en quien entiende, como en su principio y en su propio sujeto. Por eso el Filósofo, hablando en este sentido, en III *De Anima*[20] dice: *La voluntad está en la razón.* Es lógico que lo que está inteligiblemente en un sujeto inteligente sea entendido por él. Por eso el entendimiento conocerá el acto de la voluntad tanto al percibir su acto de querer como al conocer la naturaleza de dicho acto, y, consecuentemente, la naturaleza de su principio, que es un hábito o una potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento sería viable si la voluntad y el entendimiento, así como son potencias diversas, también tuvieran distintos sujetos, ya que entonces no estaría en la voluntad lo que estuviera en el entendimiento. No obstante, colocando a ambas en la misma sustancia del alma, y siendo uno, en cierto modo, principio del otro, hay que concluir que lo que está en la voluntad, de alguna manera debe estar también en el entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien y la verdad, que son objetos de la voluntad y del entendimiento, conceptualmente se distinguen. No obstante se implican mutuamente, como dijimos ya (q.16 a.4 ad 1; q.82 a.4 ad 1); pues la

18. C.17: ML 32,790. 19. C.11: ML 42,983. 20. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802.

verdad es un bien y el bien es una verdad. Así, las cosas que pertenecen a la voluntad caen bajo la acción del entendimiento, y las propias del entendimiento pueden caer bajo el dominio de la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Los afectos del alma no están en el entendimiento ni por sus imágenes solamente, como los cuerpos, ni por su presencia en él a modo de sujeto, como las artes, sino como lo derivado está en el principio en el que está contenida la noción de derivado. Así, Agustín dice que los afectos del alma están en la memoria por determinadas nociones.

CUESTIÓN 88

Sobre cómo el alma conoce lo que está por encima de ella

Ahora hay que tratar lo referente a cómo el alma conoce lo que hay por encima de ella, esto es, las sustancias inmateriales. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El alma humana, en la vida terrena, ¿puede o no puede conocer las sustancias inmateriales, que llamamos ángeles, por sí mismas?—2. ¿Puede o no puede llegar a su conocimiento a través del conocimiento de las cosas materiales?—3. Dios, ¿es o no es lo primero que nosotros conocemos?

ARTICULO 1

El alma humana, en el estado de la vida presente, ¿puede o no puede conocer las sustancias inmateriales, que llamamos ángeles, por sí mismas?

De Verit, q.10 a.11; q.18 a.5 ad 7.8; *In Boet. De Trin.* q.6 lect.3; *Cont. Gentes* 2,60; 3,42-44.46; *De Anima* a. 16; *In Metaphys. 2* lect.1.

Objeciones por las que parece que el alma, en el estado de la vida presente, puede conocer las sustancias inmateriales, que llamamos ángeles, por sí mismas:

1. Dice Agustín en IX *De Trin.*[1]: *La misma mente, así como adquiere el conocimiento de lo corpóreo por medio de los sentidos del cuerpo, así también adquiere por sí misma el conocimiento de lo incorpóreo.* Incorpóreas lo son las sustancias inmateriales. Por lo tanto, la mente conoce las sustancias inmateriales.

2. Más aún. Lo semejante se conoce por lo semejante. Pero la mente humana, por ser inmaterial, como dijimos (q.76 a.l), se asemeja más a lo inmaterial que a lo material. Por lo tanto, como nuestra mente conoce lo material, mucho más conocerá lo inmaterial.

3. Todavía más. El hecho de que aquellas cosas que son sumamente sensibles no sean sentidas así por nosotros se debe a que lo excesivamente sensible corrompe el sentido. Pero lo excesivamente inteligible no corrompe el entendimiento, como se dice en III *De Anima*[2]. Por lo tanto, aquellas cosas que en cuanto tales son más inteligibles, también lo son para nosotros. Pero como quiera que las cosas materiales no son inteligibles más que en cuanto que nosotros, por abstracción, hacemos que lo sean de hecho, es evidente que serán más inteligibles aquellas sustancias que por naturaleza son inmateriales. Por lo tanto, son más conocidas por nosotros que las cosas materiales.

4. Y también. El Comentarista, en II *Metaphys.*[3], dice: Si las sustancias abstractas no pudieran ser entendidas por nosotros, *entonces la naturaleza habría obrado inútilmente, porque hizo algo que, siendo inteligible en cuanto tal, no es entendido por nadie.* Pero en la naturaleza nada es inútil ni superfluo. Por lo tanto, las sustancias inmateriales pueden ser conocidas por nosotros.

5. Por último. La relación que hay

1. C.3: ML 42,963. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 429b2): S. Th. lect.7 n.687.
3. AVERROES, *Comm.* 1 (8,29C).

entre el sentido y lo sensible, es la misma que hay entre el entendimiento y lo inteligible. Pero nuestra vista puede ver todos los cuerpos, tanto si son superiores e incorruptibles como si son inferiores y corruptibles. Por lo tanto, nuestro entendimiento puede conocer todas las sustancias inteligibles, incluso las superiores e inmateriales.

En cambio está lo que se dice en Sab 9,16: *Lo que hay en el cielo, ¿quién lo investigará?* En los cielos están las sustancias inmateriales, según aquello de Mt 18,10: *Sus ángeles en el cielo.* Por lo tanto, las sustancias inmateriales no pueden ser conocidas por la investigación humana.

Solución. *Hay que decir:* Según Platón, no sólo conocemos las sustancias inmateriales, sino que éstas son lo primero que conocemos. Pues Platón sostuvo que las formas inmateriales subsistentes, que llamaba *ideas,* eran el objeto propio de nuestro entendimiento. Por serlo, son conocidas por nosotros de forma directa. Sin embargo, el alma llega al conocimiento de las cosas materiales en cuanto que al entendimiento se une la sensación y la imaginación[4]. Por lo tanto, cuanto más puro sea el entendimiento, tanto mejor percibe la verdad inteligible de lo inmaterial[5].

Pero según la opinión de Aristóteles[6], más conforme con la experiencia, en la vida terrena nuestro entendimiento, por naturaleza, se centra en las esencias de las cosas materiales. Por eso no entiende nada a no ser recurriendo a las imágenes, como ya dijimos (q.84 a.7). Así, resulta evidente que las sustancias inmateriales, que no caen bajo el control de los sentidos y la imaginación, nosotros, según nuestro modo propio de conocer, no podemos entenderlas de forma directa.

Sin embargo, Averroes, en el comentario III *De Anima*[7], sostiene que el hombre, al final de esta vida, puede llegar a entender las sustancias separadas por la continuidad o unión de alguna sustancia separada con nosotros, y que llama *entendimiento agente,* el cual, por ser sustancia separada, conoce naturalmente las sustancias separadas. Por eso, cuando esté tan unido a nosotros que, por él, conozcamos perfectamente, conoceremos las sustancias separadas, como ahora, por la unión al entendimiento posible, conocemos las cosas materiales. Nos explica cómo se une a nosotros el entendimiento agente[8]. Dice: Puesto que entendemos por el entendimiento agente y por los objetos inteligibles especulados, como lo confirma el conocimiento que, por los principios, tenemos de las conclusiones, es necesario que el entendimiento agente se relacione con lo entendido como el agente principal con el instrumento, o como la forma con la materia. Pues en ambos casos una acción es atribuida a dos principios distintos: 1) Al agente principal y a su instrumento. Ejemplo: La acción de serrar se atribuye al carpintero y a la sierra. 2) A la forma y su sujeto. Ejemplo: La acción de calentar se atribuye al calor y al fuego. En cualquiera de los dos casos, el entendimiento agente con respecto a lo especulado es lo que la perfección con respecto a lo perfectible, y lo que el acto con respecto a la potencia. Por ser simultáneamente se recibe lo perfecto y la perfección, como simultáneamente lo visible y la luz se reciben en la pupila. Así, pues, simultáneamente se reciben en el entendimiento posible lo especulado y el entendimiento agente. Cuanto más numeroso sea lo especulado, tanto más perfectamente se unirá a nosotros el entendimiento agente. Esto es así de tal manera que, si conociéramos todo lo posible, la unión sería perfectísima, pudiendo llegar a conocerlo todo, tanto lo material como lo inmaterial. En esto coloca la última felicidad del hombre[9]. No viene al caso si en dicho estado de felicidad, el entendimiento posible conoce las sustancias separadas por medio del entendimiento agente, como él piensa; o, como atribuye a Alejandro, el entendimiento posible nunca llega a conocerlas (debido a que sostiene que el entendimiento posible es corruptible), sino que el hombre conoce las sustancias separadas por medio del entendimiento agente.

4. Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion.* l.1 c.12 (DD 41b); c.14 (DD 46b). 5. Cf. id., c.8 (DD 33b). 6. *De an.* 3 c.7 n.3 (BK 431a16): S. Th. lect.12 n.770. 7. *Comm.* 36, digressio, p.5.ª (6,2,183C). 8. Ib. 9. *De An. Beatitud,* c.1 (9,148B); también, AVICENA, *De An.* p.5.ª (26va).

Pero esto es insostenible. 1) *Primero,* porque si el entendimiento agente es sustancia separada, es imposible que conozcamos formalmente por él. Porque aquello por lo que formalmente obra un agente es su forma y su acto, pues todo agente actúa en cuanto que está en acto. Anteriormente (q.12 a.1), ya hablamos de esto al tratar lo referente al entendimiento posible.

2) *Segundo,* porque si, siguiendo dicha explicación, el entendimiento agente fuera sustancia separada, no se uniría a nosotros sustancialmente, sino sólo por su luz, en cuanto que es participada por los entendimientos especulativos. Pero no en cuanto a sus restantes operaciones, que serían lo que a nosotros nos permitiría entender lo inmaterial. Así, cuando vemos los colores iluminados por el sol, no se une a nosotros la sustancia del sol de forma que podamos hacer lo que él hace, sino que sólo se nos une la luz del sol, que nos permite ver los colores.

3) *Tercero,* porque aun admitiendo que la sustancia del entendimiento agente se uniera a nosotros tal como nos dice, sin embargo, ellos afirman que no lo haría totalmente según uno o dos inteligibles, sino según todo lo especulado. Pero todos los inteligibles conocidos no colman la capacidad del entendimiento agente, porque mucho más es entender las sustancias separadas que entender todo lo material. Por eso resulta evidente que, incluso conocido todo lo material, el entendimiento agente no se uniría a nosotros de manera que por él pudiéramos conocer las sustancias separadas.

4) *Cuarto,* porque apenas se hallaría alguien en este mundo que conociera todo lo inteligible material, llegando, por eso, pocos o ninguno a ser felices. Esto va contra el Filósofo cuando, en I *Ethic.*[10], dice: La felicidad *es un cierto bien común que puede llegar a todos los que no estén desprovistos de virtud.* Además, es absurdo que sólo consigan el fin de una especie muy pocos de los individuos que la constituyen.

5) *Quinto,* porque el Filósofo en I *Ethic.*[11] dice expresamente: La felicidad *es una operación de la virtud perfecta.* Enumeradas muchas virtudes, en el libro X[12] concluye que la felicidad última, consistente en el conocimiento de los supremos "objetos inteligibles, corresponde a la virtud de la sabiduría, de la que en el libro VI había colocado a la cabeza de las ciencias especulativas. Por eso resulta evidente que Aristóteles puso la última felicidad del hombre en el conocimiento de las sustancias separadas, tal como puede obtenerse por las ciencias especulativas; y no por la prolongación del entendimiento agente que algunos imaginaron.

6) *Sexto,* quedó demostrado anteriormente (q.79 a.4) que el entendimiento agente no es sustancia separada, sino una determinada facultad del alma que se extiende activamente a todo lo que pasivamente se extiende el entendimiento posible. Porque, como se dice en III *De Anima*[13], *el entendimiento posible es aquello que permite al alma hacerse todas las cosas;* el entendimiento agente es aquello por lo que *puede hacerlo todo.* Por lo tanto, ninguno de los dos alcanza, durante la vida terrena, más que lo material, que el entendimiento agente lo convierte en inteligible en acto y es recibido en el entendimiento posible. En definitiva, durante la vida terrena, ni el entendimiento posible ni el agente pueden conocer lo inmaterial en sí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De aquella autoridad de Agustín se deduce que lo que nuestra mente puede conocer de las cosas incorpóreas puede conocerlo por sí misma. Esto es tan cierto, que los mismos filósofos[14] dicen que la ciencia del alma es un principio para conocer las sustancias separadas. En efecto, por conocerse a sí misma, el alma llega a tener algún conocimiento de las sustancias incorpóreas tal como es capaz de tenerlo; pero no las conoce absoluta y perfectamente conociéndose a sí misma.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza de naturaleza no basta para que

10. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 1099b18): s. Th. lect.14 n.170. 11. ARISTÓTELES, c.10 n.15 (BK 1101a14): S. Th. lect.16 n.200. 12. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 1177a21); c.8 n.13 (BK 1179a30): S. Th. lect.12 n.2124. 13. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1141a20): S. Th. lect.6 n.1190; c.5 n.1 (BK 430a14): S. Th. lect.10 n.728. 14. Cf. AVERROES, *In De An.* l.1 *comm. 2* (6,2, IF); l.3 *comm.* 5 (6,2,151E).

se dé conocimiento; de lo contrario, habría que admitir la opinión de Empédocles[15] cuando dijo que el alma es de la naturaleza de todas las cosas, puesto que las conoce todas. Para conocer se requiere que la semejanza del objeto conocido esté en quien conoce casi como forma suya. Durante la vida terrena, nuestro entendimiento posible es apto para recibir la semejanza de las cosas materiales abstraídas de las imágenes. Por eso conoce mejor las sustancias materiales que las inmateriales.

3. *A la tercera hay que decir:* Entre el objeto y la potencia cognoscitiva debe haber alguna proporción como entre lo activo y lo pasivo, o entre la perfección y lo perfectible. Por eso, el motivo de que los sentidos no perciban lo sensible demasiado intenso, no se debe sólo a que se corrompan los órganos sensoriales, sino también a que no es proporcionado a las potencias sensitivas. Asimismo, las sustancias inmateriales son desproporcionadas a nuestro entendimiento, hasta el punto de que durante la vida terrena no puede conocerlas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El argumento del Comentarista tiene muchos fallos. Primero, porque del hecho de que nuestro entendimiento no conozca las sustancias separadas no se sigue que ningún otro entendimiento las conozca; pues se conocen a sí mismas y entre sí. Segundo, porque el fin de las sustancias separadas no es el que nosotros las conozcamos. Sólo se puede llamar inútil y superfluo a lo que no consigue el fin para el que existe. Por eso no se sigue que las sustancias inmateriales sean inútiles, incluso si no fueran conocidas de ninguna manera por nosotros.

5. *A la quinta hay que decir:* Los sentidos conocen los cuerpos superiores e inferiores de la misma manera, esto es, por alteración del órgano por lo sensible. En cambio, no conocemos de la misma manera las sustancias materiales, que conocemos por abstracción, y las inmateriales, que no podemos entender de esta manera, porque de ellas no hay ninguna imagen.

ARTICULO 2

¿Puede o no puede llegar a su conocimiento a través del conocimiento de las cosas materiales?

In Sent. l.4 d.49 q.2 a.7 ad 2; *De Verit.* q.18 a.5 ad 6; *In Boet. de Trin.* q.6 lect.3.4; *Cont. Gentes* 3,41; *De Anima* a.16; *Post. Analyt.* 1 lect.41; *De causis* c.7.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento puede llegar al conocimiento de las sustancias inmateriales a través del conocimiento de las cosas materiales:

1. Dionisio, en c.1 *Cael. hier.*[16], dice: *Al alma humana no le es posible elevarse hasta la contemplación inmaterial de las jerarquías celestes, a no ser que haga uso de un guía material.* Por lo tanto hay que concluir que podemos ser conducidos por las sustancias materiales al conocimiento de las inmateriales.

2. Más aún. La ciencia está en el entendimiento. Pero las ciencias y las definiciones se centran en las sustancias inmateriales. El Damasceno[17] define al ángel; y de los ángeles tenemos algunas referencias tanto en las ciencias teológicas como filosóficas. Por lo tanto, las sustancias inmateriales pueden ser conocidas por nosotros.

3. Todavía más. El alma humana pertenece al género de las sustancias inmateriales. Pero ella misma puede ser entendida por nosotros mediante el acto por el que ella entiende lo material. Por lo tanto, también podemos conocer otras sustancias inmateriales por sus efectos en las materiales.

4. Por último. Sólo es incomprensible por sus efectos aquella causa que está infinitamente distante de ellos. Esto sólo es propio de Dios. Por lo tanto, las demás sustancias inmateriales creadas pueden ser conocidas por nosotros por medio de las materiales.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.1 *De Div. Nom.*[18]: *No puede entenderse lo inteligible por lo sensible, lo simple por lo compuesto, lo incorporal por lo corpóreo.*

Solución. *Hay que decir:* Averroes cuenta, en III *De Anima*[19], que un tal

15. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 1 c.2 n.6 (BK 404b11): S. Th. lect.4 n.45. 16. § 3: MG 3,124. 17. *De Fide Orth.* l.2 c.3: MG 94,865. 18. § 1: MG 3,588: S. Th. lect.1 19. *Comm.* 36, digressio, p.3.ª (6,2,180E).

Avempace sostuvo que, por el conocimiento de las sustancias materiales, y según los principios de la verdadera filosofía, podemos llegar a conocer las sustancias inmateriales. Pues como nuestro entendimiento es capaz de abstraer de la materia sensible su esencia, si en ésta quedase aún algo de materia, podría nuevamente abstraería. Y siendo imposible prolongar este proceso indefinidamente, debería llegar a entender alguna esencia totalmente inmaterial. En esto consiste entender la sustancia inmaterial.

Esto sería cierto si tales sustancias inmateriales fueran las formas y especies de las materiales, como sostenían los platónicos[20]. Pero si no se admite esto y, en. cambio, se supone que las sustancias inmateriales son de naturaleza completamente distinta a las esencias de las materiales, por mucho que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la esencia de un objeto material, nunca llegará a algo semejante a la sustancia espiritual. Por lo tanto, por las cosas materiales no podemos conocer perfectamente las sustancias inmateriales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A partir de las cosas materiales podemos llegar a conocer en cierta manera las inmateriales, pero no perfectamente, porque no hay proporción adecuada entre ambos órdenes; y, aunque pueden obtenerse algunas imágenes materiales para conocer lo inmaterial, éstas son muy desproporcionadas, como dice Dionisio en c.2 *Cael, hier.*[21]

2. *A la segunda hay que decir:* De las cosas superiores se trata en las ciencias sobre todo por vía de negación. Asi, Aristóteles[22] describe los cuerpos celestes negándoles las propiedades de los inferiores. Por eso, con mayor motivo nos es imposible conocer las sustancias inmateriales aprehendiendo sus esencias. Lo que de ellas nos dicen las ciencias es por vía de negación y por ciertas relaciones con las cosas materiales.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma humana se entiende a sí misma por su propio acto de entender, que revela perfectamente su poder y naturaleza. Pero ni esto ni otra cosa que se encuentre en las sustancias materiales nos da a conocer el poder y la naturaleza de las inmateriales, porque no hay adecuación entre unas y otras.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las sustancias inmateriales creadas no pertenecen al mismo género natural que las materiales, porque la naturaleza de su potencia y materia no es idéntica. No obstante, pertenecen al mismo género lógico, porque también las sustancias inmateriales están incluidas en el predicamento de la Sustancia, ya que su esencia no es su existencia. Pero Dios no coincide con las cosas materiales ni en el género natural ni en el lógico, pues Dios no está incluido en género alguno. Por eso por las imágenes y las cosas materiales podemos conocer algo positivamente de los ángeles, aunque de modo genérico y no específico, como ya dijimos (q.3 a.5). De Dios, en cambio, en ninguno de los dos aspectos.

ARTICULO 3

Dios, ¿es o no es lo primero que nosotros conocemos?

In Boet. de Trin. q.1 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios es lo primero conocido por la mente humana:

1. Aquello en lo que conocemos todo lo demás, y por lo que juzgamos de lo demás, es lo primero que conocemos. Ejemplo: La luz por el ojo, los primeros principios por el entendimiento. Pero, como dice Agustín en el libro *De Trin.*[23] y en el libro *De Vera Relig.*[24], lo conocemos todo en la luz de la verdad suprema y por ella juzgamos lo demás. Por lo tanto, Dios es lo primero conocido por nosotros.

2. Más aún. *Lo que hace que algo sea lo que es, lo es mucho más.* Pero Dios es la causa de todo nuestro conocimiento; pues *El mismo es la* /uz *verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo,* como se dice en Jn 1,9. Por lo tanto, Dios es lo primero y mejor que conocemos.

3. Todavía más. Lo primero que se conoce en una imagen es el ejemplar en

20. Cf. supra q.84 a.1. 21. § 2: MG 3,137. 22. *De Caelo* 1 c.3 (BK 269b18): S. Th. lect.5-7. 23. L.12 c.2: ML 42,999. 24. C.31: ML 34,147.

el que se ha formado la imagen. Pero en nuestra mente está la imagen de Dios, como dice Agustín[25]. Por lo tanto, lo primero que se conoce en nuestra mente es Dios.

En cambio está lo que se dice en Jn 1,18: *A Dios nunca nadie le vio.*

Solución. *Hay que decir:* Como nuestro entendimiento, durante la vida terrena, no puede conocer las sustancias inmateriales creadas, como dijimos (a.1), mucho menos podrá conocer la esencia de la sustancia increada. Por eso hay que afirmar: Dios no es lo primero que conocemos, sino que llegamos a su conocimiento por medio de las criaturas, según aquello del Apóstol en Rom 1,20: *Conocemos lo invisible de Dios por medio de aquello que ha sido hecho.* Lo primero que nosotros entendemos en el estado terreno de nuestra vida es la esencia de lo material, que es el objeto de nuestro entendimiento, como hemos repetido tantas veces (q.84 a.7; q.85 a.8; q.87 a.2 ad 2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entendemos y juzgamos todas las cosas a la luz de la primera verdad, en cuanto que la propia luz de nuestro entendimiento, poseída naturalmente o por gracia, no es más que una impresión de la primera verdad, como ya dijimos (q.12 a.2 ad 3; q.84 a.5). Por eso, al no ser la misma luz intelectual objeto, sino medio de nuestro conocimiento, mucho menos será Dios lo primero conocido por nosotros.

2. *A la segunda hay que decir: Lo que hace que algo sea lo que es, lo es mucho más* ha de entenderse referido a lo que es del mismo orden, como dijimos (q.87 a.2 ad 3). Conocemos todas las cosas por Dios, no en cuanto que El sea lo primero conocido, sino en cuanto que es la primera causa de la facultad cognoscitiva.

3. *A la tercera hay que decir:* Si en nuestra mente existiera una imagen perfecta de Dios, como el Hijo es la perfecta imagen del Padre, inmediatamente nuestra mente conocería a Dios. Pero es imagen imperfecta. Por lo tanto, aquel argumento no es viable.

CUESTIÓN 89

Sobre el conocimiento del alma separada

Ahora hay que tratar lo referente al conocimiento del alma separada. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. El alma separada del cuerpo, ¿puede o no puede conocer?—2. ¿Conoce o no conoce las sustancias separadas?—3. ¿Conoce o no conoce todo lo natural?—4. ¿Conoce o no conoce lo singular?—5. El hábito científico adquirido aquí, ¿permanece o no permanece en el alma separada?—6. ¿Puede o no puede utilizar el hábito científico adquirido aquí?—7. La distancia local, ¿impide o no impide el conocimiento del alma separada?—8. Las almas separadas de los cuerpos, ¿conocen o no conocen lo que sucede aquí?

ARTICULO 1

El alma separada, ¿puede o no puede conocer algo?

1-2 q.67 a.2; *In Sent.* l.3 d.31 q.2 a.4; 1.4 d.50 q.1 a.1; *De Verit.* q.19 a.1; *Cont. Gentes* 2,81; *De Anima* z.15; *Quodl.* 3 q.9 a.1.

Objeciones por las que parece que el alma separada no puede conocer nada en absoluto:

1. El Filósofo, en I *De Anima*[1], dice: *El entendimiento cesa en su actividad cuando algo interior se corrompe.* La muerte destruye todo lo que hay en el hombre. Por lo tanto, también su entender.

2. Más aún. El impedimento de los

25. *De Trin.* l.12 c.4: ML 42,1000.

1. ARISTÓTELES, c.4 n.14 (BK 408b24): S. Th. lect.10 n.163.

sentidos y la perturbación de la imaginación imposibilitan al alma para conocer, como ya dijimos (q.84 a.7.8); y con la muerte desaparecen totalmente la imaginación y los sentidos, como acabamos de demostrar (q.77 a.3). Por lo tanto, después de la muerte el alma no conoce nada.

3. Todavía más. Si el alma separada entiende, deberá servirse de algunas especies. Pero no entiende por especies innatas, porque al principio *es como una tablilla en la que nada hay escrito.* Tampoco por las especies abstraídas de las cosas, porque no tiene órganos sensoriales ni imaginación por medio de los cuales se abstraen de las cosas las especies inteligibles. Tampoco por las especies anteriormente abstraídas y conservadas en el alma, porque, en ese caso, el alma del niño no entendería nada después de la muerte. Tampoco por las especies infundidas divinamente, porque tal conocimiento no sería el natural, que es del que estamos tratando ahora, sino el sobrenatural. Por lo tanto, el alma separada del cuerpo no conoce nada.

En cambio está lo que el Filósofo, en I *De Anima*[2], dice: *Si el alma no tuviera alguna operación que le fuera exclusiva, no se separaría.* Pero se separa. Luego debe tener alguna operación propia; y la mayor: entender. Por lo tanto, entiende aunque esté separada del cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Esta cuestión entraña cierta dificultad, porque el alma, mientras está unida al cuerpo, no puede conocer nada si no es recurriendo a las imágenes, como lo confirma la experiencia. Si esto le correspondiera no por naturaleza, sino accidentalmente, por el hecho de estar unida al cuerpo, como creían los platónicos[3], la cuestión sería solucionada con facilidad. Pues, suprimido el impedimento del cuerpo[4], el alma volvería a su estado natural, conociendo entonces lo inteligible sin tener que acudir a las imágenes, que es lo que hacen las demás sustancias separadas. Pero, según esto, si el alma comprendiese peor unida al cuerpo que separada de él, su unión con el cuerpo no sería mejor para el alma, sino mejor para el cuerpo. Esto es absurdo, porque la materia existe para la forma, y no al revés. Por el contrario, si admitimos que el alma para entender necesita naturalmente acudir a las imágenes, como su naturaleza no cambia por la muerte del cuerpo, parece que el alma nada puede entender naturalmente por no disponer de imágenes a las que referirse.

Para apartar esta dificultad, hay que tener presente que todo ser obra en cuanto está en acto; y el modo de obrar corresponde a su modo de ser. El alma tiene un diferente modo de ser cuando está unida al cuerpo y cuando está separada de él. Conserva, sin embargo, la misma naturaleza. No es que la unión con el cuerpo sea para ella algo accidental, pues se realiza por exigencia de su misma naturaleza. Tampoco cambia la naturaleza de un cuerpo ligero cuando pasa de un lugar apropiado que por naturaleza le corresponde a otro que no es el suyo propio, sino ajeno a su naturaleza. Así, pues, conforme a su modo de ser, cuando está unida al cuerpo, al alma le corresponde un modo de entender que consiste en referirse a las imágenes de los cuerpos que se encuentran en los órganos corpóreos. En cambio, separada del cuerpo, le compete un modo de entender semejante al de las demás sustancias separadas, consistente en una conversión hacia lo inteligible. Por lo tanto, el modo de entender volviéndose a las imágenes es natural al alma, como lo es su unión al cuerpo. En cambio, estar separada de él y entender sin recurrir a las imágenes es algo que está fuera de su naturaleza. Por eso se une al cuerpo: para existir y obrar conforme a su naturaleza.

Pero esto plantea una nueva duda. Como la naturaleza se ordena siempre a lo mejor y es más perfecto conocer volviéndose directamente a lo inteligible que recurriendo a las imágenes, la naturaleza del alma debió de ser formada de tal forma por Dios, que la manera más perfecta de conocer le fuese connatural, sin que para ello necesitara unirse al cuerpo.

Así, pues, hay que tener presente que,

2. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 403a11): S. Th. lect.2 n.21. 3. Cf. *Fedon* (92A): *Timeo* (44A); CICERÓN, *Tuscul.* l.1 c.31 (DD 3,640); MACROBIO, *In Somn. Scipion.* l.1 c.14 (DD 45b). 4. Cf. CICERÓN, ibid.; AVICENA, *De An.* p.5.ª c.5 (25va).

aun cuando el entender refiriéndose a lo superior, en cuanto tal, es más digno que el hacerlo recurriendo a las imágenes, sin embargo, dada la capacidad del alma, tal manera de conocer era más imperfecta. Se demuestra de la siguiente manera: En todas las sustancias intelectuales, la facultad cognoscitiva proviene de un influjo de la luz divina. En su primer principio es una y simple. Pero cuanto más van alejándose de él las criaturas intelectuales, tanto más se divide y diluye aquella luz, como ocurre con las líneas que parten del centro. De aquí que Dios entienda todas las cosas por su sola esencia, y que las sustancias intelectuales superiores, aunque conozcan por medio de diversas formas, sin embargo se sirvan de pocas, las más universales y eficaces para la comprehensión de las cosas, debido al poder de la energía intelectiva que en ellas reside. En cambio, las sustancias inferiores necesitan muchas más formas, menos universales y menos eficaces para penetrar la realidad, debido a que carecen del poder intelectual de las superiores. Si las sustancias inferiores poseyeran las formas tan universales como las superiores, no poseyendo la virtualidad de intelección de aquéllas, no obtendrían por ellas un conocimiento perfecto de las cosas, sino uno genérico y confuso. Esto se comprueba también, en parte, entre los hombres, pues los menos capacitados intelectualmente no adquieren un conocimiento perfecto mediante conceptos universales de los más inteligentes, a no ser que se les explique cada cosa en particular. Pues bien: Es evidente que, en el orden natural, las almas humanas son las ínfimas entre las sustancias espirituales. La perfección del universo exigía que hubiera grados diversos en las cosas. Así pues, si Dios hubiera dotado a las almas humanas de la intelección propia de las sustancias separadas, su conocimiento no sería perfecto, sino general y confuso. Para que pudieran conocer con propiedad y perfección las cosas, han sido ordenadas naturalmente a unirse a los cuerpos, para que puedan tener un conocimiento adecuado de lo sensible. Algo parecido a lo que sucede con los hombres torpes, que no pueden llegar a la ciencia si no es por medio de ejemplos sensibles.

Por lo tanto, resulta claro que el estar unida con el cuerpo y entender por medio de imágenes es mejor para el alma. Si bien puede existir separada y tener otro modo distinto de conocer.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se examinan con atención las palabras del Filósofo, se advertirá que su acento depende de una previa hipótesis [5], según la cual tanto el entender como el sentir son acciones del compuesto humano; aún no había establecido la distinción entre entendimiento y sentido.

O puede decirse que está hablando del modo de entender por medio de las imágenes.

2. *A la segunda hay que decir:* Tal objeción se fundamenta en lo que acabamos de decir. Por lo tanto, la respuesta está ya incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma separada no entiende por medio de especies innatas, ni por las que abstrae entonces, ni únicamente por las que haya conservado, como pretende tal objeción; sino por medio de las especies recibidas en virtud del influjo de la luz divina, de las que el alma participa como las demás sustancias separadas, aunque en menor grado. Por eso inmediatamente que cesa su relación con el cuerpo se relaciona con las realidades superiores. Sin embargo, no por eso su conocimiento no es natural, porque Dios es autor no sólo del influjo de la luz de la gracia, sino también de la luz natural.

ARTICULO 2

El alma separada, ¿conoce o no conoce las sustancias separadas?

Cont. Gentes 3,45; *De Anima* a.17; *Quodl.* 3 q.9 a.1.

Objeciones por las que parece que el alma separada no conoce las sustancias separadas:

1. El alma es más perfecta unida al cuerpo que separada de él, puesto que es esencialmente una parte de la naturaleza humana; y toda parte es más perfecta cuando está en un todo. Pero el alma

5. ARISTÓTELES, l.c. nota 1.

unida al cuerpo no entiende las sustancias separadas. Por lo tanto, mucho menos las entiende separada del cuerpo.

2. Más aún. Todo lo que se conoce, o se conoce por su presencia o por su especie. El alma no puede conocer las sustancias separadas por su presencia, porque nada penetra en ella, sino sólo Dios. Tampoco por especies que puede abstraer del ángel, porque el ángel es más simple que el alma. Por lo tanto, de ningún modo el alma puede conocer las sustancias separadas.

3. Todavía más. Algunos filósofos [6] colocaron la última felicidad del hombre en el conocimiento de las sustancias separadas. Por lo tanto, si el alma separada puede conocer las sustancias separadas consigue su felicidad con sólo separarse del cuerpo. Esto es inadmisible.

En cambio está el hecho de que las almas separadas conocen otras almas separadas; como el rico que estaba en el infierno vio a Lázaro y a Abraham (Lc 16,23). Por tanto, las almas separadas ven también a los ángeles y los demonios.

Solución. *Hay que decir:* Agustín, en IX *De Trin.* [7], dice: *Nuestra mente adquiere el conocimiento de las cosas corpóreas por sí misma;* es decir, conociéndose a sí misma, como dijimos (q.88 a.1 ad 1). Por lo tanto, por el modo de conocerse el alma separada a sí misma podemos intuir cómo conocerá a las demás sustancias separadas. Pero también dijimos (a.1; q.84 a.7) que, mientras el alma está unida al cuerpo, conoce recurriendo a las imágenes. Por eso, ni a sí misma puede conocerse, a no ser en cuanto que entiende en acto por medio de la especie abstraída de las imágenes. Es decir, se conoce a sí misma a través de su acto, como ya quedó demostrado (q.87 a.1). Pero, una vez separada del cuerpo, entiende no recurriendo a las imágenes, sino a lo que en cuanto tal es inteligible. Por eso se conoce a sí misma por sí misma. *Es común a toda sustancia separada entender lo superior y lo inferior a ella según el modo de ser de su sustancia,* pues una cosa es conocida según el modo como está en el sujeto que conoce. Algo está en otro según el modo de ser de aquel en quien está. El modo de la sustancia del alma separada es inferior al de la angélica, pero conforme al modo de ser de las demás almas. Por eso, de éstas tiene un conocimiento perfecto; de los ángeles, imperfecto y deficiente, hablando en un plano natural. Todo es distinto al tratarse del conocimiento de gloria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma separada es más imperfecta desde el punto de vista de la naturaleza con la que se comunica con el cuerpo. Sin embargo, está más libre para conocer, pues la pureza de su intelección estaba impedida por la pesadez y cadena del cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma separada conoce a los ángeles por medio de imágenes infundidas por Dios, las cuales, sin embargo, no los representan de un modo perfecto, porque la naturaleza del alma es inferior a la del ángel.

3. *A la tercera hay que decir:* La suprema felicidad del hombre no consiste en el conocimiento de cualquiera de las sustancias separadas, sino sólo en el de la sustancia divina, que únicamente puede ser contemplada mediante la gracia. El conocimiento de las demás sustancias separadas, si es perfecto, constituye una gran felicidad, aunque no la suprema. Pero el alma separada no las conoce perfectamente con conocimiento natural, como ya se dijo.

ARTICULO 3

El alma separada, ¿conoce o no conoce todo lo natural?

De Anima a.18.

Objeciones por las que parece que el alma separada conoce todo lo natural:

1. En las sustancias separadas están los conceptos de todas las cosas naturales. Pero las almas separadas conocen las sustancias separadas. Por lo tanto, conocen todo lo natural.

2. Más aún. Quien entiende lo más inteligible, mucho más puede entender lo menos inteligible. Pero el alma separada entiende las sustancias separadas, que son lo más inteligible. Por lo tanto, mucho más puede entender todo lo natural, que es menos inteligible.

En cambio, el conocimiento natural en los demonios es mayor que él de las-

6. Cf. supra q.88 a.1. 7. C.3: ML 42,963.

almas separadas. Pero los demonios no conocen todo lo natural, sino que, como dice Isidoro[8], conocen muchas tras una larga experiencia. Por lo tanto, tampoco las almas conocen todo lo natural.

Más aún. Si inmediatamente después de su separación el alma conociera todo lo natural, sería vano el esfuerzo de los hombres por adquirir ciencia. Esto es inadmisible. Por lo tanto, el alma separada no conoce todo lo natural.

Solución. *Hay que decir:* Ya indicamos (a.1 ad 3) que el alma separada entiende por medio de especies recibidas por influjo divino, al igual que los ángeles. Sin embargo, porque la naturaleza del alma es inferior a la del ángel, al que le es connatural este modo de conocer, el conocimiento que el alma separada consiga por medio de estas especies no es perfecto, sino general y confuso. Así, pues, en la misma medida en que los ángeles por dichas especies tienen un conocimiento perfecto de lo natural, lo tienen las almas separadas imperfecto y confuso. Tal modo de conocer es perfecto en el ángel, porque, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[9], Dios creó en la inteligencia angélica todo lo que creó en las propias naturalezas reales. Por eso, las almas separadas tienen de todo lo natural un conocimiento general y confuso, no propio y cierto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.55 a.1; q.87 a.4 ad 2), ni el mismo ángel conoce todo lo natural por su sustancia, sino por medio de ciertas especies. Por eso, del hecho de que el alma conozca de algún modo las sustancias separadas no se sigue que conozca todo lo natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como el alma no conoce perfectamente las demás sustancias separadas, tampoco entiende todo lo natural con perfección, sino con cierta confusión, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Isidoro habla del conocimiento de los sucesos futuros, que ni los ángeles, ni los demonios, ni las almas separadas poseen, a no ser en sus causas o por revelación divina. En cambio, nosotros hablamos del conocimiento de lo natural.

4. *A la cuarta hay que decir:* El conocimiento que se adquiere en este mundo mediante el estudio, es propio y perfecto; aquél, en cambio, es confuso. No se sigue, pues, que entregarse al estudio sea en vano.

ARTICULO 4

El alma separada, ¿conoce o no conoce lo singular?

In Sent. l.4 d.50 q.1 a.3; *De Verit,* q.19 a.2; *De Anima* a.20.

Objeciones por las que parece que el alma separada no conoce lo singular:

1. El entendimiento es la única potencia cognoscitiva que permanece en el alma separada, como quedó demostrado (q.77 a.8). Pero el entendimiento no conoce lo singular, como también dejamos asentado (q.86 a.1). Por lo tanto, tampoco el alma separada.

2. Más aún. Es más concreto el conocimiento por el que se conoce algo en particular que aquel por el que sólo se conoce algo en general. Pero el alma separada no tiene un conocimiento concreto de las especies de las cosas naturales. Por lo tanto, mucho menos conoce lo singular.

3. Todavía más. Si conociera lo singular, y no por los sentidos, por lo mismo conocería todo lo singular. Esto no es correcto. Por lo tanto, no conoce ninguna realidad singular.

En cambio está el hecho de que el rico, puesto en el infierno, dijo: *Tengo cinco hermanos* (Lc 1,28).

Solución. *Hay que decir:* Las almas separadas conocen algunos seres singulares, pero no todos, ni siquiera los que existen en el presente. Para demostrarlo hay que tener presente que hay dos maneras de entender: 1) *Una* por abstracción de las imágenes. De este modo no puede conocerse lo singular de forma directa, sino indirecta, como dijimos anteriormente (q.86 a.1). 2) *Otra,* por medio de las especies infundidas por Dios; y es así como el entendimiento puede conocer lo singular. Pues así como el mismo Dios, en cuanto causa de los principios universales e individuales, lo conoce todo por su propia esencia, tanto lo universal

8. *Sent.* l.1 c.10: ML 83,556. 9. L.2 c.8: ML 34,269.

como lo singular, como quedó establecido (q.14 a.11; q.57 a.2), así también las sustancias separadas pueden conocer lo singular por medio de las especies, que son ciertas semejanzas participadas de aquella ciencia divina.

Sin embargo, hay diferencia entre los ángeles y las almas separadas, porque los ángeles por las especies tienen un conocimiento perfecto y propio de las cosas; en cambio, las almas separadas, confuso. Por eso los ángeles, debido a la eficacia de su entendimiento, no sólo pueden conocer por medio de tales especies la naturaleza de las cosas de modo específico, sino también lo singular comprendido en las especies. En cambio, las almas separadas no pueden conocer por dichas especies más que aquellas cosas singulares con las que tengan alguna relación: Por un conocimiento anterior, por algún sentimiento, por una tendencia natural o por disposición divina; porque todo lo que se recibe en algún sujeto está determinado en él por el modo de ser del que lo recibe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento no conoce lo singular por abstracción. No es así, pues, como el alma separada entiende, sino del modo que acabamos de concretar (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Como acabamos de decir (sol.), el conocimiento del alma separada está ordenado a aquellas especies o individuos con los que tiene alguna relación concreta.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma separada no está igualmente ordenada a todas las cosas singulares, sino que su relación con una o con otra es distinta. Por eso no hay que aplicar el mismo criterio siempre.

ARTICULO 5

El hábito científico adquirido aquí, ¿permanece o no permanece en el alma separada?

1-2 q.53 a.1; q.67 a.2; *In Sent.* l.4 d.50 q.1 a.2; *Quodl.* 12 q.9 a.1; *In 1 Cor.* c.13 lect.3.

Objeciones por las que parece que el hábito científico adquirido aquí no permanece en el alma separada:

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 13,8: *La ciencia desaparecerá.*

2. Más aún. Algunos menos buenos en este mundo poseen la ciencia, mientras que otros mejores no la tienen. Por lo tanto, si los hábitos científicos perseveran en el alma después de la muerte, se seguiría que, incluso en la vida futura, algunos menos virtuosos serían superiores a los mejores. Esto parece inaceptable.

3. Todavía más. Las almas separadas poseerán la ciencia por influjo de la luz divina. Así, pues, si la ciencia adquirida aquí permaneciera en el alma separada, habría dos formas de una misma especie en un mismo sujeto. Esto es imposible.

4. Por último. El Filósofo, en el libro *Praedicament.*[10], dice: *El hábito es una cualidad que difícilmente cambia, pero, a veces, por una enfermedad o algo parecido, la ciencia desaparece.* Pero ningún cambio es tan grande como el que conlleva la muerte. Por lo tanto, parece que por la muerte se destruye el hábito científico.

En cambio está lo que dice Jerónimo en la carta *Ad Paulinum*[11]*: Aprendamos en la tierra aquellas cosas cuya ciencia permanecerá en nosotros en el cielo.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[12] supusieron que el hábito científico no reside en el entendimiento mismo, sino en las facultades sensitivas; esto es, la imaginativa, la cogitativa o la memorativa. También supusieron que las especies inteligibles no se conservan en el entendimiento posible. Si esta opinión fuera cierta, se seguiría que, destruido el cuerpo, desaparecería totalmente el hábito científico adquirido en este mundo[13].

Pero porque la ciencia está en el entendimiento, que es *el lugar de las especies,* como se dice en III *De Anima*[14], el hábito científico adquirido en esta vida reside en parte en dichas facultades y en parte en el entendimiento mismo. Esto puede constatarse a partir de los mismos actos por los que se adquiere el hábito científico, porque *los hábitos son semejantes a los actos a partir de los que se adquieren,*

10. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 8b28). 11. Epist.53: ML 22,549. 12. Cf. AVICENA, *De An.* p.5.ª c.6 (26va). 13. Cf. DOMINGO GUNDISALVO, *De An.* c.10 (MK 97.12). 14. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 429a27): S. Th. lect.7 n.686.

como se dice en II *Ethic.*[15] Pero los actos intelectuales, a partir de los que se adquiere la ciencia durante la vida terrena, se realizan recurriendo a las imágenes que residen en dichas potencias sensitivas. Por eso, en virtud de tales actos se produce en el mismo entendimiento posible una actitud para comprender por medio de las especies recibidas. Incluso las mismas facultades inferiores adquieren cierta idoneidad para que el entendimiento, al volverse hacia ellas, pueda especular más fácilmente lo inteligible. Pues, así como el acto intelectivo está principal y formalmente en el entendimiento mismo, y material y dispositivamente en las facultades intelectivas, así también sucede con el hábito. -

Por lo tanto, en el alma separada no permanecerá aquella parte del hábito científico adquirido que reside en las facultades inferiores, pero sí la que existe en el entendimiento mismo. Porque, como se dice en el libro *De longitudine et brevitate vitae* [16], una forma puede destruirse de dos modos: Por sí misma, cuando es sustituida por su contrario, como el calor por el frío; o accidentalmente, por corrupción del sujeto en el que está. Por corrupción del sujeto no puede desaparecer la ciencia que existe en el entendimiento, ya que éste es incorruptible, como quedó demostrado (q.79 a.2 ad 2). Tampoco pueden las especies inteligibles existentes en el entendimiento posible ser destruidas por su contrario, porque nada hay contrario a la intención inteligible, sobre todo tratándose de la simple aprehensión, por medio de la cual conocemos *lo que algo es.* Sin embargo, en cuanto a aquella operación por la que el entendimiento compone o divide o raciocina, hay contrariedad en el entendimiento, puesto que la falsedad en la proposición o en la argumentación es contraria a lo verdadero. En este sentido, a veces, la ciencia es destruida por su contrario, como ocurre cuando alguien, por un argumento falso, se desvía de la ciencia de la verdad. Así, el Filósofo, en el libro mencionado, admite que la ciencia se destruía por dos motivos: *el olvido,* por parte de la memoria; y *el engaño,* por una argumentación falsa. Ninguno de ellos puede caber en el alma separada. Por lo tanto, hay que concluir que el hábito científico, en cuanto que está en el entendimiento, permanece en el alma separada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no está hablando de la ciencia como hábito, sino del acto del conocimiento. Así, para aclararlo, añade (v.12): *Ahora conozco parcialmente.*

2. A la segunda hay que decir: Así como alguien de baja estatura corporal puede aventajar al que es mayor que él, así también, nada impide que aquél posea en la vida futura un hábito científico que no posea éste. Esto, sin embargo, apenas significará nada en comparación con otras prerrogativas que los más virtuosos tendrán.

3. *A la tercera hay que decir:* Las dos ciencias son conceptualmente distintas. Por lo tanto, nada puede concluirse.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella objeción es viable siempre que se trate de la ciencia en cuanto a lo que en ella hay proveniente de las potencias sensitivas.

ARTICULO 6

El acto científico adquirido aquí, ¿permanece o no permanece en el alma separada?

1-2 q.67 a.2; *In Sent.* l.3 d.31 q.2 a.4; l.4 d.50 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que el acto científico aquí adquirido no permanece en el alma separada:

1. El Filósofo, en I *De anima* [17], dice: Una vez corrompido el cuerpo, *el alma ni recuerda ni ama.* Pero recordar es pensar en aquellas cosas que uno conoció anteriormente. Por lo tanto, el alma separada no puede usar la ciencia adquirida en esta vida.

2. Más aún. Las especies inteligibles no serán más eficaces en el alma separada de lo que lo son en el alma unida al cuerpo. Pero por ellas no podemos ahora entender a no ser volviéndonos hacia las imágenes, como ya dijimos (q.84

15. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1103b21): S. Th. lect.1 n.252. 16. ARISTÓTELES, c.2 (BK 465a19). 17. ARISTÓTELES, c.4 n.14 (BK 408b27): S. th. lect.10 n.103.

a.7). Por lo tanto, tampoco podrá hacerlo el alma separada. Así, de ninguna forma podrá conocer por medio de las especies inteligibles adquiridas aquí.

3. Todavía más. El Filósofo, en II *Ethic.*[18], dice: *Los hábitos producen actos semejantes a los actos por los que son adquiridos.* Pero el hábito científico se adquiere aquí por los actos del entendimiento que se vuelve sobre las imágenes. Por lo tanto, el hábito no puede producir otros actos. Como tales actos no competen al alma separada, ésta no podrá usar la ciencia adquirida en esta vida.

En cambio está lo que en Lc 16,25 se dice al rico puesto en el infierno: *Recuerda que recibiste bienes en tu vida.*

Solución. *Hay que decir:* En el acto hay que considerar dos aspectos: su especie y su modo. La especie del acto se toma del objeto hacia el que el acto de la potencia cognoscitiva se encamina por medio de la especie que es su imagen. En cambio, el modo del acto se aprecia por el poder del agente. Así, el que uno vea la piedra depende de la especie sensible que existe en el ojo; pero el que la vea con claridad depende de la potencia visual del ojo. Permaneciendo en el alma separada las especies inteligibles, como acabamos de decir (a.5), y no siendo su estado igual al que tiene en el presente, se sigue que el alma separada puede entender por medio de las especies inteligibles aquí adquiridas lo que antes conocía. Sin embargo, no del mismo modo, es decir, recurriendo a las imágenes, sino del modo adecuado al alma separada. Así, pues, permanece en el alma separada el acto de la ciencia adquirida en este mundo, pero de distinto modo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo está hablando del recuerdo refiriéndose a la memoria sensitiva, no a la que es, de alguna manera, intelectual, como ya dijimos (q.79 a.6).

2. *A la segunda hay que decir:* El diverso modo de entender no proviene de la distinta eficacia de las especies, sino del diferente estado del alma que conoce.

3. *A la tercera hay que decir:* Los actos por medio de los que se adquieren los hábitos son semejantes a los causados por éstos sólo en cuanto a la especie, no en cuanto al modo de obrar. Pues hacer obras justas, pero no con espíritu de justicia, esto es, con agrado, causa el hábito de la justicia política, por el que obramos gustosamente.

ARTICULO 7

La distancia local, ¿impide o no impide el conocimiento del alma separada?

In Sent. l.4 d.50 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que la distancia local impide el conocimiento del alma separada:

1. Agustín, en el libro *De cura pro mortuis agenda*[19], dice: *Las almas de los difuntos están donde no pueden saber lo que ocurre en este mundo.* En cambio, conocen lo que sucede cerca de ellas. Por lo tanto, la distancia local impide el conocimiento del alma separada.

2. Más aún. Agustín, en el libro *De divinatione daemonum*[20], dice: *Los demonios, debido a la rapidez de sus movimientos, nos anuncian cosas que nosotros desconocemos.* Pero la rapidez de movimiento nada influiría en esto si la distancia local no impidiera el conocimiento de los demonios. Así, pues, con mayor motivo impedirá el del alma separada, que es de naturaleza inferior a la del demonio.

3. Todavía más. La distancia local es semejante a la temporal. Esta impide el conocimiento del alma separada, pues no conoce lo futuro. Por lo tanto, parece que también lo impedirá la distancia local.

En cambio está lo que se dice en Lc 16,23: *Cuando el rico estaba en el lugar del tormento, levantando sus ojos, vio desde lejos a Abraham.* Por lo tanto, la distancia local no impide el conocimiento del alma separada.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[21] supusieron que el alma separada conoce lo singular por abstracción de las cosas sensibles. Si esto fuera así, podría decirse que la distancia local impediría el conocimiento del alma separada, pues sería

18. ARISTÓTELES, l.c. nota 15. 19. C.13: ML 40,605. 20. C.3: ML 40,584. 21. Cf. CASIODORO, *De An.* c.2: ML 70,1286; Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), *De Spir. et An.* c.30: ML 40,800. Citados por S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.5 d.50 p.2.ª a.1 q.1 (QR 4,1046).

preciso o que lo sensible obrara sobre ella, o ella sobre lo sensible; en ambos casos se exigiría una determinada distancia. Sin embargo, tal hipótesis es imposible; porque abstraer especies de las cosas sensibles se realÍ2a por medio de los sentidos y demás potencias sensitivas, de las que carece el alma separada. Esta conoce lo singular por medio de las especies que provienen del influjo de la luz divina, que se extiende por igual a lo cercano y a lo lejano. Por lo tanto, la distancia local de ningún modo impide el conocimiento del alma separada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín no afirma que las almas de los difuntos estén imposibilitadas para ver lo que sucede en este mundo por el hecho de que estén en el otro, de modo que se atribuya a la distancia local dicha ignorancia. Esto puede suceder por otros motivos, como veremos más adelante (a.8).

2. *A la segunda hay que decir:* Agustín allí está refiriéndose a la opinión de algunos, que creían que los demonios estaban naturalmente unidos a un cuerpo. Según dicha opinión, podrían tener también potencias sensitivas, para cuyo ejercicio se requiere una determinada distancia. A esa hipótesis alude expresamente en el mismo libro[22] Agustín, si bien más exponiéndola que asintiéndola, como resulta claro por lo que dice en XXI *De Civ. Dei*[23].

3. *A la tercera hay que decir:* Lo futuro, que dista en el tiempo, no es algo en acto; por eso no es cognoscible en sí mismo, porque, en la medida en que algo carece de entidad, carece también de inteligibilidad. En cambio, lo distante localmente es algo en acto, y, por lo tanto, en cuanto tal, cognoscible. Por eso, la distancia local y temporal son conceptualmente distintas.

ARTICULO 8

Las almas separadas, ¿conocen o no conocen lo que aquí sucede?

2-2 q.83 a.4 ad 2; *In Sent.* l.4 d.45 q.3 a.1 ad 1.2; d.50 q.1 a.4 ad 1; *De Verit.* q.8 a.11 ad 12; q.9 a.6 ad 5; *De Anima* a.20 ad 3.

Objeciones por las que parece que las almas separadas conocen lo que aquí sucede:

1. Si las almas separadas no conocieran lo que sucede aquí, no se cuidarían de ello. Sin embargo, sí se preocupan de lo que sucede aquí, como lo confirma aquello que se dice en Lc 16,18: *Tengo cinco hermanos, para que les avise y que no vengan también ellos a este lugar de tormento.* Por lo tanto, conocen lo que sucede aquí.

2. Más aún. Los difuntos se aparecen frecuentemente a los vivos, ya durante el sueño, o estando despiertos, avisándoles de cosas que ocurren en el mundo. Es el caso de Samuel a Saúl referido en 1 Re 28,11. Esto no ocurriría si ignorasen lo que sucede aquí. Por lo tanto, lo conocen.

3. Todavía más. Las almas separadas saben lo que sucede junto a ellas. Si no conocieran lo que sucede entre nosotros, sería la distancia local lo que lo impidiese. Esto último lo hemos negado (a.7).

En cambio está lo que se dice en Job 14,21: *Si sus hijos son honrados o son despreciados, él no lo sabrá.*

Solución. *Hay que decir:* Por conocimiento natural, al que nos estamos refiriendo ahora, las almas de los difuntos no saben lo que sucede en este mundo. El porqué de esto radica en lo que ya hemos dicho (a.4): El alma separada conoce lo singular en cuanto que de alguna manera está determinada a ello, o bien por un vestigio de conocimiento o afecto anterior, o bien por disposición divina. Las almas de los difuntos, por prescripción divina y en conformidad con su modo de existir, están separadas de toda comunicación con los vivos y en convivencia con las sustancias espirituales, separadas de los cuerpos. Por eso ignoran lo que sucede entre nosotros. Gregorio, en XII *Moralium*[24] da el siguiente porqué: *Los muertos ignoran cómo se desarrolla la vida corporal de los que viven después de ellos; porque la vida del espíritu es muy diferente de la del cuerpo, y así como lo corpóreo y lo incorpóreo pertenecen a distinto género, así también difieren en su conocimiento.* Esto parece ser también lo que sostiene Agustín en el libro *De cura pro*

22. *De Divinat. Daemon.* c.3: ML 40,584. 23. C.10: ML 41,724. 24. C.21: ML 75,999.

mortuis agenda [25] cuando dice: *Las almas de los muertos no intervienen en las cosas de los vivos.*

En cuanto a las almas de los bienaventurados, parece que hay diferencia entre Gregorio y Agustín. Pues a lo dicho, Gregorio añade[26]: *Lo cual no ha de pensarse de las almas santas, porque de quienes interiormente ven la claridad de Dios omnipotente no puede creerse en modo alguno que ignoren algo exterior.* Agustín, en el libro *De cura pro mortuis agenda,* afirma expresamente[27]: *Los muertos, incluso los santos, ignoran lo que hacen los vivos y sus hijos.* Esto aparece en la *Glossa*[28] a Is 63,16: *Abraham no supo de nosotros.* Para confirmarlo, alude al hecho de que su madre no lo visitaba ni consolaba en su tristeza, como hacía mientras vivió, no siendo probable que en una vida más feliz se hubiera hecho menos piadosa. Como asimismo Dios prometió al rey Josías que moriría antes de ver los males que habían de sobrevenir a su pueblo (4 Re 22,20). No obstante, Agustín duda sobre esto mismo. Por eso había señalado anteriormente: *Que cada uno piense lo que quiera de lo que voy a decir.* En cambio, Gregorio habla afirmativamente, como lo demuestra su expresión: *En modo alguno ha de creerse.*

Sin embargo, parece más probable, siguiendo la opinión de Gregorio, que las almas de los bienaventurados, que ven a Dios, conocen todo lo que aquí sucede, porque son iguales a los ángeles. De éstos el mismo Agustín afirma[29] que no ignoran lo que sucede entre los vivos. Pero corno las almas de los santos están unidas de un modo perfectísimo a la justicia divina, no se entristecen, como tampoco intervienen en las cosas de los vivos, a no ser que lo exija una disposición de la justicia divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las almas de los difuntos pueden ocuparse de las cosas de los vivos aun cuando ignoren el estado en que se encuentran, como nosotros nos ocupamos de ellos ofreciendo sufragios en su favor, aunque ignoramos su estado. Pueden también conocer los hechos de los vivos no por sí mismos, sino, bien por las almas de los que de aquí van a ellos, bien por medio de los ángeles o demonios, o bien *porque se lo revele el Espíritu Santo,* como dice Agustín en el mismo libro[30].

2. *A la segunda hay que decir:* Que los muertos se aparezcan a los vivos de una u otra manera, sucede o por una especial providencia divina, que dispone que las almas de los difuntos intervengan en las cosas de los vivos, lo que constituye un milagro de Dios; o porque estas apariciones se realizan por acciones de los ángeles, buenos o malos, aun ignorándolo los muertos, como también los vivos se aparecen sin saberlo a otros vivos mientras duermen, como señala Agustín en el libro mencionado[31]. Así, en el caso de Samuel, podría decirse, atendiendo a la revelación divina, que él mismo se apareció, porque Ecl 46,23 dice: *Se durmió y anunció al rey el fin de su vida.* O bien, si no se admite esta autoridad del Eclesiástico, ya que los hebreos no lo admiten entre los libros canónicos, aquella aparición fue dispuesta por los demonios.

3. *A la tercera hay que decir:* Tal ignorancia no se debe a la distancia local, sino a la causa mencionada (sol.).

CUESTIÓN 90

Sobre el origen del hombre: el alma

Después de lo establecido, ahora hay que analizar el origen del hombre. Este asunto implica cuatro aspectos: 1) el origen del mismo hombre; 2) el objetivo; 3) del primer estado y condición del hombre; 4) su lugar [a].

25. C.13: ML 40,604. 26. *Moral.* 1,12 c.21: ML 75,999. 27. C.13: ML 40,604. 28. *Glossa interl.* (4,102v). 29. *De cura pro mort.* c.15: ML 40,605. 30. Ib. 31. Ib. c.12: ML 40,600.

a. Se vuelve aquí al relato bíblico de la creación expuesto en las cuestiones 65-74, que se interrumpía precisamente al llegar a la formación del hombre. Cambia Sto. Tomás el orden de

Sobre el origen del hombre hay que analizar: 1) Lo referente al alma; 2) lo referente al cuerpo del hombre; 3) lo referente al cuerpo de la mujer.

La primera cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El alma humana, ¿es algo hecho o es de la sustancia del mismo Dios?—2. Supuesto que haya sido hecha, el alma, ¿es o no es creada?—3. ¿Es o no es hecha por medio de los ángeles?—4. ¿Es o no es hecha antes que el cuerpo?

ARTICULO 1

El alma, ¿es algo hecho o es de la sustancia del mismo Dios?

In Sent. l.2 d.17 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 2,85; *Compend. Theol.* c.94.

Objeciones por las que parece que el alma no es algo hecho, sino que es de la sustancia del mismo Dios [b]:

1. Se dice en Gén 2,7: *Formó Dios al hombre del barro y sopló en su rostro el aliento de la vida. Así fue el hombre ser animado.* Pero quien sopla hace salir algo de sí mismo. Por lo tanto, el alma, que da vida al hombre, es algo de la sustancia divina.

2. Más aún. Como dijimos anteriormente (q.75 a.5), el alma es una forma simple. La forma es acto. Luego el alma

desarrollo tradicional de los temas, que había seguido en sus comentarios a las *Sentencias.* Allí, subordinándose al lugar en que se mencionan en el texto sagrado, trataba primero de la imagen de Dios en el hombre («hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» [Gén 1,26]). Lo que, por otra parte, respondía al orden aristotélico de las causas, en que el fin ocupa el primer lugar. Pero si en cuanto a la intención que mueve al agente el fin es lo primero, es en cambio lo último en el proceso de producción, que aquí se considera *(primum in intentione, ultimum in executione).* Y, por las razones que ya señalamos en la Introducción a este tratado, no se considera a continuación el pecado original. Nótese la aplicación constante de la doctrina expuesta sobre la naturaleza del nombre, que indica la valoración teológica de la misma en la mente del Doctor Angélico.

b. La doctrina panteísta, de viejísima raigambre filosófica, y el emanatismo que de ella se deriva, estaba en el centro de la filosofía estoica y había encontrado en los neoplatónicos una formulación brillante que hallaría un eco nunca perdido del todo en la filosofía y teología cristianas. Ya en los primeros siglos de la Iglesia, los movimientos gnósticos y maniqueos sucumbirían a su influjo; aunque con modificaciones esenciales que salvaguardaban el dogma católico, también las grandes figuras de la Patrística se mantendrían dentro de la órbita neoplatónica y, rompiendo con el dogma, corrientes heterodoxas, como el priscilianismo. Aun con cambios profundos, alimentada además por la filosofía árabe, la situación se mantendría en la Edad Media. En 1210 fueron condenadas en un sínodo de París doctrinas de filiación más o menos próximas al emanatismo y panteísmo, de Escoto Eriúgena, Amalrico de Benes y David de Dinand, a las que Sto. Tomás hace referencia en diversos lugares de sus obras. Por otro lado, los albigenses y cataros mantenían vivas en el s.XIII las posiciones maniqueas. En la *Summa contra gentiles* (2,75), Sto. Tomás recoge tres direcciones o «fuentes» en las explicaciones panteístas sobre el origen del alma humana: Una materialista, que niega la existencia de cualquier sustancia espiritual y concibe a Dios como el más noble de los cuerpos, proviniendo las almas de El como partículas desprendidas de su ser; incluyendo en este grupo a los maniqueos. Otra formada por quienes sostenían la unidad para todos los hombres de un entendimiento separado, bien fuese solamente el entendimiento agente o también el posible; los cuales, al concebir toda sustancia separada como Dios, afirmaban que el alma humana, es decir, su principio intelectivo, era de naturaleza divina. Y por último, los que interpretaban la semejanza del hombre con Dios en el sentido de poseer una misma naturaleza. Anteriormente, en su comentario a las *Sentencias (2* d.17 q.1 a.1), situaba en el grupo primero a Parménides entre los filósofos antiguos y a David de Dinand —que identificaba a Dios con la materia prima— entre los filósofos modernos; y en el grupo tercero a Anaxágoras. No habla allí del grupo segundo; en cambio señala como fuente posible de estos y otros errores al respecto *(plurium huiusmodi)* la predicación unívoca del ser, confundiendo la identidad de predicación lógica (Dios es ser, el hombre es ser) con una unidad entitativa, lo que a Parménides y Meliso de Samos les condujo al monismo; o adecuando la predicación unívoca de los géneros a una identidad real, como es el caso de Avicebrón (Ibn Gabirol) al afirmar la humanidad entre los hombres y la naturaleza intelectiva en Dios y las almas humanas; o la consideración del número matemático como la esencia de todas las cosas, lo que sostenían Pitágoras y Platón.

es acto puro. Como ser acto puro es exclusivo de Dios, el alma es algo de la sustancia divina.

3. Todavía más. Las cosas existentes que en nada difieren, son idénticas. Pero Dios y la mente existen, y en nada difieren; porque deberían distinguirse por alguna diferencia. De ser así, serían compuestos. Por lo tanto, Dios y la mente humana son lo mismo.

En cambio está el hecho que Agustín, en *De origine animae* [1], enumera ciertas cosas que, dice, *son del todo perversas y opuestas a la fe católica.* La primera es lo que algunos sostuvieron: *Dios no creó el alma a partir de la nada, sino de sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Sostener que el alma es algo de la sustancia divina, carece de toda probabilidad. Como dijimos (q.77 a.2; q.79 a.2; q.86 a.6), el alma humana a veces está en pura potencia para entender; además, la ciencia le viene en cierto modo de las cosas; y posee diversas potencias. Todo esto de ningún modo le compete a la naturaleza de Dios, que es acto puro, que nada recibe de otro y en él no hay diversidad, como ya quedó demostrado (q.3 a.17; q.9 a.1).

Este error parece tener su fundamento en dos antiguas teorías. Pues los primeros que empezaron a investigar la naturaleza de las cosas, no pudiendo ir más allá de la fantasía, sostuvieron que sólo existían los cuerpos. Por lo cual, Dios sería un cierto cuerpo, principio de todos los demás. Y porque decían que el alma era de la naturaleza de ese cuerpo principio de los demás, como se dice en I *De Anima* [2], deducían que el alma era algo de la naturaleza de Dios. Siguiendo esta opinión, incluso los maniqueos sostuvieron [3] que Dios era una cierta luz corpórea y que el alma era una parte de esta luz unida al cuerpo. La segunda teoría es la de algunos [4] que llegaron a darse cuenta de que había alguna sustancia incorpórea, pero no estaba separada del cuerpo, sino que era su forma. Por eso, Varrón dijo: *Dios es un alma que rige el mundo por medio del movimiento y de la razón,* como nos cuenta Agustín en VIII *De Civ. Dei* [5].

Así, pues, algunos [6] dijeron que el alma humana es una parte de esa alma total, del mismo modo que el hombre es una parte del universo; pues no eran capaces de distinguir los grados de las sustancias espirituales más que las distinciones de los cuerpos.

Todas estas teorías son inadmisibles e inviables, como ya hemos demostrado (q.3 a.18; q.50 a.2 ad 4; q.75 a.1). Por eso, y de forma evidente, resulta falso que el alma sea algo de la sustancia de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Soplar no debe entenderse sólo en sentido físico, sino que en Dios equivale a *producir un espíritu.* Si bien tampoco el hombre, cuando sopla físicamente, hace salir algo de su sustancia, sino de una naturaleza exterior a él.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma, aunque en su esencia sea forma simple, sin embargo, no es su mismo ser, sino un ser por participación, como ya hemos dicho (q.75 a.5 ad 4). Por lo tanto, no es acto puro como Dios.

3. *A la tercera hay que decir: Lo diferente,* en sentido propio, difiere por algo. Por eso se busca la diferencia allí donde hay coincidencia. Así, los objetos diferentes deben ser, en cierto modo, compuestos, ya que en algo convienen y en algo difieren. Según esto, aunque todo lo diferente es diverso, no todo lo *diverso* es diferente, como se dice en X *Metaphys.* [7] Pues los objetos simples son diversos en cuanto tales; y no por las diferencias a partir de las cuales estén compuestos. Así, el hombre y el asno difieren entre sí por las respectivas diferencias de racional e irracional, no siendo necesario asignarles otras diferencias.

ARTICULO 2

¿El alma es o no es creada?

Infra q.118 a.2; *In Sent.* l.2 d.1 q.1 a.4; *De Verit.* q.27 a.3 ad 9; *Cont. Gentes* 2,87; *De Pot.* q.3 a.9; *Quodl.* 9 q.5 a.1; *Compend. Theol.* c.93.

Objeciones por las que parece que el alma no es creada:

1. L.3 c.15: ML 44,522. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 405b10): S. Th. lect.5 n.65-67. 3. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* §46: ML 42,35; *De Gen. ad litt.* l.7 c.11: ML 34,361. 4. Cf. supra q.44 a.2. 5. C.6: ML 41,199. 6. Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion.* l.1 c.14 (DD 45b); cf. ALBERTO MAGNO, *De Motibus An.* l.1 tr.1 c.1 (BO 9,258). 7. ARISTÓTELES, l.4 c.9 n.4 (BK 1018a11): S. Th. l.5 lect.12 n.913.

1. Aquello que posee algo material está hecho a partir de la materia. Ahora bien, el alma humana tiene algo material, ya que no es acto puro. Luego el alma ha sido hecha a partir de la materia. Por lo tanto, no fue creada.

2. Más aún. Todo acto propio de una materia parece ser sacado de la potencialidad de la materia, ya que, estando ésta en potencia con respecto del acto, todo acto existe previamente en la materia en potencia. Pero el alma es acto de una materia corporal, según su misma definición[8]. Por lo tanto, el alma es sacada de la potencialidad de la materia.

3. Todavía más. El alma es una cierta forma. Así, pues, si es producida por creación, también lo serán todas las demás formas. Por lo tanto, ninguna de ellas es producida por generación. Esto es inadmisible[c].

En cambio está lo que se dice en Gén 1,27: *Dios creó al hombre a su imagen.* El hombre es imagen de Dios en cuanto al alma. Por lo tanto, el alma irrumpió en la existencia por creación.

Solución. *Hay que decir:* El alma humana no puede ser producida más que por creación; esto no le compete a las demás formas. El porqué de esto radica en que siendo la producción el camino hacia la existencia, a cada cosa le convendrá ser producida de la misma manera que es. Se dice que existe propiamente aquello que tiene en sí mismo la existencia, como subsistiendo en su ser. Por eso, sólo las sustancias son llamadas seres en sentido propio y verdadero. El accidente, en cambio, no existe, sino que por él algo existe; y por eso se dice que es ser. Ejemplo: La blancura es ser en cuanto que por ella una cosa es blanca. Por eso se dice en VII *Metaphys.*[9] que *el accidente más que ser es algo del ser.* Lo mismo puede decirse de todas las demás formas no subsistentes. Y, en este sentido, a ninguna forma no subsistente le compete propiamente ser hecha, sino que se dice que son hechas porque son hechos los compuestos subsistentes. Él alma racional, en cambio, es forma subsistente, como dijimos ya (q.75 a.2). Por eso, en sentido propio le corresponde existir y ser hecha. Y porque no puede ser hecha a partir de una materia preexistente corporal, porque sería de naturaleza corpórea; ni espiritual, porque las sustancias espirituales serían intercambiables, hay que decir: El alma humana no es hecha más que por creación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el alma hay un elemento como material, la misma esencia simple; y uno formal, el ser participada, que va junto y necesariamente unida a su esencia, porque el ser, en cuanto tal, sigue a la forma. Lo mismo podría decirse sosteniendo, como hacen algunos[10], que está compuesta a partir de una cierta materia espiritual. Porque tal materia no está en potencia con respecto a otra forma, como tampoco lo está la materia del cuerpo celeste. De no ser así, el alma sería corruptible. Por eso, de ninguna manera el alma puede ser hecha a partir de una materia preexistente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el acto se extrae dé la potencialidad de la materia no significa más que pasa a acto lo que antes estaba en potencia. Pero porque el alma racional no tiene su ser dependiente de la materia corporal, sino que es subsistente y supera la capacidad de la materia corporal, como dijimos (q.75 a.2), no es sacada de la potencialidad de la materia.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay paridad entre el alma racional y las demás formas, como acabamos de afirmar (sol.).

ARTICULO 3

El alma racional, ¿es o no es creada directamente por Dios?

In Sent. l.2 d.18 q.2 a.2; *De Subst. Separat.* c.10; *De Causis* lect.3.5; *Quodl.* 3 q.3 a.1.

Objeciones por las que parece que el

8. Cf. ARISTÓTELES, *De anima 2* c.1 n.5 (BK 412a15): S. Th. lect.1 n.220. 9. ARISTÓTELES, 6 c.1 n.3 (BK 1028a25): S. Th. l.7 lect.1 n.1248. 10. Cf. Supra q.50 a.2; q.75 a.6.

c. Eran éstas —aparte las de índole más estrictamente teológica derivadas de la transmisión del pecado original— las razones de base en que fundamentaban su argumentación los traducianistas para afirmar la producción del alma humana por virtud de la fuerza germinativa del semen. De ello tratará Sto. Tomás en q.118 a.2.

alma humana no es creada directamente por Dios [d]:

1. Hay un orden más perfecto entre los seres espirituales que entre los corporales. Pero los *cuerpos inferiores son hechos por medio de los superiores,* como dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [11] Por lo tanto, también los espíritus inferiores, las almas racionales, son hechos por medio de los superiores, los ángeles.

2. Más aún. El fin de las cosas responde a su principio; Dios es principio y fin de las cosas. Por lo tanto, también su procedencia del principio responde a la ordenación de las cosas al fin. Pero como dice Dionisio [12]: Lo último es ordenado por lo primero. Por lo tanto, lo último irrumpe en la existencia por medio de lo primero; esto es, las almas por medio de los ángeles.

3. Todavía más. Como se dice en IV *Meteor.* [13], *es perfecto aquello que puede realizar algo semejante a sí mismo.* Pero las sustancias espirituales son muchos más perfectas que las corporales. Por lo tanto, como los cuerpos producen algo semejante a sí mismos según la especie, mucho más los ángeles podrán producir algo inferior según la especie, es decir, el alma racional.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,7: *Dios sopló en el rostro del hombre el aliento de vida.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos dijeron que los ángeles, puesto que obran por virtud de Dios, causan las almas racionales. Esto es completamente imposible y contrario a la fe. Quedó demostrado (a.2) que el alma racional no puede ser hecha más que por creación. Sólo Dios puede crear. Porque sólo el primer agente puede obrar sin presuponer nada, mientras que el agente segundo presupone algo que le viene del primero, como se dijo (q.65 a.3). Pero aquello que hace algo a partir de lo presupuesto, hace una transmutación. Por eso, sólo Dios hace creando; los demás agentes, cambiando. Por lo tanto, porque el alma humana no puede ser hecha por transmutación de alguna materia, no puede ser hecha más que por Dios directamente.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho, pues el hecho de que los cuerpos produzcan efectos semejantes a sí mismos o inferiores y el que los superiores ordenen a los inferiores, todo esto se hace por transmutación.

ARTICULO 4

El alma humana, ¿fue o no fue creada antes del cuerpo?

Infra q.91 a.4 ad 3,5; *In Sent.* l.2 d.17 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 2,83-84; *De Pot.* q.3 a.10.

Objeciones por las que parece que el alma humana fue creada antes que el cuerpo:

1. La obra de creación precedió a la de diversificación y ornamentación, como ya quedó asentado (q.66 a.1; q.70 a.1). Pero el alma fue hecha por creación, mientras que el cuerpo fue hecho al final

11. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 12. Cf. *De eccl. hier.* c.5 § 4: MG 3,504. 13. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 380a14): S. Th. lect.4.

d. La doctrina de agentes intermediarios en la creación del mundo se inspiraba en el emanatismo neoplatónico. El gnosticismo, en su conglomerado confuso de doctrinas neoplatónicas y cristianas, había subscrito esta doctrina, también aceptada por el maniqueísmo. A la Edad Media llega reforzada por la filosofía árabe, que identifica las inteligencias o almas celestes con los ángeles; para Avicena —según la exposición de Sto. Tomás en *De potentia* q.3 a.4— de Dios, uno y simple, no pueden provenir muchos seres, ya que, según el principio aristotélico sobre la generación, lo nacido debe ser semejante al que lo engendra. Por eso de Dios sólo procede la inteligencia primera separada; de ésta la segunda, etc., cada vez con un grado menor de actualidad, hasta llegar a la última de estas inteligencias separadas, que es el entendimiento agente, del que fluyen las almas humanas y todas las formas sustanciales de este mundo inferior. Una acción creadora meramente instrumental por parte de las creaturas superiores, la consideraban posible el seudo Dionisio y —desprovista de carácter emanatista— Pedro Lombardo y Domingo Gundisalvo. En *In Sent. 2* d.18 q.2 y en *De pot.* l.c., Sto. Tomás desarrolla más ampliamente y responde a todos los puntos de la cuestión. En este artículo de la *Sama* se limita nominalmente a la acción creadora instrumental por parte de los ángeles, aunque su argumentación tiene valor universal.

de la obra de ornamentación. Por lo tanto, el alma fue hecha antes que el cuerpo.

2. Más aún. El alma racional se asemeja más a los ángeles que a los animales. Pero los ángeles fueron creados antes que los cuerpos, o inmediatamente al principio. Juntamente con la materia corporal, mientras que el cuerpo humano fue formado el sexto día, cuando fueron hechos los animales. Por lo tanto, el alma del hombre fue creada antes que el cuerpo.

3. Todavía más. El fin es proporcionado al principio. Pero el alma permanece al final después de desaparecer el cuerpo. Por lo tanto, en el principio fue creada antes que el cuerpo.

En cambio está el hecho de que el acto propio es hecho en su propia potencia. Por lo tanto, como el alma es el acto propio del cuerpo, fue hecha en el cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[14] sostuvo que no sólo el alma del primer hombre, sino la de todos los hombres fue creada antes que los cuerpos y a la vez que los ángeles; por eso creyó que todas las sustancias espirituales, tanto las almas como los ángeles, eran idénticas en su condición natural, distinguiéndose sólo por el mérito. Así, unas se unieron a los cuerpos; son las almas de los hombres o de los cuerpos celestes mientras que otras permanecieron en su pureza y en diversos órdenes. Pero de todo este asunto ya hemos hablado (q.47 a.2) y no vamos a insistir ahora.

En cambio, Agustín, en VII *Super Gen. ad litt.*[15], dice que el alma del primer hombre fue creada antes que el cuerpo y junto con los ángeles; pero por otra razón. La siguiente: Porque el cuerpo humano, en la obra de los seis días, no fue hecho en acto, sino sólo en sus razones causales. Esto no puede decirse del alma, que no fue hecha a partir de alguna materia corporal o espiritual preexistente, ni pudo ser hecha a partir de alguna virtud creada. Parece, pues, que el alma fue creada junto con los ángeles en la obra de los seis días, en los que fueron hechas todas las cosas; y que, posteriormente, por propia voluntad se orientó a regir el cuerpo. Esto, no obstante, no lo da como seguro, como parece deducirse de sus mismas palabras. Pues dice[16]: *Puede creerse, mientras la autoridad de la Sagrada Escritura o la verdad objetiva no digan lo contrario, que el hombre fue hecho en el sexto día, de modo que el cuerpo humano fue creado en cuanto a su razón causal entre los elementos del mundo; el alma, en cambio, lo fue en sí misma.*

Podría admitirse esto suponiendo, como hacen algunos[17], que el alma posee en cuanto tal especie y naturaleza completa, y que no se une al cuerpo como forma, sino sólo para regirlo. Si se admite que se une como forma y es naturalmente parte de la naturaleza humana, aquella postura es insostenible. Pues resulta evidente que Dios estableció las primeras cosas en el estado perfecto de su naturaleza, tal como lo exigía la especie de cada una. Ahora bien, el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no tiene su perfección natural más que en cuanto unida al cuerpo. Por eso, no sería congruente que fuera creada antes que el cuerpo.

Por lo tanto, admitiendo la opinión de Agustín sobre la obra de los seis días[18], podría decirse que el alma humana precedió a la obra de los seis días en cuanto a cierta semejanza de género, pues coincide con los ángeles en la naturaleza intelectual; en cambio fue creada a la vez que el cuerpo. Según otros santos[19], tanto el alma como el cuerpo del primer hombre fueron hechos en la obra de los seis días *e*.

14. *Peri Archon,* l.1 c.6: MG 11,166. 15. C.24: ML 34,368. 16. *De Gen. ad litt.* l.7 c.24: ML 34,368. 17. Cf. supra q.76 a.1. 18. Cf. *De Gen. ad litt.* l.4 c.26: ML 34,314. 19. Cf. supra q.74 a.2.

e. La preexistencia de las almas tuvo su formulación más brillante en el *Fedro* platónico, con el mito del auriga; allí se describe la caída del alma desde el mundo celeste que le es propio —como castigo posiblemente de una defección o culpa— y su encierro en el cuerpo; concepción que en su esencia está explicita o en el transfondo de muchos dualismos alma-cuerpo. No extraña en el ambiente alejandrino la posición de Orígenes. El origenismo fue condenado en el s.VI por los papas Vigilio y Pelagio I. Contra el preexistencialismo volverá a argumentar Sto. Tomás en q.118 a.3; su exposición más amplia se encuentra en *De pot.* q.3 a.10.—El pre-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si la naturaleza del alma poseyera la especie completa de tal modo que hubiera sido creada en cuanto tal, aquel argumento sería viable, y podría admitirse que fue creada en un principio. Pero, porque naturalmente es la forma del cuerpo, no debió ser creada separadamente, sino en él.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo mismo que a la primera, pues si el alma poseyera la especie por sí misma, se asemejaría más a los ángeles. Pero, al ser forma del cuerpo, pertenece al género de los animales como principio formal.

3. *A la tercera hay que decir:* El que el alma perdure después del cuerpo se debe a un defecto del cuerpo, la muerte. Este defecto no debió existir en el principio de la creación del alma.

CUESTIÓN 91

Sobre el origen del hombre: el cuerpo

Ahora hay que tratar lo referente al origen del cuerpo del hombre. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Sobre la materia de la que ha sido hecho.—2. Sobre quién lo hizo.—3. El estado en el que fue hecho.—4. Modo y orden de su producción.

ARTICULO 1

El primer hombre, ¿fue o no fue hecho del barro?

Objeciones por las que parece que el primer hombre no fue hecho del barro:

1. Implica un mayor poder hacer algo a partir de la nada que a partir de algo; porque más lejos del acto está el no ser que el ser en potencia. Pero, como el hombre es la más sublime de las criaturas inferiores, convenía que en la producción de su cuerpo se manifestara en grado sumo el poder de Dios. Por lo tanto, no debió ser hecho a partir del barro, sino a partir de la nada.

2. Más aún. Los cuerpos celestes son más nobles que los terrenos. Pero el cuerpo humano posee la máxima dignidad, puesto que la forma que lo perfecciona, el alma racional, es la más digna. Por lo tanto, no debió ser hecho de un cuerpo terreno, sino, más bien, de un cuerpo celeste.

3. Todavía más. El fuego y el aire, por su sutilidad, son cuerpos más nobles que la tierra y el agua. Así, pues, como el cuerpo humano es de gran dignidad, debió ser hecho a partir del fuego y del aire más que a partir del barro.

4. Por último. El cuerpo humano está compuesto a partir de los cuatro elementos. Por lo tanto, no fue hecho a partir del barro, sino a partir de todos los elementos.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,7: *Dios hizo al hombre del barro.*

Solución. *Hay que decir:* Al ser Dios perfecto, dio a sus obras la perfección conforme al modo propio de ellas, según aquello de Dt 32,4: *Las obras de Dios son perfectas.* El es absolutamente

existencialismo de S. Agustín se refiere únicamente al alma del primer hombre, y el motivo que le lleva a él, aun dentro de un contexto platónico, es diferente: compaginar el texto del Eclesiástico (18,1), «el que vive eternamente creó todas las cosas al mismo tiempo», con el relato de la obra de los seis días. Dios crearía en un principio todas las cosas a la vez: los ángeles y el alma del primer hombre, simples y espirituales, en su ser completo y perfecto; el cuerpo de Adán y los demás seres materiales en sus potencialidades germinativas —*rationes seminales*—, que se actualizarían después en su especie y número el día correspondiente que en el *Génesis* se nos dice. El cuerpo de Adán recibiría así su alma ya creada anteriormente. (Sto. Tomás se ocupará de esto último al tratar de la formación del cuerpo del primer hombre [q.91 a.2].) La idea de las *rationes seminales* se encontraba ya en Plotino y en los λόγοι σπερματιχοί de los estoicos.

perfecto en cuanto que *contiene en sí todas las cosas,* no como composición, sino *en su simplicidad y unidad, como* dice Dionisio[1], al modo como los efectos diversos preexisten en la causa como en su única esencia. Esta perfección pasa a los ángeles, en cuanto que en su conocimiento está todo lo producido en la naturaleza por Dios bajo formas diversas. Tal perfección pasa al hombre de un modo inferior, ya que en su conocimiento no está todo lo natural. Pero está compuesto, en cierto modo, a partir de todo lo natural, puesto que su alma racional participa del género de las sustancias espirituales; y participa también de los cuerpos celestes, en cuanto que posee un cierto distanciamiento de elementos contrarios debido a su altamente equilibrada complexión; y por tener todos los elementos físicos en su sustancia. Sin embargo, lo tiene de tal modo que, en él, predominan, por su virtud, los elementos superiores, el fuego y el aire; porque la vida consiste principalmente en lo cálido, propio del fuego, y lo húmedo, propio del aire.

En cambio, los elementos inferiores abundan en él por la sustancia, pues no habría igualdad en la mezcla si los elementos inferiores, cuya virtud es menor, no abundaran cuantitativamente en el hombre. Por eso se dice que el cuerpo humano está hecho del barro, porque el barro es una mezcla de tierra y agua. A esto se debe que el hombre sea llamado *mundo en pequeño*[2], porque todas las criaturas del mundo de algún modo se encuentran en él [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El poder de Dios creador se manifestó en el cuerpo humano al producir por creación su materia. Pero fue conveniente que el cuerpo humano fuera hecho a partir de la materia de los cuatro elementos, para que el hombre tuviera algo común con los cuerpos inferiores, como un término medio entre las sustancias espirituales y las corporales.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el cuerpo celeste sea absolutamente más noble que el terrestre, sin embargo, con respecto al acto del alma racional no lo es. Pues el alma recibe el conocimiento de la verdad, en cierto modo, de los sentidos, cuyos órganos no pueden ser formados a partir del cuerpo celeste por no ser receptivo. Tampoco es cierto que en la composición del cuerpo humano entre una quinta esencia material, como pretenden algunos[3], cuando dicen que el alma se une al cuerpo por medio de una luz. Y no es cierto, primero porque es falso que la luz sea un cuerpo. Además, es imposible que algo de la quinta esencia se separe del cuerpo celeste o se mezcle con los elementos, dada la no receptividad del cuerpo celeste. Por eso no entra en la composición de los cuerpos mixtos, a no ser en cuanto al efecto de su virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* Si el fuego y el aire, que poseen una mayor virtualidad operativa, hubieran entrado en la composición del cuerpo en gran cantidad, atraerían hacia sí a los otros, y no sería posible la proporción en la mezcla, necesaria, por otra parte, en la composición del hombre para la buena constitución del sentido del tacto, fundamento de los otros sentidos. Ya que es necesario que el órgano de cada sentido no tenga en acto lo contrario que él puede percibir, sino que lo tenga sólo en potencia. O también, que carezca de todo género de contrarios, como la pupila carece del color y está en potencia con respecto a todos los colores: lo cual en el órgano del tacto no es posible, al estar compuesto a partir de los elementos cuyas cualidades percibe. O que el órgano sea un término medio entre contrarios, como es preciso que suceda en el tacto, que es como medio en potencia hacia los extremos.

1. *De Div. Nom.* c.5 § 9: MG 3,825: S. Th. lect.3. 2. Orig. lat. *minor mundus,* trad. del griego *Microcosmos.* Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.2 n.2 (BK 252b26): S. Th. lect.4 n.3. 3. Cf. supra q.76 a.7.

a. La teoría de los cuatro elementos permanecía en la física y en la fisiología medievales; la jerarquía de los seres, de concepción originariamente neoplatónica, había sido desarrollada con sentido cristiano por los Santos Padres; a través de ellos, y de modo especial del seudo Dionisio, llega a la Edad Media. En este artículo se realiza una conjunción armónica de ambas doctrinas.

4. *A la cuarta hay que decir:* En el barro hay tierra y agua, que es la que aglutina las partes de la tierra. De los otros elementos no habla la Escritura, bien porque se dan en el cuerpo humano en menos cantidad, como acabamos de decir (sol.); bien porque, al hablar de la producción de las cosas, el fuego y el aire no son percibidos sensiblemente por los torpes; y la Escritura tenía por destinatario un pueblo rudo.

ARTICULO 2

El cuerpo humano, ¿es o no es hecho directamente por Dios?

Infra q.92 a.4.

Objeciones por las que parece que el cuerpo humano no es producido directamente por Dios:

1. En III *De Trin.*[4], Agustín dice que lo corporal es dispuesto por Dios por medio de la criatura angélica. Pero el cuerpo humano fue formado a partir de materia corporal, como dijimos (a.1). Por lo tanto, debió ser hecho por medio de los ángeles y no directamente por Dios.

2. Más aún. Lo que puede ser hecho por una potencia creada no es necesario que sea hecho directamente por Dios. Pero el cuerpo humano puede ser hecho por la potencia creada del cuerpo celeste. Algunos animales son engendrados a partir de la putrefacción por la potencia activa del cuerpo celeste. Albumasar dice[5] que los hombres no son engendrados en lugares en los cuales es excesivo el calor o el frío, sino sólo en lugares templados. Por lo tanto, no fue necesario que el cuerpo humano fuera hecho directamente por Dios.

3. Todavía más. A partir de la materia corporal no se hace nada a no ser por medio de alguna transmutación de la misma materia. Pero toda transmutación corporal es causada por el movimiento del cuerpo celeste, que es el movimiento primero. Así, pues, como el cuerpo humano es hecho a partir de la materia corporal, parece que en su formación tuvo parte el cuerpo celeste.

4. Por último. En *Super Gen. ad litt.*[6] Agustín dice que el hombre fue hecho, en cuanto al cuerpo, en la obra de los seis días según las razones causales que Dios infundió en la criatura corporal; y luego fue hecho en acto. Pero lo que preexiste en la criatura corporal según razones causales puede ser hecho por alguna potencia corporal. Por lo tanto, el cuerpo humano fue hecho por una potencia creada y no directamente por Dios.

En cambio está lo que se dice en Ecl 17,1: *De la tierra Dios creó al hombre.*

Solución. *Hay que decir:* La primera formación del cuerpo humano no pudo proceder de una potencia creada, sino directamente de Dios. Algunos dijeron que las formas existentes en la materia corporal derivan de algunas formas inmateriales. Pero el Filósofo, en VII *Metaphys.*[7], rechaza esta opinión, porque el ser hecho no compete a las formas en cuanto tales, sino al compuesto, como se dijo (q.45 a.8; q.65 a.4; q.90 a.2). Además, porque es necesario que el agente se asemeje a la obra, no es congruente que una forma pura e inmaterial produzca una forma inmersa en la materia, que no es hecha más que cuando es hecho el compuesto. Así es necesario que la forma inmersa en la materia sea causa de la forma que está inmersa en la materia, ya que el compuesto es engendrado por lo compuesto. Pero Dios, aunque absolutamente inmaterial, es el único que puede, por su poder, producir la materia creando. Por lo tanto, sólo El puede producir la forma en la materia prescindiendo de toda anterior forma material. Por eso, los ángeles no pueden cambiar los cuerpos en sus formas a no ser por medio de algunos gérmenes, como dice Agustín en III *De Trin.*[8] Así, pues, porque nunca había sido hecho un cuerpo humano por cuya virtud pudiera ser formado por generación otro ser semejante en la especie, fue necesario que el primer cuerpo humano fuera hecho directamente por Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

4. C.4: ML 42,873. 5. ALBUMASAR escribió un libro titulado *Introductorium in Astronomiam* (Venecia 1506). Cf. las referencias dadas por DUHEM, *Le Système du monde* (2,369). 6. L.7 c.24: ML 34,368. 7. ARISTÓTELES, 6 c.8 n.4 (BK 1033b16): S. Th. l.7 lect.7 n.1424. 8. C.8: ML 42,876.

primera hay que decir: Aunque los ángeles presten algún ministerio a Dios con respecto a los cuerpos, sin embargo, Dios realiza en la criatura corpórea obras que no pueden hacer los ángeles, como es resucitar muertos e iluminar ciegos. Con este poder formó del barro el cuerpo del primer hombre. No obstante, pudo suceder que los ángeles desempeñaran algún ministerio en la formación del cuerpo del primer hombre, del mismo modo que lo desempeñan en la última resurrección recogiendo las cenizas.

2. *A la segunda hay que decir:* Los animales perfectos, engendrados a partir del semen, no pueden ser engendrados únicamente por la virtud del cuerpo celeste, como pretende Avicena[9]. Si bien en su generación natural toma parte la virtud del cuerpo celeste, tal como dice el Filósofo en II *Physic.*[10]: *El hombre, juntamente con el sol, engendra a otro hombre a partir de la materia.* De aquí que se exija un lugar templado para la generación de los hombres y de los demás animales perfectos. Sin embargo, basta la virtud de los cuerpos celestes para la generación de algunos animales imperfectos a partir de la materia ya dispuesta; ya que es evidente que se requieren más cosas en la producción de lo perfecto que en la de lo imperfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento del cielo es causa de las transmutaciones naturales; no de las que están fuera del orden natural y que son producidas únicamente por el poder divino, como es que los muertos resuciten o los ciegos vean. A esto se asemeja el que el hombre sea formado a partir del barro.

4. *A la cuarta hay que decir:* Una cosa puede preexistir según las razones causales en las criaturas de un doble modo. 1) *Uno,* según la potencia activa y pasiva; de tal modo que pueda ser producida no sólo a partir de una materia preexistente, sino también por una criatura preexistente. 2) *Otro,* según la potencia pasiva exclusivamente, es decir, que pueda ser producida sólo por Dios de una materia preexistente. Según Agustin, de este segundo modo preexiste el cuerpo humano en las obras creadas en sus razones causales.

ARTICULO 3

El cuerpo humano, ¿fue o no fue correctamente dispuesto?

2-2 q.164 a.1 ad 1; *De Anima* a.8; *De Malo* q.5 a.5.

Objeciones por las que parece que el cuerpo humano no fue correctamente dispuesto:

1. Siendo el hombre el más noble entre los animales, su cuerpo debió recibir la mejor disposición posible para lo propio del animal, esto es, la sensación y el movimiento. Pero algunos animales son más agudos y de movimientos más veloces, como los perros, que olfatean mejor, y las aves, que se mueven más velozmente. Por lo tanto, el cuerpo humano no está correctamente dispuesto.

2. Más aún. Es perfecto aquello a lo que nada falta. Pero el cuerpo humano carece de más cosas que los cuerpos de los animales; pues éstos poseen, para su protección, piel dura y armas naturales que faltan al hombre. Por lo tanto, la disposición del cuerpo humano es muy pobre.

3. Todavía más. El hombre se encuentra más distante de las plantas que de los animales. Pero las plantas se mantienen en vertical, mientras que los animales lo hacen en horizontal. Por lo tanto, el hombre no debería ser de estatura vertical.

En cambio está lo que se dice en Ecl 7,30: *Dios hizo al hombre recto.*

Solución. *Hay que decir:* Todo lo natural ha sido hecho por el arte divino; por eso, en cierto modo, es obra artesanal de Dios mismo. Ahora bien, todo artista se propone dar a su obra la disposición más conveniente, no en absoluto, sino en relación con el fin. Prescinde de que tal disposición tenga algún defecto. Ejemplo: Quien hace una sierra para cortar, la hace de hierro, para que valga para tal fin; y no procura hacerla de vidrio, aunque sea un material más bonito, puesto que, como material frágil, sería un impedimento para el objetivo que persigue. Así, pues, también Dios ha dado a cada cosa la correcta disposición, no absolutamente, sino en orden a su propio fin. Es exactamente lo que dice

9. Cf. supra q.71 a.u. ad 1. 10. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 194b13): S. Th. lect.4 n.10.

el Filósofo en II *Physic.*[11]*: Porque así es más digno, no en absoluto, sino con respecto a lo sustancial de cada cosa.*

Pero el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones; pues la materia se ordena a la forma, y el instrumento a la acción del agente. Por lo tanto, decimos que Dios hizo el cuerpo humano en la mejor disposición para tal forma y operaciones. Si parece que hay algún defecto, hay que tener presente que se trata de una consecuencia necesaria de la misma materia que se precisa para que se dé la debida proporción entre el cuerpo y el alma y sus operaciones del alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El tacto, fundamento de los demás sentidos, es más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal. Por eso fue necesario que el hombre poseyera la complexión más equilibrada entre todos los animales. Es superior también a los demás animales en lo que se refiere a las potencias sensitivas internas, como se deduce de lo ya dicho (q.78 a.4). Pero por cierta necesidad sucede que, en cuanto a los sentidos externos, el hombre es inferior a los demás animales. Así, tiene un olfato menos fino que todos ellos. Y fue necesario que el hombre tuviera el cerebro más grande en proporción a su cuerpo, bien para que se perfeccionaran más ampliamente en él las operaciones de las potencias sensitivas internas, que son necesarias, como dijimos también (q.84 a.7), para la operación intelectual; bien para que el frío del cerebro templara el calor del corazón, que debe ser intenso en el hombre debido a su verticalidad. Ahora bien, la dimensión del cerebro, dada su humedad, es un obstáculo para el olfato, que requiere sequedad. De modo semejante puede explicarse por qué algunos animales poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre, pues el obstáculo que encuentran dichos sentidos se debe a la equilibrada complexión del hombre. Lo mismo puede decirse de la velocidad, mayor en algunos animales que en el hombre; ya que es incompatible con el equilibrio de la complexión humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Los cuernos y las uñas, armas propias de algunos animales, la consistencia de la piel, la profusión de pelos y plumas que cubren a otros, demuestran la abundancia de elementos terrenos que no se concilian con la proporción y delicadeza de la complexión humana. Por eso no le correspondían estos elementos. Pero en su lugar tiene el entendimiento y las manos, de los cuales puede servirse de mil maneras para buscarse armas, vestidos y demás cosas necesarias para vivir. Por eso, las manos son llamadas *órgano de los órganos* en III *De Anima*[12]. También le convenía más la naturaleza racional, que puede concebir infinitas cosas, que tuviera la facultad para procurarse infinitos medios.

3. *A la tercera hay que decir:* La verticalidad le fue conveniente al hombre por cuatro razones. 1) *En primer lugar,* porque los sentidos le fueron dados, no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los animales no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden al alimento y a los pareos, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Así, porque la mayoría de los sentidos están en el rostro, los demás animales lo tienen mirando el suelo, como para buscar comida y alimentarse; mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, sobre todo de la vista, que es el más sutil y percibe las diferencias de las cosas, pueda conocer abiertamente todo lo sensible tanto en el firmamento como en la tierra, en orden a descubrir la verdad. 2) *En segundo lugar,* para que las facultades internas puedan ejercer más libremente sus operaciones, mientras el cerebro, en el que se perfeccionan, no esté sumergido, sino elevado sobre todas las partes del cuerpo. 3) *En tercer lugar,* porque, si el hombre anduviera encorvado, sus manos deberían hacer de patas delanteras, y no podrían ser utilizadas para la ejecución de diversas operaciones. 4) *En cuarto lugar,* si fuera corvo y usara las manos como patas, debería tomar los alimentos con la boca, con lo cual ten-

11. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 198b8): S. Th. lect.11 n.9. 12. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 432al): S. Th. lect.13 n.78.

dría la boca puntiaguda, los labios duros y gruesos y la lengua áspera, para no ser dañado por objetos exteriores, como sucede en los animales. Pero tal disposición impediría hablar, que es la obra propia de la razón.

Sin embargo, a pesar de poseer una estatura vertical, el hombre está a gran distancia de las plantas. En efecto, su parte más sublime, la cabeza, mira hacia lo más sublime del mundo; y su parte inferior, hacia la inferior del mundo. Posee, pues, una disposición óptima respecto de todo el conjunto. Las plantas, en cambio, tienen sus partes más dignas mirando hacia lo inferior del mundo (ya que sus raíces corresponden a la boca), y su parte más ínfima mira hacia lo más sublime del mundo. Los animales, por su parte, se hallan en medio, ya que lo más sublime en ellos es la parte por la que se alimentan; y la ínfima, la parte por la que evacúan lo superfiuo.

ARTICULO 4

La producción del cuerpo humano, ¿está o no está correctamente descrita por la Sagrada Escritura?

Supra q.72.

Objeciones por las que parece que la producción del cuerpo humano no está correctamente descrita en la Escritura (Gén 1,26s.; 2,7):

1. Así como el cuerpo humano fue hecho por Dios, así también lo fueron todas las obras de los seis días. Pero de éstas se dirá: *Dijo Dios: Hágase. Y se hizo.* Por lo tanto, debía haber dicho lo mismo de la producción del hombre.

2. Más aún. El cuerpo humano fue hecho directamente por Dios, como dijimos (a.2). No debió decirse: *Hagamos al hombre.*

3. Todavía más. La forma del cuerpo humano es el alma, aliento de vida. Por lo tanto, no es correcto que, después de decir: *Formó Dios al hombre del barro,* añada: *Y sopló en su rostro el aliento de vida.*

4. Y también. El alma, aliento de vida, está en todo el cuerpo, y principalmente en el corazón. Por lo tanto, no debía haber dicho: *Sopló en su rostro el aliento de vida.*

5. Por último. El sexo masculino y el femenino pertenecen al cuerpo; ser imagen de Dios, al alma. Pero el alma, como dice Agustín[13], fue hecha antes que el cuerpo. Por lo tanto, después de haber dicho: *A su imagen lo hizo,* no debía haber añadido: *Macho y hembra los creó.*

En cambio[14] está la autoridad de la Escritura.

Respuesta a las objeciones[15]**:** 1. *A la primera hay que decir:* Como dice Agustín en VI *Super Gen. ad litt.*[16] el hombre no es superior a las demás cosas por haber sido hecho por Dios, como si Dios no hubiera hecho también las demás cosas; ya que está escrito: *Obra de tus manos es el cielo* (Sal 101,26). Y también: *Suya la tierra, que El formó con sus manos* (Sal 94,5). Es superior a ellas en que fue hecho a imagen de Dios. Sin embargo, la Escritura, al hablar de la producción del hombre, usa especiales expresiones para hacer resaltar que las demás cosas fueron hechas para el hombre. Pues lo que constituye nuestro objetivo principal solemos hacerlo con mayor deliberación y esmero.

2. *A la segunda hay que decir:* No hay que entender que hablaba Dios a los ángeles cuando dijo: *Hagamos al hombre,* como algunos malintencionados[17] pretendieron. Sino que con ello se señala la pluralidad de las personas divinas, cuya imagen se encuentra más abiertamente en el hombre.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[18] sostuvieron que el cuerpo humano había sido formado en un tiempo, y una vez formado, Dios le habría infundido el alma. Pero va contra la perfección de la primera institución de las cosas el que Dios hubiera formado el cuerpo sin el alma o el alma sin el cuerpo, puesto que ambos forman parte de la naturaleza humana. Más incongruencia hay todavía

13. *De Gen. ad litt.* l.7 c.24: ML 34,368. 14. El constante *sed contra* aquí es sustituido por *in contrarium.* 15. La solución al problema es dada aquí como respuesta a las objeciones. De hecho, en el original se lee: *Respondeo dicendum ad.* 16. C.12: ML 34,362. 17. Referencias que toma de PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.16 c.2 (QR 1,379); cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.16 c.6: ML 41,484. 18. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.17 c.2 (QR 1,383).

teniendo presente que el cuerpo depende del alma, y no al revés.

Para excluir estos inconvenientes, algunos [19] sostuvieron que en la expresión: *Formó Dios al hombre,* se incluye la producción simultánea del cuerpo y el alma. Al añadir: *Y sopló en su rostro el aliento de vida,* se refiere al Espíritu Santo; como cuando el Señor sopló sobre los Apóstoles, diciendo: *Recibid el Espíritu Santo.* Pero esta interpretación, como dice Agustín en el libro *De Civ. Dei.* [20], queda excluida por las mismas palabras de la Sagrada Escritura. Pues añade: *Así fue el hombre ser animado.* Esto lo aplica el Apóstol en 1 Cor 15,45, no a la vida espiritual, sino a la animal. El aliento de vida es, pues, el alma, de modo que la expresión *Sopló en su rostro aliento de vida,* es como una aclaración de lo que había dicho antes; pues el alma es forma del cuerpo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dice la Escritura: *Sopló en su rostro el aliento de vida* porque, al estar en el rostro los sentidos, también se manifiestan en él de modo especial las operaciones vitales.

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín [21], todas las obras de los seis días fueron producidas a la vez. De ahí que el alma del primer hombre, que, según él, fue creada a la vez que los ángeles, no fue creada antes del sexto día, sino que en este día fue hecha el alma del primer hombre en acto; y su cuerpo según razones causales. Otros doctores [22] opinan que tanto el alma como el cuerpo fueron hechos en acto en el sexto día (q.90 a.4).

CUESTIÓN 92

Sobre el origen de la mujer

Ahora hay que tratar sobre el origen de la mujer. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Al producir las primeras cosas, ¿debió o no debió ser producida también la mujer?—2. ¿Debió o no debió ser hecha del hombre?—3. ¿Y de la costilla del hombre?—4. ¿Fue o no fue hecha directamente por Dios? [a]

19. Cf. Referencias dadas por S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.13 c.24: ML 41,398. 20. L.13 c.24: ML 41,401. 21. *De Gen. ad litt.* l.4 c.33: ML 34,318. 22. Cf. supra q.90 a.4.

a. En esta cuestión, además del texto bíblico, Sto. Tomás tiene presente de modo inmediato, por un lado, los problemas que Pedro Lombardo se plantea en el libro 2 de las Sentencias (d.18) —quien, a su vez, depende de S. Agustín y Hugo de S. Víctor— y por otro, las teorías fisiológicas y psicológicas de Aristóteles sobre la mujer, no precisamente enaltecedoras de su condición (cf. E. G. ESTÉBANEZ, *La cuestión feminista en Aristóteles:* Estudios Filosóficos 33 [1984] 9-39). Afirmaba Aristóteles que la mujer está menos dotada que el varón para la intelección, siendo incapaz de la especulación más alta a que corresponde la Metafísica. También que sólo el varón es activo en la generación, y que, por lo mismo, ésta se ordena de suyo a la formación de otro varón; el que nazca mujer se debe a una deficiencia en la fuerza generadora, o a la materia imperfecta sobre la que actúa, o a la acción de un agente exterior que entorpece la marcha normal del proceso (cf. a.1). La mujer debe estar sujeta al varón, servirle de ayuda para la generación y en la vida doméstica. Varias de estas ideas son anteriores a Aristóteles y comunes, antes y después, en muchas civilizaciones distintas de la griega; p.e., en el Oriente Medio y en el ámbito de la cultura judía. Sto. Tomás suaviza estas concepciones dentro de un contexto bíblico y desde la consideración del sacramento del matrimonio. Al tratar de la imagen de Dios en el hombre se destaca más la dignidad de la mujer en igualdad con el varón (cf. sobre todo q.93 a.6 ad 2).

ARTICULO 1

Al producir las primeras cosas, ¿debió o no debió ser hecha la mujer?

Objeciones por las que parece que la mujer no debió ser hecha en la primera producción de las cosas:

1. Dice el Filósofo en el libro *De Generat. Animal.* [1]*: La mujer es un varón frustrado.* Pero en la primera creación de las cosas no era conveniente que hubiera nada frustrado ni imperfecto. Por lo tanto, en la primera institución de las cosas no debió ser hecha la mujer.

2. Más aún. El sometimiento y el empequeñecimiento fueron consecuencia del pecado. Pues después del pecado se le dijo a la mujer: *Estarás sometida al varón* (Gén 3,16). Y Gregorio dice[2]: *En aquello en que no pecamos todos somos iguales.* Pero, por naturaleza, la mujer es inferior al hombre en dignidad y en poder. Pues *el agente es siempre más digno al paciente,* como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[3] Por lo tanto, la mujer no debió ser hecha en la primera producción de las cosas antes del pecado.

3. Todavía más. Hay que evitar las ocasiones de pecado. Pero Dios previo que la mujer sería ocasión de pecado para el hombre. Por lo tanto, no debió crearla.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,18: *No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él.*

Solución. *Hay que decir:* Fue necesaria la creación de la mujer, como dice la Escritura, para ayudar al varón no en alguna obra cualquiera, como sostuvieron algunos[4], ya que para otras obras podían prestarle mejor ayuda los otros hombres, sino para ayudarle en la generación. Esto aparece de forma evidente si nos detenemos ante los modos de generación que se dan en los vivientes. Hay vivientes que no poseen en sí mismos la capacidad generativa activa, sino que son engendrados por un agente de distinta especie. Ejemplo: Las plantas y los animales que son engendrados sin seminación a partir de la materia convenientemente dispuesta, por medio de la potencia activa de los cuerpos celestes. Otros poseen unidas la potencia generativa activa y pasiva. Ejemplo: Las plantas que se reproducen a partir de la semilla. No habiendo en ellas una función vital más digna que la generación, es preciso que en ellas estén en todo tiempo unidas la potencia pasiva y la activa de la generación. En cambio, la potencia generativa activa de los animales perfectos reside en el sexo masculino, y la pasiva en el femenino. Porque en ellos hay operaciones vitales más dignas que la generación, a las que se ordena principalmente su misma vida, en los animales perfectos no siempre están unidos el sexo masculino y femenino, sino solamente durante el coito, de modo que por él resulta una sola cosa de la unión del macho y de la hembra, al igual que en las plantas siempre están unidas la potencia masculina y la femenina, aunque a veces una esté en mayor proporción que la otra. Por su parte, el hombre se ordena a una operación vital más digna aún: entender. Por eso, en él era conveniente una mayor distinción de ambas potencias, de modo que la hembra fuese hecha separadamente del varón, y, sin embargo, se unieran carnalmente para la generación. Así, inmediatamente después de la formación de la mujer, se dice en Gén 2,24: *Serán dos en una sola carne.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo imperfecto y ocasional. Porque la potencia activa que reside en el semen del varón tiende a producir algo semejante a sí mismo en el género masculino. Que nazca mujer se debe a la debilidad de la potencia activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrínseco, por ejemplo los vientos australes, que son húmedos, como se dice en el libro *De Generat Animal.*[5] Pero si consideramos a la mujer en relación con toda la naturaleza, no es algo ocasional, sino algo establecido por la naturaleza para la generación. La intención de toda la naturaleza depende de Dios, Autor de la misma, quien al producirla

1. ARISTÓTELES, l.2 c.3 (BK 737a27). 2. *Moral.* 21 c.15: ML 76,203. 3. C.16: ML 34,467. 4. Cf. referencias dadas por S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.9 c.3: ML 34,395. 5. ARISTÓTELES, l.4 c.2 (BK 766b33).

no sólo produjo al hombre, sino también a la mujer.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay un doble sometimiento. 1) *Uno servíl,* por el que el señor usa de sus subditos para su propio provecho. Fue introducido después del pecado. 2) *Otro, económico o civil,* por el que el señor emplea a sus subditos para la utilidad y bienestar de los mismos. Este último habría existido también antes de darse el pecado, ya que no habría organización en la sociedad humana si unos no fueran gobernados por otros más sabios. Este es el sometimiento con el que la mujer, por naturaleza, fue puesta bajo el marido; porque la misma naturaleza dio al hombre más discernimiento. Tampoco la desigualdad de los hombres está excluida por el estado de inocencia, como se dirá más adelante (q.96 a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Si Dios hubiera quitado del mundo todas las cosas que sirvieran al hombre de ocasión de pecado, este mundo quedaría imperfecto. No es justo destruir el bien común para evitar un mal particular; especialmente porque Dios es tan poderoso que puede ordenar cualquier mal al bien.

ARTICULO 2

La mujer, ¿debió o no debió ser hecha del hombre?

In Sent. l.2 d.18 a.1.

Objeciones por las que parece que la mujer no debió ser hecha del hombre:

1. El sexo es común al hombre y a los demás animales. Pero, en éstos, las hembras no fueron hechas de los machos. Por lo tanto, tampoco en el hombre debió suceder esto.

2. Más aún. Dos cosas de la misma especie poseen la misma materia. Pero el hombre y la mujer son de la misma especie. Así, pues, como el varón fue hecho a partir del barro, de lo mismo debió ser hecha la mujer, y no del varón.

3. Todavía más. La mujer fue hecha como ayuda del hombre para la generación. Pero la excesiva proximidad inhabilita a las personas. Por eso se prohibe el matrimonio entre parientes, como consta en Lev 18,6. Por lo tanto, la mujer no debió ser hecha del varón.

En cambio está lo que se dice en Ecl 17,5: *De él,* esto es del varón, *creó una ayuda semejante a sí mismo,* esto es, la mujer.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que en la primera institución de las cosas, la mujer, a diferencia de los demás animales, fuera formada del hombre. 1) En primer lugar, para dar así mayor dignidad al primer hombre, el cual, siendo imagen de Dios, él mismo fuera el principio de toda su especie, como Dios es principio de todo el universo. Por eso, Pablo en Act 17,26 dice: *De uno hizo Dios todo el género humano.*

2) En segundo lugar, para que el hombre amase más a la mujer y se uniera más inseparablemente a ella al saber que ha sido hecha de él. Por eso se dice en Gén 2,23: *Fue tomada del varón. Así, pues, dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer.* Esto fue particularmente necesario en la especie humana, en la que el varón y la hembra permanecen unidos por toda la vida, algo que no sucede en los demás animales.

3) En tercer lugar, porque, como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[6], el hombre y la mujer se unen no sólo por la necesidad de la generación, como los demás animales, sino para formar un hogar, en el que hay otras operaciones propias del marido y de la mujer, y en el que el varón es la cabeza de la mujer. Por lo tanto, era conveniente que la mujer fuese formada del varón como de su principio.

4) En cuarto lugar, hay una razón sacramental; pues con esto se significa que el principio de la Iglesia es Cristo. Por eso, el Apóstol en Ef 5,32 dice: *Gran misterio es éste. Yo lo entiendo de Cristo y de la Iglesia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* La materia es aquello de lo que se hace algo. La naturaleza creada tiene un principio determinado. Por estar determinada a un fin concreto, sigue un proceso determinado. Una materia determinada produce algo en una determinada especie. En cambio, la virtud divina, por ser infinita, puede producir objetos específicamente

6. ARISTÓTELES, c.12 n.7 (BK 1162a19): S. Th. lect.12 n.1721.

idénticos de una materia cualquiera. Ejemplo: Producir al varón del barro y a la mujer del varón.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la generación natural se contrae cierto parentesco que impide el matrimonio. Pero la mujer no fue hecha del varón por generación, sino sólo por virtud divina. Por eso, Eva no es llamada hija de Adán. Por lo tanto, aquel argumento no es viable.

ARTICULO 3

La mujer, ¿debió o no debió ser formada a partir de la costilla del hombre?

In Sent. l.2 d.18 q.1 a.1; *In 1 Cor.* c.7 lect.1.

Objeciones por las que parece que la mujer no debió ser hecha a partir de la costilla del hombre:

1. La costilla del varón era mucho más pequeña que el cuerpo de la mujer. Pero de lo pequeño no puede hacerse lo más grande, a no ser añadiendo algo. De haber sido así, diríamos que fue formada de lo añadido más que de la costilla; o por enrarecimiento, porque, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[7], no es posible que un cuerpo crezca a no ser enrareciéndose. Pero el cuerpo de la mujer no es menos denso que el del hombre, al menos en la proporción de la costilla al cuerpo de Eva. Por lo tanto, Eva no fue formada a partir de la costilla de Adán.

2. Más aún. En las obras creadas al principio no hubo nada banal. La costilla de Adán era necesaria para la perfección de su cuerpo. Por lo tanto, quitándosela, quedó imperfecto. Esto es inadmisible.

3. Todavía más. La costilla no puede arrancarse del hombre sin dolor. Pero antes del pecado no hubo dolor. Por lo tanto, no debió arrancarse al varón la costilla para formar la mujer.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,22: *Y de la costilla que Dios tomó a Adán formó la mujer.*

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que la mujer fuera formada de la costilla del varón. Primero, para dar a entender que entre ambos debe haber una unión social. Pues la mujer no debe *dominar al varón* (1 Tim 2,12); por lo cual no fue formada de la cabeza. Tampoco debe el varón despreciarla como si le estuviera sometida servilmente; por eso no fue formada de los pies. En segundo lugar, por razón sacramental. Pues del costado de Cristo muerto en la cruz brotaron los sacramentos, esto es, la sangre y el agua, por los que la Iglesia fue instituida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos[8] dicen que el cuerpo de la mujer fue formado por multiplicación de la materia sin adición, de modo semejante a como el Señor multiplicó los cinco panes. Pero es imposible, ya que tal multiplicación o se da por transmutación de la sustancia de la materia o de sus dimensiones. Lo primero no es posible, bien porque la materia en cuanto tal es completamente intransmutable, porque sólo existe en potencia y está únicamente referida al sujeto; bien porque la multitud y la magnitud no son esenciales a la misma materia. Por eso, la multiplicación de la materia no puede entenderse permaneciendo la misma materia sin adición, a no ser que adquiera mayores dimensiones. En esto consiste el enrarecimiento, es decir, en que la materia adquiera dimensiones mayores, como dice el Filósofo en IV *Physic.*[9] Por lo mismo, decir que la materia se multiplica sin evaporización es poner dos cosas contradictorias, es decir, la definición sin lo definido.

Por eso, al no haber enrarecimiento en tales multiplicaciones, es preciso hablar de adición de materia, sea por creación o, más probablemente, por conversión. Por eso, Agustín en *Super loan.* dice[10]: *Cristo alimentó con cinco panes a cinco mil hombres del mismo modo que de pocos granos brota una multitud de espigas.* Esto se hace por conversión del alimento. Sin embargo, se dice que alimentó a la multitud con cinco panes o que formó a la mujer de una costilla, porque la adición

7. l.10 c.26: ML 34,428. 8. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram,* l.1 p.6.ª c.36: ML 176,284; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.18 c.4 (QR 1,389). 9. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 217a25): S. Th. lect.14 n.11. 10. Tr.24, a Jn. 6,2: ML 35,1593.

se hizo sobre una materia preexistente de costilla o de pan [b].

2. *A la segunda hay que decir:* La costilla pertenecía a la perfección de Adán, no en cuanto individuo, sino como principio de la especie; así como el semen pertenece a la perfección del sujeto que engendra, y se echa en una operación natural que va a compañada de placer. Por lo tanto, mucho más con el poder divino pudo formarse de la costilla del varón el cuerpo de la mujer sin dolor.

3. *A la tercera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 4

La mujer, ¿fue o no fue hecha directamente por Dios?

Objeciones por las que parece que la mujer no fue hecha directamente por Dios:

1. Ningún individuo producido de otro específicamente semejante es hecho directamente por Dios. La mujer fue hecha del varón, que es de la misma especie. Por lo tanto, no fue hecha directamente por Dios.

2. Más aún. Agustín en III *De Trin.*[11] dice: Los seres corporales son hechos por Dios por medio de los ángeles. Pero el cuerpo de la mujer ha sido formado a partir de la materia corporal. Por lo tanto, fue hecho por medio de los ángeles y no directamente por Dios.

3. Todavía más. Aquello que preexistió en las criaturas según razones causales, es hecho en virtud de alguna criatura y no directamente por Dios. Pero el cuerpo de la mujer fue hecho en las primeras obras según razones causales, como dice Agustín en IX *Super Gen. ad litt:*[12] Por lo tanto, la mujer no fue hecha directamente por Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en el mismo libro[13]: *Sólo Dios, que sostiene toda la naturaleza, pudo formar o modelar la costilla para que la mujer existiera.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.2 ad 2), la generación natural de cada especie procede de una materia determinada. La materia de la que es engendrado naturalmente el hombre, es el semen humano del varón o de la mujer. Por eso, el hombre no puede ser engendrado naturalmente de otra materia. Sólo Dios, Autor de la naturaleza, puede dar el ser a las cosas prescindiendo de ese orden natural. Así, sólo El pudo formar al varón del barro y a la mujer de una costilla del varón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es viable cuando el individuo es engendrado de otro específicamente semejante, por generación natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en IX *Super Gen. ad litt.*[14], no sabemos si los ángeles tuvieron algún ministerio encargado por Dios en la formación de la mujer, sin embargo sabemos que ni formaron del barro el cuerpo del hombre, ni de la costilla del varón el cuerpo de la mujer.

3. *A la tercera hay que decir:* Dice Agustín en el mismo libro[15]: *En la primera condición de las cosas no estaba el que la mujer fuera hecha así; sólo estaba el que pudiera ser hecha así.* De este modo existió el cuerpo de la mujer en las primeras obras según razones causales, no según la potencia activa, sino sólo según la potencia pasiva, en orden a la potencia activa del Creador.

11. C.4: ML 42,873. 12. C.15: ML 34,404. 13. *De Gen. ad litt.* l.9 c.15: ML 34,403. 14. C.15: ML 34,404. 15. *De Gen. ad litt.* l.9 c.18: ML 34,407.

---

b. Aquí, como en la explicación de la obra de los seis días, hay que tener en cuenta la situación de la exégesis bíblica en aquel tiempo. El texto de Gén 2,22 —«y de la costilla qué de Adán tomara, formó Yavé Dios a la mujer»— se interpretaba en sentido literal. Pedro Lombardo debatía esta cuestión en los términos en que aquí se establece, inclinándose, al contrario que Sto. Tomás, por la solución, dada antes por Hugo de S. Víctor, de la rarefacción de la materia. Más ampliamente desarrolló Sto. Tomás este tema en los comentarios a las *Sentencias (2* d.18 q.1 a.1).

CUESTIÓN 93

Sobre el origen del hombre. Fin u objetivo

Ahora hay que tratar lo referente al fin u objetivo del origen del hombre, por cuanto se dice que ha sido hecho *a imagen y semejanza de Dios*[a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a nueve problemas:

1. La imagen de Dios, ¿está o no está en el hombre?—2. La imagen de Dios, ¿está o no está en las criaturas irracionales?—3. La imagen de Dios, ¿está más en el ángel que en el hombre?—4. La imagen de Dios, ¿está o no está en todo hombre?—5. La imagen de Dios, ¿está en el hombre por ir referida a la esencia divina, a las Personas divinas o a una sola de ellas?—6. La imagen de Dios, ¿se encuentra en el hombre sólo por lo que respecta a la mente?—7. La imagen de Dios, ¿está en el hombre por ra2Ón de las potencias, o de los hábitos o de los actos?—8. ¿Y por ir referida a todos los objetos?—9. Diferencia entre *imagen* y *semejanza.*

ARTICULO 1

La imagen de Dios, ¿está o no está en el hombre?

Supra q.35 a.2 ad 3; q.45 a.7; *In Sent.* l.2 d.16 exp. text.; *In 1 Cor.* c.11 lect.2; *Cont, Gentes* 4,26.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no está en el hombre:

1. Se dice en Isaías 40,18: *¿A quién compararéis a vuestro Dios? ¿Qué imagen haréis que se le asemeje?*

2. Más aún. El ser imagen de Dios es propio del Primogénito, de quien dice el Apóstol en Col 1,15. *El cual es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura.* Por lo tanto, en el hombre no se da la imagen de Dios.

3. Todavía más. Dice Hilario en el libro *De Synod.* [1]: *La imagen es específicamente idéntica con aquello de lo que es imagen,* y añade[2]: *La imagen es una semejanza indistinta y unida que iguala una cosa a otra.* Pero Dios y el hombre no son específicamente idénticos, ni puede haber igualdad entre ambos. Por lo tanto no puede darse en el hombre la imagen de Dios.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,26: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.*

Solución. *Hay que decir:* Dice Agustín

1. ML 10,490. 2. Ib.

a. Que el ser a imagen de Dios sea el fin o término de la creación del hombre, indica el lugar privilegiado que Sto. Tomás concede a este tema tanto en este tratado de la creación del hombre como en la arquitectura total de la *Suma Teológica.* Pues para ser imagen de Dios fue creado el hombre y por eso recibió tal naturaleza que le hiciese semejante a El, cumpliéndose la adecuación entre el fin y la forma que Aristóteles propugna en la interrelación de las causas: cual es el fin asignado tal es la forma o naturaleza que recibe el ser producido. Por otro lado, el proceso de procedencia y retorno, desde Dios y hacia Dios, queda determinado por el dinamismo propio de la imagen, que consiste en asemejarse lo más posible a su modelo. Aunque sin los desarrollos explícitos que caracterizan a la patrística griega, la teología de Sto. Tomás sobre la imagen de Dios se relaciona, en el sentido paulino, con la procesión del Hijo en la Trinidad y la asimilación al Padre mediante Cristo, Verbo encarnado. Tampoco se halla ausente en el Doctor Angélico, en la perspectiva de la teología de la imagen, un *itinerario* espiritual de la mente hacia Dios, iniciado en el s.XII por S. Bernardo, Guillermo de Thierry y Hugo de S. Víctor, y ampliamente desarrollado en el s.XIII por S. Buenaventura. No obstante, el pensamiento de Sto. Tomás se encuentra bastante alejado, aquí y en los demás procesos teológicos, del simbolismo de los Padres griegos y del ejemplarismo de S. Buenaventura. Por eso su teología no se desarrolla de modo tan determinante o exclusivo alrededor de la doctrina de la imagen. Aunque alude en diversas ocasiones a los Padres griegos, su fuente primordial son los tratados *De Trinitate* de S. Agustín (donde se encuentran la casi totalidad de los temas aquí tratados), aceptando o acomodando al propio sentir —siempre con su peculiar exégesis de los textos agustinianos— las soluciones que presenta el Obispo de Hipona.

en el libro *Octoginta trium quaest.*[3]: *Donde hay imagen se da al punto semejanza, pero donde hay semejanza, no hay inmediatamente imagen.* Es decir, la semejanza es algo esencial a la imagen, y ésta añade algo al concepto de semejanza, esto es, el ser sacada de otro, pues se llama *imagen* por hacerse imitando a otro. Ejemplo: Un huevo, por más que sea semejante e igual a otro huevo, no es imagen del mismo, puesto que no procede de él. La igualdad, en cambio, no es esencial a la imagen, porque dice Agustín: *Donde hay imagen, no hay inmediatamente igualdad,* como se ve en la imagen de un objeto en un espejo. Sin embargo, es esencial a la imagen perfecta, a la que nada falta de lo que tiene aquello de lo que está tomada.

Pero es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de El como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, pues el ejemplar es infinitamente superior a lo imitado. Así se dice que en el hombre hay imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Esto es lo que da a entender la Escritura cuando dice que el hombre está hecho *a imagen de Dios,* porque la preposición *a* indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El profeta habla de las imágenes corporales fabricadas por el hombre. Por eso dice claramente: *¿Qué imagen haréis que se le asemeje?* Pero la imagen espiritual de Dios la puso El mismo en el hombre.

2. *A la segunda hay que decir: El Primogénito de toda criatura* es la imagen perfecta de Dios, que cumple exactamente las condiciones esenciales a la imagen.

Por eso se dice de El que es *Imagen* no *a imagen.* El hombre, en cambio, es imagen por semejanza, y por la imperfección de esta semejanza se dice *a imagen.* Y porque la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su hijo connatural a él; pero en el hombre, como en una naturaleza ajena, como la imagen del rey en una moneda, siguiendo lo que dice Agustín en el libro *De decem chordis*[4].

3. *A la tercera hay que decir:* Siendo la unidad el ser no dividido, es lo mismo decir *especie no diferente* que *especie una. Uno* se dice de algo no sólo numérica, específica o genéricamente, sino también por cierta analogía o proporción. Tal es la unidad o coincidencia entre la criatura y Dios. La expresión: *De una cosa a otra que se le iguala,* indica imagen perfecta.

ARTICULO 2

La imagen de Dios, ¿se encuentra o no se encuentra en las criaturas irracionales?

Supra q.45 a.7; *In Sent.* l.1 d.3 q.3; l.2 d.16 a.2; l.3 d.2 q.1 a.1 q.M; d.10 q.2 a.2 q.[2]2; *De Verit.* q.10 a.1 ad 5; *Cont. Gentes* 4,26; *De Pot.* q.9 a.9.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios se encuentra en las criaturas irracionales:

1. Dice Dionisio en el libro *De Div. Nom.*[5]: *Las cosas causadas poseen imágenes afines de sus causas.* Por lo tanto, al ser Dios causa no sólo de las criaturas racionales, sino también de las irracionales, su imagen ha de estar también en éstas.

2. Más aún. Cuanto más clara es la semejanza en una cosa, tanto más se acerca al concepto de imagen. Ahora bien, dice Dionisio en el libro *De Div. Nom.*[6], que el rayo del sol es la semejanza más perfecta de la bondad divina. Por lo tanto, es a imagen de Dios.

3. Todavía más. Cuanto más perfecta es una cosa en bondad, tanto más se asemeja a Dios. Pero el universo entero es más perfecto en bondad que el hombre, puesto que, aunque cada cosa por separado sea buena, el conjunto de todas ellas es llamado en Gén 1,31: *muy bueno.* Por lo tanto, no sólo el hombre, sino todo el universo es a imagen de Dios.

4. Por último. Dice Boecio en el libro *De Consol.*[7]: *Dios lleva al mundo en su mente y lo forma en imagen semejante.* Por lo tanto, todo el mundo es a imagen de Dios, y no sólo la criatura racional.

En cambio está lo que dice Agustín en VI *De Super. Gen. ad litt.*[8]: *En el hom-*

3. Q.74: ML 40,85. 4. *Serm. ad Popul.* 9 c.8: ML 38,82. 5. C.2 § 8: MG 3,645; S. Th. lect.4. 6. § 4: MG 3,697: S. Th. lect.3. 7. L.3 metr.9: ML 63,759. 8. C.12: ML 34,348.

bre sobresale el que Dios lo hace a su imagen, al darle una mente intelectual, por la que es superior a los animales. Por lo tanto, las cosas que no tienen entendimiento no son a imagen de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Para constituir imagen no basta cualquier semejan2a, aunque esté tomada de otro. Pues, si sólo es semejanza en el género o en algún accidente común, no por ello se dice que una cosa es a imagen de otra. Ejemplo: No puede decirse que los gusanos que nacen del hombre sean imagen suya por la semejanza genérica, ni puede decirse que si una cosa se hace blanca por asemejarse a otra, sea por ello a su imagen, puesto que la blancura es un accidente común a muchas especies. Para constituir imagen es necesaria la semejanza de especie, como se da la imagen del rey en su hijo, o, al menos, de un accidente propio de la especie, sobre todo la figura, como se da, por ejemplo, cuando decimos que está la imagen del hombre en la moneda. Por eso Hilario dice[9]: *La imagen es una especie no diferente.*

Es evidente que la semejanza específica se toma de la última diferencia. A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, y de un modo muy común, en cuanto que existen; en segundo lugar, en cuanto que viven; finalmente, en cuanto que saben o entienden. Estas, en expresión de Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [10], *están tan cerca de Dios por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más próxima.* Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo imperfecto es una participación de lo perfecto. Por ello, incluso las cosas que no cumplen las condiciones de imagen participan algo del concepto de imagen en cuanto que poseen, en sí mismas, algunas semejanza de Dios. Por eso dice Dionisio que las cosas causadas poseen *imágenes contingentes* de sus causas, es decir, en cuanto acontece tenerlas, y no de un modo absoluto.

2. *A la segunda hay que decir:* Dionisio asemeja el rayo solar a la bondad divina en cuanto a la causalidad, no en cuanto a la excelencia de naturaleza que se requiere para constituir imagen.

3. *A la tercera hay que decir:* El universo es más perfecto en bondad que la criatura intelectual de un modo extensivo y difusivo. Pero en el aspecto intensivo y colectivo, la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la criatura intelectual, que es capaz del sumo bien. O puede decirse que la parte no se contrapone al todo, sino a otra parte. De ahí que, al decir que sólo la naturaleza intelectual es a imagen de Dios, no se excluye que el universo, en cuanto a alguna parte del mismo, sea a imagen de Dios, sino que se excluyen únicamente las demás partes del universo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Boecio toma la imagen por la semejanza según la cual el objeto producido por el artífice imita la especie del arte que hay en su mente. En este sentido, toda criatura es imagen de la razón ejemplar que existe en la mente divina. Pero aquí no hablamos de la imagen en ese sentido, sino de la semejanza de naturaleza, es decir, en cuanto que al primer ser se asemejan todas las cosas por el hecho de ser seres; a la primera vida, por ser vivientes; a la suma sabiduría, por ser pensantes.

ARTICULO 3

La imagen de Dios, ¿está o no está más en el ángel que en el hombre?

In Sent. l.1 d.3 q.3 u. ad 4; l.2 d.16 a.3; l.3 d.2 q.1 q.ª2 ad 1; *In Psalm.* 8.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no está más en el ángel que en el hombre:

1. Dice Agustín en el *De Imagine* [11] que Dios a ninguna criatura concedió el ser a imagen suya sino al hombre. Por lo tanto, no es cierto que el ángel sea más a imagen de Dios que el hombre.

2. Más aún. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[12]: *El hombre es a imagen de Dios de tal manera que fue formado por El sin haber mediado ninguna criatura. Por ello no hay ninguna cosa más unida a El.* Pero se dice de una criatura que es a imagen de Dios porque está unida a El.

9. *De Synod.* ML 10,490. 10. Q.51: ML 40,32. 11. *Serm. ad Popul.* 43 c.2: ML 38,255. 12. Q.51: ML 40,33.

Por lo tanto, el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

3. Todavía más. La criatura es a imagen de Dios en cuanto que posee una naturaleza intelectual. Pero la naturaleza intelectual no aumenta ni disminuye, puesto que pertenece al género de sustancia y no al de accidente. Por lo tanto, el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

En cambio está lo que dice Gregorio [13]: *El ángel es llamado sello de la semejanza, porque en él está más expresa la semejanza de la imagen divina.*

Solución. *Hay que decir:* Podemos hablar de imagen de Dios en un doble sentido. 1) *Primero,* en cuanto a aquello en lo que se considera ante todo la razón de imagen: la naturaleza intelectual. Considerada así, la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre, porque en el primero es más perfecta la naturaleza intelectual, como se dijo (q.58 a.3; q.75 a.7 ad 3; q.79 a.8). 2) *Segundo,* puede considerarse la imagen de Dios en el hombre en su elemento secundario, es decir, en cuanto que en el hombre se da cierta imitación de Dios, ya que hombre procede de hombre, como Dios de Dios; y en cuanto que el alma humana está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, como Dios respecto del mundo. En cuanto a esto y a otros aspectos semejantes, se encuentra la imagen de Dios más plenamente en el hombre que en el ángel. Pero esto no cuenta para el porqué de imagen divina en el hombre, a no ser que se presuponga la primera imitación por la naturaleza intelectual; pues, de no ser así, también las bestias serían a imagen de Dios. Por tanto, como en lo referente a la naturaleza intelectual el ángel es más a imagen de Dios que el hombre, hay que admitir absolutamente que el ángel es más plenamente imagen divina; y el hombre lo es más en algún aspecto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín excluye de la idea de imagen de Dios las criaturas inferiores, que carecen de entendimiento, no a los ángeles.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como se dice que el fuego es el cuerpo más sutil por su especie, y hay fuegos más sutiles que otros, así también nada hay más unido a Dios que la mente humana en el género de naturaleza intelectual; pues, como el mismo Agustín había dicho antes, *los seres inteligentes le están tan próximos por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más cercana.* No se excluye, por lo tanto, que el ángel sea más a imagen de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Con la expresión *la sustancia no admite el más y el menos* [14] no se pretende indicar que una especie de sustancia no sea más perfecta que otra, sino que un mismo individuo no participa su especie unas veces más que otras. Ni siquiera por distintos individuos se participa la especie de la sustancia más y menos.

ARTICULO 4

La imagen de Dios, ¿se encuentra o no se encuentra en cualquier hombre?

In Sent. l.1 d.3 p.2.ª exp. text.; *De Pot.* q.9 a.9.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no se encuentra en cualquier hombre:

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 11,7: *El hombre es imagen de Dios, y la mujer es imagen del varón.* Por lo tanto, como la mujer es un individuo de la especie humana, no es propio de todo individuo el ser imagen de Dios.

2. Más aún. Dice el Apóstol en Rom 8,29: *A los que antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo.* Pero no todos los hombres están predestinados. Por lo tanto, no todos los hombres poseen la conformidad de la imagen.

3. Todavía más. La semejanza es esencial a la imagen, como dijimos (a.1). Pero por el pecado se hace al hombre desemejante de Dios. Por lo tanto, pierde su imagen.

En cambio está lo que se dice en Sal 38,7: El hombre se va como una imagen.

13. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250. 14. Cf. ARISTÓTELES, *Categ.* c.5 n.20 (BK 3b33); cf. BOECIO, *In Categ. Aristot.* l.1 c. *De Subst.,* § Videtur autem: ML 64,197.

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que se dice que el hombre es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es sobre todo en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede ser considerada de tres modos. 1) *Primero,* en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente; esta es la imagen común a todos los hombres. 2) *Segundo,* en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto; ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. 3) *Tercero,* en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto; ésta es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. Por eso, comentando la expresión del Sal. 4,7: *Sellada sobre nosotros está la luz de tu rostro, ¡oh Señor!,* distingue la *Glosa* una triple imagen: *de creación, de recreación y de semejanza.* La primera se da en todos los hombres; la segunda, sólo en los justos; la tercera, exclusivamente en los bienaventurados.

Respuesta a las objeciones; 1. *A la primera hay que decir:* Tanto en el hombre como en la mujer se encuentra la imagen de Dios en lo esencial, esto es, en cuanto a la naturaleza intelectual. Por eso en Gén 1,27, después de decir del hombre que *Dios lo creó a su imagen,* añade: *Los creó macho y hembra.* Y dice en plural *Los,* según Agustín, para evitar el que se entienda que ambos sexos se daban en un solo individuo. Sin embargo, en cuanto a algo secundario se encuentra la imagen de Dios en el hombre y no en la mujer. El hombre es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura. Por eso el Apóstol, después de haber dicho que *el varón es imagen y gloria de Dios,* muestra por qué lo dijo, añadiendo (v.8-9): *Pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón, y no fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón.*

2.3. *A la segunda y tercera hay que decir:* Aquellas objeciones parten de la noción de imagen tal como se da por la conformidad de la gracia y de la gloria.

ARTICULO 5

La imagen de Dios, ¿está en el hombre referida a la trinidad de personas?

Infra q.93 a.6; *De Verit.* q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no está en el hombre referida a la trinidad de personas:

1. Dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[15]: *Una esencialmente es la divinidad de la Santa Trinidad y la imagen a la cual fue hecho el hombre.* Hilario, por su parte, dice en V *De Trin.*[16]: *El hombre es hecho a la imagen común de la Trinidad.* Por lo tanto, en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a su esencia, no en cuanto a la trinidad de personas.

2. Más aún. En el libro *De Eccles. Dogmat.*[17], se dice que la imagen de Dios en el hombre es considerada según la eternidad. El Damasceno añade[18]: *Que el hombre sea a imagen de Dios, significa que es intelectual, libre y dueño de sí.* Gregorio Niseno escribe[19]: Cuando la Sagrada Escritura dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios, *es lo mismo que si dijera que la naturaleza humana fue hecha partícipe de todo bien, ya que la divinidad es la plenitud del bien.* Todo esto no es propio de la distinción de las personas, sino de la unidad de esencia. Por lo tanto, la imagen de Dios que existe en el hombre no dice referencia a la trinidad de personas, sino a la unidad de esencia.

3. Todavía más. La imagen lleva al conocimiento de aquello que representa. Por lo mismo, si en el hombre se da la imagen de Dios según la trinidad de personas, puesto que el hombre puede conocerse a sí mismo naturalmente, se seguiría de aquí que podría conocer naturalmente la Trinidad. Como quedó demostrado (q.32 a.1), esto es falso.

4. Por último. *Imagen* no se atribuye a cualquiera de la tres Personas, sino sólo al Hijo, pues, según Agustín en VI *De Trin.*[20]: *Sólo el Hijo es imagen del Pa-*

15. Cf. FULGENCIO, c.1: ML 65,674. 16. ML 10,134. 17. GENADIO, c.88: ML 58,1000. 18. *De Fide Orth.* l.2 c.12: MG 94,920. 19. *De Hom. Opil.* c.16: MG 44,184. 20. C.2: ML 42,925.

dre. Así, pues, si en el hombre se considerase la imagen de Dios referida a la Persona, no se daría en él la imagen de toda la Trinidad, sino sólo del Hijo.

En cambio está el que Hilario en IV *De Trin.*[21] deduce la pluralidad de las Personas divinas del hecho de que el hombre se dice hecho a imagen de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.40 a.2), la distinción entre las Personas divinas no se da sino por razón del origen, o mejor, por razón de las relaciones de origen. Ahora bien, no es uno mismo el modo de origen en todas las cosas, sino que cada uno tiene el modo de origen que es propio de su naturaleza: lo inanimado es producido de modo distinto que lo animado; y las plantas de modo distinto que los animales. Es evidente que la distinción de las Personas divinas se realiza en conformidad con la naturaleza divina. De ahí que el ser a imagen de Dios por la imitación de la naturaleza divina no excluye el serlo según la representación de las tres Personas; antes bien, lo uno se sigue de lo otro. Así, pues, hay que decir: En el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de personas, pues en el mismo Dios hay una naturaleza en tres Personas.

Respuesta a las objeciones: 1. y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento sería viable si la imagen que el hombre tiene de Dios lo representara perfectamente. Dice Agustín en XV *De Trin.*[22]*: Es máxima la diferencia existente entre esta trinidad que hay en nosotros j la Trinidad divina.* Por eso, como dice él mismo[23], *la trinidad que hay en nosotros la vemos más que la creemos, mientras que creemos más que vemos que Dios sea Trinidad.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunos sostuvieron que en el hombre sólo se da la imagen del Hijo. Pero Agustín en XII *De Trin.*[24] demuestra la falsedad de esto. *Primero,* porque, dado que el Hijo es semejante al Padre en igualdad de esencia, de haber sido hecho el hombre a imagen del Hijo, lo habría sido a imagen del Padre. *Segundo,* porque si el hombre hubiera sido hecho solamente a imagen del Hijo, no hubiera dicho el Padre: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra,* sino a imagen y semejanza tuya.

Por lo tanto, Gén 1,27: *Lo hizo a imagen de Dios* no debe entenderse como si hubiera hecho al hombre sólo a imagen del Hijo, que es Dios, como algunos pretendieron, sino que significa que Dios Trinidad hizo el hombre a imagen suya, es decir, de toda la Trinidad.

Y la expresión *Dios hizo el hombre a su imagen* puede entenderse de dos modos. *Primero,* en cuanto que la preposición *a* designara el término de la producción: *hagamos al hombre de tal manera que se dé en él la imagen. Segundo,* en cuanto que la preposición *a* designara la causa ejemplar, como cuando decimos: *Este libro ha sido hecho conforme con aquél.* Así, la imagen de Dios es la misma esencia divina, que se llama *Imagen* de un modo abusivo, en cuanto que la imagen se toma como ejemplar. O, como dicen algunos[25], la esencia divina es llamada *imagen* en cuanto que, según ella, una persona imita a la otra.

ARTICULO 6

La imagen de Dios, ¿está en el hombre sólo en lo que respecta a la mente?

Supra q.3 a.1 ad 2; q.45 a.7; *In Sent.* l.1 d.3 a.3; *Cont. Gentes* 4,26.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no está en el hombre sólo en lo que respecta a la mente [b]:

21. ML 10,111. 22. C.20: ML 42,1088. 23. *De Trin.* l.15 c.6: ML 42,1064. 24. C.6: ML 42,1001. 25. Cf. *In Sent.* l.1 d.2 exp. text.; HILARIO, *De Trin.* l.4: ML 10,111; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.2 c.4 (QR 1,24).

b. Tertuliano, Prudencio, y especialmente S. Ireneo, afirmaban que Adán fue creado, en la perspectiva futura del Verbo hecho carne, según el modelo del cuerpo de Cristo glorificado; por eso para ellos es en su cuerpo dotado de espíritu donde sobre todo se halla la imagen de Dios. Pero, en general, los Padres, sobre todo quienes intentaban cristianizar la gnosis pagana y el neoplatonismo, excluían al cuerpo de esta imagen. El cuerpo es sólo vestigio de Dios, aunque superior al de las otras creaturas materiales por cuanto en él se transparenta el resplan-

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 11,7: *El varón es imagen de Dios.* Pero el varón no es sólo mente. Por lo tanto, la imagen de Dios no se considera sólo en cuanto a la mente.

2. Más aún. Se dice en Gén. 1,27: *Creó Dios al hombre a su imagen; los creó macho y hembra.* Como la distinción entre macho y hembra se da según el cuerpo, la imagen de Dios en el hombre es según el cuerpo y no sólo según la mente.

3. Todavía más. La imagen se considera sobre todo por la figura. Pero ésta es algo propio del cuerpo. Por lo mismo, la imagen de Dios en el hombre es también según el cuerpo y no sólo según la mente.

4. Por último. Dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[26]: *Hay en nosotros una triple visión: corporal, espiritual o imaginativa e intelectual.* Por lo tanto, si por la visión intelectual, perteneciente a la mente, hay en nosotros una trinidad por la que somos imagen de Dios, con igual motivo la habrá en las otras visiones.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 4,23-24: *Renovaos en el espíritu de vuestra mente y vestios del hombre nuevo.* Esto da a entender que nuestra renovación, que se hace por el vestido del hombre nuevo, es algo que pertenece a la mente. Pero en Col 3,10 dice: *Vestios del hombre nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su Creador.* Atribuye a la imagen de Dios la renovación por el vestido del hombre nuevo. Por lo tanto, el ser a imagen de Dios pertenece sólo a la mente.

Solución. *Hay que decir:* Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, como dijimos (a.2), y en las demás se encuentra sólo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que tampoco en la criatura racional se encuentra la imagen de Dios a no ser según la mente. En las demás partes de la criatura racional se encuentra la semejanza de vestigio, como en las demás cosas a las cuales se asemeja por tales partes.

El porqué de esto resulta evidente considerando cómo representa el vestigio y la imagen. Esta representa en semejanza específica, como dijimos (a.2), mientras que el vestigio representa como efecto que imita su causa sin llegar a la semejanza específica. Ejemplo: Las huellas que dejan los animales en sus movimientos se llaman vestigios; la ceniza es vestigio del fuego; la desolación de la tierra es vestigio de un ejército enemigo.

Por lo tanto, puede verse la diferencia entre las criaturas racionales y las irracionales en dos aspectos: En cuanto a la representación en las criaturas de una semejanza de la naturaleza divina, y en cuanto a la representación de la Trinidad increada. En cuanto a la semejanza de la naturaleza divina, la criatura racional parece llegar a constituir una representación específica, en cuanto que imita a Dios, no sólo como ser viviente, sino como inteligente, como dijimos (a.2). Las otras criaturas, en cambio, no entienden, pero aparece en ellas un vestigio del entendimiento que las produce, si consideramos su armónica disposición. Asimismo, como la Trinidad increada se distingue por la procesión de la Palabra de quien lo dice, y la del Amor de entrambos, como dijimos (q.28 a.3), en la criatura racional, en la que se da la procesión de una palabra según el entendimiento y un proceso de amor de la voluntad, puede decirse que se da una imagen de la Trinidad increada según cierta representación específica. En las demás criaturas no se da el principio de la palabra ni la palabra, ni el amor; pero sí se da en ellas cierto vestigio que pone al descubierto su existencia en la causa productora. Pues al tener la criatura una sustancia modificada y finita pone al descubierto que procede de un principio; su especie pone al descubierto la palabra del que la produce, como la forma de la casa pone al descubierto la concepción del arquitecto, y el orden pone al descubierto el amor del principio productor, por el que el efecto se ordena al bien, así como el uso del edificio pone al descubierto la voluntad del arquitecto.

26. C.7.24: ML 34,459.474.

dor del alma, siendo un signo de esto último y de su origen divino la postura erguida y la mirada dirigida hacia lo alto. Con ellos, y de modo expreso, también S. Agustín.

Así, pues, en el hombre se encuentra la semejanza de Dios como imagen en cuanto a la mente y como vestigio en sus otras partes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre es imagen de Dios, no en cuanto que él mismo sea esencialmente imagen, sino en cuanto que en él está la imagen de Dios impresa en su mente; así como se dice que el denario es la imagen del César por llevar su imagen. Por lo tanto, no debe tomarse la imagen de Dios en cuanto a todas las partes del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en XII *De Trin.*[21] algunos sostuvieron que la imagen de Dios se daba en el hombre, no en un individuo, sino en muchos, diciendo: *El varón representa al Padre; lo que de él procede por generación, al Hijo; y el Espíritu Santo, que es la tercera persona, está representado por la mujer, la cual procede del varón sin ser su hijo o su hija.* Pero parece ya a primera vista absurdo. Primero, porque entonces el Espíritu Santo sería principio del Hijo, como la mujer es principio de la prole que nace del hombre. Segundo, porque cada hombre no sería imagen más que de una persona. Tercero, porque, según esto, la Escritura no hubiese hablado de la imagen de Dios en el hombre sino después de engendrada la prole.

Así, hay que decir: La Escritura, después de decir *Lo creó a imagen de Dios,* añadió: *Los creó macho y hembra,* no para que se tome la imagen de Dios de la distinción de sexos, sino porque esta imagen divina es común a ambos sexos, puesto que se da por la mente, en la que no hay distinción de sexos. Por eso el Apóstol en Col 3,10, después de decir *según la imagen de su Creador,* añade: *Para el que no hay macho ni hembra.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la imagen de Dios en el hombre no se tome por la figura corpórea, debemos decir como Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[28]: *El cuerpo humano, por ser el único entre los animales terrestres que no está encorvado sobre su vientre, sino que está dispuesto para contemplar mejor el cielo, puede con razón parecer hecho más a semejanza de Dios que los cuerpos de los demás animales.* Esto no indica que en el cuerpo humano resida la imagen de Dios, sino que la misma figura del hombre es una huella que representa la imagen de Dios en el alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* Tanto en la visión corporal como en la imaginativa se encuentra una cierta trinidad, como dice Agustín en el libro *De Trin.*[29] En la visión corporal se da primeramente la especie del cuerpo externo; después, la visión, que se realiza por medio de la impresión de una semejanza en dicha especie en la vista; por último, la intención de la voluntad, que aplica la vista a la visión y la hace fijarse en el objeto visto. Igualmente, en la visión imaginativa se encuentra: primero la imagen guardada en la memoria; luego, la visión imaginaria, que proviene del hecho de que el vértice del alma, la imaginación, es informada conforme a dicha especie; por último, la acción de la voluntad que une ambas. Pero ninguna de estas dos trinidades constituye una imagen divina, ya que la especie del cuerpo está fuera de la naturaleza del alma, y la especie de la memoria, aunque no está fuera del alma, sobreviene a la misma, y, así, falta en ambos casos la representación de connaturalidad y coeternidad de las divinas personas. La visión corporal, por su parte, no procede sólo de la especie del cuerpo externo, sino también del sentido del sujeto. Del mismo modo, la visión imaginativa no sólo procede de la especie conservada en la memoria, sino también de la imaginación. Por todo lo cual no representan bien la procesión del Hijo de sólo el Padre. En cambio, la intención de la voluntad, que une a estos dos elementos, no procede de ellos ni en la visión corpórea ni en la espiritual. Por todo lo cual no representa bien al Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo.

ARTICULO 7

La imagen de Dios, ¿está o no está en el alma por razón de los actos?

De Verit. q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no se encuentra en el alma en lo que respecta a los actos:

27. C.5: ML 42,1000. 28. Q.51: ML 40,33. 29. L.11 c.2: ML 42,985.

1. Dice Agustín en el libro *De Civ. Dei*[30]*:* El hombre fue hecho a imagen de Dios *según lo que somos, y conocemos que somos, y amamos este ser y conocimiento.* Pero ser no significa acto. Por lo tanto, la imagen de Dios no se da en el alma según sus actos.

2. Más aún. Dice Agustín en IX *De Trin.*[31] que la imagen de Dios en el alma se da según tres elementos: *La mente, el conocimiento y el amor.* Pero la mente no significa el acto, sino más bien la potencia, o también la esencia del alma intelectiva. Por lo tanto, la imagen de Dios no se da según los actos.

3. Todavía más. Agustín en el libro *De Trin.*[32] pone la imagen de la Trinidad en el alma según *la memoria, la inteligencia y la voluntad,* que son *potencias naturales del alma,* como dice el Maestro en 1 *Sent.* d.3[33]. Por lo tanto, la imagen se da según las potencias y no según los actos.

4. Por último. La imagen de la Trinidad siempre permanece en el alma. Pero no así los actos. Esto pone al descubierto que la imagen de Dios en el alma no se da en cuanto a sus actos.

En cambio, Agustín, en XI *De Trin.*[34], asigna una Trinidad en las potencias inferiores del alma según la visión actual sensible e imaginativa. Por lo tanto, la trinidad que está en la mente, por la cual el hombre es a imagen de Dios, debe ser considerada según la visión actual.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.2), es esencial a la imagen alguna representación de la especie. Por eso, si la imagen de la Trinidad ha de ser recibida en el alma, debe tomarse principalmente por aquello que mejor represente, en lo posible, la especie propia de las divinas Personas. Estas se distinguen por la procesión del Verbo de quien lo pronuncia y la del Amor que los une a ambos. Ahora bien, en nuestra mente no puede darse una palabra *sin el pensamiento en acto,* como dice Agustín en XIV *De Trin.*[35] Por lo mismo, de un modo principal se toma la imagen de la Trinidad en cuanto a los actos, es decir, en cuanto que por el conocimiento adquirido, pensando interiormente, formamos la palabra, y de éste pasamos al amor. Pero, porque los principios de los actos son los hábitos y las potencias, y cada cosa está, virtualmente, en su principio, de un modo secundario y consecuente, la imagen de la Trinidad puede ser considerada en el alma según las potencias y, sobre todo, según los hábitos, en los que los actos están virtualmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nuestro ser pertenece a la imagen de Dios, lo cual nos eleva sobre los demás animales. Este ser nos compete por nuestra mente. Por eso, esta Trinidad es idéntica a la que pone Agustín en IX *De Trin.*[36], que consiste en *la mente, el conocimiento y el amor.*

2. *A la segunda hay que decir:* Agustín encuentra esta trinidad, en primer lugar, en la mente. Pero como ésta, aunque se conozca a sí toda en cierto modo, también se ignora en cierto modo; es decir, en cuanto distinta de los demás, y, por lo mismo, se busca, como deduce Agustín en X *De Trin.*[37] Y como si lo conocido no se adecuara de un modo total a la mente, distingue en el alma tres cosas propias de la mente: *la memoria, la inteligencia y la voluntad,* cuya existencia todos conocen. En estas tres coloca la imagen de la Trinidad preferentemente, como si la primera designación fuera algo imperfecta.

3. *A la tercera hay que decir:* Como argumenta Agustín en XIV *De Trin.*[38], decimos que entendemos y queremos o amamos algo cuando pensamos y cuando no pensamos en ello. Pero, cuando no pensamos en ello, está sólo la memoria, que no es, según él, más que la retención habitual del conocimiento y del amor. He aquí sus palabras[39]: *Pero como la palabra sin el pensamiento no puede existir (puesto que pensamos cuanto decimos, aunque se trate de la palabra interior, que no pertenece a ningún idioma), se reconoce esta imagen principalmente en estas tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad. Llamo inteligencia a la facultad que nos hace entender cuando pensamos. Entiendo por voluntad, dilección o*

30. C.26: ML 41,339. 31. C.12: ML 42,972. 32. C.12: ML 42,984. 33. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.3 c.2 (QR 1,35). 34. C.2: ML 42,985. 35. C.7: ML 42,1043. 36. C.12: ML 42,972. 37. C.4.8: ML 42,976.979. 38. C.7: ML 42,1042. 39. *De Trin.* l.14 c.7: ML 42,1043.

amor, la facultad que une a este padre y a esta prole. De donde se deduce claramente que pone la imagen de la Trinidad más bien en la inteligencia y voluntad en acto que en su habitual retención en la memoria; aunque también en cuanto a esto se dé, en alguna manera, como dice allí mismo. De ahí que la *memoria, la inteligencia y la voluntad* no son tres *potencias,* como se dice en *Sent.*[40]

4. *A la cuarta hay que decir:* Dice Agustín en XIV *De Trin.*[41]: *La mente siempre se acuerda, se conoce y ama a sí misma.* Esto significaría, para algunos, que en el alma se da el conocimiento y amor de sí. Pero esta interpretación queda excluida por lo que él mismo añade[42]: *No siempre se contempla a sí misma distinta de las cosas que no son lo mismo que ella.* Por lo dicho, se ve que el alma siempre se conoce y se ama, no actual, sino habitualmente, aunque pudiera decirse que, percibiendo su acto, se conoce a sí misma cuando conoce otra cosa. Pero, como no siempre conoce actualmente, como puede comprobarse en el que duerme, debe decirse que los actos, aunque no siempre permanecen en sí mismos, permanecen en sus principios, esto es, en sus potencias y hábitos. Por eso escribe Agustín en XIV *De Trin.*[43]: *Si el alma racional fue hecha a imagen de Dios, en cuanto que puede hacer uso de la razón y del entendimiento para conocer y percibir a Dios, fue imagen suya desde que empezó a existir.*

ARTICULO 8

La imagen de la divina Trinidad, ¿está o no está en el alma sólo en relación con su objeto, que es Dios?

In Sent. l.1 d.3 q.4 a.4; *De Verit,* q.10 a.7.

Objeciones por las que parece que la imagen de la divina Trinidad no está en el alma sólo en relación con su objeto, que es Dios:

1. La imagen de la divina Trinidad se encuentra en el alma, como dijimos (a.6.7), en cuanto que en nosotros la palabra procede del sujeto que la pronuncia; y el amor, de ambos. Pero esto se da en nosotros en relación con cualquier objeto. Por lo tanto, en relación con cualquier objeto se da en nosotros la imagen de la divina Trinidad.

2. Más aún. Dice Agustín en XII *De Trin.*[44]: *Cuando buscamos en el alma la Trinidad, en toda ella la buscamos, sin separar la actividad racional sobre lo temporal de la contemplación de lo eterno.* Por lo tanto, incluso respecto de los objetos temporales se encuentra en el alma la imagen de la Trinidad.

3. Todavía más. El que conozcamos y amemos a Dios es un don de la gracia. Por lo tanto, si se considera la imagen de la Trinidad en el alma por la memoria, inteligencia y voluntad o amor de Dios, no habrá en el hombre la imagen de Dios según la naturaleza, sino según la gracia, y, así, no será común a todos.

4. Por último. Los santos del cielo se conforman en grado sumo con la imagen de Dios por la visión de la gloria. Por eso se dice en 2 Cor 3,8: *Nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria.* Pero por la visión de la gloria se conoce lo temporal. Por lo tanto, también respecto de esto se da en nosotros la imagen de Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De Trin.*[45]: *La imagen de Dios no está en la mente por el hecho de que se recuerda, se conoce y ama a sí misma, sino porque puede recordar, conocer y amar a Dios, su Autor.* Mucho menos, por lo tanto, se considera la imagen de Dios en la mente por relación a los otros objetos.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.6.7), la imagen implica una semejanza que de algún modo constituya una representación de la especie. Por eso, la imagen de la Trinidad en el alma ha de ser considerada por algo que representa a las Personas divinas específicamente, en la medida que es posible a las criaturas. Dijimos (a.6.7) también que las Personas divinas se distinguen por la procesión de la Palabra respecto del Padre, que la pronuncia, y la procesión del Amor respecto de ambos. Pero la Palabra de Dios nace de El según el conocimiento de sí mismo; y el Amor procede de Dios en cuanto que se ama a sí mismo. Es evidente, por otra parte, que la diversidad de objetos constituye especies de palabra y amor distintas, ya

40. Cf. l.c. nota 33. 41. C.6: ML 42,1042. 42. Ib. 43. C.4: ML 42,1040. 44. C.4: ML 42,1000. 45. C.12: ML 42,1048.

que no es de especie idéntica en el hombre la palabra que concibe de una piedra y la de un caballo, como tampoco el amor a cada uno de ellos. Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre se considera según la palabra concebida del conocimiento de Dios y el amor que de él se deriva. Por eso, la imagen de Dios en el alma se tiene en cuanto que es llevada o puede ser llevada a Dios.

Ahora bien, la mente puede ser llevada hacia una cosa de dos modos: Directamente y sin mediación o indirectamente y con mediación. El segundo modo se da cuando, por ejemplo, viendo la imagen de un hombre en el espejo, decimos que somos atraídos hacia el mismo hombre. Por eso dice Agustín en XIV *De Trin.*[46], que *la mente se recuerda, conoce y ama a sí misma. Si distinguimos esto, distinguimos la Trinidad, no a Dios todavía, pero ya una imagen suya.* Pero esto se debe, no a que la mente sea llevada a sí misma totalmente, sino a que, puede ser llevada posteriormente a Dios, como resulta claro por la autoridad aducida (en *sed cont.*)[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para lo esencial de la imagen no sólo debe tenerse en cuenta el que una cosa proceda de otra, sino qué es lo que procede y de quién; es decir, que la Palabra de Dios procede del conocimiento de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* En toda el alma se encuentra una cierta trinidad, no de tal manera que, además de la acción en lo temporal y la contemplación de lo eterno, haya de buscarse *un tercer ser con el que se cumpla la Trinidad,* como se añade allí mismo[47]. En la parte de la razón que se actúa en el conocimiento de lo temporal, *aunque puede encontrarse la Trinidad, no puede, sin embargo, estar la imagen de Dios,* porque el conocimiento de lo temporal es algo agregado al alma. Y los mismos, hábitos, por medio de los cuales se conoce lo temporal, no siempre existen, sino que unas veces lo están, y otras, aun después de conseguidos, sólo están en la memoria. Esto puede verse en la fe, que la poseemos temporalmente en esta vida, pero en el estado de bienaventuranza futura ya no habrá más que recuerdo de ella.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento y amor de Dios meritorios no provienen más que de la gracia. Pero existen un conocimiento y amor de Dios naturales, como dijimos (q.12 a.12; q.56 a.3; q.60 a.5). Es también natural que la mente pueda hacer uso de la razón para conocer a Dios, en cuanto que la imagen de Dios permanece en la mente, bien que esta imagen sea, en expresión de Agustín en XIV *De Trin.*[48], *tan velada, tan poco visible, que apenas si es imagen,* como en los que no tienen uso de razón; bien sea *oscura y deforme,* como en los pecadores; o *clara y bella,* como en los justos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Por la visión de la gloria se verá en Dios lo temporal, por lo que tal visión de lo tempo-

46. C.8: ML 42,1044. 47. S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.14 c.12: ML 42, 104B. 48 C.4: ML 42,1040.

c. Buscando S. Agustín analogías en las creaturas que nos ayuden a comprender el misterio de Dios uno y trino, encuentra al alma o mente dotada de conocimiento y amor, lo que nos da una primera imagen de la Trinidad *(mens-notitia-amor);* imagen que se hace más expresiva al considerar a la mente constituida por tres facultades distintas, *memoria-inteligencia-voluntad* que, no obstante, no difieren esencialmente del alma, sino que forman con ella *una vida, una mente, una esencia.* Esta imagen en la estructura misma del alma encuentra una referencia más explícita cuando la mente, en el ejercicio de sus facultades, se dirige no a las cosas exteriores, sino a su interior, siendo una *memoria de sí, inteligencia de sí, voluntad o querer de sí,* al modo como ocurre en la vida íntima de Dios; y la perfección en la semejanza, fruto del dinamismo de la imagen, se producirá cuando ponga a Dios como objeto de sus actos, siendo así *memoria de Dios, inteligencia de Dios, amor de Dios.* Estas concepciones presidirán las exposiciones medievales. Sto. Tomás las matiza desde su propia doctrina psicológica del entendimiento y la voluntad. En *De verit.* q.10 a.7 sigue de un modo más lineal el proceso agustiniano: sobre la consideración que la mente hace de las realidades temporales dice allí que no se constituye en imagen de la Trinidad, sino en semejanza imperfecta como vestigio; la que ejerce sobre sí misma, en cambio, es representación de la Trinidad *por analogía,* y cuando se dirige a Dios mismo lo es *por conformidad.*

ral se incluirá en la imagen de Dios. Esto es lo que Agustín expresa en XIV *De Trin.*[49] al decir: *En aquella naturaleza a la que la mente se fijará felizmente, verá como inmutable todo.* En la Palabra increada se encuentran, en efecto, las razones de todas las criaturas.

ARTICULO 9

¿Hay o no hay una correcta distinción entre imagen y semejanza?

In Sent. l.2 d.16 a.4.

Objeciones por las que parece que no hay una correcta distinción entre imagen y semejanza:

1. El género no se distingue con propiedad de la especie. Pero la semejanza es a la imagen lo que el género a la especie; porque, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[50], *donde hay imagen, aparece en seguida la semejanza, pero no al revés.* Por lo tanto, no deben distinguirse la semejanza y la imagen.

2. Más aún. El concepto de imagen se toma no sólo de la representación de las personas divinas, sino también de la representación de la esencia divina, a la que le compete la inmortalidad y la indivisibilidad. Por eso no es exacto decir[51]: *La semejanza está en la esencia, por ser inmortal e indivisible; y la imagen en lo demás.*

3. Todavía más. Como ya dijimos (a.3), la imagen de Dios en el hombre puede ser triple: de naturaleza, de gracia y de gloria. Pero la inocencia y la justicia son algo propio de la gracia. Por lo tanto, no debe decirse[52]: *La imagen se concibe según la memoria, inteligencia y voluntad, y la semejanza según la inocencia y la justicia.*

4. Por último. El conocimiento de la verdad es propio de la inteligencia, y el amor de la virtud es propio de la voluntad, que son dos partes de la imagen. Por lo tanto, no es correcto decir[53]: *La imagen está en el conocimiento de la verdad, y la semejanza, en el amor de la virtud.*

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[54]*: Hay quienes entienden que no en vano se dicen dos cosas: ser a imagen y ser a semejanza, ya que, de ser una misma cosa, hubiera bastado un solo nombre para designarlas.*

Solución. *Hay que decir:* La semejanza es cierta unidad, pues lo uno en la cualidad causa la semejanza, como se dice en V *Metaphys.*[55] Pero la unidad, por ser trascendente, es común a todos y puede acomodarse a cada uno, lo mismo que la bondad y la verdad. Por eso, así como la bondad puede referirse a algo particular como predisposición a ello, o como una consecuencia que lo perfecciona, así también la semejanza y la imagen. La bondad es anterior al hombre, en cuanto que éste es un bien particular; y, a su vez, el bien es posterior al hombre, en cuanto que decimos de un hombre en particular que es bueno por la perfección de su virtud. De la misma manera, se considera la semejanza como anterior a la imagen por ser más común que ella, y como algo que sigue a la imagen, porque significa cierta perfección de la misma, pues decimos que la imagen de una cosa es o no es semejante a aquella de la que es imagen según que la representa perfecta o imperfectamente.

Así, pues, la semejanza puede distinguirse de la imagen por dos aspectos. 1) *Primero,* como predisposición a la misma y existente en muchas cosas. Así considerada, la semejanza se mide por lo que es más común a las propiedades de la naturaleza intelectual conforme a las cuales se toma propiamente la imagen. Según esto, dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[56]: *El espíritu,* es decir, la mente, *fue hecho, sin duda alguna, a imagen de Dios; las otras partes del hombre,* lo perteneciente a las potencias inferiores del alma o al mismo cuerpo, *algunos pretenden que hayan sido hechas a semejanza.* En el libro *De quantitate animae*[57] dice que la semejanza de Dios se considera en el alma en cuanto que es incorruptible, porque la corruptibilidad e incorruptibilidad son diferencias del ser en común.

2) *Segundo,* la semejanza puede ser considerada en cuanto significa la expresión y perfección de la imagen. En este sentido escribe el Damasceno[58]: *Lo que es a*

49. C.14: ML 42,1051. 50. Q.74: ML 40,85. 51. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.16 c.3 (QR 1,381). 52. Ib. 53. Ib. 54. Q.51: ML 40,33. 55. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.4 (BK 1021a11): S. Th. 1.5 lect.18. 56. L.c. nota 54. 57. S. AGUSTÍN, c.2: ML 32,1037. 58. *De Fide Orth.* l.2 c.12: MG 94,920.

imagen significa algo intelectual, libre y dueño de sí mismo; lo que es a semejanza significa la semejanza de virtud en la medida en que puede darse en el hombre. A eso mismo se refiere la otra expresión de que la semejanza pertenece *al amor de la virtud,* pues no hay virtud sin amarla [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La semejanza no se distingue de la imagen por la razón común de semejanza (en este aspecto queda incluida en el concepto de imagen), sino en cuanto que algunas semejanzas no llegan a ser imágenes o son perfectivas de la imagen.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia del alma se incluye en el concepto de imagen en cuanto que representa la esencia divina en lo que es propio de la naturaleza intelectual, no por las condiciones que acompañan al ser en común, como el ser simple e indisoluble,

3. *A la tercera hay que decir:* Hay algunas virtudes que son naturales al alma, por lo menos en su germen, y por éstas podría darse la semejanza natural. Aunque no hay inconveniente en que a lo mismo, bajo una designación, se le llame imagen; bajo otra, semejanza.

4. *A la cuarta hay que decir:* El amor de la palabra, que significa conocimiento amado, es esencial a la imagen; pero el amor de la virtud, como la virtud misma, es algo que pertenece a la semejanza.

CUESTIÓN 94

Sobre el estado y condición del primer hombre. Lo referente al entendimiento

Ahora hay que tratar lo referente al estado o condición del primer hombre. En primer lugar, lo referente al alma; después, al cuerpo.

Lo primero implica un doble aspecto: 1) el entendimiento; 2) la voluntad. La cuestión sobre lo referente al entendimiento plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Vio o no vio el hombre a Dios en su esencia?—2. ¿Pudo o no pudo ver a los ángeles?—3. ¿Lo conoció o no lo conoció todo?—4. ¿Pudo o no pudo equivocarse o engañarse?

ARTICULO 1

¿Vio o no vio el hombre a Dios en su esencia?

In Sent. l.2 d.23 q.2 a.1; *De Verit.* q.18 a.1.2.

Objeciones por las que parece que el hombre vio a Dios en su esencia [a]:

1. *De Fide Orth.* c.11: MG 94,912. La bienaventuranza del hombre consiste en la visión de la esencia divina. Pero el primer hombre, *cuando vivía en el paraíso, tuvo una vida dichosa sin faltarle nada,* como dice el Damasceno en el II libro [1]. Agustín, en XIV *De Civ. Dei,* dice: *Si los hombres tenían los mismos afectos*

d. «A imagen y semejanza» se dice en el Génesis, εἰχών y ὁμοίωσις en la traducción de los LXX. Los gnósticos fueron quienes primero les aplicaron el significado que estos términos ya tenían en la filosofía platónica, donde la *homoiosis* indica el camino y la consumación en el asemejarse a la divinidad. Los Padres de Oriente y Occidente aceptaron el sentido de esta terminología.—En la Edad Media, la escuela cisterciense centraba la doctrina de la imagen-semejanza en la voluntad libre; para Hugo de S. Víctor y, en el s.XIII, para S. Buenaventura, la imagen corresponde al entendimiento, y la semejanza, a la voluntad.

a. Para S. Agustín, como en general en la patrística anterior, el estado de Adán antes del pecado era un reflejo fiel de la vocación del hombre como imagen de Dios, exaltando al máximo su situación en el paraíso, casi similar a la de los ángeles. Iluminado permanentemente por la luz divina y sin sombras que ofuscasen el ojo interior de su espíritu, Adán contemplaba la gloria de Dios.

que nosotros ahora, ¿cómo eran felices en aquel lugar de indescriptible felicidad que era el paraíso?[2] Por lo tanto, parece que el primer hombre en el paraíso vio a Dios en su esencia.

2. Más aún. Dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[3]*: Al primer hombre no le faltaba nada de lo que su buena voluntad podía alcanzar.* Pero su buena voluntad no podía alcanzar nada mejor que la visión de Dios en su esencia. Por lo tanto, el primer hombre veía a Dios en su esencia.

3. Todavía más. La visión de Dios en su esencia consiste en verle sin mediación y sin enigma. Pero el hombre, en el estado de inocencia, *vio a Dios sin mediación alguna,* como dice el Maestro en IV *Sent.* d.1[4]. Lo vio también sin enigma, pues, según Agustín en XV *De Trin.*[5], el enigma lleva consigo oscuridad, y ésta vino después del pecado. Por lo tanto, el hombre en aquel primer estado vio a Dios en su esencia.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 15,46: *Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal.* Pero sumamente espiritual es ver a Dios en su esencia. Por lo tanto, el primer hombre, en su primer estado de vida animal, no vio a Dios en su esencia.

Solución. *Hay que decir:* El primer hombre no vio a Dios en su esencia según el estado común de aquella vida, a no ser que digamos que lo vio en rapto, cuando, *Dios infundió en Adán un profundo sueño* (Gén 2,21). El porqué de esto radica en que, siendo la esencia divina la bienaventuranza misma, el entendimiento que ve la esencia divina está, respecto de Dios, en la misma relación que cualquier hombre respecto de la bienaventuranza. Es evidente que ningún hombre puede apartarse voluntariamente de la bienaventuranza, ya que, de un modo natural y necesario, el hombre busca la bienaventuranza y huye de la miseria. Por eso, nadie que haya visto a Dios en su esencia puede apartarse de El voluntariamente, en lo cual consiste el pecado. Y así, cuantos han visto la esencia divina se reafirman de tal manera en el amor de Dios, que no pueden ya pecar nunca. Por lo tanto, como Adán pecó, es evidente que no vio a Dios en su esencia.

Sin embargo, conocía a Dios de un modo más sublime que nosotros, llegando a ser su conocimiento un término medio entre el conocimiento de esta vida y el del cielo, por el que se ve la esencia de Dios. Para demostrarlo hay que tener presente que la visión de Dios en su esencia se distingue de la visión de Dios por medio de las criaturas. Pero cuanto más elevada y semejante a Dios es una criatura, tanto más claramente se ve por medio de ella a Dios, como al hombre se ve mejor reflejado en un espejo limpio. Por lo mismo, se ve a Dios mucho mejor por medio de los efectos inteligibles que por medio de los sensibles y corpóreos. Pero en esta vida terrena el hombre no puede valorar plena y lúcidamente los efectos inteligibles, porque le distraen los sensibles cuando se ocupa de ellos. Pero, como se dice en Ecl 7,30: *Dios hizo al hombre recto.* Rectitud que consistía en la sumisión de las fuerzas inferiores a las superiores, sin dificultad ni obstáculo. De ahí que el primer hombre no encontraba en las cosas externas obstáculo para la clara y segura contemplación de los efectos inteligibles, que percibía por irradiación de la primera verdad, sea por conocimiento natural o gratuito. Por eso dice Agustín en XI *Super Gen. ad litt.*[6]: *Quizá en un principio Dios hablaba con los primeros hombres del mismo modo que habla con los ángeles, ilustrando sus inteligencias con la verdad inmutable, aunque sin concederles tanta participación de la esencia divina como son capaces de recibir los ángeles.* Así pues, conocían más claramente que nosotros a Dios por medio de estos efectos inteligibles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El primer hombre fue dichoso en el paraíso, pero no con la felicidad perfecta a la que había de ser elevado, y que consiste en la visión de la esencia divina; pero, según Agustín en XI *Super Gen. ad litt.*[7]*, poseía una vida en cierto modo bienaventurada,* en cuanto que poseía cierta integridad y perfección natural.

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad recta es la voluntad ordenada. Por lo tanto, la voluntad del primer hombre no hubiera sido recta si en el es-

2. C.10: ML 41,417. 3. Ib. 4. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.4 d.1 c.5 (QR II, 747). 5. C.9: ML 42,1069. 6. C.33: ML 34,447. 7. C.18: ML 34,438.

tado de mérito hubiera querido poseer lo que se le prometía como premio.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay que distinguir una doble mediación. *Una,* en la que se ve a la vez el medio y lo que por él se ve. Ejemplo: Cuando el hombre se ve en el espejo y a la vez ve el espejo. *Otra,* aquella por cuyo conocimiento llegamos a algo desconocido. Ejemplo: El medio de la demostración. Sin este medio veía el primer hombre a Dios, no sin el primero; pues no era conveniente que el hombre llegara al conocimiento de Dios por una demostración tomada de algún efecto, como precisamos nosotros, sino que juntamente con los efectos, sobre todo intelectuales, conocía a su modo a Dios en ellos.

También hay que tener presente que la oscuridad que implica la palabra *enigma* puede tomarse en un doble sentido. *Primero,* en cuanto que toda criatura es algo oscuro comparada con la inmensidad de la claridad divina. Así, Adán veía a Dios en enigma porque lo veía por medio de efectos creados. *Segundo,* en cuanto que procede del pecado. Así, las preocupaciones sensibles impiden al hombre ocuparse de las cosas inteligibles. Tomado en este sentido, Adán no vio a Dios en enigma.

ARTICULO 2

Adán, en su estado de inocencia, ¿vio o no vio a los ángeles?

De Verit. q.18 a.5.

Objeciones por las que parece que Adán, en el estado de inocencia, vio a los ángeles:

1. Dice Gregorio en IV *Dialog.*[8]*: En el paraíso, el hombre estaba acostumbrado a gozar de la palabra de Dios y a estar entre los espíritus de los ángeles bienaventurados por la purera de su corazón y la claridad de la visión.*

2. Más aún. El alma, en el estado terreno, no puede conocer las sustancias separadas, porque está unida al cuerpo corruptible, el cual, como se dice en Sab 9,15, *sobrecarga al alma.* De ahí que el alma separada pueda conocer las sustancias separadas, como ya dijimos (q.89 a.2). Pero el alma del primer hombre no estaba sobrecargada por el cuerpo, por no ser corruptible. Por lo tanto, podía ver las sustancias separadas.

3. Todavía más. Una sustancia separada conoce a otra al conocerse a sí misma, como se dice en el libro *De Causis* [9]. Por lo tanto, como el alma del primer hombre se conocía a sí misma, conocía también las sustancias separadas.

En cambio, el alma de Adán era de la misma naturaleza que la nuestra, la cual no puede conocer en el estado actual las sustancias separadas. Por lo tanto, tampoco las conoció Adán.

Solución. *Hay que decir:* El estado del alma humana puede distinguirse de dos maneras. 1) *En primer lugar,* por el diverso modo de su ser natural. Así se distingue el estado del alma separada del estado del alma unida al cuerpo. 2) *En segundo lugar* se distinguen el estado de alma íntegra y corrompida, aunque ambas poseen la misma naturaleza esencial. Así, el estado de inocencia se distingue del estado del hombre después del pecado. Pues el alma humana en el estado de inocencia era apta para perfeccionar y regir el cuerpo, como ahora; por eso en Gén 2,7 se dice: *El primer hombre fue ser animado,* es decir, su alma daba vida animal al cuerpo. Pero poseía la integridad de esta vida en cuanto que el cuerpo estaba totalmente sometido al alma sin ser ningún impedimento, como dijimos (a.1). Es evidente que, por el hecho de ser el alma apta para regir y perfeccionar al cuerpo en su vida animal, le corresponde conocer recurriendo a las imágenes. Así conocía también el alma del primer hombre.

Según este modo de conocer, en el alma se da, como dice Dionisio en c.4 *De div. nom.*[10], un movimiento en tres grados. 1) *El primero* hace que *el alma de lo externo vuelva sobre sí misma.* 2) *El segundo,* que ascienda para *unirse a las virtudes superiores unidas,* a los ángeles. 3) *El tercero,* que *sea llevada al supremo bien, a*

8. C.1: ML 77,317. 9. § 12 (BA 176.2): S. Th. lect.13. 10. § 9: MG 3,705: S. Th. lect.7.

Dios. Siguiendo el primer proceso, de lo externo a sí misma, se perfecciona el conocimiento del alma, porque la operación intelectual del alma se ordena naturalmente a lo externo, como dijimos (q.87 a.3); por el conocimiento de lo externo puede conocerse perfectamente nuestra operación intelectual, como el acto por medio del objeto. Y, a su vez, por la operación intelectual puede conocerse perfectamente el entendimiento humano, como la potencia por su propio acto. Pero en el segundo proceso no hay conocimiento perfecto, porque, como el ángel no conoce por medio de imágenes sensibles, sino de un modo muy superior, como dijimos (q.55 a.2), dicho modo de conocerse el alma a sí misma no lleva suficientemente al conocimiento de los ángeles. El tercer proceso está aún mucho más lejos de llegar al conocimiento perfecto; porque ni siquiera los ángeles, al conocerse a sí mismos, pueden llegar al conocimiento de la sustancia divina, que está a infinita distancia de ellos.

Así, pues, el alma del primer hombre no podía ver a los ángeles en su esencia. No obstante, los conocía de un modo más perfecto que nosotros, pues su conocimiento era más cierto y seguro que el nuestro respecto de lo inteligible interno. A esta superioridad sobre nosotros se debe el que Gregorio diga[11] que *estaba entre los espíritus de los ángeles.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* El que el alma del primer hombre no conociera las sustancias separadas no provenía de la sobrecarga del cuerpo, sino de que su objeto connatural era más imperfecto que las sustancias separadas. Nosotros, en cambio, nos encontramos con ambos obstáculos.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma del primer hombre no podía, por medio del conocimiento de sí misma, llegar al conocimiento de las sustancias separadas, como dijimos (sol.), porque cada sustancia separada conoce a los demás según su modo propio de conocer.

ARTICULO 3

El primer hombre, ¿lo conoció o no lo conoció todo?

In Sent. l.2 d.23 q.2 a.2; *De Verit.* q.18 a.4.

Objeciones por las que parece que el primer hombre no lo conoció todo:

1. Esta ciencia tenía que poseerla o por especies adquiridas o connaturales o infusas. Pero no pudo poseerla por especies adquiridas, pues tal conocimiento procede de la experiencia, como se dice en I *Metaphys.*[12]; y no era experto en todo. Tampoco por especies connaturales, pues era de la misma naturaleza que nosotros, y nuestra alma es, como dice el Filósofo en III *De Anima*[13], como *una tablilla en la que nada hay escrito.* Si la tuvo por especies infusas, su ciencia de las cosas no fue idéntica a la nuestra, que adquirimos de las cosas mismas.

2. Más aún. En todos los individuos de una misma especie se da el mismo modo de conseguir la perfección. Pero los hombres no adquieren la ciencia de todo en el instante en que empiezan a existir, sino que la adquieren con el tiempo de manera adecuada a su modo propio. Por lo tanto, tampoco Adán poseyó la ciencia de todo en el instante de su formación.

3. Todavía más. El estado de la vida terrena se le concede al hombre para que el alma progrese en conocimiento y en mérito; pues para esto parece estar unida el alma al cuerpo. Pero el hombre en aquel estado habría progresado en méritos. Por lo tanto, progresaría también en el conocimiento de las cosas y, por consiguiente, no poseyó la ciencia de todas.

En cambio, como se dice en Gén 2,20, el primer hombre puso nombres a los animales. Como éstos deben acomodarse a la naturaleza, se sigue que Adán conoció las naturalezas de todos los animales y, por lo tanto, la ciencia de todas las demás cosas.

Solución. *Hay que decir:* Por el orden natural, lo perfecto es anterior a lo imperfecto, como, por ejemplo, el acto es anterior a la potencia, pues lo que está en potencia no pasa al acto sino por un ser en acto. Como las cosas en un prin-

11. *Dial.* l.4 c.1: ML 77,317. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 980b28): S. Th. lect.1 n.17-19. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 430a1): S. Th. lect.9 n.722.

cipio fueron producidas por Dios, no sólo para que existieran, sino también para que fuesen principios de otras, por eso fueron producidas en estado perfecto, conforme al que pudieran ser principio de otras. Pero el hombre puede ser principio de los demás, no sólo por la generación corporal, sino también por la instrucción y el gobierno. De ahí que el primer hombre, así como fue producido en estado perfecto en su cuerpo para poder engendrar, también fue hecho perfecto en cuanto a su alma para que pudiera instruir y gobernar a los demás.

Pero nadie puede instruir sin poseer ciencia. Por lo mismo, el primer hombre fue creado por Dios en tal estado que tuviera ciencia de todo aquello en que el hombre puede ser instruido. Esto es, todo lo que existe virtualmente en los principios evidentes por sí mismos; esto es, todo lo que el hombre puede conocer naturalmente. Y para el gobierno propio y el de los demás, no sólo es necesario el conocimiento de lo que puede saberse naturalmente, sino de lo que supera el conocimiento natural, pues la vida humana se ordena a un fin sobrenatural, del mismo modo que a nosotros, para gobernar nuestra vida, nos es necesario conocer los contenidos de la fe. Por eso, el primer hombre recibió conocimiento de lo sobrenatural tanto cuanto le era necesario para el gobierno de la vida humana en aquel estado.

Las demás cosas que ni por investigación pueden conocerse ni son necesarias para el gobierno de la vida humana, el primer hombre no las conoció; como los pensamientos de los hombres, lo futuro contingente y algunas cosas muy concretas, como, por ejemplo, cuántas piedrecitas hay en el lecho de un río.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El primer hombre poseyó la ciencia de todas las cosas por medio de especies infundidas por Dios. No obstante, esta ciencia no fue distinta de la nuestra, como tampoco los ojos que Cristo dio a un ciego de nacimiento son distintos de los ojos naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* Adán, como primer hombre, debía poseer alguna perfección que no poseen los demás, como se ve por lo dicho *(sol.).*

3. *A la tercera hay que decir:* Adán no hubiera progresado en la ciencia de lo natural en cuanto al número de cosas sabidas, sino en cuanto al modo de saber; lo que sabía intelectualmente, lo hubiera sabido después por experiencia. En cuanto a lo sobrenatural, hubiera progresado también en su número por medio de nuevas revelaciones, al igual que los ángeles progresan por nuevas iluminaciones. Pero no son idénticos el progreso de mérito y de ciencia, porque un hombre para otro no es principio de mérito como sí lo es de ciencia.

ARTÍCULO 4

El hombre en su primer estado, ¿pudo o no pudo ser engañado?

In Sent. l.2 d.33 q.2 a.3; *De Verit.* q.18 a.6.

Objeciones por las que parece que el hombre en su primer estado pudo ser engañado:

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 2,14: *La mujer, seducida, incurrió en la transgresión.*

2. Más aún. Dice el Maestro en II *Sent.* d.21 [14]: *La mujer no se horrorizó de que hablara la serpiente, porque creyó que había recibido de Dios la función de hablar.* Pero esto era falso. Por lo tanto, la mujer fue engañada antes de pecar:

3. Todavía más. Lo natural es que, cuanto más lejos está una cosa, menos se vea. Pero la naturaleza del ojo no fue reducida por el pecado. Luego esto mismo debió suceder en el estado de inocencia. Por lo tanto, el hombre se engañaría, como ahora, respecto de la cantidad de lo visto.

4. Y también. Dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [15]: *En el sueño el alma toma las imágenes por los objetos.* Pero el hombre en estado de inocencia comería y, por lo tanto, dormiría y soñaría; con lo cual tomaría las imágenes por las cosas.

5. Por último. El hombre no conocería, como acabamos de decir (a.3), los pensamientos de los hombres ni lo futuro contingente. Por lo tanto, si alguien lo falseara, sería engañado.

En cambio está lo que dice Agus-

14. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.21 c.4 (QR 1,405). 15. C.2: ML 34,455.

tín [16]: *Aprobar lo verdadero por falso no se debe a la naturaleza del hombre creado, sino a la pena del hombre condenado.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[17] dijeron que en la palabra *engaño* pueden distinguirse dos aspectos: cualquier estimación por la que se toma lo falso por verdadero sin asentimiento firme; y la firme credulidad. Con respecto a lo que Adán conocía por su ciencia, antes de pecar no podía engañarse por ninguno de estos dos conceptos. Pero, con respecto a aquellas cosas de las que no tenía ciencia, podía engañarse, tomando el engaño en sentido amplio, como una estimación cualquiera sin asentimiento de credulidad. Esto lo dicen porque creer algo falso en tales casos no es perjudicial para el hombre; y porque, no asintiéndolo temerariamente, no es algo culpable.

Pero esto no puede decirse de la integridad del primer estado, pues, como dice Agustín en XIV *De Civit. Dei* [18], en dicho estado *se evitaba fácilmente el pecado y, mientras duraba dicho estado, no podía existir ningún pecado.* Es claro, por otra parte, que, así como la verdad es un bien para el entendimiento, la falsedad es un mal, como se dice en VI *Ethic.*[19] Por lo mismo, no era posible que, mientras permaneciera la inocencia, el entendimiento humano asintiera a algo falso tomándolo por verdadero. Así como en los miembros del cuerpo del primer hombre faltaba alguna perfección, por ejemplo, el resplandor de la gloria, sin que por ello pudiera darse en ellos mal alguno, así también en su entendimiento podía faltar algún conocimiento, pero no podía darse alguna apreciación de lo falso como verdadero.

Esto es claro, además, si consideramos la rectitud del estado primitivo, según el cual, siempre que el alma permaneciera fiel a Dios, sus potencias inferiores se someterían a las superiores sin obstaculizarlas. Es evidente, por lo dicho (q.17 a.3; q.85 a.6), que el entendimiento nunca se equivoca sobre su objeto propio. De ahí que nunca se engaña por sí mismo, sino que todo engaño le viene de alguna facultad inferior, como la imaginación o facultades sensibles. Por eso, cuando no está impedida la facultad natural del juicio, no nos engañan tales apariencias, sino sólo cuando está impedida, como sucede en el que duerme. De todo lo cual se deduce que la rectitud del estado primitivo no era compatible con engaño intelectual alguno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La seducción de la mujer, aunque precedió al pecado de obra, fue posterior al pecado de presunción interna. Pues dice Agustín en XI *Super Gen. ad litt.*[20]: *La mujer no hubiera dado crédito a las palabras de la serpiente si en su mente no hubiera existido, ya antes, el amor a la propia potestad y cierta estimación presuntuosa de sí misma.*

2. *A la segunda hay que decir:* La mujer creyó que la serpiente había recibido la misión de hablar, no de un modo natural, sino sobrenatural. Pero tampoco es necesario aceptar en esto la autoridad del Maestro de las Sentencias[21].

3. *A la tercera hay que decir:* Si a los sentidos o a la imaginación del primer hombre se les hubiera representado algo de manera distinta a como está en la naturaleza, no por ello hubiera sido engañado, puesto que su razón hubiera descubierto la verdad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo que sucede en el sueño no se le imputa al hombre, ya que en ese estado no hace uso de su razón, que es el acto propio suyo.

5. *A la quinta hay que decir:* Si alguien hubiera dicho algo falso sobre lo futuro contingente o sobre los entresijos de los corazones, el hombre en estado de inocencia no hubiera creído que era así en efecto, sino que lo hubiera creído como posible. Esto no es creer lo falso.

O puede decirse también que Dios le asistiría para que no fuera engañado en aquello de lo que no tenía ciencia. Y no puede alegarse, como hacen algunos[22], que en la tentación no recibió ayuda para no caer en ella, a pesar de ser cuando más la necesitaba. Porque ya se había albergado el pecado en su interior y no había recurrido al auxilio divino.

16. *De lib. Arb.* l.3 c.18: ML 32,1296. 17. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.23 a.2 q.2 (QR 11,540); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.520 (QR 11,773). 18. C.10: ML 41,417. 19. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a28): S. Th. lect.2 n.1130. 20. C.30: ML 34,445. 21. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.23 c.1 (QR 1,417), citando a S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.11 c.10: ML 34,434. 22. Ib.

Sobre el estado y condición del primer hombre. Lo referente a la voluntad: gracia y justicia

Ahora hay que tratar lo referente a la voluntad del primer hombre. Hay dos aspectos: 1) la gracia y la justicia del primer hombre; 2) el uso justo con respecto al dominio sobre las otras cosas.

La cuestión referente al primer aspecto indicado plantea y exige respuesta a cuatro problemas.

1. El primer hombre, ¿fue o no fue creado en estado de gracia?—2. En el estado de inocencia, el alma, ¿tenía o no tenía pasiones?—3. ¿Poseyó o no poseyó todas las virtudes?—4. Sus obras, ¿eran o no eran dignas de mérito como lo son ahora?

ARTICULO 1

El primer hombre, ¿fue o no fue creado en estado de gracia?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.3; d.29 a.2; *De Malo* q.4 a.2 ad22.

Objeciones por las que parece que el primer hombre no fue creado en estado de gracia [a]:

1. Distinguiendo entre Adán y Cristo, dice el Apóstol en 1 Cor 15,45: *El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante.* Pero la vivificación del espíritu se hace por la gracia. Por lo tanto, es propio de Cristo el haber sido hecho en gracia.

2. Más aún. Dice Agustín en el libro *De quaest. Vet. et Nov. Test.* [1]*: Adán no poseyó el Espíritu Santo.* Pero todo el que está en gracia posee el Espíritu Santo, Por lo tanto, Adán no fue creado en gracia.

3. Todavía más. Agustín, en el libro *De correptione et grafía,* dice [2]: *Dios ordenó la vida de los ángeles y la de los hombres de tal manera que en ellos se manifestase primero el poder de su libertad, y luego el beneficio de la gracia y el juicio de la justicia.* Por lo tanto, primero creó al hombre y al ángel en la sola natural libertad; después les dio la gracia.

4. Aún más. Dice el Maestro en II *Sent.* d.24 [3]: *Al hombre en la creación le fue dado el auxilio con el cual podía perseverar,*

1. Cf. AMBROSIASTER, p.1.ª q.123: ML 35,2371. 2. C.10: ML 44,932. 3. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.24 c.1 (QR 1,419).

---

a. Gilberto Porretano establecía que Adán en el paraíso sólo poseyó los dones *naturales,* pues los *gratuitos* —no debidos a la condición de su naturaleza humana— estaban subordinados al mérito consecuente a vencer en la tentación. Pedro Lombardo y, siguiéndolo, Alejandro de Hales, S. Buenaventura y S. Alberto Magno, afirmaban igualmente que con su creación sólo recibió Adán los *naturales,* pero en un momento posterior, antes de la caída, también fue dotado de los *gratuitos;* pues para la recepción de éstos se precisa en el adulto un acto de consentimiento (cf. obj.5 y ad 5). La justicia original consistiría en los dones gratuitos y, de suyo, no comprendería la gracia santificante, que se les añade. Esta era la sentencia considerada y afirmada como «más común y probable». Era una consecuencia derivada en parte de entremezclar en el mismo estudio las consideraciones sobre la justicia original con las del pecado original. Santo Tomás sigue en otra línea, ya levemente esbozada por Prepositino de Cremona: el primer hombre y la primera mujer fueron creados en naturaleza y gracia, respondiendo a ésta desde el primer instante de su formación; y es la gracia santificante la raíz última de la justicia original, que en su elemento más formal consiste en la subordinación del alma a Dios, a la que se unen los demás elementos gratuitos (subordinación del cuerpo al alma, del apetito inferior al superior, junto con la inmortalidad). Le favorece para la nueva visión el estudiar el primer estado de Adán en sí mismo, antes y no en subordinación a los efectos de la caída, su concepción unitaria del hombre, la armonía superior que establece entre naturaleza y gracia sobrenatural —perfeccionando ésta, sin destruirla, a la primera—, y su doctrina sobre el sujeto donde radica la gracia santificante, que es la sustancia misma del alma y no la voluntad.

pero no progresar. Pero todo el que posee la gracia puede progresar por el mérito. Por lo tanto, el primer hombre no fue creado en gracia.

5. Y también. Para recibir la gracia es necesario el consentimiento del sujeto que la recibe; pues por medio de ella se realiza cierto matrimonio espiritual entre Dios y el alma. Pero el consentimiento a la gracia no puede darse sino en un sujeto previamente existente. Por lo tanto, el hombre no recibió la gracia en el instante de su creación.

6. Por último. Hay mayor distancia entre la naturaleza y la gracia que entre ésta y la gloria, que no es más que la plenitud de la gracia. Pero en el hombre la gracia precede a la gloria. Por lo tanto, con mayor motivo la naturaleza precedió a la gracia.

En cambio, el hombre y el ángel están ordenados por igual a la gracia. Pero el ángel ha sido creado en gracia, pues dice Agustín en XII *De Civ. Dei* [4]: *Dios en ellos estaba a la vez como creador de la naturaleza y dador de la gracia.* Por lo tanto, el hombre fue creado en gracia.

Solución. *Hay que decir:* Algunos [5] dicen que el primer hombre no fue creado en gracia, pero que ésta le fue dada antes de pecar; pues muchos santos [6] sostienen qué el hombre en estado de inocencia tuvo la gracia. Pero que fue creado también en gracia, como sostienen otros [7], parece exigirlo la rectitud del estado primitivo, en el que, según Ecl 7,30, *Dios hizo al hombre recto.* Esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores, a la razón; el cuerpo, al alma. El primer sometimiento era causa de los otros dos; pues, en cuanto que la razón permanecía sometida a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores, como dice Agustín [8]. Pero es evidente que este sometimiento del cuerpo al alma y de las facultades inferiores a la razón no era natural. De serlo hubiera permanecido después de haber pecado, pues los dones naturales, como dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [9], permanecieron en los demonios. Por eso es evidente que el primer sometimiento, por ef que ía razón se subordinaba a Dios, no era sólo natural, sino un don sobrenatural de la gracia, pues el efecto no puede ser superior a la causa. Por eso dice Agustín en XII *De Civ. Dei.* [10]: *Una vez dada la transgresión del precepto, al instante, destituida el alma de la gracia divina, se avergonzaron de la desnudez de su cuerpo, pues sintieron en su carne un movimiento de desobediencia, como castigo por su desobediencia.* Con lo cual se da a entender que si, al abandonar la gracia el alma, desapareció la obediencia de la carne al alma, por la gracia que se daba en el alma se le sometían las facultades inferiores.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol quiere expresar que si hay cuerpo animal hay cuerpo espiritual; porque la vida del cuerpo espiritual empezó en Cristo, *primogénito entre los muertos* (Col 1,18) como la vida del cuerpo animal empezó con Adán. Por lo tanto, de las palabras del Apóstol no se deduce que Adán no fue espiritual en cuanto al alma; sino que no fue espiritual en cuanto al cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* Corno dice Agustín en el mismo sitio [11], no se niega que en Adán estuviera, como en los demás justos, el Espíritu Santo; sino *que no estuvo en él como ahora en los fieles* que son admitidos a recibir la herencia eterna nada más morir.

3. *A la tercera hay que decir:* De la autoridad de Agustín no se deduce que el ángel o el hombre fueran creados en la libertad natural de albedrío antes de poseer la gracia, sino que pone al descubierto primero lo que podía en ellos el libre albedrío antes de la confirmación y qué consiguieron después por medio del auxilio de la gracia.

4. *A la cuarta hay que decir:* El Maestro [12] habla según la opinión de aquellos

4. C.9: ML 41,357. 5. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea* p.2.ª tr.1 c.1 (fol.35 rb); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.505 (QR II, 729); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.29 a.2 q.2 (QR II, 703); PREPOSITINO, *Summa* (Fol.72 vb). 6. Cf. S. JERÓNIMO, *In Ephes.* l.3.a.4,30: ML 26,546; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.13 c.13: ML 41,386; S. BASILIO, *Contra Eunom.* l.5: MG 29,728. 7. Cf. PREPOSITINO, *Summa* (fol.77rb); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.2 d.3 a.12 (BO 27,85). 8. *De Civ. Dei* l.13 c.13: ML 41,386. 9. § 23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 10. C.13: ML 41,386. 11. Cf. AMBROSIASTER, *Quaest. Vet. et Nov. Test.* p.1.ª q.123: ML 35,2371. 12. Cf. supra nota 3.

que sostuvieron que el hombre no fue creado en gracia, sino en estado natural sólo. O puede decirse también que, aunque el hombre fuera creado en gracia, no tuvo de la creación natural el poder progresar por medio del mérito, sino que esto le fue añadido por gracia.

5. *A la quinta hay que decir:* Al no ser continuo el movimiento de la voluntad, no hay inconveniente en que el primer hombre hubiera dado su consentimiento a la gracia incluso en el primer instante de su creación.

6. *A la sexta hay que decir:* Merecemos la gloria por medio de un acto de gracia, pero no la gracia por medio de un acto natural. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTICULO 2

El primer hombre, ¿tuvo o no tuvo pasiones?

De Verit, q.26 a.8.

Objeciones por las que parece que el primer hombre no tuvo pasiones:

1. Por las pasiones del alma, *la carne tiene tendencias contrarias al espíritu* (Gál 5,17). Pero esto no se daba en el estado de inocencia. Por lo tanto, en él no había pasiones del alma.

2. Más aún. El alma de Adán era más digna que su cuerpo. Pero el cuerpo era impasible. Por lo tanto, tampoco el alma tenía pasiones.

3. Todavía más. Por medio de las virtudes morales se moderan las pasiones del alma. Pero en Adán había una virtud moral perfecta. Por lo tanto, las pasiones estaban excluidas totalmente de él.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De Civ. Dei* [13]: *Había en ellos un amor imperturbable hacia Dios y otras pasiones del alma.*

Solución. *Hay que decir:* Las pasiones del alma residen en el apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien y el mal. Por eso unas pasiones del alma, como el amor y el gozo, se ordenan al bien; y otras, como el temor y el dolor, al mal. Como en el estado primitivo no había ni amenazaba ningún mal ni faltaba ningún bien cuya posesión pudiera desear entonces la voluntad recta, según dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*, las pasiones que se centran en el mal, como el temor, el dolor y otras semejantes, no se dieron en Adán; ni tampoco las que se centran en el bien no poseído y que se va a poseer, como un deseo ardiente. Pero las pasiones que pueden referirse al bien presente, como el gozo y el amor, y las que se refieren a un bien futuro, como el deseo y la esperanza, que no causan aflicción, se dieron en el estado de inocencia. Sin embargo, se dieron en él de modo distinto a como se dan en nosotros. En nosotros, el apetito sensitivo, en el que residen todas las pasiones, no está totalmente sometido a la razón, por lo cual, a veces, las pasiones previenen el juicio de la razón o lo impiden, y, otras veces, le siguen, en cuanto que el apetito sensitivo obedece, en cierto modo, a la razón. En el estado de inocencia, en cambio, el apetito inferior estaba totalmente sometido a la razón; por eso no se daban más pasiones del alma que las procedentes a partir del juicio racional.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La carne tiene tendencias contrarias al espíritu, en cuanto que las pasiones se oponen a la razón. Esto no se daba en el estado de inocencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El cuerpo humano en estado de inocencia era impasible en cuanto a las pasiones que destruyen la disposición natural, como veremos más adelante (q.97 a.2). Igualmente, el alma era impasible en cuanto a las pasiones que impiden el ejercicio de la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud moral perfecta no suprime, sino que ordena las pasiones; pues, como se dice en III *Ethic.*[14], es propio del moderado *desear como conviene y lo que conviene.*

ARTICULO 3

Adán, ¿tuvo o no tuvo todas las virtudes?

In Sent. l.2 d.29 a.3.

Objeciones por las que parece que Adán no tuvo todas las virtudes:

13. C.10: ML 41,417. 14. ARISTÓTELES, c.12 n.9 (BK 1119b16): S. Th. lect.22 n.547.

1. Algunas virtudes están ordenadas a frenar la inmoderación de las pasiones. Así, la templanza refrena la concupiscencia inmoderada; la fortaleza, el temor inmoderado. Pero en el estado de inocencia no había inmoderación en las pasiones. Por lo tanto, tampoco dichas virtudes.

2. Más aún. Algunas virtudes se refieren a las pasiones cuyo objeto es el mal; así, la mansedumbre se refiere a la ira; la fortaleza, al temor. Pero tales pasiones no existían en el estado de inocencia, como dijimos (a.2). Por lo tanto, tampoco se daban estas virtudes.

3. Todavía más. La penitencia es una virtud cuyo objeto es el pecado ya cometido. La misericordia, por su parte, tiene por objeto la miseria. Ambas cosas no se daban en el estado de inocencia. Por lo tanto, tampoco las virtudes correspondientes.

4. Y también. La perseverancia, que es una virtud, no la poseyó Adán, como lo demuestra el pecado que cometió. Por lo tanto, no poseyó todas las virtudes.

5. Por último. La virtud de la fe no existió en el estado de inocencia, pues implica un conocimiento oscuro, que no parece compaginarse con la perfección del estado primitivo.

En cambio está lo que dice Agustín en una homilía [15]: *El Príncipe del vicio venció a Adán, hecho del barro a imagen de Dios, armado con la honestidad, compuesto con la templanza, resplandeciente de gloria.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre en estado de inocencia poseyó en cierto sentido todas las virtudes, como es evidente por lo dicho hasta ahora (a.1). En el estado primitivo había una rectitud tal, que la razón estaba sometida a Dios; y las potencias inferiores, a la razón. Por otra parte, las virtudes no son sino ciertas perfecciones por las que la razón se ordena a Dios y las potencias inferiores se ajustan a las reglas de la razón, como se verá mejor cuando tratemos las virtudes (1-2 q.56 a.4.6; q.63 a.2). De ahí que la rectitud del estado primitivo exigía que el hombre poseyera en algún modo todas las virtudes.

Pero hay que tener en cuenta que hay virtudes que en su esencia no implican nada de imperfección, como son la candad y la justicia. Dichas virtudes existieron en el estado de inocencia de un modo absoluto, habitual y actualmente. Hay otras que implican imperfección, bien por parte del acto, bien por parte de la materia. Si tal imperfección no se opone a la perfección del estado primitivo, estas virtudes podían darse en él, como son la fe, que se centra en lo que no se ve; y la esperanza, cuyo objeto es lo que no se posee, ya que la perfección del estado primitivo no se extendía a la visión de Dios en su esencia ni a poseerlo con el disfrute de la bienaventuranza final. Por eso la fe y la esperanza podían darse en el estado primitivo, en su hábito y en acto. En cambio, si la imperfección esencial de una virtud se opone a la perfección del estado primitivo, tal virtud podía darse en cuanto al hábito, pero no en cuanto al acto. Son: La penitencia, que es el dolor por un pecado cometido; y la misericordia, que es dolor de la miseria ajena; porque tanto el dolor como la culpa y la miseria son incompatibles con la perfección del estado primitivo. Por lo tanto, estas virtudes existían en el primer hombre en su hábito, pero no en acto, porque su disposición habitual era tal, que, si hubiera habido un pecado, se dolería de él, y si viera en algún otro miseria, la remediaría en lo posible. Como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[16], la vergüenza, cuyo objeto es algo torpemente hecho, le sobreviene al virtuoso sólo condicionalmente, por estar dispuesto de tal modo que se avergonzaría si hiciera algo torpemente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que la templanza y la fortaleza refrenen el exceso de las pasiones, les es accidental a las mismas, porque en el sujeto encuentran sobradas pasiones. Pero, en cuanto tales, sólo les es propio moderar las pasiones.

2. A la segunda hay que decir: Se oponen a la perfección del estado primitivo las pasiones ordenadas al mal que se refieren a un mal en el sujeto afectado por la pasión, como son el temor y el dolor. Pero las pasiones que se refieren al mal en otro no se oponen a la perfección de dicho estado, ya que el hombre en el estado primitivo podía odiar la malicia del

15. Cf. *Serm. contra Iudaeos,* c.2: ML 42,1117; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.29 c.2 (QR 1,457). 16. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 1128b29): S. Th. lcct.17 n.877.

demonio, como también amar la bondad de Dios. De ahí que las virtudes que se refieren a estos objetos podían darse en el estado primitivo en cuanto al hábito y en cuanto al acto. Pero las que se refieren a las pasiones del mal en el mismo sujeto, si afectan sólo a estas pasiones, no podían darse en el estado primitivo en acto, sino sólo en hábito, como hemos dicho con respecto a la penitencia y a la misericordia (sol.). En cambio, hay otras virtudes que no versan sólo sobre estas pasiones, sino sobre otras, como la templanza, que se ocupa no sólo de las tristezas, sino también de los placeres; y la fortaleza, que se ocupa no sólo de los temores, sino también de la audacia y la esperanza. Por lo tanto, podían darse en el estado primitivo los actos de la templanza que moderan los placeres, y los de la fortaleza, que moderan la audacia y la esperanza; pero no en cuanto que moderan la tristeza y el temor.

3. *A la tercera hay que decir:* Está incluida en lo dicho (sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* La perseverancia puede tomarse en dos sentidos. Primero, como virtud, y significa el hábito por el que se elige perseverar en el bien. En este sentido, Adán poseyó la perseverancia. Segundo, como circunstancia de la virtud, y, así, significa una continuación de la virtud sin interrupción. En este sentido no la poseyó Adán.

5. *A la quinta hay que decir:* Está incluida en lo dicho (sol.).

ARTICULO 4

Las obras del primer hombre, ¿fueron o no fueron menos dignas de mérito que nuestras obras?

In Sent. l.2 d.29 a.4.

Objeciones por las que parece que las obras del primer hombre fueron menos dignas de mérito que nuestras obras:

1. La gracia de Dios se da por misericordia, que ayuda más a los necesitados. Pero nosotros necesitamos la gracia más que el primer hombre en estado de inocencia. Por lo tanto, se nos infunde más abundantemente la gracia. Al ser ésta la raíz del mérito, nuestras obras se hacen más meritorias.

2. Más aún. Para el mérito se requiere cierta lucha y dificultad, pues se dice en 2 Tim 2,5: *No es coronado sino quien compite legítimamente.* Y el Filósofo, en II *Ethic.*[17] dice: *La virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno.* Pero ahora, en nuestro estado, hay mayor lucha y dificultad. Por lo tanto, también mayor eficacia para merecer.

3. Todavía más. El Maestro en II *Sent.* d.24 dice[18]: *El hombre no hubiera merecido resistiendo a la tentación, mientras que ahora merece el que resiste a ella.* Por lo tanto, nuestras obras son más meritorias que las del estado primitivo.

En cambio, de ser así, el hombre estaría en mejor condición después de haber pecado.

Solución. *Hay que decir:* La cantidad de mérito puede medirse por dos principios. 1) *Primero,* por la raíz de la caridad y de la gracia. Tal cantidad de mérito responde al premio esencial, que consiste en el goce de Dios, pues el que hace una obra por una caridad más grande gozará más perfectamente de Dios. 2) *Segundo,* puede medirse el mérito por la cantidad de la obra. Esta puede ser doble: absoluta y proporcional. Ejemplo: La viuda que echó dos chavos en el cepillo del templo (Mc 12,41) hizo una obra más pequeña que los que depositaron grandes limosnas; pero en cantidad proporcional hizo más, según la sentencia del Señor, porque lo dado superaba sus posibilidades. Ambos géneros de cantidad responden, sin embargo, al premio accidental, que es el gozo del bien creado.

Así, pues, hay que decir: Hubieran sido más meritorias las obras realizadas en el estado de inocencia que después del pecado, si consideramos la cantidad de mérito por parte de la gracia, que sería entonces más abundante por no oponérsele ningún obstáculo de la naturaleza humana. También serían más meritorias considerando la cantidad absoluta de las obras, puesto que, al ser el hombre más virtuoso, realizaría obras más grandes. Pero si se considera la cantidad proporcional, hay mayor razón de mérito después del pecado por la debilidad hu-

17. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. Th. lect.3 n.278. 18. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.24 c.1 (QR 1,420).

mana, ya que supera más las propias fuerzas una obra pequeña costosa que una obra grande ligera.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre después del pecado necesita la gracia para más cosas, pero no necesita más de ella, porque antes de pecar el hombre necesitaba la gracia para conseguir la vida eterna; y ésta es la necesidad principal de la gracia. Pero, después del pecado, el hombre la necesita, además, para la remisión del pecado y remedio de sus flaquezas.

2. *A la segunda hay que decir:* La dificultad y la lucha pertenecen a la cantidad de mérito correspondiente a la cantidad proporcional de la obra, como se dijo (sol.). Y es un signo de la disponibilidad de la voluntad, que intenta lo que le es difícil. Esta disponibilidad es causada por la grandeza de la caridad. Sin embargo, puede suceder que se haga con voluntad tan dispuesta una obra fácil como otra difícil, por estar dispuesto el sujeto a hacer también lo difícil. Pero la dificultad actual, que es penal, tiene también valor satisfactorio por el pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* La resistencia a la tentación en el primer hombre no sería meritoria, según la opinión de los que dicen que no poseía la gracia, como ahora no es meritorio para el que no está en gracia. Pero la diferencia está en que en el estado primitivo no había interiormente nada que impulsara al pecado, como lo hay ahora. Por lo tanto, podía resistir a la tentación mejor que ahora.

CUESTIÓN 96

Sobre el dominio que le correspondía al hombre por su estado de inocencia

Ahora hay que tratar lo referente al dominio que le correspondía al hombre por su estado de inocencia. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. En el estado de inocencia, el hombre, ¿dominaba o no dominaba a los animales?—2. ¿Y a toda criatura?—3. En tal estado, ¿serían o no serían iguales todos los hombres?—4. En aquel estado, ¿dominaba o no dominaba el hombre al hombre?

ARTICULO 1

Adán, en el estado de inocencia, ¿dominaba o no dominaba a los animales?

In Sent. l.2 d.44 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que Adán, en el estado de inocencia, no dominaba a los animales:

1. Agustín, en. IX *Super Gen. ad litt.*[1], dice: Por el ministerio de los ángeles, los animales fueron llevados hasta Adán para que les diera nombre. No hubiera sido necesario el ministerio de los ángeles si el hombre por sí mismo dominara a los animales. Por lo tanto, en el estado de inocencia el hombre no dominaba a los animales.

2. Más aún. No es fácil unir bajo un único dominio cosas discordantes. Son muchos los animales discordantes entre sí. Ejemplo: El lobo y la oveja. Por lo tanto, no todos los animales estaban bajo el dominio del hombre.

3. Todavía más. Dice Jerónimo[2]: *Dios dio al hombre el dominio de los animales antes del pecado, cuando no necesitaba de ellos; pues sabía que le serían útiles después de la caída.* Por lo tanto, al menos el uso de ese dominio sobre los animales no le competía al hombre antes del pecado.

4. Por último. Propio del señor es dar normas y preceptos. Pero el precep-

1. C.14: ML 34,402. 2. Cf. BEDA, *Hexaëm.* l.1 a Gén. 1,26: ML 91,200.

to sólo se da al ser racional. Por lo tanto, el hombre no tenía dominio sobre los animales irracionales.

En cambio está lo que se dice del hombre en Gén 1,26: *Domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y las bestias de la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* Dijimos anteriormente (q.95 a.1) que el hombre, como pena por su desobediencia a Dios, se encontró con la desobediencia de todo lo que le estaba sometido. En el estado de inocencia, anterior a esta desobediencia, nada se oponía al sometimiento natural. Todo animal está por naturaleza sometido al hombre. Esto lo manifiestan tres hechos. 1) *El primero,* el proceso de toda la naturaleza. Pues, así como en la generación de las cosas se detecta un orden que va de lo imperfecto a la perfecto, la materia se ordena a la forma, y la forma inferior a la superior, así también sucede en el uso de las cosas naturales, en el que las imperfectas están al servicio de las perfectas: las plantas viven de la tierra; los animales, de las plantas; los hombres, de las plantas y animales. De donde se deduce que este dominio de los animales es natural al hombre. Por eso dijo el Filósofo en I *Politic.*[3], que la caza de animales salvajes es justa y natural, pues por ella el hombre reivindica lo que por naturaleza es suyo.

2) *El segundo,* el orden de la divina Providencia, que gobierna lo inferior por lo superior. Como el hombre ha sido creado a imagen de Dios, está por encima de los restantes animales, que le están sometidos.

3) *El tercero,* algo que es natural al hombre y a los animales. En éstos se advierte, por una estimación que les es natural, una cierta participación de la prudencia en hechos concretos; mientras que en el hombre se encuentra la prudencia universal, razón de toda acción. Por otra parte, todo lo que es por participación está por debajo de lo que es esencial y universal. Por todo esto, el sometimiento de los animales al hombre es natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Sobre una misma cosa, la potestad superior tiene mayor dominio que la inferior. El ángel es naturalmente superior al hombre. Por eso, sobre los animales, por virtud angélica, se pueden producir efectos que no puede hacer el hombre. Ejemplo: La reunión inmediata de los animales dispersos.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[4] sostienen que los animales salvajes y carnívoros, en el estado de inocencia, eran mansos con el hombre y con los otros animales. Pero esto se opone a la razón, porque el pecado no cambió la naturaleza de los animales haciendo que los que ahora son carnívoros, como los leones y halcones, hasta entonces fueran herbívoros. La Glosa[5] de Beda a Gén 1,30 no dice que la hierba y los troncos fueron dados como alimento a todos los animales y aves, sino sólo a algunos. Por lo tanto, había discordia entre los animales. Pero esto no limitaba el dominio del hombre, como tampoco limita ahora el dominio de Dios, cuya Providencia dirige todo esto. De esta providencia el hombre era el ejecutor, como ahora sucede con algunos animales domésticos, como los halcones, a los que alimenta de gallinas.

3. *A la tercera hay que decir:* En el estado de inocencia, los hombres no necesitaban animales para cubrir las necesidades corporales; ni para sus vestidos, pues estaban desnudos y no se avergonzaban, porque en ellos no había ningún movimiento desordenado de la concupiscencia; ni para alimento, pues comían de los árboles del paraíso; ni como vehículo, pues su cuerpo era robusto. Sin embargo, los necesitaban para un conocimiento experimental tomado de su comportamiento natural. Lo prueba el hecho que Dios le presentó a Adán los animales para que les diera nombre, que designa su naturaleza.

4. *A la cuarta hay que decir:* También los animales tienen en su natural instinto una cierta participación de prudencia y razón. Ejemplo: Las grullas siguen a su guía y las abejas obedecen a su reina. Así obedecerían al hombre todos los

3. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1256b24): S. Th. lect.6. 4. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.522 (QR 11,781); PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.15 c.3 (QR 1,374); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.15 a.2 q.1 (QR 11,383). 5. *Glossa ordin.* a Gén. 1,30 (I.28F); BEDA, *In Pentat.* ML 91,202.

animales como ahora lo hacen los domesticados.

ARTICULO 2

El primer hombre, ¿dominaba o no dominaba sobre todas las demás criaturas?

Objeciones por las que parece que el hombre no tenía dominio sobre todas las demás criaturas:

1. El ángel, por naturaleza, es superior en potestad al hombre. Dice Agustín en III *De Trin.*[6]*: La materia corporal no obedecería incondicionalmente ni siquiera de los santos ángeles.* Por lo tanto, mucho menos al hombre en el estado de inocencia.

2. Más aún. En las plantas no hay más facultades del alma que la nutritiva, la de desarrollo y la generativa. Pero éstas no están bajo el dominio de la razón, como se ve en el hombre. Por lo tanto, porque el dominio lo tiene el hombre por la razón, parece deducirse que en el estado de inocencia el hombre no dominaba sobre las plantas.

3. Todavía más. El dominio de una cosa implica poder cambiarla. El hombre no podría cambiar el curso de los cuerpos celestes, algo exclusivo de Dios, como afirma Dionisio en la carta *Ad Polycarpum*[7]. Por lo tanto, no tenía dominio sobre ellos.

En cambio está lo que se dice del hombre en Gén 1,26: *Domine sobre toda criatura.*

Solución. *Hay que decir:* En el hombre, en cierto modo, se encuentra todo. Así, pues, el modo de su dominio sobre lo que hay en él es una imagen del dominio sobre lo demás. En el hombre hay que tener presente lo siguiente: *La razón,* común con los ángeles; *las potencias sensitivas,* comunes con los animales; *las naturales,* comunes con las plantas; y *el cuerpo,* que le iguala a los seres inanimados. La razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle dominador y no sujeto a dominio. El hombre en el primer estado no dominaba sobre los ángeles; y lo de *a toda criatura* ha de entenderse *de la que no es a imagen de Dios.* En lo que se refiere a las potencias sensitivas, como la irascible y la concupiscible, que obedecen de algún modo a la razón, el alma las domina rigiéndolas. Así, pues, también en el estado de inocencia con su imperio dominaba a los animales. Las potencias naturales y el mismo cuerpo no están sometidos a su imperio, sino a su uso. Por ello el hombre, en estado de inocencia, no tenía sobre las plantas y seres inanimados un dominio imperativo y transmutante, sino que, libremente, se servía de ellos.

Respuesta a las objeciones: 1. Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 3

En el estado de inocencia, ¿los hombres serían o no serían iguales?

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia todos los hombres serían iguales:

1. Dice Gregorio[8]: *Donde no delinquimos, somos todos iguales.* Pero en el estado de inocencia no había delito. Por lo tanto, todos eran iguales.

2. Más aún. El mutuo amor brota de la semejanza y la igualdad, según aquello de Ecl 13,19: *Todo animal ama a su semejante, y el hombre a su prójimo.* En aquel estado abundaba el amor, que es el vínculo de la paz. Por lo tanto, en aquel estado todos eran iguales.

3. Todavía más. Anulada la causa, anulado el efecto. Pero la causa de la actual desigualdad entre los hombres deriva, por parte de Dios, de que a unos premia por los méritos y a otros castiga; por parte de la naturaleza, de que ésta hace a unos débiles e incapaces y a otros fuertes y perfectos. Esto no debió ser así en aquel primer estado.

En cambio está lo que se dice en Rom 13,1: *Lo que existe, por Dios está ordenado.* El orden se establece entre lo dispar. Dice Agustín en XIX *De Civ. Dei*[9]*: El orden es una disposición de lo igual y desigual, cada uno en su lugar propio.* Por lo tanto, en aquel estado, tan armonioso, habría disparidad.

Solución. *Hay que decir:* Debe afirmarse que alguna disparidad debió de

6. C.8: ML 42,875. 7. § 2: ML 3,1080. 8. *Moral.* l.21 c.15: ML 76,203. 9. C.13: ML 41,640.

haber en aquel estado, al menos la de sexos, pues sin ésta no se da la generación. E igualmente la de edad, pues unos nacían de otros, y en las uniones no había estériles.

Pero incluso con respecto del alma habría disparidad en lo referente a la justicia y a la ciencia. El hombre no obraba por necesidad, sino libremente; por eso podía dedicarse más o menos a hacer algo, a querer o a conocer, progresando así más o menos en la justicia y en la ciencia.

Incluso por parte del cuerpo podía haber disparidad, pues el cuerpo no era ajeno a las leyes naturales. Por eso, los agentes exteriores podían servir de mayor o menor ayuda o utilidad, ya que se alimentaban comiendo. Así, nada impide decir que unos fueran más fuertes, más altos, más guapos o de mejor complexión que otros, debido a las influencias del clima o de los astros. Sin embargo, en los que eran superados por otros, no había ningún defecto ni pecado en el alma ni en el cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El intento de Gregorio es excluir la disparidad originada por la diferencia según la justicia y según el pecado, que hace que algunos tengan que ser corregidos penalmente por otros con castigos.

2. *A la segunda hay que decir:* La igualdad hace que el amor mutuo sea igual. Sin embargo, entre desiguales puede haber mayor amor que entre iguales, aunque no sea igual por ambas partes. Ejemplo: El padre ama naturalmente más al hijo que los hermanos entre sí, aunque el hijo no le corresponda con idéntico amor.

3. *A la tercera hay que decir:* La causa de la desigualdad podría venir de parte de Dios, no porque a unos castigase y a otros premiase, sino porque a unos los haría más sublimes que a otros, para que así resplandeciera más la belle2a del orden entre los hombres. O también podría venir de parte de la naturaleza en el sentido ya dicho (sol.), sin que esto signifique imperfección natural alguna.

ARTICULO 4

En el estado de inocencia, ¿dominaba el hombre al hombre?

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia el hombre no era dominado por el hombre:

1. Dice Agustín en XIX *De Civ. Dei*[10]: *Dios quiso que el ser racional, hecho a su imagen, fuese señor sólo de los seres irracionales; no quiso que fuese señor del hombre, sino sólo de las bestias.*

2. Más aún. Lo impuesto como pena del pecado no existía en el estado de inocencia. El sometimiento de unos hombres a otros, como el de la mujer al hombre, fue impuesto por el pecado, pues se dice a la mujer en Gen 3,16: *Serás dominada por tu marido.* Por lo tanto, en el estado de inocencia no estaba el hombre sometido al hombre.

3. Todavía más. Sometimiento y libertad se oponen. Pero la libertad es uno de los más altos bienes, que en el estado de inocencia no faltó, *pues en aquel estado no faltaba nada que pudiese desear la buena voluntad,* como dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[11]. Por lo tanto, el hombre no dominaba al hombre en el estado de inocencia.

En cambio, la condición de los hombres en aquel estado no era más digna que la de los ángeles. Pero entre éstos se da el dominio; incluso hay un orden de ángeles llamado *Dominaciones.* Por lo tanto, no se opone a la dignidad de aquel estado que el hombre dominara al hombre.

Solución. *Hay que decir:* El dominio tiene doble acepción. 1) *Una,* como opuesto a la servidumbre; y en este sentido domina quien tiene un siervo. 2) *Otra,* referida a cualquier modo de tener a alguien sometido; y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia; mientras que el segundo ciertamente era posible.

El porqué de esto radica en que el siervo y el libre difieren en que *el libre es dueño de sí,* como dice el Filósofo al comienzo de *Metaphys.*[12]*;* mientras que el

10. C.15: ML 41,643. 11. C.10: ML 41,417. 12. ARISTÓTELES, l.9 c.10 n.1 (BK 1058b28): S. Th. lect.3 n.58.

siervo depende de otros. Hay, por tanto, servidumbre cuando se retiene a alguien para utilidad propia. Porque todos desean el bien propio y se entristecen cuando lo propio debe ser cedido en favor de otro, este dominio conlleva la aflicción en los sometidos. Por eso no podía darse en el estado de inocencia.

Por el contrario, el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Este dominio es el que existía en el estado de inocencia por un doble motivo. 1) *El primero,* porque el hombre es por naturaleza animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. Por esto dice el Filósofo en *Politic.* [13] que, cuando muchos se ordenan a algo único, siempre se encuentra uno que es primero y dirige. 2) *El segundo,* porque si un hombre tuviera mayor ciencia y justicia, surgiría el problema si no lo pusiera al servicio de los demás, según aquello de 1 Pe 4,10: *El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros.* Y Agustín, en XIX *De Civ. Dei* [14], dice: *Los justos no mandan por el deseo de mandar, sino por el deber de aconsejar. Así es el orden natural y así creó Dios al hombre.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho, pues parten del dominio según el primer sentido expuesto (sol.).

CUESTIÓN 97

Sobre el estado del primer hombre. La conservación del individuo

Ahora hay que tratar lo referente al estado del primer hombre en su aspecto corporal. Primero, en cuanto a la conservación del individuo; segundo, en cuanto a la conservación de la especie.

La cuestión referente a la conservación del individuo plantea y exige respuesta a cuatro problemas.

1. El hombre, en estado de inocencia, ¿sería o no sería inmortal?—2. ¿E impasible?—3. ¿Necesitaría o no necesitaría alimentos?—4. Por el árbol de la vida, ¿se alcanzaba o no se alcanzaba la inmortalidad?

ARTICULO 1

El hombre en estado de inocencia, ¿sería o no sería inmortal?

Supra q.76 a.5 ad 1; *In Sent.* l.2 d.19 a.2.4; l.4 d.44 q.3 a.1 q.ª2; *De Verit.* q.24 a.9; *De Malo* q.5 a.5; *In Rom.* c.5 lect.3; *Compend. Theol.* c.152.

Objeciones por las que parece que el hombre en estado de inocencia no era inmortal:

1. Mortal entra en la definición de hombre. Anulada la definición, anulado lo definido. Por lo tanto, si existía el hombre, no podía ser inmortal.

2. Más aún. *Lo corruptible y lo incorruptible difieren en género,* como se dice en X *Metaphys.* [1] Entre lo que difiere genéricamente no cabe el intercambio. Por tanto, si el primer hombre era incorruptible, no podía ser ahora corruptible.

3. Todavía más. La inmortalidad en aquel estado lo sería por naturaleza o por gracia. No podía serlo por naturaleza, pues permaneciendo ésta específicamente idéntica, también ahora sería inmortal. Tampoco por gracia, pues ésta la recuperó el primer hombre por el arrepentimiento, según aquello de Sab 10,2: *Le salvó de su caída.* Con la gracia habría recuperado también la inmortalidad. Por lo tanto, el primer hombre no era inmortal en el estado de inocencia.

13. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 125a28): S. Th. lect.3. 14. C.14: ML 41,643.

1. ARISTÓTELES, l.9 c.10 n.1 (BK 1058b28): S. Th. l.10 lect.12 n.2136.

4. Por último. La inmortalidad nos es prometida como premio, según aquello del Apoc 21,4: *La muerte no existirá más.* Ahora bien, el hombre no fue creado en estado de premio, sino para merecer el premio. Por lo tanto, el hombre no era inmortal en el estado de inocencia.

En cambio está lo que se dice en Rom 5,12: *Por el pecado entró la muerte en el mundo.* Por lo tanto, antes el hombre era inmortal.

Solución. *Hay que decir:* La incorruptibilidad tiene un triple sentido. 1) *Uno,* referido a la materia, y entonces es incorruptible aquello que, o no tiene materia, como el ángel, o la tiene como potencia para una sola forma, como los cuerpos celestes. Ambos son por naturaleza incorruptibles. 2) *Otro,* referido a la forma, y entonces es una disposición que impide la corrupción en algo por naturaleza corruptible. Esto se llama incorruptible según la gloria; porque, como dice Agustín en su carta *Ad Dioscorum*[2]*: Dios hizo al alma de tal vigor natural, que su bienaventuranza se vierte en el cuerpo como plenitud de salud o don de incorrupción.* 3) *El tercer* sentido se toma de la causa eficiente. Este, es el modo como el hombre era incorruptible e inmortal en el estado de inocencia, pues, como dice Agustín en el libro *De quaest. Vet. et Nov.. Test.*[3]*: Dios dotó al hombre de inmortalidad mientras no pecase, para que él mismo se diese la vida o la muerte.* En efecto, su cuerpo no era incorruptible por virtud propia, sino por una fuerza sobrenatural impresa en el alma que preservaba el cuerpo de corrupción mientras estuviese unida a Dios. Esto fue razonablemente otorgado. Pues, porque el alma racional supera la proporción de la materia corporal, como dijimos (q.76 a.1), era necesario que desde el principio le fuese dada una virtud por la que pudiese conservar el cuerpo por encima de la naturaleza material corporal.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Son viables en cuanto a lo que es incorruptible e inmortal por naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud de preservar el cuerpo de corrupción no era natural al alma, sino un don de la gracia. Aun cuando recuperara la gracia por la remisión de la culpa y para el merecimiento de la gloria, no así para el efecto de la inmortalidad. Esto se reservaba a Cristo, quien repararía sobreabundantemente los defectos de la naturaleza, como veremos más adelante (3 q.14 a.4 ad 1).

4. *A la cuarta hay que decir:* No es lo mismo la inmortalidad de la gloria prometida como premio y la inmortalidad conferida al hombre en estado de inocencia.

ARTICULO 2

El hombre en estado de inocencia, ¿fue o no fue pasible?

In Sent. l.2 d.19 a.3; l.4 d.44 q.2 a.1 q.a4 ad 1.

Objeciones por las que parece que el hombre en estado de inocencia no era pasible:

1. *Sentir es un cierto recibir.* El hombre en el estado de inocencia era sensible. Por lo tanto, también era pasible.

2. Más aún. El sueño es un cierto recibir. Pero en el estado de inocencia, el hombre dormía, como se dice en Gén 2,21: *Dios infundió en Adán un profundo sueño.* Por lo tanto, era pasible.

3. Todavía más. En el mismo texto se añade: *Cogió una de sus costillas.* Por lo tanto, al menos en lo extirpado, fue pasible.

4. Por último. El cuerpo del hombre era blando. Por lo tanto, pasivo con respecto a lo duro, que, al chocar con su cuerpo, lo alteraría. Por lo tanto, el primer hombre fue pasible.

En cambio está el hecho de que, de ser pasible, sería también corruptible, ya que la pasión excesivamente intensa destruye la sustancia.

Solución. *Hay que decir:* La pasión se toma en un doble sentido. 1) *Uno,* propio, cuando algo es sacado de su disposición natural. La pasión es efecto de una acción, y los seres naturales contrarios actúan y son actuados recíprocamente, pues unos sacan a los otros de su disposición natural. 2) Otro, más corriente. Así, pasión es cualquier muta-

2. *Epist.* 118 c.3: ML 33,439. 3. Cf. AMBROSIASTER, p.1.ª q.19: ML 35,2227.

ción, incluso la que perfecciona la naturaleza. En este sentido, sentir y entender son un *cierto padecer* [4].

En este segundo sentido, el hombre, en el primer estado, era pasible en su alma y en su cuerpo; mientras que en el primer sentido de pasión era impasible en el alma y en cuerpo, como también era inmortal; por lo cual hubiera podido librarse de toda pasión, incluso de la muerte, si se hubiera mantenido sin pecado.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho, pues el sentir y el dormir no cambian una disposición natural del hombre, sino que se ordenan al bien de la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La costilla de Adán, como dijimos anteriormente (q.92 a.3 ad 2), le fue dada como principio del género humano; al igual que el semen lo tiene el hombre por ser principio generativo. Y así como la pérdida del semen no es una alteración que destruya una disposición natural, así tampoco la separación de aquella costilla.

4. *A la cuarta hay que decir:* En parte la propia razón, dictando qué es perjudicial; y en parte la divina Providencia, que lo defendía de todo lo imprevisto que le pudiera sobrevenir, preservaban al cuerpo del hombre en el estado de inocencia de toda lesión que le pudiera producir algo duro.

ARTICULO 3

El hombre en estado de inocencia, ¿necesitaba o no necesitaba alimentos?

In Sent. l.2 d.19 a.2 ad 2.3; *Cont. Gentes* 4,83; *De Malo* q.5 a.5 ad 8; *Compend. Theol.* c.156.

Objeciones por las que parece que el hombre en estado de inocencia no necesitaba alimentos:

1. El alimento se necesita para reparar lo perdido. Pero, al parecer, en el cuerpo de Adán no había desgaste, pues era incorruptible. Por lo tanto, no necesitaba alimentos.

2. Más aún. La comida es necesaria para nutrirse. Pero la nutrición implica alteración. Por lo tanto, como el cuerpo del hombre era impasible, no parece que tuviese necesidad de alimento.

3. Todavía más. Se dice que el alimento nos es necesario para la conservación de la vida. Pero a Adán le bastaba no pecar para conservar la vida. Por lo tanto, no necesitaba alimentos.

4. Por último. Alimentarse conlleva la evacuación de residuos, cosa incompatible con la dignidad de aquel primer estado. Por lo tanto, el hombre en el primer estado no se alimentaba.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,16: *Puedes comer de todo árbol del paraíso.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre en el estado de inocencia tenía vida vegetativa, que requeriría alimentos. Sin embargo, después de la resurrección su vida será espiritual y no los necesitará. Para demostrarlo, hay que tener presente que el alma racional es alma y espíritu. Se dice que es alma por lo que tiene de común con la de los animales: dar vida al cuerpo. Por eso se dice en Gén 2,7: *Así fue el hombre ser animado.* Esto es, con cuerpo dotado de vida. Pero es también espíritu por lo que tiene de propio y no común con los demás animales, esto es, su potencia intelectiva inmaterial.

Así, pues, en el primer estado, el alma racional comunicaba al cuerpo lo que le era común; así, el cuerpo es llamado *animal*, esto es, en cuanto que tiene la vida por el alma. El primer principio de vida en los seres inferiores es el alma vegetativa, como se dice en el libro *De anima* [5], a la que le compete alimentarse, engendrar y desarrollarse. Por lo tanto, estas cosas se daban en el hombre en el primer estado. Pero en el último estado, después de la resurrección, el alma hará que redunde en el cuerpo lo que le es peculiar como espíritu: la inmortalidad en todos; la impasibilidad, la gloria y la virtud en los buenos, cuyos cuerpos serán llamados *espirituales* (cf. 1 Cor 15,44). Después de la resurrección, por lo tanto, los hombres no necesitarán alimentarse; pero en el estado de inocencia, sí lo necesitaban.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

4. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* l.3 c.4 n.2 (BK 429a13): S. Th. lect.7 n.675. 5. ARISTÓTELES, l.2 c.4 n.2 (BK 415a23): S. Th. lect.7 n.309.

primera hay que decir: Dice Agustín en *De quaest. Vet. et Nov. Test.*[6]: *.¿Cómo podía ser inmortal lo que necesitaba alimentarse? Pues lo inmortal no come ni bebe.* Ya dijimos (a.1) que la inmortalidad del primer hombre en aquel primer estado estaba sobreañadida como fuerza sobrenatural, y no como disposición inherente al cuerpo. Así, el calor podría consumir parte de la humedad de aquel cuerpo; y para que no se consumiera totalmente era necesario suplirla alimentándose.

2. *A la segunda hay que decir:* En la nutrición hay una cierta pasión o alteración por parte del alimento al convertirse en sustancia del que lo toma. Pero de aquí no se deduce que el cuerpo del hombre fuera pasible, sino que lo era el alimento. Aun cuando tal pasión fuera para perfección de la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Si el hombre no se alimentara, pecaría, como pecó tomando el alimento prohibido. Pues en un mismo mandato recibió la orden de alimentarse de todo árbol del Paraíso y de abstenerse del de la ciencia del bien y del mal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunos opinan que el hombre en el estado de inocencia sólo tomaba el alimento necesario, por lo cual no le sobraba nada. Pero parece poco razonable que en la comida no hubiera nada, ni siquiera algún poso indigerible. Era necesario echar los residuos. Pero incluso esto estaba divinamente dispuesto, de forma que no resultaba indecente.

ARTICULO 4

El hombre en estado de inocencia, ¿hubiera o no hubiera alcanzado la inmortalidad por el árbol de la vida?

In Sent. l.2 d.19 a.4; *De Malo* q.5 a.5 ad 9.

Objeciones por las que parece que el árbol de la vida no podía ser causa de inmortalidad:

1. Nada puede producir un efecto que exceda su causa. Ahora bien, el árbol de la vida era corruptible, como lo muestra su virtud de alimentar, que es una mutación sustancial, como dijimos (a.3 ad 2). Por lo tanto, no podía causar la incorruptibilidad.

2. Más aún. Los efectos causados por las potencias vegetativas o de cualquier otro ser natural, son naturales. Por lo tanto, si el árbol de la vida causase la inmortalidad, ésta sería natural.

3. Todavía más. Esto renueva las antiguas fábulas, ridiculizadas por el Filósofo en III *Metaphys.*[7], que atribuían la inmortalidad de los dioses a que comían cierto alimento.

En cambio está lo que se dice en Gén 3,22: *No vaya ahora a poner su mano en el árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre.*

Más aún. Agustín, en *Quaest. Vet. et Nov. Test.*[8], dice: *El comer del árbol de la vida apartaba la corrupción del cuerpo. Incluso después del pecado hubiera podido ser incorruptible, si se le hubiera permitido volver a comer de él.*

Solución. *Hay que decir:* El árbol de la vida causaba tan sólo la inmortalidad en una cierta manera, no absolutamente. Para demostrarlo hay que tener presente que el hombre tenía dos remedios contra los dos siguientes defectos. El primero, la pérdida de humedad por efecto del calor natural, instrumento del alma. Esto lo remediaba el hombre comiendo de los otros árboles del Paraíso, del mismo modo que ahora nosotros nos alimentamos comiendo.

El segundo se debe a que, como dice el Filósofo en I *De generat.*[9], cuando se añade algo extraño a una cosa húmeda, ésta pierde parte de su virtud activa. Ejemplo: El agua añadida al vino toma el sabor de éste. Pero si la cantidad aumenta, disminuye la fuerza del vino y acaba por aguarse. Así, pues, vemos que, en un principio, la fuerza activa de la especie es tan vigorosa, que no sólo transforma el alimento necesario para restaurar las fuerzas perdidas, sino también para el crecimiento. Después, el alimento sumido sólo da para restaurar las fuerzas perdidas; finalmente, en la vejez, ni siquiera para esto, llegando así la decrepitud y la disolución natural del cuerpo. Contra este defecto se fortalecía el hombre con el árbol de la vida, que ro-

6. Cf. AMBROSIASTER, p.1.ª q.19: ML 35,2227. 7. ARISTÓTELES, l.2 c.4 n.12 (BK 1000a12): S. Th. l.3 lect.11 n.468. 8. Cf. AMBROSIASTER, l.c. n.6. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.18 (BK 322a28): S. Th. lect.17 n.6.

bustecía el vigor de la especie contra el desgaste originado por mezcla de cosas extrañas. Por eso, Agustín, en XIV *De Civ. Dei* [10], dice: *Tenía a mano la comida, para que no tuviese hambre; la bebida, para que no tuviese sed; y el árbol de la vida para que no le aniquilara la vejez.* Y en el libro *De quaest. Vet. et Nov. Test.*[11] dice: *El árbol de la vida infundía la incorrupción a los hombres como una medicina.*

Pero esta inmortalidad no era absoluta, pues la virtud que redundaba del alma en el cuerpo no provenía del árbol de la vida, ni éste podía dar al cuerpo una inmortalidad perpetua. La virtud de cualquier cuerpo es finita; por eso, la virtud del árbol de la vida no podía hacer durar al cuerpo infinitamente en el tiempo, sino sólo determinado tiempo. Es evidente que, cuanto mayor es la virtud de algo, más perdurable es su efecto. Por lo tanto, si la virtud del árbol de la vida era finita, su gusto preservaba de la corrupción por un cierto tiempo. Acabado este tiempo, o el hombre hubiera sido trasladado a una vida espiritual, o de nuevo hubiese necesitado comer del árbol de la vida.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho, pues de las primeras objeciones se concluye que no causaba la absoluta incorruptibilidad; y de las otras, que la causaba impidiendo la corrupción del modo como acabamos de explicar (sol.).

CUESTIÓN 98

Sobre el estado del primer hombre. La conservación de la especie

Ahora hay que tratar lo referente a la conservación de la especie. Primero, la misma generación; segundo, la condición de la prole. La cuestión sobre el primer aspecto indicado, plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. En el estado de inocencia, ¿habría habido, o no, generación?— 2. ¿Habría habido, o no, generación por coito?

ARTICULO 1

En el estado de inocencia, ¿habría habido, o no, generación?

In Sent. l.2 d.20 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia no habría habido generación:

1. Se dice en V *Physic.*[1]*: La generación es contraria a la corrupción.* Lo contrario lo es sobre lo mismo. En el estado de inocencia no habría habido corrupción. Por lo tanto, tampoco generación.

2. Más aún. La generación está ordenada a conservar en la especie lo que individualmente no puede conservarse. Así, en los seres eternos no hay generación. Pero en el estado de inocencia el hombre hubiese vivido perpetuamente. Por lo tanto, en el estado de inocencia no hacía falta generación.

3. Todavía más. Por la generación se multiplican los hombres. Multiplicados los dueños, es necesario dividir las posesiones para distinguir lo que es propio de cada uno. Por lo tanto, habiendo sido constituido el hombre como señor de los animales, una vez multiplicados los hombres, se seguiría la división del dominio. Pero esto parece ir en contra del derecho natural por el que todas las cosas son comunes, como dice Isidoro[2]. Por lo tanto, en el estado de inocencia no habría generación.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,28: *Creced, multiplicaos, llenad la tierra.* Esta multiplicación no puede hacerse más que por generación, supuesto que en un principio sólo fueran creados

10. C.16: ML 41,434. 11. Cf. AMBROSIASTER, l.c. n.6 y 8.

1. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 229b12): S. Th. lect.8 n.11. 2. *Etymol.* l.5 c.4: ML 82,199.

dos. Por lo tanto, en el primer estado habría generación.

Solución. *Hay que decir:* En el estado de inocencia habría generación que multiplicase los hombres. De no ser así, el pecado del hombre hubiera sido muy necesario como medio para alcanzar un gran bien. Hay que tener en cuenta que el hombre, por naturaleza, es algo intermedio entre lo corruptible y lo incorruptible, ya que su alma, por naturaleza, es incorruptible, y el cuerpo corruptible. La naturaleza tiende siempre a lo que continuamente es algo esencial a ella. Pero a lo que sólo tiende durante cierto tiempo no es algo primario en la naturaleza sino subordinado a otro. En caso contrario, su desaparición supondría la desaparición de la intención de la naturaleza. Y porque en los seres corruptibles sólo la especie perdura siempre y continuamente, en éstos el bien de la especie, a cuya conservación se ordena la generación, es el fin principal de la naturaleza. Por el contrario, las sustancias incorruptibles permanecen siempre específica e individualmente. Por lo cual, en ellas, la conservación de los individuos constituye también el fin principal de la naturaleza.

Así, pues, al hombre le corresponde la generación en su parte corporal, que, en cuanto tal, es corruptible. Por parte del alma, que es incorruptible, corresponde a su naturaleza —o mejor, al Autor de la naturaleza, único creador de las almas— el intento de multiplicar los individuos. Así, estableció la generación, incluso en el estado de inocencia, para multiplicar el género humano.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cuerpo del hombre en el estado de inocencia era corruptible. El alma lo preservaba de la corrupción. Por lo tanto, al hombre no había por qué quitarle la generación, propia de lo que es corruptible.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando la generación en el estado de inocencia no tuviera por fin la conservación de la especie, tendría la multiplicación del individuo.

3. *A la tercera hay que decir:* En nuestro estado, al aumentar los dueños se dividen las posesiones, pues la comunidad de posesión origina la discordia, como dice el Filósofo en II *Politic.*[3] Pero en el estado de inocencia estaban de tal modo armonizadas las voluntades de los hombres, que cada uno hubiese tomado del bien común lo que le correspondía sin peligro alguno de discordia. Y esto también se puede ver ahora entre hombres honestos.

ARTICULO 2

En el estado de inocencia, ¿habría habido, o no, generación por coito?

In Sent. l.2 d.20 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 3,126.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia no habría habido generación por coito:

1. El Damasceno[4] pinta al primer hombre en el Paraíso *como otro ángel.* Pero en el estado futuro de la resurrección, cuando los hombres serán semejantes a los ángeles, *ni se casarán ni se darán en casamiento,* como se dice en Mt 22,30. Por lo tanto, tampoco en el Paraíso habría habido generación por coito.

2. Más aún. Los primeros padres fueron creados en edad adulta. Así, pues, si la generación antes del pecado hubiera sido por coito, hubiesen estado unidos carnalmente en el Paraíso. Esto es falso, por la misma Escritura (Gén 4,1).

3. Todavía más. Debido al alto grado de placer que hay en este acto, el hombre es comparado a los animales; por eso se alaba la continencia. Pero el hombre es comparado a los animales por el pecado, según aquello del Sal 48,21: *El hombre, aun puesto en suma dignidad, no entiende. Es semejante a los animales.* Por lo tanto, antes del pecado no habría habido unión carnal del hombre y la mujer.

4. Por último. En el estado de inocencia no había corrupción. Por el coito se corrompe la integridad virginal. Por lo tanto, el coito no habría existido en el estado de inocencia.

En cambio está el hecho de que Dios antes del pecado hizo al hombre y a la mujer, como se dice en Gén 1,27 y 2,22. Dios no hace nada en vano. Por lo tan-

3. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1263a21): S. Th. lect.4. 4. *De Fide Orth.* l.2 c.11: MG 94,916.

to, si el hombre no hubiese pecado, también habría habido coito al que se ordena la diferencia de sexos,

Más aún. En Gén 2,18-20 se dice que la mujer ha sido creada para ayuda del varón, Y no podría serlo más que para la generación, porque para cualquier otra cosa le sería más útil la ayuda de un hombre que la de la mujer. Por lo tanto, también en el estado de inocencia hubo generación por coito.

Solución. *Hay que decir:* Algunos antiguos doctores [5], atendiendo a la fealdad de concupiscencia que conlleva este acto en la vida terrena, dijeron que en el estado de inocencia no habría generación por coito. Por eso Gregorio de Nisa, en el libro titulado *De Homine* [6], dice que en el Paraíso el género humano se hubiese multiplicado sin unión carnal, como los ángeles se multiplicaron por obra del poder divino. Añade que Dios creó macho y hembra en el primer estado previendo el modo de generación que habría de darse después del pecado.

Pero esto no es razonable. Lo que es natural en el hombre ni se le añade ni se le retira por el pecado. Como dijimos anteriormente (q.97 a.3), es evidente que el engendrar por coito es propio de la naturaleza animal del hombre, como lo es de los demás animales perfectos. Esto lo dejan al descubierto los miembros naturales destinados para tal efecto, que no hay por qué afirmar que no tuviesen su función propia antes del pecado, como la tenían los demás miembros.

En el coito en el estado actual terreno hay dos aspectos. 1) *Uno,* propio, que es la unión del hombre y de la mujer para engendrar. En toda generación se requiere un principio activo y otro pasivo. Ya que en todos los seres con distinción de sexos el principio activo está en el macho y el pasivo en la hembra, la misma naturaleza exige la unión de ambos para engendrar. 2) El *otro* aspecto que se puede considerar es la deformidad de una concupiscencia desenfrenada, que no existiría en el estado de inocencia, por estar allí sometidas, las facultades inferiores a las superiores. Por eso Agustín, en XIV *De Civ. Dei* [7], dice: *Lejos de nosotros sospechar que no pudieran engendrar sus hijos sin intervención libidinosa. Pero esos miembros, como los demás, se movían sometidos en todo a la voluntad: sin ardor, sin provocación, con el espíritu sosegado, con el cuerpo relajado* [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre en el Paraíso se asemejaba a los ángeles en su inteligencia espiritual, pero tenía además un cuerpo material con vida animal. Sólo después de la resurrección el hombre será semejante al ángel en alma y en cuerpo. Por lo tanto, no hay paridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en IX *Super Gen. ad litt.* [8], los primeros padres en el Paraíso no tuvieron unión sexual, porque después de ser formada la mujer fueron arrojados del Paraíso por su pecado; o también porque esperaban la fijación del tiempo para la unión, cuyo mandato general ya tenían.

3. *A la tercera hay que decir:* Los animales carecen de razón. Y el hombre en el coito se compara a los animales en que no puede moderar el deleite del acto ni el impulso de la concupiscencia. Pero en el estado de inocencia no habría nada que no estuviese moderado según la recta razón, lo cual no quiere decir, como afirman algunos [9], que no hubiese deleite sensible, pues la intensidad de éste es tanto mayor cuanto lo es la condición natural y la sensibilidad corporal; sino que el apetito no produciría de un modo

5. Cf. GREGORIO DE NISA, *De Hom. Opif.* c.17: MG 44,189; JUAN CRISÓSTOMO, *In Gen.* hom.16: MG 53,126. 6. *De Hom, Opif.* c.17: MG 44,189. 7. C.26: ML 41,434 8. C.4: ML 34,395. 9. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.20 q.3 (QR II,481).

a. Según S. Agustín el cuerpo le servía a Adán en el paraíso de puro ornato y como instrumento para comunicarse con el mundo exterior. En su opinión, la «concupiscencia» del hombre, su libido, procede del pecado; de ahí que ahora no se encuentre sujeta a los impulsos de la voluntad, y su exclusión en el paraíso. Si el cuerpo de Adán en el paraíso era, a semejanza de los ángeles, un cuerpo «espiritual», también la copulación, según S. Agustín, habría de tener un carácter «espiritual» (cf. D. COVI, *Valor y finalidad del sexo según S. Agustín. La ética sexual en el paraíso según S. Agustín:* Augustinus 18 [1973] 4-21).

tan desordenado el deleite. Esto estaría regulado por la razón, la cual no lo disminuye, pero sí impide que el deleite esté sólo a merced de un inmoderado apetito. Entiendo por *inmoderado* lo que se escapa al control de la razón. Ejemplo: El sobrio no percibe un deleite menor que el goloso al comer moderadamente; pero su concupiscencia no se detiene en este deleite. Esto es lo que indican las palabras de Agustín[10], quien no excluye los placeres en el estado de inocencia, pero sí el ardor de la sensualidad y el desasosiego de ánimo. Por eso la continencia en el estado de inocencia no sería virtud, pues, si ahora se la alaba, no es como abstinencia, sino como liberación de una libido desordenada. Pero entonces la fecundación se hacía sin libido.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[11]*:* En aquel estado, *la unión sexual no corrompería la integridad corporal. La introducción del semen en el útero podría hacerse sin romper el himen de la mujer, como tambien ahora la mujer, durante la menstruación, echa sangre sin corromper su integridad genital. Así, el parto no iría acompañado de gemidos dolorosos, sino por una relajación de las visceras femeninas. Tampoco impulsaría a concebir el apetito libidinoso, sino el uso voluntario de unir ambas naturalezas.*

CUESTIÓN 99

Sobre la condición de la prole. El cuerpo

Ahora hay que tratar lo referente a la condición de la prole. 1) El cuerpo; 2) la justicia; 3) la ciencia.

La cuestión referente al cuerpo plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. En el estado de inocencia, los niños, nada más ser engendrados, ¿tenían o no tenían toda la perfección corporal en uso?—2. Todos los nacidos, ¿eran o no eran varones?

ARTICULO 1

En el estado de inocencia, los niños, al nacer, ¿tenían o no tenían toda la perfección corporal en uso?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.1; *De Verit.* q.18 a.8.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia los niños nada más nacer disponían ya del uso de todos sus miembros:

1. Dice Agustín en el libro *De Bapt. Parvul.*[1]*: La debilidad corporal que vemos en los niños, es fiel reflejo de su debilidad mental.* Pero en el estado de inocencia no habría debilidad mental. Por lo tanto, tampoco habría debilidad corporal en los niños.

2. Más aún. Algunos animales, desde el momento que nacen, tienen el perfecto uso de sus miembros. Siendo el hombre superior a los animales, con mayor razón debe tener este dominio de sus miembros desde que nace. El no ser así parece consecuencia del pecado.

3. Todavía más. La imposibilidad de lograr algo que uno desea, aflige. Si los niños no tuvieran el poder de mover los miembros, con frecuencia se encontrarían en tal situación. No pudiendo existir la aflicción antes del pecado, se sigue que entonces los niños moverían los miembros a su voluntad.

4. Por último. Hay proporción entre los defectos de la vejez y los de la niñez. Como en el estado de inocencia no existían los defectos de la vejez, tampoco los de la niñez.

En cambio está el hecho de que todo lo engendrado, antes de perfeccionarse,

10. *De Civ. Dei.* l.14 c.26: ML 41,434.
11. C.26: ML 41,434.
1. L.1 c.38: ML 44,150.

es imperfecto. Como los niños en el estado de inocencia venían a la existencia por generación, se sigue que comenzaban siendo imperfectos en la talla y en fuerzas.

Solución. *Hay que decir:* Lo que sobrepasa la naturaleza sólo la fe lo alcanza; lo que creemos, a la autoridad lo debemos. Por eso, en todas nuestras afirmaciones debemos atender a la naturaleza de las cosas, menos en lo que ha sido transmitido por autoridad divina, que es lo que sobrepasa la naturaleza. Evidentemente, es natural, por radicar en los principios de la naturaleza humana, que los niños al nacer no tengan pleno dominio de sus miembros, pues los hombres tienen un cerebro mayor que los demás animales, proporcionado a su cuerpo. Por eso es natural que, debido a la alta humedad del cerebro infantil, los nervios, instrumentos del movimiento, no muevan con flexibilidad los miembros. Por otra parte, ningún católico duda de que Dios puede hacer que los niños desde su nacimiento tengan pleno dominio de sus miembros. Pero consta por la autoridad de la Escritura (Ecl 7,30) que *Dios hizo al hombre recto.* Esta rectitud consiste, como dice Agustín[2], en la perfecta sujeción del cuerpo al alma. Por lo tanto, así como en el primer estado no podría haber en los miembros del hombre algo que fuera incompatible con la voluntad del hombre, tampoco de sus miembros podían venir impedimentos a la voluntad. La voluntad es ordenada cuando tiende a actos proporcionados a ella, que van cambiando según la edad. Por lo tanto, los niños al nacer no tenían poder para toda clase de movimientos, sino sólo para los proporcionados a su edad, como el mamar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla de la debilidad actual de los niños, incluso en lo que se refiere a actos proporcionados a su edad, como se ve por las palabras que antepone[3]: *Aun delante del pecho de la madre les es más fácil llorar que mamar.*

2. *A la segunda, hay que decir:* El que ciertos animales desde el momento que nacen dominen sus miembros, no se debe a su dignidad, pues animales más perfectos no tienen esto; sino que se debe a la sequedad de su cerebro o a que sus actos son tan imperfectos que les basta con una pequeña virtualidad,

3. *A la tercera hay que decir:* Resulta evidente por lo dicho sobre el cuerpo. También puede decirse que no desearían nada que no fuera conforme a su estado.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hombre en el estado de inocencia nacería, pero no moriría. Y así, en aquel estado podrían darse las imperfecciones anejas a la generación, pero no las de la vejez, que acercan a la muerte.

ARTICULO 2

En el primer estado, ¿hubo o no hubo mujeres?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.1 ad.1.2.

Objeciones por las que parece que en el primer estado no hubo mujeres:

1. El Filósofo, en II *De Generat. Animal.*[4] dice: *La mujer es un varón frustrado,* como indicando que su aparición se debe a un defecto de la naturaleza. Pero en aquel estado nada antinatural habría en la generación del hombre. Por lo tanto, no habrían nacido mujeres.

2. Más aún. Todo agente engendra algo semejante a sí mismo a no ser que esté impedido por falta de capacidad, o por indisposición en la materia. Ejemplo: Una pequeña llama no hace arder madera verde. En la generación, la virtud activa es del varón. Así, pues, como en estado de inocencia no cabía imperfección en la virtud activa del varón ni indisposición de la materia femenina, parece que siempre nacerían varones.

3. Todavía más. En el estado de inocencia, la generación era para multiplicar los hombres. Pero para esta multiplicación bastaban los primeros padres, que no habían de morir. Por lo tanto, no fue necesario que hubiera mujeres.

En cambio está el hecho de que la naturaleza engendraría del modo como la había creado Dios. Pero Dios instituyó en la naturaleza humana al hombre y a la mujer, como se dice en Gén 1,27 y 2,22. Por lo tanto, también así habrían sido engendrados los nuevos seres.

2. *De Civ. Dei* l.13 c.13: ML 41,386. 3. L.c. nota 1. 4. ARISTÓTELES, c.3 (BK 737a27).

Solución. *Hay que decir:* Nada de lo que se refiere a la perfección humana faltaba en aquel estado de inocencia. Así, como a la perfección del universo contribuyen los diversos grados de cosas, así también la diversidad de sexos acrecienta la perfección de la naturaleza humana. Por lo tanto, en el estado de inocencia nacerían ambos sexos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La mujer es *varón frustrado* porque no está dentro del proyecto de la naturaleza particular, pero sí de la universal, como dijimos anteriormente (q.92 a.1 ad 1).

2. *A la segunda hay que decir:* La generación de la mujer no proviene sólo del defecto de capacidad activa ni de indisposición de la materia, como se objeta. Sino también de algo extrínseco. Pues, como dice el Filósofo en el libro *De animalibus*[5]: *El viento septentrional favorece la generación masculina y el austral la femenina.* A veces también por los pensamientos del alma, a los que fácilmente se adapta el cuerpo. Esto tenía gran probabilidad de ser así en el estado de inocencia, en el que el cuerpo estaba más sometido al alma; esto es, el sexo en la prole lo establecería la voluntad del genitor.

3. *A la tercera hay que decir:* La prole sería engendrada con vida animal y por consiguiente, con posibilidad de alimentarse y de engendrar. Por eso convenía que todos engendrasen y no sólo los primeros padres. Para ello parece que fueron engendrados tantos hombres como mujeres.

CUESTIÓN 100

Sobre la condición de la prole. La justicia

Ahora hay que tratar lo referente a la prole en lo que respecta a la justicia. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Los hombres, ¿nacieron o no nacieron justos?—2. ¿Iban o no iban a nacer confirmados en justicia?

ARTICULO 1

Los hombres, ¿nacieron o no nacieron justos?

1-2 q.81 a.2; *In Sent.* l.2 d.20 q.2 a.3; *De Verit.* q.18 a.7; *De Modo* q.4 a.8.

Objeciones por las que parece que los hombres no nacieron justos:

1. Dice Hugo de San Víctor[1]: *El primer hombre, antes del pecado, engendraría hijos libres de pecado, pero no herederos de la justicia paterna.*

2. Más aún. La justicia lo es por la gracia, como dice el Apóstol en Rom 5,16.21. Pero la gracia no se traspasa, porque sería natural; sino que es infundida sólo por Dios. Por lo tanto, los niños no habrían nacido en justicia.

3. Todavía más. La justicia está en el alma. Pero el alma no se traspasa. Por lo tanto, tampoco la justicia pasó de los padres a los hijos.

En cambio está lo que dice Anselmo en el libro *De Conceptu Virg.*[2]*: Si el hombre no pecara, junto con el alma racional sus hijos recibirían la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Por naturaleza, el hombre engendra un ser semejante según la especie. Por lo tanto, todos los accidentes derivan de la naturaleza de la especie, y, así, los hijos se asemejan a los padres, a no ser que haya defecto en la acción natural, defecto que no se dio en aquel estado de inocencia. Sólo en los accidentes individuales no es necesario que los hijos se asemejen a los padres. La justicia original, en la que fue creado el primer hombre, era un accidente de la

5. ARISTÓTELES, *Hist. Anim.* l.6 c.19 n.2 (BK 574a1).

1. *De Sacram.* l.1 p.6.ª c.24: ML 176,278. 2. C.10: ML 158,444.

naturaleza de la especie, no causado por los principios de la especie, sino por un don infundido por Dios a toda la naturaleza. Esto es evidente, porque las cosas opuestas están en un mismo género, y se dice que el pecado original, como opuesto a la justicia original, es un pecado de naturaleza. Por eso pasa de padres a hijos. Por lo mismo, también se transmitiría la justicia original.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo dicho por Hugo hay que entenderlo no en cuanto referido al hábito de la justicia, sino a la acción.

2. A la segunda hay que decir: Algunos[3] sostienen que los niños no habrían nacido con la justicia gratuita, que es principio del mérito, sino con la original. Como la raíz de la justicia original en la que fue creado el hombre consiste en el sometimiento sobrenatural de la razón a Dios, que se tiene por la gracia santificante, hay que decir: Los niños habrían nacido en justicia y en gracia igual a la del primer hombre, que, como dijimos (q.95 a.1), fue creado en gracia. Sin embargo, no puede deducirse que la gracia fuese natural, ya que no era producida por la generación, sino infundida al hombre junto con el alma racional. Al igual que, cuando el cuerpo está dispuesto, por creación Dios infunde directamente el alma.

3. A la tercera hay que decir: Está incluida, en lo dicho.

ARTICULO 2

En el estado de inocencia, los niños, ¿hubieran o no hubieran nacido confirmados en justicia?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.3 ad 5.7; *De Malo* q.5 a.4 ad 8; *Quodl* 5 q.5 a.1.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia los niños hubieran nacido confirmados en justicia:

1. Dice Gregorio en IV *Moral.*[4] comentando Job 3,13: *(Descansaría con mi sueño): Si la caída del hombre no hubiera degradado a los primeros padres, no engendrarían hijos para el infierno, sino que sólo engendrarían a los que ahora han de ser salvados por el Redentor.* Por lo tanto, todos nacerían confirmados en justicia.

2. Más aún. Anselmo, en el libro *Cur Deus Homo*[5], dice: *Si los primeros padres no hubieran sucumbido a la tentación, serían confirmados, junto con su descendencia, para nunca poder pecar.* Por lo tanto, los niños nacerían confirmados en justicia.

3. Todavía más. El bien es más poderoso que el mal. Pero en el pecado del primer hombre había fuerza para arrastrar al pecado a todos sus descendientes. Por lo tanto, si el primer hombre se hubiera mantenido en la justicia, todos sus descendientes hubieran sido confirmados en justicia.

4. Por último. El ángel que vence la tentación, mientras otros caen, inmediatamente es confirmado en justicia para que ya no pudiese pecar. Por lo tanto, de modo semejante, el hombre, si hubiese vencido la tentación, sería confirmado. Pero tal como él era así engendraría a los demás. Por lo tanto, sus hijos nacerían confirmados en justicia.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[6]*: Cuán dichosa sería la sociedad humana si ni ellos,* esto es, los primeros padres, *hubieran cometido el mal que transmitieron a sus descendientes, ni tampoco descendiente alguno cometiera pecado por el que mereciera ser condenado.* Con eso se da a entender que, si los primeros hombres no hubieran pecado, alguno de sus descendientes hubiera podido pecar. Por lo tanto, no debieron nacer confirmados en gracia.

Solución. *Hay que decir:* No parece posible que los niños en estado de inocencía nacieran confirmados en justicia. Es evidente que los niños al nacer no poseerían una perfección superior a la de sus padres en el momento de engendrarlos. Y los padres, mientras engendrasen, no estarían confirmados en justicia, pues la criatura racional se dice que está confirmada en justicia cuando alcanza la bienaventuranza en la visión clara de Dios, a quien, al ser bondad por esencia, no puede rechazarse, ya que todo cuanto se desea y se ama es en orden a esta suma verdad. Pero estamos hablando según la ley general, porque, por un privilegio

3. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.499 (QR 11,712). 4. C.31: ML 75,671. 5. L.1 c.18: ML 158,387. 6. C.10: ML 41,47.

especial, como la fe enseña de la Virgen María, puede suceder lo contrario, y tan pronto como Adán alcanzase la bienaventuranza en la visión de Dios, vendría a ser espiritual en inteligencia y cuerpo, acabando así su vida animal y, con ella, la generación. Por eso, es evidente que los niños no nacerían confirmados en justicia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si Adán no hubiera pecado no habría engendrado hijos para el infierno, es decir, nadie contraería su pecado, causa del infierno. Pero podrían llegar allí si usasen mal su libertad. Puede también contestarse que, aun cuando no fuesen condenados al infierno por el pecado, no se debería a estar confirmados en gracia, sino a una especial providencia que los guardaría inmunes de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que dice Anselmo no es una afirmación, sino una opinión. Esto lo prueba su mismo modo de hablar cuando dice[7]: *Parece que, si no hubieran sucumbido,* etc.

3. *A la tercera hay que decir:* Este argumento no es resolutivo, aun cuando moviera a Anselmo a afirmar tal cosa, como aparece en sus palabras. Los descendientes de los primeros padres no son arrastrados de tal modo al pecado que no puedan volver a la justicia. Esto es propio de los condenados. Por eso tampoco transmitirían una tal necesidad de no pecar que les hiciera absolutamente impecables. Esto es propio de los bienaventurados.

4. *A la cuarta hay que decir:* No vale el símil del hombre y del ángel. El hombre tiene libre albedrío, mutable antes de la elección y después de ella. Pero no es el caso de los ángeles, como dijimos anteriormente al estudiarlos (q.64 a.2).

CUESTIÓN 101

Sobre la condición de la prole. La ciencia

Ahora hay que tratar lo referente a la condición de la prole en lo que respecta a la ciencia. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Los niños, ¿nacían o no nacían perfectos en ciencia?—2. Inmediatamente después de nacer, ¿tenían o no tenían uso de razón?

ARTICULO 1

Los niños, ¿nacían o no nacían perfectos en ciencia?

In Sent. l.2 d.23 q.2 a.2; *De Verit.* q.18 a.7.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia los niños nacían en estado perfecto de ciencia:

1. Tal como fue Adán, así habría engendrado a los hijos. Pero Adán tuvo la plenitud de la ciencia, como dijimos anteriormente (q.94 a.3). Por lo tanto, sus hijos nacerían en plenitud de ciencia.

2. Más aún. La ignorancia está causada por el pecado, como dice Beda[1]. Pero la ignorancia es una privación de la ciencia. Por lo tanto, antes del pecado los niños al nacer tendrían la plenitud de la ciencia.

3. Todavía más. Los niños nada más nacer poseían la justicia. Pero para la justicia se precisa la ciencia que regula la acción. Por lo tanto, tendrían la ciencia.

En cambio está el hecho de que nuestra alma, por naturaleza, es como *una tablilla en la que no hay nada escrito,* como se dice en III *De Anima*[2]. Pero la naturaleza del alma es la misma ahora que entonces. Por lo tanto, las almas de

7. L.c. nota 5.

1. BEDA, *In Luc.* 10,30: ML 92,469; cf. *Glossa ordin.* a Lc 10,30 (V,153A). Cf. 1-2 q.85 a.1.3. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 430a1): S. Th. lect.9 n.722.

los niños al principio carecerían de ciencia.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.99 a.1), lo que sobrepasa la naturaleza es creído por razón de autoridad. Donde falta la autoridad debemos seguir el orden natural. En el orden natural del hombre está el que adquiera la ciencia por medio de los sentidos, como ya dijimos (q.55 a.2; q.84 a.7). Por eso el alma se une al cuerpo, porque lo necesita para su propia operación. No lo necesitaría si, desde el principio, tuviera ciencia infusa. Por lo tanto, hay que decir: En el estado de inocencia, los niños no habrían nacido con la plenitud de ciencia, sino que la iban aprendiendo con la propia experiencia o con la ajena a lo largo del tiempo y sin dificultad, preguntando y averiguando.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ser perfecto en ciencia fue algo peculiar del primer padre, en cuanto que había sido instituido como padre e instructor de todo el género humano. En este sentido, no engendraba hijos semejantes a sí mismo, sino sólo semejantes en aquello natural o gratuito propio de toda naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* La ignorancia es una privación de la ciencia que se debe tener en un determinado tiempo. En este sentido no había ignorancia en los niños al nacer, pues conocían todo lo que correspondía a su estado. Por eso en ellos no hubo ignorancia, sino sólo desconocimiento de algunas cosas. Este desconocimiento, Dionisio en c.7 *Cael. hier.* [3], lo pone también en los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* Los niños tendrían la suficiente ciencia para obrar conforme a la justicia en aquello que los hombres hacen conforme con los principios universales del derecho. Y la tendrían más plenamente que nosotros ahora. Lo mismo cabe decir de otros principiosuniversales.

ARTICULO 2

Nada más nacer, los niños, ¿tenían o no tenían uso de razón?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.2; *De Verit.* q.18 a.8.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia los niños, nada más nacer, ya tenían uso de razón:

1. El que ahora los niños no nazcan con este perfecto uso de razón, se debe a que el alma está sobrecargada por el cuerpo. Esto no sucedería entonces, porque, como se dice en Sab 9,15: *El cuerpo corruptible sobrecarga el alma.* Por lo tanto, antes del pecado y de la corrupción que de él se derivó, los niños, al nacer, tendrían el perfecto uso de la razón.

2. Más aún. Hay animales que desde el momento en que nacen realizan actos que requieren cierta destreza. Ejemplo: El cordero huye del lobo. Por lo tanto, con mayor razón, en el estado de inocencia los hombres tendrían al nacer perfecto uso de razón.

En cambio está el hecho de que en todo lo producido, la naturaleza pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Por lo tanto, los niños, al principio, no tendrían perfecto uso de razón.

Solución. *Hay que decir:* Partiendo de lo ya dicho (q.84 a.7), el uso de la razón depende en cierto modo de las potencias sensitivas. Si el sentido está impedido, e impedidas también las potencias sensitivas internas, el hombre no tiene perfecto uso de razón. Es el caso de los que duermen o de los locos. Las potencias sensitivas son orgánicas. Por eso, los actos y también el uso de la razón quedan impedidos si los órganos están imposibilitados. En los niños este impedimento se da por la excesiva humedad cerebral. Por lo tanto, en ellos no se da el perfecto uso de razón, como tampoco de los demás miembros. Esto mismo sucedería en el estado de inocencia, en el que los niños no tendrían igual uso de razón que los maduros. Pero lo tendrían más perfecto que ahora en lo que era propio de aquel estado, como dijimos con respecto al dominio de los miembros (q.99 a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese gravamen que ejerce el cuerpo corruptible afecta al uso de la razón, propio de cada edad.

2. *A la segunda hay que decir:* También otros animales adquieren con el tiempo sus propias habilidades naturales.

3. § 3: MG 3,209.

Ejemplo: Las aves enseñan a volar a sus polluelos. Esto mismo puede decirse de otro género de animales. Sin embargo, en el hombre hay un especial impedimento debido a su excesiva humedad cerebral, como acabamos de indicar (sol.).

CUESTIÓN 102

Sobre el Paraíso, lugar del hombre

Ahora hay que tratar lo referente al Paraíso como lugar del hombre. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El Paraíso, ¿es o no es un lugar corpóreo?—2. ¿Es o no es un lugar adecuado para ser habitado por el hombre?—3. ¿Para qué fue puesto el hombre en el Paraíso?—4. ¿Debió o no debió ser hecho en el Paraíso?

ARTICULO 1

El Paraíso, ¿es o no es un lugar corpóreo?

In Sent. l.2 d.17 q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que el Paraíso no es un lugar corpóreo:

1. Dice Beda[1]: *El Paraíso llega hasta el círculo lunar.* Pero ningún lugar terreno puede ser así; ya porque iría contra la naturaleza de la tierra el que se elevase tanto, ya porque bajo la esfera lunar está la región de fuego, que consumiría la tierra. Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar corpóreo.

2. Más aún. La Escritura, en Gén 2,10ss., menciona los cuatro ríos que nacen en el Paraíso. Los ríos que allí se mencionan, tienen su origen en otras regiones, como aparece también indicado por el Filósofo en el libro *Meteor.*[2]. Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar corpóreo.

3. Todavía más. Algunos[3] exploraron minuciosamente todos los lugares de la tierra habitable, y, sin embargo, no mencionan para nada un lugar llamado *Paraíso.* Por lo tanto, no parece que sea un lugar corpóreo.

4. Y también. En Gén 2,9 se nos describe cómo en el Paraíso estaba el árbol de la vida. Pero el árbol de la vida es algo espiritual. Pues se dice en Prov 3,18, a propósito de la Sabiduría: *Es árbol de vida para quien la alcanza.* Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar corpóreo, sino espiritual.

5. Por último. Si el Paraíso es un lugar corporal, es necesario que los árboles del Paraíso también lo sean. Pero parece que no es así, ya que los árboles corpóreos fueron producidos el tercer día, y, tal como se lee en Gén 2,8-9, los árboles del Paraíso fueron plantados después de la obra de los seis días. Por lo tanto, el Paraíso ño es un lugar corpóreo.

En cambio está lo que dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[4]*: Hay tres opiniones bastante extendidas sobre el Paraíso: Una, sostenida por aquellos que sólo quieren entender el Paraíso como algo corporal. Otra, por aquellos que sólo lo quieren entender como algo espiritual. La tercera, y es la que más me agrada, la sostienen aquellos que lo toman en ambos sentidos.*

Solución. *Hay que decir:* Escribe Agustín en XIII *De Civ. Dei*[5]*: Las cosas que pueden ayudar a un conocimiento espiritual del Paraíso, sean bienvenidas, pero siempre que creamos que es cierta aquella historia que nos cuenta fielmente lo que pasó en realidad.* Lo que la Escritura cuenta del Paraíso, lo hace como narración histórica. Aquellas cosas que la Escritura nos transmite de esta forma, hay que admitir un fundamento histórico real, al que se le pueden añadir comentarios espiritua-

1. Cf. *Glossa ordim.* a *Gen.* 2,8 (I,36F); PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.17 c.5 (QR 1,386). 2. ARISTÓTELES, l.1 c.13 n.23 (BK 350b18): S. Th. lect.16 n.8. 3. Cf. referencias dadas por ALBERTO MAGNO, *De Nat. Locorum* tr.1 c.6 (BO 9,527). 4. C.1: ML 34,371. 5. C.21: ML 41,395.

les. Por lo tanto, el Paraíso, tal como escribe Isidoro en el libro *Etymol.*[6], *es un lugar situado en las regiones del Oriente y cuya palabra griega equivale en latín a Huerto.* Correctamente es colocado en el oriente, ya que hay que asignarle el lugar más digno de la tierra. Pues, según el Filósofo en II *De Caelo*[7], el oriente está a la derecha del cielo, y la derecha tiene más dignidad que la izquierda. Por lo tanto, fue conveniente que el Paraíso terrenal fuera situado por Dios en oriente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si lo dicho por Beda se toma tal como suena, no es verdadero. Sin embargo, puede decirse que llega hasta la esfera lunar por cierta semejanza con lo agradable de aquel lugar, porque allí, como dice Isidoro[8], hay una *temperatura permanentemente blanda,* pareciéndose, de este modo, a los cuerpos celestes, en los que no hay altibajos. Sin embargo, si se hace una mención especial de la esfera lunar, se debe a que es el extremo del mundo celeste más cercano a nosotros, y, también, a que la luna es el cuerpo celeste más parecido a la tierra, puesto que tiene ciertas tinieblas nebulosas, que recuerdan la oscuridad.

Algunos[9] dicen que el Paraíso llegaba hasta la esfera lunar, esto es, hasta la capa divisoria del aire, en donde se producen los vientos y las lluvias, porque a la luna se le asigna el poder de la evaporación. De ser así, aquel lugar no sería adecuado ni habitable, bien por su intemperie, bien por no ser adaptable al hombre, como lo es el aire más cercano a nosotros.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[10]: *Puesto que el lugar del Paraíso es ya tan distante al conocimiento humano, hay que admitir que los ríos, cuyas fuentes desconocemos, se filtran bajo la tierra y, recorriendo largas distancias, surgen en otros lugares lejanos. Que esto sucede con algunas aguas, ¿quién lo ignora?*

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel lugar nos es inaccesible debido quizás a los montes, o mares, o regiones muy calurosas que no pueden ser atravesadas. Por eso, los geógrafos no mencionaron este lugar.

4. *A la cuarta hay que decir:* El árbol de la vida es un árbol material, llamado así por su virtud de conservar la vida, como dijimos (q.97 a.4). Sin embargo, también tenía un sentido espiritual, como la piedra del desierto fue algo material, y, sin embargo, significó a Cristo (1 Cor 10,4). Igualmente, el árbol de la ciencia del bien y del mal fue un árbol material, llamado así por algo que iba a suceder. Pues el hombre, después de comer de aquel árbol, en el castigo que se le impuso aprendió a distinguir entre el bien de la obediencia y el mal de la infidelidad. Sin embargo, y como dicen algunos[11], también podía significar el libre albedrío.

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín[12], en el tercer día fueron producidas las plantas, no en acto, sino seminalmente. Pero después de la obra de los seis días, fueron producidas en acto, tanto las del Paraíso como las demás. Siguiendo a otros santos[13], es necesario decir que todas las plantas fueron producidas en acto en el tercer día (q.69 a.2). También hay que incluir ahí los árboles del Paraíso. El hecho de que se vuelva a hablar de la plantación de los árboles del Paraíso más tarde, hay que entenderlo como una recapitulación de todo lo dicho. Por eso, nuestro texto dice (v.8): *Desde el principio, el Señor Dios había plantado el Paraíso del gozo.*

ARTICULO 2

El Paraíso, ¿fue o no fue un lugar adecuado para ser habitado por el hombre?

In Sent. l.2 d.29 a.5; *Compend. theol.* c.187.

Objeciones por las que parece que el Paraíso no fue un lugar adecuado para ser habitado por el hombre:

1. El hombre y el ángel están ordenados a la bienaventuranza de manera semejante. Pero el ángel, desde el mismo

6. L.14 c.3: ML 82,496. 7. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 285b16): S. Th. lect.3 n.12. 8. L.c. nota 6. 9. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.17 c.5 (QR 1,386); PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholast.* l. *Génesis* c.13: ML 198,1067. 10. C.7: ML 34,378. 11. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.13 c.21: ML 41,395; BEDA, *In Pentat.* l.1: ML 91,208. 12. *De Gen. ad litt.* l.5 c.4: ML 34,324. 13. Cf. supra q.69 a.2.

instante de su creación, fue colocado en el lugar de los bienaventurados, esto es, en el cielo empíreo. Por lo tanto, también allí debió situarse el lugar para la vida del hombre.

2. Más aún. Si al hombre hay que darle algún lugar, o será en razón del alma o en razón del cuerpo. Si del alma, se le debe el cielo, pues allí parece tener su morada natural, ya que todos lo desean. Si del cuerpo, no se le debe un lugar distinto del de los animales. Por lo tanto, de ninguna manera el Paraíso fue el lugar adecuado para la vida del hombre.

3. Todavía más. Un lugar en el que nada hay, es inútil. Pero después del pecado, el Paraíso ya no es el lugar para la vida del hombre. Por lo tanto, si fuera un lugar apto para vivir los hombres, parece que Dios lo estableció inútilmente.

4. Por último. El hombre, por tener una complexión templada, necesita un lugar templado. Pero el Paraíso no era un lugar templado, pues es patrimonio común que se encontraba bajo el círculo de equinoccio[14], lugar muy cálido, ya que dos veces al año el sol pasa perpendicular sobre aquella región[15]. Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar apto para la vida humana.

En cambio está lo que dice el Damasceno sobre el Paraíso: *Es una región divina, y digna morada de aquel que fue creado a imagen de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.97 a.1), el hombre era incorruptible e inmortal, no porque su cuerpo tuviera la incorruptibilidad como algo connatural, sino como una cierta fuerza infundida en el alma para preservar el cuerpo de la corrupción. En el cuerpo, la corrupción puede deberse a algo interior y a algo exterior. Interiormente, porque se va secando, o por vejez, como dijimos anteriormente (q.97 a.4). A este tipo de corrupción el primer hombre podía hacer frente alimentándose. Entre lo que corrompe externamente, el primer lugar lo ocupa un ambiente destemplado. A esta corrupción se le hace frente con un buen clima. En el Paraíso se encontraban ambas cosas, porque, como dice el Damasceno[16], *se trata de un lugar cuyo clima es templado y suave, el aire es puro; además, repleto siempre de plantas y cubierto de flores.* Por lo tanto, es evidente que el Paraíso es un lugar apto para la vida del hombre en el primer estado de inmortalidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cielo empíreo es el supremo lugar corpóreo, fuera de todo cambio. Con respecto a lo primero, es un lugar conveniente a los ángeles, porque, como dice Agustín en III *De Trin.*[17], *Dios gobierna las criaturas corporales por las espirituales.* Por eso era conveniente que la naturaleza espiritual fuera colocada, como presidiéndola, sobre la corporal. Con respecto a lo segundo, le conviene también al estado de bienaventuranza, que tiene suma estabilidad. Así pues, el lugar de la bienaventuranza se adapta a la naturaleza angélica. Por eso fue creada allí. Sin embargo, no se adapta al hombre en su naturaleza, ya que no le corresponde gobernar todo lo creado, sino que sólo le correspondería en razón de la bienaventuranza. Por eso no fue colocado desde el principio en el cielo empíreo, sino que aquél era el lugar donde iba a concedérsele la bienaventuranza final.

2. *A la segunda hay que decir:* Es irrisorio asignar un lugar corpóreo al alma, aunque, por cierta congruencia, a los seres incorpóreos se les asignan unos determinados lugares. Por lo tanto, el Paraíso terrenal era el lugar apropiado para el hombre en lo que se refiere a su alma y a su cuerpo, ya que en el alma estaba la fuerza de la incorrupción corporal. Esto no se aplicaba a los demás animales. Así, el Damasceno dice[18]: *En el Paraíso no habitaba ningún animal irracional. Si bien, y por cierta concesión divina, fueron llevados los animales ante Adán, y la serpiente también llegó por las artimañas del diablo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que allí no haya hombres viviendo después del pecado, no permite hablar de la inutilidad de su creación, como tampoco fue

14. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.79 a.1 (BO 35,640): *In Sent.* l.2 d.17 a.4 (BO 27,304); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.17 dub.3 (QR 11,427). 15. Cf. ALBERTO MAGNO, *De Nat. Locorum* tr.1 c.6 (BO 9,539). 16. *De Fide Orth.* l.2 c.11: MG 4,913. 17. C.4: ML 42,873. 18. *De Fide Orth.* l.2 c.11: MG 94,913.

superfluo el atributo de la inmortalidad que no se iba a conservar. Más bien lo que queda al descubierto es la bondad de Dios para con el hombre y cuánto el hombre perdió pecando. No obstante, se dice[19] que ahora Enoc y Elias habitan en el Paraíso.

4. *A la cuarta hay que decir:* Quienes sostienen que el Paraíso se encuentra bajo el círculo equinoccial, piensan que se trata de un lugar muy templado, debido a la constante igualdad de los días y de las noches. Además, porque el sol nunca se aleja demasiado de allí como para dejar paso al frío, ni tampoco hay un excesivo calor, como dicen, ya que, aunque el sol pasa perpendicular a ellos, empero, no dura mucho tiempo. Sin embargo, Aristóteles, en el libro *Meteor.*[20], dice expresamente que aquella región no es habitable a causa del calor. Esto parece lo más probable, porque aquellas tierras sobre las que nunca pasa el sol perpendicularmente, son excesivamente calurosas por la simple proximidad del sol. Sea como sea, es cierto que el Paraíso debió de estar situado en un lugar muy templado, bien sea en el equinoccio, bien sea en cualquier otra parte.

ARTICULO 3

El hombre, ¿fue o no fue puesto en el Paraíso para que lo trabajara y custodiara?

Objeciones por las que parece que el hombre no fue puesto en el Paraíso para que lo trabajara y lo custodiara:

1. Lo que fue impuesto como pena del pecado, en el Paraíso y en estado de inocencia no existía. Pero el trabajar la tierra fue algo que se introdujo como pena por el pecado, según se dice en Gén 3,17. Por lo tanto, el hombre no fue puesto en el Paraíso para trabajar.

2. Más aún. No hay necesidad de guardar aquello donde no hay temor a invasor violento. Pero en el Paraíso no había ningún temor a invasor violento. Por lo tanto, no era necesario vigilar el Paraíso.

3. Todavía más. Si el hombre fue puesto en el Paraíso para que lo trabajara y lo custodiara, parece que hay que deducir que el hombre fue creado para el Paraíso, y no al revés. Parece que esto último es falso. Por lo tanto, el hombre no fue puesto en el Paraíso para que lo trabajara y lo custodiara.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,15: *Tomó el Señor Dios al hombre y lo puso en el Paraíso del gozo para que lo trabajara y lo custodiara.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[21], este texto del Génesis puede ser entendido de dos maneras. La primera, que Dios puso al hombre para que Dios mismo trabajara y guardara al hombre: Trabajarle para la justificación, de la que, si se aparta, queda a oscuras como se oscurece el aire cuando desaparece la luz. Guardarle significaría preservarle de toda corrupción y de todo mal. La segunda, que el hombre trabajara y custodiara el Paraíso. Pero esto no sería penoso como lo es después de aquel pecado, sino que sería agradable para ejercitar una capacidad natural. La custodia no sería contra invasores violentos, sino contra la tentación al pecado, que le robaría el Paraíso. Todo esto redundaba en bien del hombre. Así, el Paraíso estaba ordenado al bien del hombre. No al revés.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 4

El hombre, ¿fue o no fue hecho en el Paraíso?

Objeciones por las que parece que el hombre fue hecho en el Paraíso:

1. El ángel fue creado en su lugar propio, esto es, el cielo empíreo. Pero el Paraíso fue un lugar apto para la vida humana antes del pecado. Por lo tanto, parece que el hombre debió ser creado en el Paraíso.

2. Más aún. Los animales viven en el ambiente en el que son producidos, como los peces en el agua, y los herbívoros en la tierra. El hombre hubiera perdurado en el Paraíso, como se dijo

19. Cf. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.9 c.6: ML 34,396. Opinión común entre los Santos Padres. 20. ARISTÓTELES, l.2 c.5 n.15 (BK 362b25): S. Th. lect.10 n.3. 21. C.10: ML 34,380.

(q.97 a.4). Por lo tanto, debió ser creado en el Paraíso.

3. Todavía más. La mujer fue hecha en el Paraíso. Pero el hombre es superior a la mujer. Por lo tanto, con mayor motivo el hombre debió ser hecho en el Paraíso.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,15: *Tomó Dios al hombre y lo puso en el Paraíso.*

Solución. *Hay que decir:* El Paraíso fue un lugar apto para la vida humana en aquel primer estado de incorruptibilidad. La incorruptibilidad no era algo natural al hombre, sino un don sobrenatural de Dios. Por lo tanto, para que no se atribuyera a la naturaleza humana, sino a la gracia de Dios, Dios hizo al hombre fuera del Paraíso; después lo puso en el Paraíso para que habitara allí todo el tiempo de la vida física; y luego, cuando alcanzara la vida espiritual, trasladarlo al cielo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cielo empíreo es el lugar apto para los ángeles, incluso en lo que se refiere a su naturaleza. Por eso fueron creados allí.

2. *A la segunda hay que decir:* Puede responderse lo mismo. Pues aquellos lugares son aptos para los animales en cuanto a su naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La mujer fue hecha en el Paraíso no por su dignidad, sino por la dignidad del principio del que había de ser formado su cuerpo. Porque de modo semejante también los hijos habrían nacido en el Paraíso en el que habían sido puestos los padres.

LA CONSERVACIÓN Y GOBIERNO DE LAS COSAS POR DIOS

Introducción a las cuestiones 103 a 119

Por JOSÉ MARÍA ARTOLA BARRENECHEA, O.P.

1. Las cuestiones que se extienden desde la 103 a la 119 se ocupan de la conservación (q.44 introd.) y del gobierno de las cosas. Las cuestiones anteriores han tratado del origen radical de toda la realidad que no sea la divina, así como de su distinción. En ellas quiere Sto. Tomás disipar la idea de un cosmos cuya diversidad no procediera de Dios, sino que fuese el resultado de extraños poderes ajenos a Dios mismo. Ahora le preocupa a Sto. Tomás asegurar la función que ejerce Dios en la acción misma de las criaturas.

Este problema tiene una peculiar dificultad. El dinamismo de la realidad creada —espiritual, material o humana— ofrece el espectáculo de las múltiples series de la actividad creada, que se entrecruzan entre sí de forma tal que la unidad de ese universo dinámico parece quedar destruida por la caótica actividad creada. Por otra parte, Sto. Tomás reconoce una real y verdadera eficacia de las cosas creadas en todos sus órdenes. De ahí que el fondo del problema a resolver sea precisamente el de la conciliación entre la actividad divina, inexcusable para que pueda producirse cualquier género de acción en el universo, y la autonomía dinámica del agente creado.

Este tipo de problemas que exigen la conciliación entre dos géneros de principios son, sin embargo, algo más que una conciliación o una concordia. Significan la necesidad de modificar ciertos conceptos que, tomados en su simplicidad inicial, resultan incompatibles.

El discurso teológico de Sto. Tomás en este punto, como en muchos otros, se ve obligado a transcender perspectivas que parecen inconciliables. La buena lectura del texto es aquella que sea capaz de detectar la progresiva superación de los datos iniciales. El instinto propulsor y orientador de este proceso es, en última instancia, la palabra de la revelación, que contiene *in nuce* esta elevación y ampliación de los contenidos conceptuales del discurso, a fin de que éste sea capaz de insertarse dentro de la «Sacra doctrina».

2. El primer concepto que aparece en esta sección es el del gobierno divino de las cosas (q.103). Es una cuestión paralela a la de la providencia divina (q.22). Si allí se trataba de un atributo de Dios, aquí se expone el ejercicio en el mundo de tal atributo.

Sto. Tomás expone el gobierno divino como fruto de la bondad divina, que es la razón última del origen de las cosas. A la bondad corresponde no sólo dar existencia, sino llevar hasta la cumbre del fin a todas las criaturas.

Así Sto. Tomás se opone a quienes niegan la acción ordenadora de Dios, a quienes consideran que todo o una parte del universo está entregada absolutamente al azar.

La idea de gobierno, sin embargo, es entendida por Sto. Tomás de tal suerte que la acción desplegada por Dios es participada por las criaturas mismas, de tal forma que la acción de gobierno no resulta extrínseca a las cosas mismas gobernadas. Y ello por un doble motivo: porque la acción go-

berriadora de Dios aparece ya en la realidad propia de cada criatura, cuya esencia le impulsa al fin, de forma que no es algo violento que se imponga a pesar de ella misma, y en segundo lugar, porque unas cosas obran sobre otras dirigiéndolas secundariamente a su fin último.

Así pues, como antes hemos observado, Sto. Tomás utiliza como cañamazo de su exposición un esquema causalista de la relación entre Dios y la criatura, pero tal esquema se transforma en cuanto que la causalidad no es la eficiencia extrínseca sin más, sino la actividad divina, que incluso da a las criaturas lo que es propio de la criatura misma. Y la finalidad se amplía de tal manera que el fin no es sólo una cualidad recibida, sino también una realidad distinta a la que se llega a poseer o «tocar»[1], superando así la exterioridad más burda (cf. q.103 a.2 ad 1). Con todo ello Sto. Tomás hace del gobierno divino del universo una extensión participativa de la bondad divina (q.103 a.2 y 4).

Análogamente, Sto. Tomás se esfuerza por poner en relación la bondad y la unidad, perfecciones cuya coincidencia resulta de difícil aceptación en la consideración inmediata del mundo y sólo cabe que se admita en la perspectiva transcendental[2].

De ahí resulta, por tanto, que el gobierno divino no es la acción exterior violenta, ni siquiera ajena, del poder de Dios, toda vez que este poder es el sustentador de la naturaleza misma. Y esta intervención, divina se extiende a toda realidad, lo que supone una neta separación respecto de una estructura del universo —como el neoplatónico-— en el que la emanación «en cascada» impide un gobierno universal de Dios. Para Sto. Tomás está presente la revelación evangélica, que afirma el cuidado de Dios hasta de las flores del campo y las aves del cielo.

El primer efecto de gobierno divino es la conservación de las criaturas en el ser.

En estrecha conformidad con la doctrina acerca del «esse» de la q.44, Sto. Tomás distingue netamente entre la conservación de la naturaleza frente al principio de corruptibilidad, la materia, y la más absoluta indigencia de toda criatura respecto al ser en cuanto tal. Dios no es causa de la generación, sino del ser en su totalidad. Por eso la dependencia de la criatura no se refiere solamente al origen de su ser, sino al ser como tal.

También en este punto Sto. Tomás logra, mediante su concepto de Dios como causa del ser, evitar tanto una imagen de un Dios desinteresado por el mantenimiento de la criatura en el ser como la opinión de quienes, para subrayar el dominio divino, convertían la realidad mundana en un conjunto de accidentes[3]. En última instancia, esta posición, atribuida por Sto. Tomás a los motecallemin[4], volvía a considerar a Dios como una causa natural más. Al interferir en la acción de las criaturas, o se negaba la intervención divina tras la creación, o se rebajaba la independencia de la criatura.

En este sentido es curioso observar que Sto. Tomás rechaza, como aca-

[1] La idea de participar por contacto está presente en Sto. Tomás de modo peculiar; cf. FABRO, C., *La nozione metafísica de partecipazione* (Torino 1950) p.325; ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963) p.257ss.

[2] Cf. OEING-HANHOFF, *Ens et unum converttmtur* (Münster 1953) p.182. Recuérdese el origen de esta doctrina en la filosofía de Plotino.

[3] *Cont. Gentes* 65 in fine.

[4] Sobre los «motekallemin» cf. NlEWÖHNER, F., *Die Diskussion um den Kalam und die Mutakallimun in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung:* Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974) 7-34. Sto. Tomás debió de conocer el retrato que de estos teólogos musulmanes transmitió Maimónides.

bamos de ver, la idea de que las formas naturales sean puramente accidentales, y, sin embargo (q.104 a.1), utiliza la analogía ilustrativa, procedente de San Agustín, del aire iluminado. La criatura se halla respecto del ser como el aire respecto de la luz *(lumen)* que recibe del sol. Obviamente, esta forma de discurso no es el desarrollo a priori de unos conceptos, sino la aproximación analógica hacia el núcleo, cuya fijación conceptual excede a la inteligencia humana. De la exposición de Sto. Tomás se sigue que la realidad creada posee una estructura propia frente a las restantes realidades, dotadas todas ellas de su especificidad, pero no es ése el caso en su relación con Dios. Dios y su intervención no se halla en el mismo plano que las realidades entre sí y su recíproco dinamismo.

Esta doctrina es de importancia capital para la correcta interpretación de la cuestión 105, dedicada a la mutación de las criaturas por Dios. Dios no sólo mantiene en el ser a las criaturas, interviene también en su actividad, lo que plantea un doble género de temas: el de la actividad de Dios sobre el mundo y los seres que lo componen y el de la intervención de Dios en la actividad de las criaturas.

Como es sabido, en la tradición de los comentadores de Sto. Tomás es en esta cuestión 105 donde se ha discutido el problema de la conciliación entre la autonomía de la criatura —especialmente de la voluntad humana libre— y el poder absoluto de Dios[5]. Sto. Tomás no entra en detalles. Expone sobriamente los principios que determinan la cuestión y señala cómo cabe salir al paso de las dificultades. Esta sobriedad no es sólo un rasgo literario, sino que expresa una importante cautela que afecta al fondo mismo del problema.

Para Sto. Tomás, Dios es causa del «esse» de las criaturas. Por otra parte, es la única causa primera absolutamente hablando. Esto hace que toda modificación en el ser de la criatura lleve consigo una referencia a Dios, porque el ser —el «esse»— es efecto propio de Dios. Sto. Tomás (cf. a.5 ad 1) mantiene —en estrecho paralelismo con el orden estático de las esencias respecto de Dios— la necesidad de que la acción creada exige la existencia de una causalidad de los seres finitos junto con la intervención de la causa primera. Dios es fundamento último del ser y de la acción. Esto quiere decir que no cabe entender en un mismo plano la actividad de Dios y la de la causa creada. Todo el nervio de la argumentación de Sto. Tomás se halla precisamente en esa duplicidad de planos.

Aun cuando Sto. Tomás utilice el término «extrínseco» (cf. a.4 ad 1) para designar la posición de Dios respecto de la criatura, tal término adquiere aquí un peculiar sentido, toda vez que Dios es extrínseco en tanto que se distingue de la criatura, pero de tal manera que Dios confiere a la criatura la inclinación natural propia de ésta e incluso el cumplimiento de tal inclinación. De ahí que Dios actúe íntimamente en todas las cosas (q.105 a.5). El extrinsecismo inicial modifica su contenido hasta el punto de admitir tal intimidad en la criatura. Resulta claro que no se trata de una simple contradicción, sino de una forma superior de concebir la relación entre la criatura y Dios. La distinción entre Dios y la criatura es, al mismo tiempo, el fundamento de la intimidad por no hallarse ambos —-ni tampoco sus correspondientes actividades— en un mismo plano. La actividad creada necesita un

[5] La bibliografía sobre este punto es inmensa. Quien desee tener conocimiento de las diversas posiciones y matices puede acudir a la introducción y comentario que a esta cuestión dedicó JESÚS VALBUENA en el *Tratado del gobierno del Mundo,* en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* v.III (2.°) (Madrid [2]1959) p.119ss.

fundamento, pues no es autosuficiente. En la sistemática tomista esto resulta muy claro, porque la acción creada no es subsistente por sí sola. La actividad creada es una realidad —dinámica, por supuesto— cuya fundamentación reside fuera de ella misma.

En el artículo 5, Sto. Tomás señala los diversos géneros de dependencia en que la acción creada se halla respecto de Dios. Es una concreción del principio general de la dependencia de la criatura respecto del creador que, como es sabido, ofrece una especial dificultad en este caso, porque la acción de la causa primera parece ser incompatible con la autonomía de los agentes creados, máxime si son libres.

Como ya hemos indicado, lo que no hace Sto. Tomás es descender a una explicación que, en detalle, pretenda coordinar la actividad divina y la humana. Y ello porque no hay tal coordinación ni podemos ofrecer una exposición conceptual propia del modo en que se fundamenta la acción creada en la divina. Sólo cabe afirmar la fundamentación y explicitarla analógicamente por comparación a la acción instrumental.

Si la distinción entre Dios y la criatura permite y obliga a afirmar la exterioridad de Dios, la fundamentación que la criatura recibe del creador obliga a aceptar la intimidad del influjo divino en el ser y en el actuar de las criaturas. La idea de alteridad aplicada a Dios sufre una profunda modificación, puesto que la alteridad, sin más, sólo explica un aspecto de la relación entre Dios y la criatura. Dios es distinto de la criatura, puesto que es su creador, pero precisamente por eso su influjo en el ser y en el obrar creado llega a la máxima intimidad.

La lectura de este artículo 5 exige, en todo caso, una clara conciencia de que la analogía de la causalidad instrumental sirve para hacer más asequible la transformación del concepto de causa extrínseca, que pasa de la exterioridad, propia de los seres materiales en sus interacciones, a la unidad de transcendencia e intimidad propia de la causalidad creadora. La causalidad instrumental ofrece un ejemplo de diversidad de agentes en el ejercicio de una única actividad, gracias a una subordinación entre ellos. Ocurre que, en el caso de la acción divina, el influjo de la causa principal no consiste en una forma adicional, sino en el ser mismo.

El origen neoplatónico de la doctrina del «esse» aparece también en el punto que tratamos. Por eso en la cuestión *De Potentia Dei*, q.3 a.7, Sto. Tomás invoca la autoridad del «Liber de Causis», la «Elementatio Theologica» o Στοιχείωσις Θεολογιχή de Proclo. Allí también aparece la analogía de la causa instrumental, junto con la de la causalidad superior de los cuerpos celestes sobre los cuerpos elementales. De conformidad con Proclo, Sto. Tomás afirma la mayor intimidad de las causas universales, porque no son más ajenas, sino más íntimas que las causas propias, sin que por ello estas últimas desaparezcan.

Como ya vimos, son los neoplatónicos los que ofrecen a Sto. Tomás la base de una doctrina del «esse» como el aspecto más íntimo de la realidad, si bien Sto. Tomás no admite la prioridad del bien sobre el ser. Como es sabido, Sto. Tomás los identifica.

Así resulta una doctrina metafísica, no ya cosmológica, sobre las relaciones entre la actividad superior de Dios y la inferior de las criaturas, que, por lo demás, va a constituir el fondo sobre el cual se discutirán más adelante los problemas de las relaciones entre Dios y el hombre dentro de la doctrina de la gracia. Sin embargo, el influjo religioso cristiano está ya presente en estas cuestiones sobre el gobierno del mundo. La intervención divina en la

conservación y gobierno del mundo se halla en estrecha relación con la imagen de un Dios que cuida del mundo en toda su integridad y profundidad. La superioridad divina —su trascendencia— está acompañada por una íntima penetración en la criatura. Esta penetración puede verificarse de modo directo o indirecto, si nos atenemos a los diversos planos de la realidad, pero, en todo caso, el ser mismo de las cosas, su radical intimidad, está sostenido por Dios cuya causalidad se refiere a ese ser que no es algo genérico, sino individual. La mediación de otras causas no impide la inmediata presencia de Dios. Como se dice en el *Compendium theologiae*[6]: «Pero Dios es por sí mismo *(per se)* directamente causa del ser *(esse)* mismo, en cuanto que comunica el ser a todas las cosas (...) Ahora bien, es necesario que el factor y lo hecho estén juntos *(simul)*».

Es muy importante tener presente en la interpretación del pensamiento de Sto. Tomás que el punto de arranque de la doctrina acerca del gobierno divino es la doctrina de la creación y que, a su vez, la creación se funda en la doctrina de la participación. Como es sabido, la doctrina de la participación es entendida por Sto. Tomás desde un punto de vista causal, dando así al pensamiento platónico la apoyatura aristotélica. No obstante, la raíz participacionista es la determinante, como puede verse en q.44, a.1. De ahí que el entramado de causalidades entre sí debe ser considerado desde el ángulo de la participación, es decir, que todo proceso causal creado —de cualquier género que sea— es participación y esta participación supone la causalidad, no compartida, de Dios sobre toda criatura. Esta causalidad, distinta de la creada, no es, sin embargo, ajena, puesto que es la que da el ser más íntimo a todo ente por participación.

3. A partir de la cuestión 106 Sto. Tomás estudia los diversos modos con que se produce la causalidad entre las distintas clases de seres creados.

No se trata de un intento de metafísica o cosmología del ser creado. Es, por el contrario, una consideración teológica de la actividad creada, en la medida en que el gobierno divino del universo se produce, en muchos casos, a través de la actividad de las criaturas. De ahí la selección de temas estudiados por Sto. Tomás y el enfoque bajo el que los contempla. Del conjunto de estas cuestiones, que van de la 106 a la 119, final de la primera parte de la *Summa*, las nueve primeras se ocupan del resultado externo de la actividad angélica.

a) Los abundantes testimonios escriturarios acerca de la influencia angélica entre los mismos ángeles y sobre el resto de la creación, especialmente sobre los hombres, es la base revelada de la especulación teológica de Sto. Tomás.

Otra de las fuentes principales del tratado lo constituye la obra del Pseudo Dionisio Aeropagita *De coelesti Hierarchia*[7]. Es otra de las fuentes de influjo neoplatónico que, en este terreno, va a ofrecer una imagen grandiosa del orden jerárquico de la creación[8]. Esto es tanto más perceptible en la angelología, por cuanto que los ángeles, como sustancias separadas, no admiten una multiplicidad numérica de origen material. Al ser cada uno una especie diferente, la ordenación de todos ellos se encuentra por encima de las contingencias y del azar que intervienen en las criaturas materiales. Además,

[6] C.130.
[7] ML 3,119-369.
[8] Sobre la noción de jerarquía dionisiana, véase ROQUES, R., *La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys:* AHD 17 (1949) p.183-222 y 18 (1950-51) p.5-44.

de ahí se sigue la gradación necesaria que entre ellos existe. En cuanto criaturas espirituales, las acciones que pueden realizar tienen la pureza de una comunicación entitativa desprovista de la resistencia ciega de la materia.

Las acciones angélicas que Sto. Tomás expone son la iluminación y la locución. La primera es la manifestación de la verdad que un ángel superior hace a uno inferior. Sto. Tomás, siguiendo la inspiración neoplatónica, advierte (q.106 a.1) que el ángel superior posee la verdad de modo más universal. No es necesario señalar que tal universalidad no es producto de la abstracción aristotélica, que da por resultado una universalidad potencial, sino la que corresponde a principios intelectuales más próximos a la fuente de todo saber, esto es, a la esencia divina (1 q.55 a.3).

La otra operación angélica dirigida a otros ángeles es la llamada locución. La locución se distingue de la iluminación (cf. q.107 a.2), porque la iluminación se refiere a las verdades que proceden de Dios como primera verdad. La locución tiene por objeto la revelación de aquellos conocimientos que dependen de la voluntad del comunicante y que Sto. Tomás denomina «secretos del corazón». No son verdades esenciales; son datos de la propia conciencia personal, cuya manifestación está bajo el sello de la propia voluntad. De ahí la libertad característica de tal comunicación de la intimidad. Esta doctrina está inspirada por la exposición paulina de la Primera Carta a los Corintos, 13,1, y Sto. Tomás la desarrolla como una actividad que subraya un aspecto de intimidad en la vida de los ángeles, que compensa el peligro de una imagen de los ángeles puramente volcada a lo esencial. También los ángeles tienen intimidad, por más que su revelación no contribuye a la perfección del entendimiento.

Las cuestiones 108 y 109 estudian la jerarquía y ordenación de los ángeles buenos y malos, respectivamente. Apoyado e impulsado por los nombres que la Escritura da a los ángeles y en la tradición eclesiástica, Sto. Tomás intenta describir y determinar el orden de las sustancias angélicas. Pero es muy consciente de que tal tema excede la capacidad humana, de tal manera que sólo cabe hacer consideraciones generales (cf. a.3) acerca de él. A lo largo de esos artículos —al igual que en las qq.50 y ss., dedicadas a la naturaleza angélica—, Sto. Tomás se esfuerza en aplicar y esbozar una doctrina del espíritu puro, doctrina que no es una fantasmagoría, sino un intento de mostrar la estructura del espíritu y las relaciones entre la naturaleza y la gracia. La ordenación angélica depende, en cuanto a la naturaleza, de su perfección esencial, y en lo sobrenatural, de su proximidad a Dios mismo. La preeminencia de lo sobrenatural y la permanencia de lo natural explica los matices que Sto. Tomás da a su expresión y que van a reflejarse en las cuestiones 110 a 114, destinadas a estudiar el influjo angélico y el demoníaco sobre las criaturas materiales y sobre el hombre.

La historia de las religiones y de las deformaciones supersticiosas, así como la literatura universal, contienen abundantes alusiones a estos poderes demoníacos —buenos o malos— que presiden el mundo. Sto. Tomás conoció a través de autores cristianos o paganos referencias a esta doctrina que, por otra parte, podían ponerse en parangón con las enseñanzas bíblicas. Curiosamente, esta cuestión de los poderes angélicos es uno de los temas en que la cultura precristiana y el cristianismo tienen un punto de contacto.

En la tradición neoplatónica, en su versión quasi-religiosa de la época final de la civilización antigua, las sustancias separadas cumplen una serie de funciones en el mundo de las realidades corporales, conforme a la preeminencia que cada idea posee sobre los individuos materiales que la imitan.

El aristotelismo, en cambio, no admitía por ese motivo la pluralidad de sustancias separadas, sino por el de necesidad de varios motores para el movimiento de cada una de las esferas celestes[9].

Sto. Tomás se inclina a la opinión aristotélica y reduce la actividad angélica sobre la criatura corporal al movimiento local. Es el movimiento más perfecto, porque es el que menos afecta al móvil (cf. q.110 a.3) y éste es el punto de contacto entre lo material y lo espiritual. Es una de las versiones tomistas del principio neoplatónico de la continuidad entre los seres. Sto. Tomás no se limita a ver en la creación una aparición de seres dotados de su propia esencia cada uno. Como es sabido, a la doctrina de las esencias como números se añade la de la continuidad gradual entre los mismos.

La acción angélica sobre el hombre, tal como es concebida teológicamente por Sto. Tomás, debe explicar los datos que la Escritura y la Tradición aportan sobre el influjo, bueno o malo, que las criaturas angélicas ejercen sobre el hombre. Eso quiere decir que no se trata de una especulación presidida por un afán de curiosidad hacia esos poderes misteriosos y amenazantes, sino de una explicación teológica que salva siempre la omnipotencia y el gobierno divinos, por un lado, y la libertad del hombre, por otro. Incluso la materia corporal (cf. q.110 a.2) no obedece incondicionalmente al poder espiritual de los ángeles. Ocurre que los ángeles disponen de poderes superiores a los que poseen los hombres. De ahí que puedan llevar a cabo obras que pueden parecer milagrosas. Pero Sto. Tomás entiende que sólo Dios puede realizar milagros en sentido estricto y sólo El puede mover la voluntad humana internamente. Por lo demás, la actividad de los ángeles sobre los hombres se inscribe dentro del proceso salvífico de la humanidad. Aun cuando Sto. Tomás procura establecer los fundamentos que permiten explicar la presencia activa de los ángeles, no hay que olvidar que no es éste el objetivo final. La finalidad es manifestar la comunidad de ángeles y hombres dentro del plan divino de la salvación humana y de la glorificación de Dios en la multiplicidad ordenada de sus criaturas.

b) Las cuestiones 115 y 116 se ocupan de la actividad corporal. La primera lo hace en general. La segunda se refiere al problema del hado o fatalidad.

La actividad corporal es tema teológico en la medida en que la actividad corporal se inserta dentro del gobierno divino de toda la creación; de ahí el cuidado con que Sto. Tomás quiere determinar con exactitud el alcance de la causalidad de los cuerpos para salvaguardar la libertad humana. Para ello es preciso determinar los límites de la actividad corporal, límites que, a su vez, vienen dados por el exacto conocimiento de la estructura de los verdaderos agentes de la actividad corporal. Fiel a su aristotelismo, Sto. Tomás rechaza la idea de que la actividad corporal no procede inmediatamente de las sustancias corpóreas individuales. Éstas son las causas inmediatas, sin perjuicio de que, en el mundo corpóreo, los cuerpos celestes sean la causa mediata a la que hayan de reducirse los movimientos de los cuerpos terrestres.

En la cuestión 116 Sto. Tomás va a aplicar lo anteriormente dicho a la doctrina del hado o fatalidad. El término «fatum», como admite Sto. Tomás, no es del gusto de los Doctores de la Iglesia, que ven en él el reconocimiento de un poder astral (cf. q.116 a.1). Sto. Tomás, siguiendo en esta

[9] Cf. BK 1073a28 y ss. Puede leerse el comentario de TRICOT a este pasaje de la Metafísica, *Aristote. La Métaphysique* (París 1966) I, 686-8.

cuestión a Boecio, lo admite con una serie de cautelas. El hado en tal caso no sería más que la disposición de las cosas móviles, mediante la cual la Providencia lleva a cabo sus planes. Una vez mis, sin embargo, añade Sto. Tomás que esa mediación de las causas segundas no impide en modo alguno la prerrogativa divina para actuar directamente.

Toda la cuestión está dominada por la autoridad de Boecio, en su *De consolatione*[10], que constituye un nexo con el neoplatonismo y cuya doctrina sobre la Providencia es importante para el Medioevo. Una de las características es precisamente la preocupación por reducir a unidad la pluralidad de efectos (cf. q.103 a.3) y, en este caso concreto, la casualidad entendida como la yuxtaposición infundada de los hechos. En cierto sentido, el aristotelismo de los principios motores está así atemperado por la presencia de la idea ordenadora universal, resultado de la interiorización de las ideas platónicas, de forma que la unidad se identifica con la bondad.

c) La cuestión 117 se refiere a la actividad del hombre en cuanto compuesto de «criatura espiritual y corporal» (introd.). Esta actividad es vista aquí, como acontece en todas estas cuestiones, como una parte del dinamismo universal. De ahí que se ocupe de la actividad docente del hombre y de las que pudiera ejercer sobre los ángeles y sobre la materia.

Siguiendo el paralelismo con la actividad angélica, esta cuestión estudia la capacidad docente del hombre y su eventual poder sobre la materia. En el primer aspecto nos ofrece una fundamentación filosófica de la docencia.

La dificultad máxima del artículo consiste en encontrar una opinión que se aparte tanto del naturalismo averroísta (cf. ad 2) como del innatismo platónico. Enseñar es una actividad no natural, pero tampoco es mero recordar. Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, descubre la analogía del arte. La actividad docente, al modo de la artística, nace de un principio intelectual que actúa desde fuera. Su término —a diferencia del arte— es otra inteligencia que ha de pasar de lo conocido a lo desconocido. Para lograrlo no cabe infundir especies o confortar la inteligencia, al modo angélico, ya que todos los hombres están en el mismo grado; lo que el docente hace es mostrar al discípulo la conexión entre conceptos, ya sea por abstracción, ya por discurso. Esto aumentará su agudeza y capacidad de establecer relaciones.

En el segundo aspecto, Sto. Tomás no admite el poder del alma humana sobre los seres corpóreos ajenos, si bien hay una curiosa concesión al llamado «mal de ojo» que practican las «vetulae», esto es, las brujas, por su especial malicia.

Las dos cuestiones finales, 118 y 119, versan sobre la propagación del género humano. La primera sobre la propagación del alma; la segunda, sobre la del cuerpo. En el primer punto Sto. Tomás insiste en la diferencia radical entre el alma sensitiva y la intelectual. La primera es causada por la virtud corporal de los agentes que producen la generación. La segunda es creada por Dios[11].

La cuestión 119 trata de la propagación corporal del hombre. Las ideas fisiológicas y embriológicas de Sto. Tomás, tomadas de Aristóteles, se aplican a una teoría de la generación que asegure la capacidad transformadora del principio vital del alma humana. De esta manera, la vinculación de los

[10] BOECIO, *De consolatione philosophiae:* ML 63,758. Nótese aquí, como en todo el tratado de la actividad creada, la importancia que adquiere San Agustín como moderador de los diversos modos de hablar en la tradición acerca de este tema.

[11] Nótese que Sto. Tomás coloca el momento de la creación del alma intelectiva al final del proceso generativo.

hombres con Adán no debe entenderse de un modo cuantitativo inerte, sino activo, en virtud de la presencia originaria en el protoparente de la virtud generativa y formativa, tal como se explica en *Quodl. VIII,* q.3 a. único ad3.

BIBLIOGRAFÍA

ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963).
BARBADO, M., *¿Cuándo se une el alma al cuerpo?:* Revista de Filosofía 2 (1943) 7-60.
ELORDUY, E., *El estoicismo* (Madrid 1972).
FABRO, C, *La nozione metafísica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Torino ^{2}1950).
GEIGER, L. D., *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin* (Paris ^{2}1953). — *Le problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin* (Paris 1952).
GOERGEN, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von de göttlichen Vorsehung und dem Fatum* (Vechta 1932).
JOURNET, CH., *De l'inégale égalité des créatures:* Études Carmélitaines 2 (1939) 193-206.
KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971).
MANSER, G., *La esencia del tomismo* (Madrid 1947).
MAYER, H., *Geschichte der Lehre von den keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik* (Bonn 1914).
MUNDHENK, *Die Begriffe der Teilhabe und des «Lichts»,* en *Psychologie und Erkenntnislehre der Thomas von Aquin* (Würzburg 1935).
RAMÍREZ, J. M., *De ordine placita quaedam thomistica* (Salamanca 1963).
ROQUES, R., *La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys:* AHD 17 (1949) 183-222; 18 (1950-51) 5-44.
SIMONIN, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour:* AHD (1931) p.174-274.
VALBUENA, Jesús de, *Tratado del gobierno del mundo,* en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino,* v.III (Madrid ^{2}1959) p.H9ss.

CUESTIÓN 103

Sobre el gobierno del mundo en general

Después de haber tratado sobre la creación de las cosas y su diversificación, ahora nos falta por analizar, en tercer lugar, lo referente al gobierno de las cosas. Primero, en general; segundo, en especial los efectos de dicho gobierno.

La cuestión referente al gobierno del mundo en general plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. El mundo, ¿está o no está gobernado por alguien?—2. ¿Cuál es el objetivo de dicho gobierno?—3. ¿Está o no está gobernado por uno solo?—4. Efectos de dicho gobierno—5. ¿Está o no está sometido todo al gobierno divino?—6. ¿Está o no está todo gobernado directamente por Dios?—7. El gobierno divino, ¿fracasa o no fracasa en algo?—8. ¿Puede o no puede oponerse algo a lo establecido por el gobierno divino?

ARTICULO 1

El mundo, ¿está o no está gobernado por alguien?

Supra q.2 a.3; *De Verit.* q.5 a.2; *Cont. Gentes* 3,64.

Objeciones por las que parece que el mundo no está gobernado por alguien:

1. Gobernadas lo son aquellas cosas que se mueven u obran por un fin. Pero las cosas naturales, que constituyen una gran parte del universo, no se mueven ni obran por un fin, porque no lo conocen. Por lo tanto, el mundo no es gobernado.

2. Más aún. Aquellas cosas que tienden a algo son las que propiamente están gobernadas. Pero no parece que el mundo se mueva hacia algo, sino que permanece estable en sí mismo. Por lo tanto, el mundo no es gobernado.

3. Todavía más. Lo que necesariamente está ordenado a algo, no necesita que le gobiernen desde fuera. Pero las partes más importantes del mundo están como necesariamente determinadas a algo en sus acciones y movimientos. Por lo tanto, el mundo no necesita ser gobernado.

En cambio está lo que se dice en Sab 14,3: *Mas Tú, ¡oh Padre! gobiernas todas las cosas providencialmente.* Y Boecio, en el libro *De consol.*[1] dice: *¡Oh Tú, que gobiernas el mundo con sabiduría eterna!* [a]

Solución. *Hay que decir:* Algunos antiguos filósofos[2b] *negaron que el mundo fuera gobernado, afirmando que todo sucedía por pura casualidad. Pero esta opinión es claramente inadmisible por dos razones. 1) Primero,* por algo que es observable en las mismas cosas. Pues vemos que en las cosas naturales acontece siempre, o casi siempre, lo que es mejor. Esto no sería así a no ser que estuviesen providencialmente dirigidas hacia un fin bueno; y en esto consiste ser gobernado. Así, pues, el mismo orden constante del universo deja patente que el mundo está gobernado. Ejemplo: Al entrar en una casa limpia y ordenada, de tal limpieza y orden deducimos la razón ordenadora de quien la habita. Este ejemplo lo trae a colación Tulio en el libro *De natura deorum*[3] citando a Aristóteles.

2) *Segundo,* cuando consideramos la bondad divina, que ha dado origen a todas las cosas, como ya hemos dejado asentado (q.44 a.4; q.65 a.2). Pues, por *ser condición de las cosas mejores producir mejores efectos* [c], no es compatible con la suma bondad de Dios que no conduzca hacia, la perfección a las cosas creadas por El. Pues la perfección última de cada cosa se centra en la consecución del fin. Por eso, a la bondad divina pertenece el que, así como produce el ser de las cosas, así también las lleve a sus fines. Esto es gobernarlas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Moverse y obrar por un fin es algo que sucede de dos maneras. *Una,* dirigiéndose el agente a sí mismo hacia el fin, como lo hacen el hombre y las demás criaturas racionales. Este modo exige el tener concepto del fin y de los medios o cosas que son para tal fin. *Otra* manera es cuando las cosas tienden al fin movidas o dirigidas hacia él por otro. Ejemplo: La flecha es lanzada en dirección al blanco por el arquero,

1. L.3 metr.9: ML 63,758. 2. Cf. supra q.22 a.2. 3. CICERÓN, l.2 c.5 (DD 4,111).

---

a. La autoridad de Boecio en el tema de la providencia y del gobierno del mundo es muy relevante. En él confluyen la tradición aristotélica y la neoplatónica. Sto. Tomás lo emplea abundantemente. Sobre el himno aquí citado «O qui perpetua mundum ratione gubernas», cf. BEIERWALTES, *Trost im Begriff,* en *Denken des Einen* (Frankfurt a. M. 1985) p.319-336.

b. Santo Tomás se refiere a los atomistas y a Epicuro (cf. 1 q.22 a.2), que afirmaron la casualidad total de los acontecimientos del mundo, y también a los que limitaron a una esfera particular de la creación la providencia y gobierno del universo, como es el caso de Maimónides.

c. Texto del *Timaios* de PLATÓN 30 A. Sto. Tomás acude a un principio platónico precisamente en una cuestión donde Aristóteles no ofrecía puntos de apoyo suficientes, pues el Dios de Aristóteles no es un Dios providente. Sobre el tema de las relaciones de Sto. Tomás con los neoplatónicos en general, cf. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971); HENLE, R. J., *Saint Thomas and Platonism* (The Hague, Nijhoff, 1956).

que conoce el fin que la flecha desconoce. Así, pues, de la misma manera que el movimiento de la flecha hacia un punto determinado indica claramente que es dirigida hacia él por alguien que conoce este punto, así también, el curso regular y constante de los seres naturales es una prueba evidente de que el mundo esta gobernado por alguna inteligencia.

2. *A la segunda hay que decir:* En todo ser creado hay algo permanente, al menos la materia prima, y hay algo también sometido a movimiento, si bajo el concepto de movimiento se incluye la operación. Para lo uno y para lo otro las cosas tienen necesidad de ser gobernadas; pues hasta la misma materia que hay en ellas permanentemente volvería a la nada, de donde salió, si no fuera preservada por la mano de quien la rige, como se demostrará más adelante (q.104, a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* Esta misma necesidad natural inherente a las cosas que están determinadas a un fin es algo estampado en ellas por la acción de Dios que las dirige, como la necesidad con que está impulsada la flecha para dirigirse a un blanco fijo es un efecto del que la dispara y no de ella misma. Sin embargo, hay una diferencia: Lo que las criaturas reciben de Dios, les es natural. Pero lo que se hace por el hombre en las cosas naturales no según la condición de éstas, tiene carácter de violento. De ahí que, como la necesidad violenta en el movimiento de la flecha manifiesta la dirección del arquero, así la necesidad natural de las criaturas demuestra el gobierno de la Providencia divina.

ARTICULO 2

El fin del gobierno del mundo, ¿está o no está fuera del mundo?

Cont. Gentes 3,17; *In Metaphys.* l.12 lect.12.

Objeciones por las que parece que el fin del gobierno del mundo no es algo que está fuera del mundo:

1. El fin del gobierno de una cosa es aquello a lo que la conduce el que la gobierna. Pero el término que se apunta a la dirección de una cosa es algún bien no extrínseco a la misma cosa. Ejemplo: La salud a que se conduce al enfermo es un bien intrínseco de éste. Por lo tanto, el fin de la gobernación de las cosas no es algún bien extrínseco, sino intrínseco a ellas.

2. Más aún. El Filósofo, en I *Ethic.*[4] dice: *Entre los fines, unos son operaciones y otros son obras,* esto es, efectos de operaciones. Nada que esté totalmente fuera del universo puede ser efecto o cosa hecha; y respecto de la operación, ésta es siempre inherente al que la ejecuta. Por lo tanto, nada fuera del mundo puede ser fin del gobierno del mundo.

3. Todavía más. El bien de la multitud parece ser el orden y la pa2 que es *la tranquilidad del orden,* como dice Agustín en XIX *De Civ. Dei*[5] Pero el mundo consiste en una cierta multitud de cosas. Por lo tanto, el fin del gobierno del mundo es el orden pacífico que está en las mismas cosas. Por lo tanto, el fin del gobierno de las cosas no es un bien extrínseco a ellas.

En cambio está lo que se dice en Prov 16,4: *Por sí mismo lo ha hecho todo el Señor.* Pero Dios está fuera de todo orden del universo. Por lo tanto, el fin de las cosas es un bien extrínseco a ellas.

Solución. *Hay que decir:* Porque el fin responde al principio, no se puede ignorar cuál es el fin de las cosas, conocido su principio. Así, pues, al ser el principio de las cosas extrínseco a todo el universo, es decir, Dios, como quedó demostrado (q.44 a.1), necesariamente el fin de las mismas cosas ha de ser también algún bien extrínseco a ellas.

Razonémoslo. Es evidente que el bien tiene carácter de fin. Vemos que el fin particular de cada cosa es un bien particular, y también que el fin universal de todas las cosas es un bien universal. El bien universal" es aquel que, en cuanto

4. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 1094a4): S. Th. lect.1 n.12. 5. C.13: ML 41,640.

d. Aquí «bonum universale» debe ser entendido, dentro de la teoría de la participación, como lo ilimitado, ya que es lo bueno «por sí mismo y por su esencia». No es un pues la universalidad lógica del concepto «bueno» tomado en su generalidad. En cambio «universitas creaturarum» se refiere a la totalidad de los seres que son por participación. Sobre la participación véase FABRO: *La nozione metafísica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Torino 1950); GEIGER, L. D.: La *participation dans la philosopbie de St. Thomas d'Aquin* (París ^{2}1953).

tal, es bien. Equivale a decir que esencialmente es bien o es la esencia de la bondad. El bien particular es aquel que es bien por participación. Por lo demás, es evidente que, en todo el conjunto de las criaturas, ninguna es buena a no ser que lo sea por participación. Por lo tanto, el bien que es fin de todo el universo, por necesidad ha de estar fuera del mismo universo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien puede conseguirse de varias maneras. O a modo de una forma que está en nosotros, como se consigue la salud y la ciencia, o como algo ejecutado en nosotros, como consigue su fin el constructor al edificar una casa. O adquiriendo su posesión o dominio, como consigue el fin el comprador de un campo al poseerlo. No hay, pues, inconveniente alguno en que el fin del universo sea algún bien extrínseco al mismo universo.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo[6] hace la división de fines refiriéndose a las artes. De éstas, unas tienen por fin la ejecución misma del arte. Ejemplo: Fin del citarista es tocar la cítara. Mientras que otras tienen por fin algo realizado. Ejemplo: Fin del constructor no es construir, sino la casa. Además, una cosa extrínseca puede ser fin no solamente en cuanto hecha o ejecutada, sino también como poseída o tenida, o, incluso, como representada. Ejemplo: Decimos que Hércules es el fin de la imagen que de él se hace para representarle[e]. Por lo tanto, se puede decir que el bien extrínseco a todo el universo es fin del gobierno de los seres en cuanto bien obtenido y en cuanto bien representado. Porque a ése tienden por naturaleza todas las cosas: A participar del bien, y a asemejarse a él en lo posible.

3. *A la tercera hay que decir:* Ciertamente, es fin del universo algo que está en él, esto es, el orden del universo mismo. Pero semejante bien no es fin último, sino fin ordenado a otro bien extrínseco como a fin último. Algo así como la disposición del ejército se ordena al jefe, como se dice en XII *Metaphys.*[7]

ARTICULO 3

El mundo, ¿está o no está gobernado por uno solo? [f]

Supra q.11 a.3; *De Verit.* q.5 a.3; *Cont. Gentes* 3,64; *De Subst. Separat.* c.16; *In Metaphys.* l.12 lect.12.

Objeciones por las que parece que el mundo no está gobernado por uno solo:

1. Por los efectos juzgamos la causa. Pero del gobierno de las cosas parece desprenderse que éstas no están gobernadas ni obran uniformemente, pues unas existen contingentemente y otras necesariamente; amén de otras diferencias que hay entre ellas. Por lo tanto, el mundo no está gobernado por uno solo.

2. Más aún. Las cosas gobernadas por uno solo no disienten entre sí, a no ser por la impericia o la impotencia del que las gobierna. Nada de todo esto puede suponerse de Dios. Pero las cosas creadas disienten entre sí y están en lucha unas con otras, como se ve claramente en las que son contrarias. Por lo tanto, el mundo no está gobernado por uno solo.

3. Todavía más. En la naturaleza se da siempre lo mejor. *Mejor es estar dos juntos que uno solo,* como se dice en Ecl 4,9. Por lo tanto, el mundo no está gobernado por uno solo, sino por varios.

En cambio confesamos que no hay más que un solo Dios y un solo Señor, según aquello del Apóstol en 1 Cor 8,6: *Para nosotros no hay más que un solo Dios, Padre y Señor.* Pero el gobierno va unido

6. ARISTÓTELES, l.1 c.1 n.1 (BK 1094a1): S. Th. lect.1 n.11. 7. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.1 (BK 1075a15): S. Th. lect.12 n.2629.

e. La distinción entre la consecución del fin a modo de forma o bien como algo poseído, o como algo representativo, ha de entenderse dentro de la doctrina de la participación operativa. Especialmente la doctrina de la asimilación del mundo a Dios tiene raíces en la tradición neoplatónica. Cf. BEIERWALTES, W., *Realisierung des Bildes,* en *Denken des Einen* p.73-113.

f. Sobre la doctrina del «unum» en Sto. Tomás, cf. OEING-HANHOFF, L., *«Ens et unum convertuntur». Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin* (Münster 1953) y en concreto p.179-187. En cuanto a la proximidad del uno y de lo bueno, téngase en cuenta que en el neoplatonismo el uno, que está más allá del Ser, atrae hacia sí a los seres. Cf. los libros citados de KREMER y BEIERWALTES.

a ambas cosas. Pues al Señor le corresponde gobierno de los subditos, y el nombre de Dios está tomado de providencia, como dijimos (q.13 a.8). Por lo tanto, el mundo está gobernado por uno solo.

Solución. *Hay que decir:* Necesariamente debemos afirmar que el mundo está gobernado por uno solo. Siendo el fin del gobierno del mundo \o cpe es esencialmente bueno, que es lo mejor, necesariamente el modo del gobierno del mundo ha de ser también el mejor. Y el mejor gobierno es el de uno solo, pues gobernar es dirigir los gobernados al fin, que es un bien. La unidad es esencial a la bondad, como prueba Boecio en III *De consol.*[8] por el hecho de que, como todas las cosas buscan su bien, también todas buscan su unidad, sin la que no pueden existir. Pues en tanto existe una cosa en cuanto que es una. Por eso vemos cómo todas las cosas se resisten en la medida de lo posible a ser divididas; y cómo no se separan los elementos componentes de cada una de ellas, a no ser por defecto de la misma cosa. Esta es la razón de que la meta del que gobierna una multitud sea la unidad o la concordia. Ahora bien, la causa de la unidad es lo que es uno esencialmente. Está claro que muchos no pueden unir y concordar cosas diversas si ellos mismos no están de algún modo unificados. Por otra parte, lo que es uno esencialmente, puede causar la unidad mejor y más propiamente que muchos unidos. Por eso, la multitud es mejor gobernada por uno que por muchos. Por lo tanto, el gobierno del mundo, que es el mejor, está bajo un solo gobernante. Esto es lo que dice el Filósofo en XII *Metaphys.*[9]: *Los seres se resisten a ser mal gobernados; y el mando de muchos no es bueno, debiendo, por tanto, ser uno solo el gobernante.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Movimiento es la *actuación del móvil por el motor.* La diversidad de movimientos proviene de la diversidad de móviles que exige el universo para su perfección, como dijimos (q.47 a. 1.2; q.48 a.2), y no de la pluralidad de gobernantes.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque las cosas contrarias disienten en cuanto a sus fines próximos, convienen en cuanto a su fin último, estando todas dentro de un orden único del universo^.

3. *A la tercera hay que decir:* Hablando de bienes particulares, dos son mejor que uno. Pero al que es esencialmente bueno nada se le puede añadir a su bondad.

ARTICULO 4

El efecto del gobierno del mundo, ¿es uno o muchos?

Objeciones por las que parece que el efecto del gobierno del mundo es uno solo y no son muchos:

1. El efecto del gobierno parece ser aquello que, por medio de la gobernación, se produce en lo gobernado. Pero esto es una sola cosa: el bien del orden. Ejemplo: Un ejército. Por lo tanto, el efecto del gobierno del mundo es uno solo.

2. Más aún. Naturalmente, de la unidad no procede sino la unidad. Pero el gobernador del mundo es uno, como quedó demostrado (a.3). Por lo tanto, el efecto del gobierno debe ser también uno.

3. Todavía más. Si a pesar de la unidad del gobernante no es uno solo el efecto del gobierno, es que éste se hace múltiple por razón de la multitud de cosas gobernadas. Pero estas cosas son para nosotros innumerables. Por lo tanto, los efectos del gobierno no pueden reducirse a un número determinado.

En cambio está lo que dice Dionisio[10]: *La Deidad mantiene y colma por sí misma todas las cosas con providencia y bondad perfecta.* Pero el gobierno es parte de la providencia. Por lo tanto, el gobierno tiene efectos determinados.

Solución. *Hay que decir:* El efecto de una acción cualquiera puede deducirse del fin de la misma, pues la operación es medio por el que se llega al fin. Pero el fin del gobierno del mundo es el bien por esencia, a cuya participación y asimi-

8. Prosa 11: ML 63,771. 9. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.l (BK 1075a15): S. Th. lect.12 n.2629. 10. *De Div. Nom.* c.12: MG 3,969: S. Th. lect.1.

lación[g] tienden todos los seres. El efecto del gobierno puede ser juzgado bajo tres aspectos. 1) *Primero,* atendiendo al fin mismo. El efecto del gobierno, bajo este aspecto, es uno solo, esto es, asemejarse al sumo bien. 2) Puede estimarse también el efecto del gobierno por parte de aquellas cosas por medio de las cuales la criatura llega a asemejarse a Dios; bajo este aspecto los efectos del gobierno en general son dos. Porque las criaturas tienden a asemejarse a Dios en cuanto a dos aspectos: En cuanto a ser buenas, como Dios es bueno; y en cuanto a ser unas para otras causa de bien, como Dios es causa de la bondad de todos los demás seres. Por lo tanto, son dos los efectos del gobierno: la conservación de las cosas en el bien y la moción de las cosas al bien. 3) *Tercero,* pueden considerarse los efectos del gobierno en particular. Bajo este aspecto, para nosotros son innumerables.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El orden del universo lleva consigo la conservación de la diversidad de seres creados por Dios y la moción de los mismos, porque bajo ambos aspectos están ordenadas las cosas; por cuanto unas son mejores que otras, y unas influyen en otras.

2. y 3. *A la segunda y tercera hay que decir:* Está incluida en lo dicho *(sol.).*

ARTICULO 5

¿Está o no está todo sometido al gobierno divino?

Supra q.22 a.2; *Cont. Gentes* 3,64.94.113; *Compend. Theol.* c.123.

Objeciones por las que parece que no está todo sometido al gobierno divino:

1. Se dice en Ecl 9,11: *Vi debajo del sol que no es de los ágiles el correr, ni de los valientes el vencer, ni de los sabios el pan, ni de los entendidos la riqueza, ni de los cuerdos el favor, sino que el tiempo y la casualidad en todo están mezclados.* Pero las cosas que están sometidas al gobierno de alguien no son casuales. Por lo tanto, las cosas que están debajo del sol no están sometidas al gobierno divino.

2. Más aún. Dice el Apóstol en 1 Cor 9,9: *Dios no cuida de los bueyes.* Pero cada uno se ocupa de lo que gobierna. Por lo tanto, no todo está sometido al gobierno divino.

3. Todavía más. Lo que puede gobernarse a sí mismo no parece necesitar de otro que lo gobierne. Pero la criatura racional puede gobernarse a sí misma, pues tiene dominio sobre sus actos, y obra por sí misma, y no sólo es movida por otro, que parece ser lo propio de las cosas gobernadas. Por lo tanto, no todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

En cambio está lo que dice Agustín en V *De Civ. Dei*[11]*: Dios no sólo no abandona el cielo y la tierra o al hombre o al ángel, sino que ni tan siquiera deja sin la debida proporción de partes el organismo del más diminuto y despreciable ser animado, ni la pluma del ave, ni la florecilla de la hierba, ni las hojas del árbol.* Por lo tanto, todas las cosas están sometidas a su gobierno.

Solución. *Hay que decir:* Por lo mismo que Dios es creador de las cosas, también es gobernador de ellas. Porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del gobernante. Pero Dios es causa, no particular de un solo género de cosas, sino universal de todo ser, como quedó demostrado anteriormente (q.44 a.1.2). Por lo tanto, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino.

Esto mismo aparece también claramente si se tiene en cuenta la condición

11. C.11: ML 41,154.

g. El concepto de «assimilatio» es un término técnico. Sto. Tomás lo emplea para indicar que la criatura no sólo es fruto de la actividad creadora y posee una participación de la perfección divina, sino que, además, tiende a asemejarse a Dios mismo. Resulta así un concepto que establece un puente entre el cristianismo y la tradición platónica. Por otro lado, Sto. Tomás acepta la doctrina de que la semejanza es causa del amor. Cf. 1-2 q.27 a.3; q.32 a.7; q.99 a.2. El amor al fin nace de una semejanza y tiende a otra mayor. Cf. ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963) p.288 y ss.

del fin. Pues a tanto se extiende la acción del que gobierna a cuanto puede extenderse el fin de su gobierno. Pero el fin del gobierno divino es la misma bondad divina, como se ha dicho (a.2). Por lo tanto, no pudiendo haber nada que no esté ordenado a la bondad divina como al fin, según puede deducirse de todo lo dicho (q.44 a.4; q.65 a.2), es imposible que alguno de los seres quede fuera del gobierno divino.

Así, pues, fue torpe la opinión de quienes decían que estas cosas corruptibles que nos rodean, o las singulares, o incluso las cosas humanas, no son gobernadas por Dios. De ellos se dice en Ez 9,9: *El Señor abandonó la tierra.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice estar bajo el sol aquellas cosas que se engendran y corrompen siguiendo el curso del sol. En todas estas se da la casualidad. Pero no en el sentido de que sea casual todo lo que en ellas sucede, sino en cuanto que en cualquiera de ellas puede haber algo casual. Pero esto mismo demuestra que están sometidas al gobierno de alguien. Porque si las cosas corruptibles no estuviesen regidas por algún principio superior, a nada tenderían especialmente las que carecen de conocimiento, y, así, nada ajeno a la intención les sucedería, en lo cual se hace consistir la casualidad. Por eso, para indicar que las cosas casuales suceden según el orden de alguna causa superior, no dice simplemente el texto sagrado que vio en todo la casualidad, sino que vio *el tiempo y la casualidad;* porque los defectos casuales se encuentran en estas cosas según algún orden del tiempo.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo gobierno implica algún cambio causado por el gobernante en las cosas gobernadas. Pero el movimiento o cambio es *una actuación del móvil por el motor,* como se dice en III *Physic.*[12] Y la actuación es siempre proporcional a quien lo efectúa. Así se explica que diversos móviles se muevan diversamente incluso bajo la moción de un mismo motor. Así, pues, conforme a un plan único de Dios que las gobierna, las cosas son gobernadas diversamente según su diversidad. Pues hay algunas que, conforme a su naturaleza, obran por sí mismas en cuanto que tienen dominio de sus actos. Estas son gobernadas por Dios no solamente en cuanto son movidas por Dios mismo, que obra en ellas interiormente, sino también en cuanto que por El son inducidas al bien y retraídas del mal por medio de mandatos y prohibiciones, premios -y castigos. Está claro que no pueden ser gobernadas por Dios de este modo las criaturas irracionales, que son sólo determinadas, sin determinarse ellas a sí mismas. Por lo tanto, cuando el Apóstol dice que Dios no se ocupa de los bueyes, no lo excluye totalmente de los cuidados del gobierno divino, sino sólo en cuanto al modo que es propio de la criatura racional.

3. *A la tercera hay que decir:* La criatura racional puede gobernarse a sí misma por su entendimiento y voluntad; pero ambas potencias necesitan ser regidas y perfeccionadas por el entendimiento y la voluntad de Dios. Así, pues, sobre el gobierno con que la criatura racional se gobierna a sí misma en cuanto que es dueña de sus actos, necesita ser gobernada por Dios.

ARTICULO 6

¿Está o no está todo gobernado directamente por Dios? [h]

Supra q.22 a.3; infra q.116 a.2; *Cont. Gentes* 3,76.77. 83.94; *De Subst. Separat.* c.14; *Compend. Theol.* c.130.

Objeciones por las que parece que todo está gobernado directamente por Dios:

1. Gregorio Niseno[13] reprueba la opinión de Platón, que admite tres clases de providencia: una del Dios supremo, que provee las cosas celestes y todas las universales; otra de los dioses de segundo orden, que residen alrededor del cielo y se ocupan de lo sometido a generación y corrupción; una tercera providen-

12. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202a14): S. Th. lect.4 n.7. 13. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.44: MG 40,794.

h. La mediación de las criaturas en el gobierno del universo significa que Dios gobierna el universo de modo que unas cosas actúan sobre otras; pero esto no quiere decir que Dios no esté presente y actúe en cada una de ellas dándoles el ser y su obrar. Cf. 1 q.8 a.1.

cía, atribuida a ciertos espíritus, que vigilan sobre la tierra las acciones humanas. Por lo tanto, parece que Dios gobierna directamente todas las cosas.

2. Más aún. Mejor es que algo sea hecho por uno que por muchos, si es posible, como se dice en VIII *Physic.*[14] Pero Dios puede gobernar todas las cosas por sí mismo sin necesidad de causas intermedias. Por lo tanto, parece que Dios gobierna directamente todas las cosas.

3. Todavía más. En Dios no hay nada defectuoso o imperfecto. Pero el gobernar por medio de otros parece delatar incapacidad en el gobernante, como lo vemos en los reyes de la tierra, que, por no bastarse para hacer por sí mismos todas las cosas, y porque no pueden estar siempre presentes en todo su reino, tienen necesidad de echar mano de ministros para el gobierno. Por lo tanto, Dios gobierna directamente todas las cosas.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[15]: *Así como los cuerpos toscos e inferiores son regidos con cierto orden por otros cuerpos más potentes y sutiles, así también todos los cuerpos lo son por un espíritu vital; y el espíritu de vida que carece de razón lo es por su espíritu racional; y el alma desertara e inmunda, por el alma justa y santa, que, a su vez, lo es por el mismo Dios.*

Solución. *Hay que decir:* En el gobierno hay que tener presentes dos aspectos: el plan de la gobernación, que es la providencia propiamente dicha, y la ejecución de dicho plan. Por lo que se refiere al plan de gobernación, Dios gobierna directamente todas las cosas. En cuanto a la ejecución de dicho plan, Dios gobierna unas cosas por medio de otras.

El porqué de esto radica en que, siendo Dios la esencia misma de la bondad, cada cosa se debe atribuir a Dios según lo mejor que en ella hay. Pero lo mejor en todo género de conocimiento práctico, como lo es el plan de la gobernación, consiste en que se conozcan las cosas particulares, sobre las que se centra el acto u operación de la razón práctica. Ejemplo: El mejor médico es el que no se queda en la consideración de generalidades, sino que desciende hasta los más mínimos detalles. En otros casos puede decirse lo mismo. Por lo tanto, necesariamente se ha de admitir que Dios lo dispone todo, hasta los más mínimos detalles, en el plan de la gobernación.

Sin embargo, como es fin de la gobernación llevar mediante ella a la perfección las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección se consiga por el gobernante para las cosas gobernadas. Ahora bien, mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena en sí misma. Y, por eso, de tal modo Dios gobierna las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como un maestro que no sólo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La opinión de Platón es reprensible por afirmar, incluso en cuanto al plan o disposición de la gobernación, que Dios no gobierna inmediatamente todas las cosas. Que Platón afirmase esto, se desprende de que dividía en tres la providencia, que es el plan de la gobernación.

2. *A la segunda hay que decir:* Si gobernase Dios solo, se privaría a las criaturas de la perfección causal, y, por tanto, el conjunto hecho por uno sólo no resultaría mejor que hecho por muchos.

3. *A la tercera hay que decir:* El tener un rey terreno ministros, ejecutores de su gobernación, no se debe solamente a su insuficiencia, sino también a su dignidad regia, porque la potestad regia se reviste de mayor esplendor con el aparato de los ministros.

ARTICULO 7

¿Puede o no puede suceder algo fuera de lo establecido por el gobierno divino? [i]

Supra q.19 a.6; q.22 a.2 ad 1.

Objeciones por las que parece que

14. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 259a8): S. Th. lect.12 n.7. 15. C.4: ML 42,873.

i. Dios es causa primera universal «totius entis». Como causa primera no necesita de otra causa en su orden; en cuanto universal actúa sobre todos los individuos que se hallan dentro del género, pero este género, a su vez, no es un género particular, sino la totalidad de lo que es o existe. Esto significa la unidad de todos los géneros en el Ser. Esta unidad en el ser de los contrarios es el tema del *Sofista* de Platón.

puede suceder algo fuera de lo establecido por el gobierno divino:

1. Boecio, en III *De Consol.* [16], dice: *Dios dispone todas las cosas para el bien.* Por lo tanto, si nada sucede fuera del gobierno divino, se seguiría que no habría ningún mal en las cosas.

2. Más aún. Nada casual hay en lo que acontece según la preordenación de algún gobernante. Por lo tanto, si en las cosas nada sucede fuera del orden del gobierno divino, nada será ni fortuito ni casual.

3. Todavía más. El orden del gobierno divino es fijo e inmutable, conforme a la razón eterna. Por lo tanto, si nada puede acontecer en las cosas fuera del orden del gobierno divino, se seguiría que todas las cosas suceden por necesidad y que nada es contingente en ellas. Esto es inadmisible. Por lo tanto, puede suceder algo en las cosas fuera del orden del gobierno divino.

En cambio está lo que se dice en Ester 13,9: *Señor, Dios, Rey Omnipotente, Tú eres dueño de todo. Señor, nada hay que pueda resistirte.*

Solución. *Hay que decir:* Es posible que algo suceda fuera del orden de una causa particular, pero no que suceda fuera del orden de la causa universal. El porqué de esto radica en que, para que algo suceda fuera del orden de una causa particular, es necesario que intervenga alguna otra causa particular, la cual, necesariamente, está dentro del orden de la causa universal primera. Ejemplo: La indigestión se da fuera del orden de la potencia nutritiva debido a algún impedimento, como lo puede ser la grasa, que proviene de otra causa. Y así sucesivamente hasta llegar a la causa universal. Por lo tanto, por ser Dios la causa universal primera, no ya de un solo género, sino de todo el ser, es imposible que algo suceda fuera del orden del gobierno divino. En realidad, por el mero hecho de que algo parece salirse en parte del orden de la providencia, atendiendo a una causa particular, necesariamente viene a caer dentro de este mismo orden por razón de otra causa también particular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Quedó demostrado (q.48 a.3) que en el mundo no hay nada que sea totalmente malo, puesto que el mal no existe sino en el bien. Una cosa es llamada mala en tanto se sale del orden de algún bien particular. Si estuviera totalmente fuera del orden del gobierno divino, carecería totalmente de ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice que algo es casual en las cosas, se entiende con respecto a determinadas causas particulares, fuera de cuyo orden se verifica. Pero respecto de la Providencia divina, *nada sucede en el mundo por casualidad,* como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [17]

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice que algunos efectos son contingentes, se entiende en orden a sus causas próximas, que pueden fallar en su obrar. No como si algo estuviera fuera totalmente del orden del gobierno divino. El hecho mismo de que algo suceda fuera del orden de una causa próxima se debe a alguna otra causa sometida al gobierno divino.

ARTICULO 8

¿Puede o no puede oponerse algo a lo establecido por el gobierno divino?

Objeciones por las que parece que algo puede oponerse a lo establecido por el gobierno divino:

1. Se dice en Is 3,8: *Su lengua y su corazón están contra el Señor.*

2. Más aún. Ningún rey castiga con justicia a los que no se oponen a sus órdenes. Por lo tanto, si nada va contra la ordenación divina, nada sería con justicia castigado por Dios.

3. Todavía más. Todas las cosas están sometidas al orden del gobierno divino. Pero algunas van contra otras. Por lo tanto, hay algunas cosas que se oponen al gobierno divino.

En cambio está lo que dice Boecio en III *De Consol.* [18]: *No hay nada que quiera ni pueda oponerse al Sumo Bien. Pues el Sumo Bien rige todas las cosas con poder y las gobierna con suavidad,* como se dice en Sab 8,1 respecto de la sabiduría divina.

Solución. *Hay que decir:* El orden de la Providencia divina puede ser conside-

16. Prosa 12: ML 63,779. 17. Q.24: ML 40,17. 18. L.c. nota 15.

rado de dos modos: *Universalmente,* esto es, en cuanto procede de la causa que gobierna todo el universo; o *en particular,* en relación con alguna causa particular ejecutora del gobierno divino. Del primer modo, nada va contra el orden del gobierno divino. *Primero,* por el hecho de que el orden del gobierno divino lo dirige todo hacia el bien, y cada cosa particular no tiende sino hacia el bien de su operación e intento, pues *nadie obra con miras al mal,* como dice Dionisio[19]. *Segundo,* y como dijimos (a.1 ad 3; a.5 ad 2), toda tendencia de los seres, natural o voluntaria, no es más que un impulso de la primera causa en ellos. Ejemplo: La dirección de la flecha hacia el blanco no es más que el impulso dado por el arquero. Por eso, todas las cosas que obran, sea natural o voluntariamente, llegan como por impulso propio a aquello a que están ordenadas por la sabiduría divina. Por eso se dice que Dios *dispone todas las cosas con suavidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que algunos piensan o hablan y obran en contra de Dios no porque totalmente contraríen el orden del gobierno divino, puesto que incluso los pecadores se proponen algún bien, sino porque se oponen a algún bien particular que les es conveniente según su naturaleza o estado. Por eso son con justicia castigados por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho de que unas cosas se opongan a otras indica que puede contrariarse el orden divino en cuanto que éste procede de alguna causa particular, pero no en cuanto al orden total, que procede de la causa universal.

CUESTIÓN 104

Sobre los efectos del gobierno divino en especial

Ahora hay que tratar lo referente a los efectos del gobierno divino en especial. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Las criaturas, ¿necesitan o no necesitan ser mantenidas en su existencia por Dios?—2. ¿Son o no son mantenidas en su existencia directamente por Dios?—3. ¿Puede o no puede Dios reducir algo a la nada?—4. ¿De hecho reduce o no reduce algo a la nada?

ARTICULO 1

Las criaturas, ¿necesitan o no necesitan ser mantenidas en su existencia por Dios?

In Heb. c.1 lect.2; *Cont. Gentes* 3,65; *De Pot.* q.5 a.1; *In Io.* c.5 lect.2.

Objeciones por las que parece que las criaturas no necesitan ser mantenidas en su existencia por Dios:

1. Lo que no puede dejar de ser no necesita ser conservado en su existencia; como lo que no puede desaparecer no necesita ser atendido para que no desaparezca. Pero hay algunas criaturas que, atendiendo a su naturaleza, no pueden dejar de existir. Por lo tanto, al menos no todas las criaturas tienen necesidad de que Dios las conserve en el ser. La premisa menor se prueba así: Lo que esencialmente es inherente a una cosa no puede no estar en ella y lo que es opuesto lo rechaza. Ejemplo: El número dos necesariamente es par y es imposible que sea impar. Pero el ser sigue inseparablemente a la forma, porque cada cosa, en cuanto tiene forma, existe en acto. Ahora bien, hay algunas criaturas, como los ángeles, que son formas subsistentes, a las cuales les es inherente el ser por su misma naturaleza. Otro tanto hay que

19. *De Div. Nom.* c.4 § 31: MG 3,732: S. Th. lect.22.

decir de algunos seres materiales cuya materia no tiene potencia sino para una forma, como dijimos al hablar de los cuerpos celestes (q.66 a.2). Por lo tanto, estas criaturas existen por necesidad según su naturaleza, y no pueden no existir, ya que en ellas la posibilidad de no existir no puede fundamentarse ni en la forma, a la que naturalmente sigue el ser, ni en la materia existente bajo una forma de la que no puede prescindir, por no haber potencia para otra forma.

2. Más aún. Dios es más poderoso que cualquier agente creado. Pero hay algunos agentes creados que pueden comunicar a sus efectos el que se conserven en el ser incluso después de cesar en ellos la acción. Ejemplo: La casa se conserva después de cesar la acción del constructor. El agua conserva su calor algún tiempo después de cesar la acción del fuego. Por lo tanto, con mayor razón Dios puede conceder a sus criaturas el que se conserven en el ser sin obrar El sobre ellas.

3. Todavía más. Nada violento sucede sin alguna causa agente. Pero tender hacia el no ser es antinatural y violento para cualquier criatura, porque todas ellas tienden naturalmente al ser. Por lo tanto, ninguna criatura tiende al no ser si no es por algún agente corruptivo. Pero hay algunas criaturas a cuya corrupción no puede contribuir ningún agente, como son las sustancias espirituales y los cuerpos celestes. Por lo tanto, tales criaturas no pueden tender hacia el no ser aun cesando en ellas la operación divina.

4. Por último. Si Dios conserva las cosas en la existencia, será por alguna acción del agente; si es eficaz, algo se produce en el efecto. Así, pues, es necesario que, por la acción de Dios que conserva, algo ocurra en la criatura. Pero esto no parece ser así. Pues lo producido por esta acción no es el ser mismo de la criatura, porque lo que ya existe no se hace. Tampoco puede ser algo que se añada a lo que ya existe, porque, o no conservaría Dios continuamente la criatura en el ser, o continuamente se estaría añadiendo algo a la criatura. Esto no es admisible. Por lo tanto, las criaturas no son mantenidas por Dios en su existencia.

En cambio está lo que se dice en Heb 1,3: *Con su poder la Palabra todo lo sustenta.*

Solución. *Hay que decir:* Es obligatorio afirmar, a la luz de la fe y de la razón, que las criaturas son mantenidas en su existencia por Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que una cosa puede ser conservada por otro de dos maneras. 1) *Una*, indirecta y accidentalmente, como se dice que conserva una cosa el que aparta de ella lo que pudiera corromperla. Ejemplo: Si alguien guarda a un niño para que no caiga en el fuego, se dice que lo conserva. Pues de este mismo modo se dice también que Dios conserva algunas cosas, si bien no todas, por cuanto hay algunas que no admiten factores de corrupción de los cuales sea preciso alejarlas para su conservación. 2) *Otra* es conservar la cosa directa y esencialmente, es decir, en cuanto que lo que es conservado, de tal manera depende en sí de la acción de la causa conservadora, que no puede existir sin tal conservación. Este es el modo en que todas las criaturas necesitan ser conservadas por la acción divina conservadora. De tal modo depende de Dios el ser de todas las criaturas, que ni por un instante podrían subsistir, sino que volverían a la nada si no fueran conservadas en el ser por la acción de la virtud divina, como dice Gregorio [1].

Insistiendo. Todo efecto depende de su causa en cuanto ésta es causa de él. Pero hay algunos agentes que son causas de sus efectos sólo en cuanto a ser hechos, sin serlo directamente en cuanto al ser de los mismos. Esto resulta evidente tanto en el orden de lo artificial como en el de lo natural. Ejemplo: El constructor es causa de la casa en cuanto a la construcción de ésta. Pero no lo es directamente en cuanto al ser de la misma. Porque, como resulta evidente, el ser de la casa procede de su forma, que es la composición y el orden de los materiales, y se debe a la eficacia natural de los mismos. Así como el cocinero cuece la comida sin hacer más que aplicar una determinada virtud natural activa, el fue-

1. *Moral.* l.16 c.37: ML 75,1143.

go; así también el constructor hace la casa utilizando cemento, piedras y madera, materiales que naturalmente reciben y retienen bien la composición y el orden. Por lo tanto, el ser de la casa depende de la condición natural de estos materiales, mientras que su construcción depende de la acción del constructor. Lo mismo sucede en el orden natural. Porque cualquier agente que no sea directamente causa de la forma sustancial en sí misma, no será tampoco causa directamente del ser que se debe a tal forma, sino que será causa del efecto únicamente en cuanto al hacerse del mismo.

Es evidente que, si dos seres pertenecen a una misma especie, ninguno puede ser causa directamente de la forma del otro en cuanto tal forma, porque, al serlo, sería causa de su propia forma, ya que esta forma es la misma para ambos seres. No obstante, uno puede ser causa de la forma del otro en cuanto esta forma está en tal materia, es decir, ser causa de que esta materia adquiera tal forma. Esto es ser causa del hacerse, que es lo que sucede al engendrar el hombre al hombre y el fuego al fuego. Por eso, siempre que un efecto natural puede recibir naturalmente la forma del agente del mismo modo que está en éste, el efecto dependerá del agente en cuanto a ser hecho, pero no en cuanto a su ser. Sin embargo, algunas veces el efecto no es capaz naturalmente de recibir del agente la forma de la manera específica de que ésta está en dicho agente, como puede verse en todos aquellos agentes que producen efectos no semejantes a sí en la especie, por ejemplo, los cuerpos celestes, que son causa de la generación de cuerpos inferiores de diferentes especies. Estos tales agentes pueden ser causa de la forma en sí misma, y no sólo en cuanto ésta se origina en tal materia, por lo cual son causa no solamente del hacerse, sino también de la forma en cuanto al ser.

Así, pues, como el efecto se suspende si cesa la acción del agente que es su causa en cuanto al hacerse, así tampoco puede continuarse el ser del efecto si cesa la acción del agente que es su causa, no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. Este es exactamente el porqué de que el agua cálida retiene el calor aún después de cesar la acción del fuego que la ha calentado, mientras que el aire iluminado no retiene la iluminación ni siquiera un instante cuando cesa la acción del sol. La sustancia del agua puede naturalmente recibir el calor del fuego del mismo modo específico que este calor tiene en el fuego. Por lo tanto, si llega a adquirir perfectamente la forma de fuego, retendrá siempre el calor. Pero si participa imperfectamente algo de la forma del fuego como en estado incoativo, el calor no permanecerá siempre, sino por algún tiempo, debido a la incompleta participación del calor. En cambio, el aire de ningún modo puede recibir naturalmente la luz como ésta está específicamente en el sol, es decir, no puede adquirir la forma del sol, principio de la luz. Así, la luz, al no tener principio en el aire, cesa inmediatamente al cesar la acción del sol.

Pues bien, toda criatura se relaciona con Dios como el aire con respecto al sol que lo ilumina. Como el sol es lúcido por su naturaleza, pero el aire se hace luminoso participando la luz del sol, sin participar la misma naturaleza del sol; del mismo modo, sólo Dios es existente por su naturaleza, porque su esencia es su existencia. Dice Agustín en IV *Super Gen. ad litt.*[2]*: Si por un instante el poder de Dios cesara de regir las cosas por El creadas, al instante cesaría también la visión de las mismas y perecería toda naturaleza.* Y en el libro VIII del mismo libro dice[3]: *Como el aire se hace lúcido con la presencia de la luz, así es iluminado el hombre al estar Dios presente en él. Pero se vuelve tiniebla en el momento en que Dios se ausenta* [a].

2. C.12: ML 34,304. 3. C.12: ML 34,383.

a. Sto. Tomás distingue el agente que es causa de su efecto «secundum fieri», del agente que es causa de su efecto «secundum esse eius (del efecto)». Esta distinción aparece en Aristóteles. Así en *Metaphys.* Z 17 (BK 104a30), donde se distingue entre la causa de la generación de una cosa y la causa del ser. Otra cosa es que Aristóteles restringió la causalidad del ser a la causalidad final, relegando la causalidad eficiente a la de ser causa del origen, del devenir de la cosa producida. La interpretación que Sto. Tomás hace del pensamiento de Aristóteles ofrece alguna oscilación. Cf. Bulletin Thomiste VII,525.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ser en cuanto tal es inseparable de la forma de la criatura supuesto el influjo divino, como la luz es inseparable de la transparencia del aire supuesto el influjo del sol. La potencia de las criaturas espirituales y de los cuerpos celestes para dejar de ser, más que en la forma o materia de tales criaturas, está en Dios, que puede sustraer de su influjo.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no puede comunicar a criatura alguna el que se conserve en el ser sin la acción divina, como tampoco puede comunicarle el que El no sea causa de ella. La criatura necesita ser conservada por Dios tanto en cuanto el ser del efecto depende de la causa de su existir. Por lo tanto, no hay paridad entre esto y el agente que no es causa del ser, sino únicamente del hacerse.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento sería viable si se refiriera sólo a la conservación indirecta, que consiste en preservar de los factores de desintegración, y de la cual no necesitan todas las criaturas, como acabamos de decir (sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* La conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser, la cual se efectúa sin movimiento ni tiempo, del modo que la conservación de la luz en el aire se efectúa por un continuado influjo del sol.

ARTICULO 2

Dios, ¿conserva o no conserva directamente a toda criatura en su existencia?

Objeciones por las que parece que Dios mantiene a toda criatura directamente en su existencia:

1. Por una misma acción Dios es creador y conservador de las cosas, como acabamos de decir (a.1 ad 4). Pero Dios es el creador directo de todas las cosas. Por lo tanto, también es su directo conservador.

2. Más aún. Cada ser está en mejor condición respecto a sí mismo que respecto a cualquier otro ser. Pero no puede comunicarse a la criatura el conservarse a sí misma. Por lo tanto, mucho menos podrá comunicársele que conserve a otra. Por lo tanto, Dios conserva directamente todas las cosas sin ninguna otra causa media que conserve.

3. Todavía más. El efecto es conservado en el ser por el agente que es su causa no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. Pero todas las causas creadas, al parecer, no son causa de sus efectos más que en cuanto al hacerse, pues no causan sino moviendo, como ya dijimos (q.45 a.3). Por lo tanto, no son causas conservadoras de sus efectos en el ser.

En cambio está el hecho de que las cosas se conservan por el mismo de quien reciben el ser. Pero Dios da el ser a algunas mediante otras causas medias. Por lo tanto, también las conserva por medio de algunas otras causas.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.l), de dos maneras puede conservarse una cosa en el ser. *Una,* indirecta y accidentalmente, al alejar o impedir la acción de aquello que la puede corromper. *Otra,* directa y esencialmente, por aquél de quien depende el ser de la cosa como depende de su causa el ser del efecto. De ambos modos una cosa creada puede conservar a otra. Es evidente que incluso entre las cosas corporales hay muchas que impiden la acción de agentes corruptores, por lo cual se dice que son conservativas de las cosas, como la sal, que preserva las carnes de la putrefacción. Además, se da el caso de que dependa de alguna criatura algún efecto en cuanto a su ser. Efectivamente, cuando hay muchas causas ordenadas, el efecto necesariamente depende primera y principalmente de la causa primera. Pero también depende de todas las causas medias. Por lo tanto, la causa primera es ciertamente lo que sobre todo conserva el efecto. Pero también lo conservan todas las causas medias, y tanto más cuanto cada una de ellas es más sublime y se aproxima más a la causa primera. Así, en el mismo orden de los cuerpos se atribuye a ciertas causas superiores la conservación y continuidad de las cosas materiales terrestres. Así, el Filósofo, en XII *Metaphys.*[4], dice que el primer movi-

4. ARISTÓTELES, l.11 c.6 n.10 (BK 1072a9): S. Th. l.12 lect.6 n.2510-2516.

miento, el diurno, es causa de la continuidad de la generación; mientras que el segundo movimiento, el zodiacal, es causa de la variación que resulta de la generación y corrupción. Asimismo, los astrólogos [5] atribuyen a Saturno, el planeta más elevado, lo fijo y permanente. Así, pues, hay que decir: Dios conserva algunas cosas en el ser por medio de otras causas [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios creó directamente todas las cosas. Pero en la misma creación ya estableció orden entre ellas. De tal modo que unas dependiesen de otras por las que fuesen secundariamente conservadas en el ser, aunque necesitándose 'siempre la conservación principal, que procede de El mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Como la causa propia es la que conserva el efecto que de ella depende, como no se puede comunicar a ningún efecto que sea causa de sí mismo, pudiéndosele comunicar que lo sea de otro, así tampoco se puede comunicar a ningún efecto que se conserve a sí mismo, aunque se le puede comunicar que sea conservativo de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Ninguna criatura puede ser causa de otra en cuanto a adquirir una nueva forma o disposición sin que medie alguna alteración, puesto que la criatura siempre obra sobre algún sujeto presupuesto. Pero después que ha causado la forma o disposición en el efecto, conserva tal forma o disposición sin nueva alteración del efecto. Ejemplo: En el aire, al ser iluminado de nuevo, se realiza una alteración. Pero la conservación de la luz se verifica sin nueva alteración del aire, sólo con la presencia del cuerpo que lo ilumina.

ARTICULO 3

Dios, ¿puede o no puede reducir algo a la nada?

Objeciones por las que parece que Dios no puede reducir algo a la nada:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[6]*: Dios no es causa de la tendencia al no ser.* Pero sí lo sería si redujese alguna criatura a la nada. Por lo tanto, Dios no puede reducir algo a la nada.

2. Más aún. Dios, por su bondad, es la causa de que las cosas existan. Porque, como dice Agustín en el libro *De Doct. Christ.*[7]*: Porque Dios es bueno, existimos.* Pero Dios no puede dejar de ser bueno. Por lo tanto, no puede hacer que las cosas no existan. Lo haría si las redujera a nada.

3. Todavía más. En caso de que Dios redujera algo a la nada, sería necesaria alguna acción para ello. Pero esto es imposible, porque toda acción tiene por objetivo algún ser. Ejemplo: La acción del agente corruptor tiene por objetivo algo que por ella es generado, ya que la generación de una cosa conlleva corrupción de otra. Por lo tanto, Dios no puede reducir algo a la nada.

En cambio está lo que se dice en Jer 10,24: *Señor, corrígeme con suavidad, no con ira. No me conviertas en nada.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que Dios había obrado por necesidad de naturaleza al producir las cosas a la existencia. Si esto fuera verdadero, Dios no podría reducir algo a la nada, como no puede mudarse de naturaleza. Pero, como dijimos (q.19 a.4), esta opinión es falsa y completamente contraria a la fe católica, que confiesa que Dios ha sacado todas las cosas a la existencia por libre voluntad, según aquello del Salmo 134,6: *Lo que el Señor quiso, lo hizo.* Así, pues, que Dios comunique el ser a las criaturas depende de la voluntad divina. E igualmente las conserva en su existencia, causando en ellas continuamente el ser, tal como dijimos (a.1 ad 4). Por lo tanto, así como antes que existiesen las cosas Dios pudo no darles el ser y, así, no hacerlas, después de haber sido hechas puede no causar su ser, con lo cual dejarían de existir. Esto es reducirlas a la nada.

5. Cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.12 *Comm.* 44 (8.327G). 6. Q.21: ML 40,16. 7. L.1 c.32: ML 34,32.

b. Cf. nota *h.* Las causas medias ejercen la conservación de la criatura. Pero, esto no obstante, la causa primera lo hace «principaliter», lo que quiere decir, como causa primordial, no simplemente en mayor grado que las otras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El no ser no tiene causa directa porque nada puede ser causa más que en cuanto es ser, y el ser en cuanto tal es causa de ser. De este sentido, Dios no puede ser causa de la tendencia al no ser. Pero esta tendencia al no ser la lleva consigo la criatura misma en cuanto que proviene de la nada [c]. Sin embargo, Dios puede ser causa indirecta de que las cosas vuelvan a la nada simplemente retirando su acción.

2. *A la segunda hay que decir:* La bondad de Dios es causa de las cosas, pero no por necesidad natural, puesto que la bondad divina no depende de lo creado, sino por libre voluntad. De ahí que, como pudo, sin perjuicio alguno de su bondad, no dar existencia a las cosas, de igual modo puede no conservarlas en ella, sin detrimento alguno de esta misma bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* Si Dios redujera algo a la nada, no sería por alguna acción, sino simplemente dejando de obrar.

ARTICULO 4

¿Es o no es algo reducido a la nada?

Supra q.65 a.1 ad 1; *De Pot.* q.5 a.4; a.9 ad 1.

Objeciones por las que parece que algo es reducido a la nada:

1. El fin responde al principio. Pero al principio nada existía, sólo Dios. Por lo tanto, se llegará a un fin en que no exista más que Dios. Así, las criaturas serán reducidas a la nada.

2. Más aún. Toda criatura tiene una potencia limitada. Pero ninguna potencia limitada abarca lo infinito. Por eso en VIII *Physic.*[8] se demuestra que una potencia finita no puede mover por tiempo infinito. Por lo tanto, ninguna criatura puede durar indefinidamente. Así, alguna vez será reducida a la nada.

3. Todavía más. La forma y los accidentes no tienen materia como parte de su ser. Pero a veces dejan de existir. Por lo tanto, volverán a la nada.

En cambio está lo que se dice en Ecl 3,14: *Supe que todo lo hecho por Dios dura para siempre.*

Solución. *Hay que decir:* Las acciones de Dios sobre las criaturas, unas se realizan según el curso natural de las cosas; otras, por el contrario, suceden milagrosamente, es decir, fuera del orden natural impuesto a las criaturas, como diremos más adelante (q.105 a.6). Lo que hará Dios según el orden natural implantado por El en las cosas puede deducirse de la naturaleza misma de las cosas; lo que se hará milagrosamente, se ordena a la manifestación de la gracia, según aquello del Apóstol en 1 Cor 12,7: *A cada uno se le concede la manifestación del espíritu para utilidad común.* Entre otras gracias menciona el poder de hacer milagros.

La condición natural de las criaturas manifiesta que ninguna de ellas será reducida a la nada, ya que, o son inmateriales y en éstas no hay potencia para no ser, o son materiales, y entonces permanecen al menos en cuanto a la materia, que es incorruptible por ser el sujeto que se supone en toda generación y corrupción. Tampoco contribuiría a la manifestación de la gracia el que alguna cosa fuera reducida a la nada. Por el contrario, el poder y la bondad de Dios se manifiestan más claramente en el hecho de conservar las cosas en el ser. Por lo tanto, absolutamente hay que afirmar: Nada quedará reducido completamente a la nada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

8. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 266a12): S. Th. lect.21 n.2.

c. En 1 q.45 a.1 ad 3 Sto. Tomás dice que crear es hacer algo «ex nihilo» y que ese «ex» debe entenderse no como causa material, sino como un orden de sucesión, es decir, como «después de». Aquí, en cambio, el «de» tiene otro matiz más próximo a una especie de causalidad intrínseca. El modo de hablar más frecuente en Sto. Tomás —como se ve en esta cuestión, artículo 4— es el de que las cosas materiales sublunares sí son corruptibles, porque su materia prima no tiene la potencialidad totalmente cubierta por la forma. Los seres inmateriales, en cambio, no están en potencia hacia su corrupción.

primera hay que decir: El hecho de que las cosas hayan sido producidas a la existencia después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fuesen reducidas a la nada después de existir, sería un obstáculo para esta manifestación, ya que el poder de Dios se revela sobre todo en conservar las cosas en la existencia, según aquello del Apóstol en Heb 1,3: *Con su poder, la Palabra todo lo sustenta.*

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia de la criatura respecto a ser es sólo receptiva. Pero la potencia activa es del mismo Dios de quien procede la comunicación del ser. Por lo tanto, la duración infinita de las cosas supone y es efecto de la infinitud del poder divino. Sin embargo, en algunas cosas su virtud se reduce a existir en un tiempo limitado, según que pueden ser impedidas de continuar recibiendo el influjo de ser que les viene de Dios, por algún agente contrario, al que la virtud limitada de tales cosas no puede resistir por un tiempo infinito, sino sólo por un cierto tiempo. Por eso, aquellas cosas que no tienen contrarios permanecen sin fin, a pesar de tener ellas una virtualidad también limitada.

3. *A la tercera hay que decir:* Las formas y los accidentes no son seres completos, puesto que no subsisten, sino que unas y otros son algo del ser al que pertenecen. Tales formas y accidentes se dice que son en cuanto que por ellos las cosas son algo de lo que son. Sin embargo, del modo en que ésos son, tampoco se reducen totalmente a la nada. Y no porque persevera alguna parte de tales formas o accidentes, sino porque permanecen potencialmente en la materia o en el sujeto a que pertenecen.

CUESTIÓN 105

Sobre la mutación de las criaturas por Dios

Ahora hay que tratar lo referente al segundo efecto del gobierno divino en las criaturas, y que es el de la mutación de las criaturas. Primero, la mutación de las criaturas por Dios; segundo, la mutación de una criatura por otra.

La cuestión sobre la mutación de las criaturas por Dios plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Puede o no puede Dios mover directamente la materia hacia la forma?—2. ¿Puede o no puede Dios mover directamente algún cuerpo?—3. ¿Puede o no puede Dios mover directamente el entendimiento?—4. ¿Puede o no puede Dios mover directamente la voluntad?—5. ¿Opera o no opera Dios en todo el que actúa?—6. ¿Puede o no puede Dios operar fuera del orden establecido en las cosas?—7. Todo lo que Dios hace fuera del orden establecido en las cosas, ¿es o no es milagro?—8. Diversidad de milagros.

ARTICULO 1

¿Puede o no puede Dios mover directamente la materia hacia la forma? [a]

Objeciones por las que parece que Dios no puede mover directamente la materia hacia la forma:

1. Como lo prueba el Filósofo en VII *Metaphys.*[1], que una forma esté en determinada materia no puede hacerlo sino otra forma que esté en la materia;

1. ARISTÓTELES, l.6 c.8 n.5 (BK 1033b23): S. Th. L.7 lect.7 n.1427.

a. La potencia divina puede suplir con creces la potencia de las causas creadas materiales. Pero este poder no lo tienen las formas separadas finitas, ángeles o demonios. La forma separa-

porque lo semejante hace lo semejante a sí. Pero Dios no es una forma que esté en la materia. Por lo tanto, Dios no puede causar la forma en la materia.

2. Más aún. Si algún agente se relaciona con muchas cosas, no hará ninguna a no ser que esté determinado a ello por algún otro, pues, como se dice en III *De Anima*[2], el conocimiento universal no mueve si no es particularizándose. Pero el poder divino es la causa universal de todo. Por lo tanto, no puede producir una forma particular si no es por medio de algún agente particular.

3. Todavía más. Como el ser común depende de la primera causa universal, así el ser determinado depende de causas particulares determinadas, como dijimos (q.104 a.2). Pero el ser determinado de una cosa se debe a la forma propia.

Por lo tanto, las formas propias de las cosas no son producidas por Dios a no ser por medio de causas particulares.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,7: *Formó Dios al hombre del barro.*

Solución. *Hay que decir:* Dios puede mover directamente la materia a la forma. En efecto, el ser que está en potencia pasiva puede ser reducido al acto por aquella potencia activa que contiene bajo su poder dicha potencia pasiva. Así, pues, como la materia está contenida bajo el poder divino, como producida por Dios, puede ser reducida a acto por el poder divino. Esto es lo que significa mover la materia hacia la forma; porque la forma no es otra cosa que el acto de la materia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El efecto puede asemejarse a su causa de dos modos. *Uno,* por la misma especie. Ejemplo: El hombre engendra al hombre, el fuego al fuego. *Otro,* por contenido virtual, es decir, en cuanto que la forma del efecto está virtualmente contenida en la causa. Ejemplo: Los animales engendrados a partir de la putrefacción, las plantas y los minerales engendrados por la virtud del sol y de los astros. Así, pues, el efecto se asemeja a la causa según todo aquello a que se extiende la virtud del agente. El poder de Dios se extiende a la forma y a la materia, como se dijo (q.14 a.11; q.44 a.2). Por eso, el compuesto formado se asemeja a Dios en cuanto que Dios lo contiene virtualmente, mientras que al compuesto generador se asemeja con una semejanza específica. De ahí que, como el compuesto generador puede mover la materia a la forma originando otro compuesto semejante a sí, de igual modo puede Dios también hacerlo. No puede, sin embargo, hacer esto ninguna otra forma que no exista en la materia, porque la materia no está virtualmente contenida bajo el poder de ninguna otra sustancia separada. Por lo tanto, los demonios y los ángeles, al obrar sobre las cosas visibles, no lo hacen causando ellos directamente las formas, sino sirviéndose de gérmenes corporales.

2. *A la segunda hay que decir:* Sería viable la objeción si Dios obrase por necesidad natural. Pero como Dios obra por su voluntad y entendimiento, que conoce las naturalezas particulares de todas las formas, y no sólo las naturalezas universales, puede originar concretamente cualquier forma de la materia.

3. *A la tercera hay que decir:* La determinación misma que tienen las causas segundas para producir efectos determinados les viene de Dios. Ordenando, pues, Dios las otras causas a producir determinados efectos, puede también producirlos El por sí mismo.

ARTICULO 2

¿Puede o no puede Dios mover directamente algún cuerpo?

Resp. de art. 36 a. 13.

Objeciones por las que parece que Dios no puede mover directamente ningún cuerpo:

1. Siendo necesaria la unión del motor y del móvil, como se demuestra en VII *Physic.*[3], es preciso que se dé algún contacto entre ambos. Pero entre Dios y

2. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 434a16): S. Th. lect.16 n.854. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 243a4): S. Th. lect.3.4.

da no tiene poder sobre la materia. El neoplatonismo concedía, en cambio, un poder activo a las formas e ideas. Cf. KREMER, o.c., 72ss.

los cuerpos no puede haber tal contacto, pues dice Dionisio en c.1 *De Div. Nom.* [4]: *No hay tacto alguno de Dios.* Por lo tanto, Dios no puede mover directamente ningún cuerpo.

2. Más aún. Dios es motor inmóvil. Pero tal motor es el bien apetecible en cuanto percibido. Luego Dios mueve en cuanto deseado y percibido. Pero Dios no es percibido más que por el entendimiento, que ni es cuerpo ni virtud corporal. Por lo tanto, Dios no puede mover ningún cuerpo directamente.

3. Todavía más. El Filósofo en VIII *Physic.* [5] demuestra que la potencia infinita mueve instantáneamente. Pero es imposible que algún cuerpo sea movido instantáneamente, porque, verificándose el movimiento entre términos opuestos, se seguiría que dos cosas opuestas pertenecerían a tal cuerpo simultáneamente. Esto es imposible. Por lo tanto, el cuerpo no puede ser movido directamente por una potencia infinita. Ahora bien, la potencia de Dios es infinita, como quedó establecido (q.25 a.2). Por lo tanto, Dios no puede mover ningún cuerpo directamente.

En cambio, Dios realizó directamente la obra de los seis días, en la que está incluido el movimiento de cuerpos, como consta por lo que se dice en Gén 1,9: *Acumúlense en un lugar las aguas.* Por lo tanto, Dios puede mover un cuerpo directamente.

Solución. *Hay que decir:* Es un error decir que Dios no pueda hacer por sí mismo todos los efectos particulares que son hechos por cualquiera de las causas creadas. Por tanto, siendo movidos los cuerpos directamente por causas creadas, a nadie se le debe admitir a dudar de que Dios pueda mover directamente cualquier cuerpo.

Esto es deducible de lo dicho anteriormente (a.1). Porque todo movimiento de cualquier cuerpo, o procede de su forma, como el movimiento local de los cuerpos graves y ligeros, que les viene de la forma dada por el generante, que por esto es llamado motor; o es una tendencia a alguna forma, como la calefacción es vía para la forma de fuego. Ahora bien, a uno mismo pertenece imprimir la forma, disponer de ella y dar el movimiento que le sigue. Así, el fuego no sólo engendra otro fuego, sino que a la vez calienta y mueve hacia arriba. Así, pues, pudiendo Dios imprimir directamente la forma en la materia, se sigue de aquí que pueda mover cualquier clase de cuerpo en cualquier clase de movimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay dos clases de contacto físico: El corporal, que existe entre dos cuerpos que se tocan; y el virtual, como al decir, por ejemplo, que el que entristece toca al entristecido. Por ser Dios incorpóreo, no puede ni tocar ni ser tocado del primer modo. Según el contacto virtual, toca al mover a las criaturas, aunque no puede ser tocado, porque está fuera del alcance de toda virtud natural de las criaturas. En este sentido entendió Dionisio que *no hay tacto de Dios,* esto es, que Dios sea tocado.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios mueve en cuanto deseado y percibido. Pero no es necesario que en todo caso mueva como deseado y percibido por aquel que es movido, bastando que sea deseado y conocido por Sí mismo, porque Dios lo hace todo por su bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* El Filósofo en VIII *Physic.* [6] intenta probar que la virtud del primer motor es una virtud no cuantitativa, del siguiente modo: La virtud del primer motor es infinita; y lo prueba [7] por el hecho de que puede mover por tiempo infinito, pero una virtud infinita, si fuese cuantitativa, movería sin tiempo. Esto es imposible. Por lo tanto, es necesario que la virtud infinita del primer motor no sea cuantitativa. Lo que de aquí se deduce es que el moverse un cuerpo sin tiempo no se debe más que a una virtud cuantitativamente infinita. El porqué de esto radica en que la virtud cuantitativa mueve siempre con toda su intensidad, puesto que obra por necesidad de naturaleza. Pero la potencia infinita excede sin proporción a toda potencia finita, y, por otra parte, cuanto mayor es la potencia del motor, tanto mayor es la velocidad del movimiento. Por lo tanto, si toda potencia finita mue-

4. § 5: MG 3.593. 5. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 266a31): S. Th. lect.21 n.6. 6. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 266a10): S. Th. lect.21 n.6. 7. ARISTÓTELES, c.10 n.9 (BK 267b10): S. Th. lect.23 n.8.

ve en un tiempo determinado, se sigue que la potencia infinita ha de mover sin tiempo alguno. Porque entre dos tiempos hay siempre alguna proporción. Pero la virtud que no es cuantitativa es virtud de algún ser inteligente, el cual obra en sus efectos según lo que les conviene. Así, pues, aunque no competa al cuerpo ser movido sin tiempo, no se sigue que la virtud divina le mueva sin tiempo.

ARTICULO 3

¿Mueve o no mueve Dios directamente el entendimiento creado?

1-2 q.109 a.1; *Compend. Theol.* c.129.

Objeciones por las que parece que Dios no mueve directamente el entendimiento creado:

1. La acción del entendimiento procede del mismo entendimiento en que se realiza, ya que es una acción que no pasa a algo exterior, como se dice en IX *Metaphys.*[8] Pero la acción del que es movido por otro no procede de aquel en quien está, sino de aquel que mueve. Por lo tanto, el entendimiento no es movido por otro, y, así, parece que Dios no puede mover al entendimiento.

2. Más aún. Lo que tiene en sí principio suficiente de su movimiento no es movido por otro. Pero el movimiento del entendimiento es su propio entender. Por eso se dice que el entender o sentir es cierto movimiento, según el Filósofo en III *De Anima*[9]. El principio suficiente del entender es la luz intelectual impresa en el entendimiento. Por lo tanto, no es movido por otro.

3. Todavía más. Como el sentido es movido por lo sensible, lo es el entendimiento por lo inteligible. Pero Dios no es inteligible para nosotros, sino que excede nuestro entendimiento. Por lo tanto, Dios no puede mover nuestro entendimiento.

En cambio, el que enseña mueve el entendimiento del que es enseñado. Pero Dios *enseña al hombre la ciencia,* como se dice en el salmo 93,10. Por lo tanto, Dios mueve el entendimiento del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Como en el movimiento corporal se llama motor a lo que da la forma que es principio del movimiento, así se dice que mueve al entendimiento lo que causa en él la forma que es principio de la operación inte-, lectual, llamada movimiento del entendimiento. Este principio de la operación intelectiva es doble en el que entiende: *Uno,* la misma virtud intelectiva, que se encuentra incluso en aquel que sólo está en potencia para entender. *Otro,* es principio del entender en acto, que es la especie de lo conocido. Así, pues, se dice, por tanto, que se mueve al entendimiento, ya sea porque se le da la facultad de entender, o también porque se le infunda la especie de la cosa entendida.

De ambos modos mueve Dios al entendimiento creado. Dios es, en efecto, el primer ser inmaterial, y como la inmaterialidad es la raíz del entender, se sigue que Dios es el primer inteligente. Ahora bien, al ser lo primero en cada orden la causa de todo lo que en dicho orden viene después, se sigue que toda otra facultad de entender procede de Dios. Asimismo, al ser Dios el ser primero y al preexistir en El todas las cosas como en la primera causa, por necesidad han de estar todas en El en cuanto inteligibles, como lo exige la condición de la naturaleza divina. Pues así como las razones inteligibles de todas las cosas existen primero en Dios, y de El se derivan a los demás entendimientos para que éstos entiendan en acto; así también las mismas razones se derivan a las criaturas para que éstas subsistan[b]. Por lo tanto, Dios mueve el entendimiento en cuanto

8. ARISTÓTELES, l.8 c.8 n.9 (BK 1050a36): S. Th. l.9 lect.8 n.1862. 9. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.12 n.765.

b. «Derivatio» es un término que se halla dentro del cuadro semántico de la filosofía emanatista. De Dios emanan las formas que subsisten en las criaturas y, por otro lado, esas mismas formas derivan hacia los entendimientos para allí ser inteligidos en acto. Hay un proceso descendente en ambos casos que mantiene la unidad de Dios y la pluralidad de los seres. Cf. KREMER, art. *Emanation. Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWP) 2 col.445-448.

le da la facultad para entender, sea ésta natural o sobrenatural, y en cuanto imprime en él las especies inteligibles, y ambas cosas las sustenta y conserva en el ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La operación intelectiva procede, como de la causa segunda, del entendimiento en que se verifica, pero procede de Dios como de la causa primera, porque Dios es quien da el poder entender a todo el que entiende.

2. *A la segunda hay que decir:* La luz intelectual, juntamente con la especie de lo entendido, es principio suficiente del entender, pero es principio secundario y dependiente del principio primero.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo inteligible mueve a nuestro entendimiento en cuanto imprime en él en cierto modo una semejanza suya, que es lo que hace posible que lo inteligible sea entendido. Pero las semejanzas que Dios imprime en el entendimiento creado no bastan para conocer a Dios por esencia, como se dijo (q.12 a.2). Por lo tanto, Dios mueve el entendimiento creado, aun cuando no sea para él inteligible, como se dijo (q.12 a.4).

ARTICULO 4

¿Puede o no puede Dios mover la voluntad creada? [c]

Infra q.106 a.2; q.111 a.2; 1-2 q.9 a.6; *De Verit.* q.22 a.8; *Cont. Gentes* 3,88.89.91; *De Malo* q.3 a.3; *Compend. Theol.* c.129.

Objeciones por las que parece que Dios no puede mover la voluntad creada:

1. Todo lo que es movido por algún agente extrínseco es coaccionado. Pero la voluntad no puede ser coaccionada. Luego no es movida por agente alguno extrínseco. Por lo tanto, no puede ser movida por Dios.

2. Más aún. Dios no puede hacer que cosas contradictorias sean a un mismo tiempo verdaderas. Esto se seguiría si Dios moviese a la voluntad, puesto que moverse voluntariamente es moverse por sí mismo y no por otro. Por lo tanto, Dios no puede mover la voluntad.

3. Todavía más. El movimiento es más del motor que del móvil; por eso el homicidio no se atribuye a la piedra, sino al que la arroja. Así, pues, si Dios, moviese la voluntad, se seguiría que las obras voluntarias no se le imputarían al hombre ni para el mérito ni para el demérito. Esto es falso. Por lo tanto, Dios no mueve la voluntad.

En cambio está lo que dice Pablo en Flp. 2,13: *Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito.*

Solución. *Hay que decir:* Así como el entendimiento es movido por su objeto y, a la vez, por aquel que le ha dado la facultad de entender, así también la voluntad es movida por el objeto, que es el bien, y por aquel que es autor de la virtud de querer. La voluntad puede ser movida, como objeto, por cualquier bien; sin embargo, de un modo suficiente y eficaz, sólo puede ser movida por Dios. El porqué de esto radica en que nada puede mover suficientemente a no ser que la virtud activa del motor exceda o, al menos, iguale la virtud pasiva del móvil. Pero la virtud pasiva de la voluntad se extiende a todo el bien, por ser su objeto el bien universal, como es también objeto del entendimiento el ser universal. Ahora bien, todo bien creado es algún bien particular, pues sólo Dios es bien universal. Por lo tanto, sólo Dios llena la voluntad y la mueve suficientemente como objeto. Sólo Dios es, asimismo, el que causa la virtud de querer; pues querer no es otra cosa que una inclinación al objeto de la voluntad, que es el bien universal. Pero inclinar al bien universal es exclusivo del primer motor, al que le corresponde también, por lo mismo, ser el último fin; de igual modo que, en el orden humano, dirigir al bien común le corresponde al que gobierna la multitud. Por lo tanto, es propio de Dios mover la voluntad de uno y de otro modo, pero singularmente del segundo modo, es decir, inclinándola interiormente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se entiende que es coaccionado lo que es movido por otro cuando es movido contra su propia tendencia. Pero si es movido por otro que

c. Tanto en el caso del entendimiento como en el de la voluntad, Dios no suple la causalidad creada, sino que la mantiene y le da un contenido.

le da la propia tendencia, no se dice que haya coacción, como no es violentado un cuerpo pesado al ser movido hacia abajo por el que le empuja. Así, pues, Dios, al mover la voluntad, no ejerce sobre ella coacción alguna, ya que es El quien le da su propia inclinación.

2. *A la segunda hay que decir:* Ser movido voluntariamente es ser movido por sí, esto es, por principio intrínseco. Pero esto no excluye que dicho principio intríseco sea movido por otro principio extrínseco. De este modo, moverse por sí mismo no está en contradicción con ser movido por otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la voluntad de tal modo fuese movida por otro que bajo ningún concepto se moviese ella por sí misma, sus obras no se le imputarían para mérito ni para demérito. Pero como el ser movido por otro no excluye el que la voluntad se mueva por sí misma, como acabamos de decir (ad 2), de aquí se sigue que no desaparezca en ella la razón de mérito o demérito.

ARTICULO 5

¿Opera o no opera Dios en todo el que actúa?

In Sent. l.2 d.l q.l a.4; *Cont. Gentes* 3, 67; *De Pot.* q.3 a.7; *Compend. Theol.* c.135.

Objeciones por las que parece que Dios no opera en todo el que actúa:

1. En Dios no puede suponerse ninguna insuficiencia. Así, pues, si Dios obra en todo el que actúa, lo hace El suficientemente en cada uno. Por lo tanto, sería superfluo que obrasen algo los agentes creados.

2. Más aún. Una misma operación no puede proceder al mismo tiempo de dos agentes. Tampoco un movimiento numéricamente idéntico puede pertenecer a dos móviles. Así, pues, si la operación de la criatura procede de Dios, que obra en la criatura, no puede tal acción proceder al mismo tiempo de la criatura. Por lo tanto, ninguna criatura obra algo.

3. Todavía más. Se dice que el agente es causa de la acción de su efecto en cuanto el agente da al efecto la forma por la que éste obra. Al decir, que Dios es causa de las acciones de las criaturas, se habrá de entender esto en cuanto que les da la virtud por la que obran. Pero esto lo hizo Dios todo al principio, al hacer las cosas. Por lo tanto, parece que después ya no obra en las criaturas al actuar éstas.

En cambio se dice en Isaías 26,12: *¡Señor! Cuanto hacemos, eres Tú quien lo hace en nosotros.*

Solución. *Hay que decir:* Obrar Dios en todo el que obra, lo entendieron algunos[d] en el sentido de que ninguna virtud creada obra algo en las cosas, sino que Dios todo lo hace todo directamente. Ejemplo: No calienta el fuego, sino Dios en el fuego; y, así, todos los demás casos. Esto es inadmisible. 1) *En primer lugar,* porque con esto se eliminaría de las cosas creadas el orden de causa y efecto, lo cual podría suponer falta de poder en el Creador, pues del poder del agente depende el que éste comunique a su efecto la virtud de obrar. 2) *En segundo tugar,* porque en vano se les habría dado a las cosas las potencias operativas que en ellas vemos, si no obrasen nada por medio de tales potencias. Más aún: De algún modo, las mismas cosas creadas parecerían existir todas inútilmente, al carecer de operaciones propias, que es para lo que existen todos los seres. Efectivamente, lo menos perfecto existe siempre por razón de lo más perfecto. Por eso, como la materia existe por razón de la forma, así la forma, que es el acto primero, tiene su razón de ser en la operación, que es el acto segundo, y, de este modo, la operación es el fin de las cosas creadas. Por lo tanto, el obrar de Dios en las cosas se ha de entender de tal modo, que, no obstante, las mismas cosas tengan sus propias operaciones.

Para demostrarlo hay que tener presente que, de los cuatro géneros de causas, la materia no es principio de acción, sino sujeto que recibe el efecto de la acción. En cambio, el fin, el agente y la forma son principios de acción, pero con cierto orden y distinción. Porque el primer principio de la acción es el fin, que mueve al agente; el segundo es el agente; y el tercero es la forma de aque-

d. Sto. Tomás debe referirse a Algazel, a quien Averroes criticó su teoría de la reducción de toda causalidad a la divina.

lio que el agente aplica a obrar, sin que esto quiera decir que el agente no obre también por su forma propia, como se ve claro, en las obras artesanales. El artesano se mueve a obrar por el fin, que es la obra misma, por ejemplo, un arca o una cama, y aplica a la operación la sierra, que corta por su filo.

De estos tres modos obra Dios en todo el que actúa. En primer lugar, a modo de fin. Porque, como toda operación es por algún bien, real o aparente, y nada es o aparece bueno sino en cuanto participa alguna semejanza del sumo Bien, que es Dios, se sigue que Dios mismo es causa de toda operación en razón de fin. Asimismo, cuando hay muchos agentes ordenados, siempre el segundo obra en virtud del primero, puesto que el primer agente mueve al segundo a obrar. Y, según esto, todas las cosas obran en virtud de Dios mismo, resultando que Dios es causa de las acciones de todos los agentes. En tercer lugar, hay que tener presente que Dios no sólo mueve las cosas a obrar aplicando sus formas y potencias a la operación, algo así como el artesano aplica la sierra para cortar, y que, a veces, el artesano no le ha dado la forma, sino que Dios da, además, la forma a las criaturas que obran y las conserva en el ser. Por lo tanto, Dios es causa de las acciones no sólo en cuanto da la forma que es principio de la acción, como se dice que es causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros el que los produce, sino también en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas, como se dice que el sol es causa de la presencia de los colores en cuanto da y conserva la luz por la que éstos se avivan. Como las formas de las cosas están dentro de ellas, tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, en todas las cosas Dios es propiamente la causa del ser mismo en cuanto tal [e], que es lo más íntimo de todo, se concluye que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas. Por eso, en la Sagrada Escritura, las operaciones naturales se atribuyen a Dios como a quien obra en la naturaleza, según aquello de Job 10,11: *Me revestiste de piel y carne, y con huesos y músculos me consolidaste.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios *obra suficientemente* en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las criaturas como causas segundas.

2. *A la segunda hay que decir:* La misma acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden, pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios no sólo da las formas a las cosas, sino que también las conserva en el ser, y las aplica a obrar, y es fin de todas las acciones, como dijimos (sol.).

ARTICULO 6

¿Puede o no puede Dios hacer algo fuera del orden establecido en las cosas?

Infra q.106 a.3; *Cont. Gentes* 3,98.99; *De Pot.* q.6 a.1; *Compend. Theol.* c.136.

Objeciones por las que parece que Dios no puede hacer algo fuera del orden establecido en las cosas:

1. Dice Agustín en XXVI *Contra Faustum* [10]: *Dios, autor y creador de todas las naturalezas, nada hace en contra de la naturaleza.* Pero parece estar contra la naturaleza aquello que se sale del orden natural establecido. Por lo tanto, Dios no puede hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas.

2. Más aún. Como emana de Dios el orden de la justicia, así también el de la naturaleza. Pero Dios no puede hacer nada fuera del orden de la justicia, pues haría algo injusto. Por lo tanto, no puede hacer nada fuera del orden de la naturaleza.

3. Todavía más. Dios instituyó el

10. C.3: ML 42,480.

e. No es el concepto universal de ser, sino el *esse* real, que, por un lado, se da en todos los seres reales y, por otro, es el principio constitutivo de cada cosa real en cuanto real. La causalidad divina respecto del «esse» y la causalidad creada respecto del efecto producido no son dos causalidades separadas; la segunda se da en el seno de la primera.

orden de la naturaleza. Si fuera de este orden hiciese algo, parecería ser mutable. Esto es inadmisible.

En cambio, está lo que dice Agustín en XXVI *Contra Faustum* [11]: *Dios obra, algunas veces, contra el curso ordinario de la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* De toda causa se deriva algún orden a sus efectos *f*, puesto que toda causa tiene razón de principio. De ahí que sean varios los órdenes según sean varias las causas; y que unos órdenes se contengan bajo otros, como unas causas se contienen en otras. Por otra parte, es evidente que no se contiene la causa superior bajo el orden de la inferior, sino al revés. Ejemplo: La sociedad humana. El orden familiar, que depende del padre, está dentro del orden de la ciudad, que depende de la autoridad correspondiente, el cual, a su vez, está sometido al orden del rey, por el que se ordena todo el reino.

Si se considera el orden de las cosas en cuanto dependiente de la primera causa, Dios no puede hacer nada fuera del orden de las cosas; si lo hiciera obraría contra su presciencia, o voluntad, o bondad. Pero si se considera el mismo orden de las cosas en cuanto dependiente de cualquiera de las causas segundas, de este modo Dios sí puede obrar fuera del orden natural. El porqué de esto radica en que El no está sujeto al orden de tales causas, antes, al contrario, este orden está sujeto a El, como proveniente de El, no por alguna necesidad natural, sino por arbitrio de su voluntad, pues pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas, y, por tanto, puede obrar contra este orden establecido siempre que quiera, por ejemplo, produciendo los efectos propios de las causas segundas sin necesidad de ellas, o produciendo otros efectos a los que no alcanza la virtud de las causas naturales. Confirmando esto, dice Agustín, en XXVI *Contra Faustum* [12], que *Dios obra contra el curso ordinario de la naturaleza, pero de ningún modo contra la ley suprema, porque no puede obrar contra sí mismo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando en las cosas naturales sucede algo fuera del curso ordinario de su propia naturaleza, puede ser de dos modos. *Uno,* por la acción de algún agente que no dé a tales cosas su tendencia natural, como si el hombre mueve un cuerpo pesado hacia arriba, dirección hacia la que no tiende; esto va contra la naturaleza. *Otro,* por la acción de aquel agente del que depende la acción natural; esto no va contra la naturaleza, como en el caso del flujo y reflujo del mar, que no va contra la naturaleza, aunque no sea según la condición natural del agua, que tiende a descender, pues esto proviene de la influencia de los cuerpos celestes, de los cuales depende la tendencia natural de los cuerpos de aquí abajo. Así, pues, al provenir de Dios el orden existente en la naturaleza, si El hace algo fuera de este orden, no va contra la naturaleza. A este propósito dice Agustín en XXVI *Contra Faustum* [13]: *Le es natural a cada ser todo lo que hiciere en él aquel de quien procede todo modo, número y orden de la naturaleza.*

2. *A la segunda hay que decir:* El orden de la justicia se toma de la relación con la causa primera, que es la regla de toda justicia. Por lo tanto, Dios no puede hacer nada fuera de este orden.

3. *A la tercera hay que decir:* Al fijar Dios el orden natural de las cosas, se reservó el poder obrar, a veces, de otro modo con causa. No hay, pues, cambio en El al obrar fuera de dicho orden.

ARTICULO 7

Todo lo que Dios hace fuera del orden establecido, ¿es o no es *milagro?*

In Sent. l.2 d.18 q.1 a.3; *Cont. Gentes* 3,101; *De Pot.* q.6 a.2.

Objeciones por las que parece que

11. Ib. 12. Ib. 13. Ib.

f. Para Sto. Tomás la causalidad tiene una estructura jerárquica porque ninguna causa puede llegar a ejercerse si no es movida por causa superior. Pero la causa primera no está sujeta a ninguna de las que le siguen: sólo depende de su propio ser. Ahora bien, Dios es la primera causa, que está dotada de inteligencia y libertad y, por ello no está sujeto a ninguna necesidad natural procedente de las criaturas.

no todo lo que Dios hace fuera del orden establecido en las cosas es milagro:

1. La creación del mundo, e incluso la de las almas, y la justificación del pecador las hace Dios fuera del orden natural, puesto que no las hace mediante la acción de causa natural alguna. Sin embargo, estas cosas no son llamadas *milagros.* Por lo tanto, no todas las cosas que hace Dios fuera del orden natural de las cosas son milagros.

2. Más aún. Milagro: *Hecho difícil e insólito que rebasa las fuerzas de la naturaleza y la expectación del que lo contempla*[14]. Pero hay hechos fuera del orden natural que no son, sin embargo, difíciles, pues se verifican en cosas mínimas. Ejemplo: Encontrar una joya perdida o ciertas curaciones de enfermos. Ni son tampoco insólitos, pues acontecen con frecuencia. Ejemplo: Cuando se ponían los enfermos en las plazas para ser curados al contacto con la sombra de Pedro (Act 5,15). Tampoco rebasan la facultad de la naturaleza. Ejemplo: Al ser sanados algunos de la fiebre. Ni sobrepasan la expectación, puesto que esperamos la resurrección de los muertos, que se hará, sin embargo, fuera del orden de la naturaleza. Por lo tanto, no todas las cosas que acontecen fuera del orden de la naturaleza son milagros.

3. Todavía más. *Milagro* viene de *admiración*[15]. Pero la admiración se refiere a cosas patentes a los sentidos. No obstante, a veces suceden cosas fuera del orden natural en materias que no son patentes a los sentidos. Ejemplo: Cuando los apóstoles adquirieron la ciencia sin estudio ni aprendizaje (Act 2,4). Por lo tanto, no todas las cosas que acontecen fuera del orden natural son milagros.

En cambio está lo que dice Agustín en XXVI *Contra Faustum*[16]*: Cuando Dios hace algo fuera del curso de la naturaleza ordinario y conocido para nosotros, tales obras son llamadas sorprendentes o maravillosas.*

Solución. *Hay que decir: Milagro* viene de *admiración,* la cual surge ante la presencia de efectos cuya causa se desconoce. Ejemplo: Alguien se admira al ver el eclipse de sol ignorando su causa, como se dice al comienzo de *Metaphys.*[17] Sin embargo, la causa de un fenómeno es conocida para unos y desconocida para otros, en cuyo caso cabe la admiración para unos, y no para otros. Ejemplo: Se admira el vulgo ante el eclipse de sol, y, en cambio, no se admira el astrónomo. Pero *milagro* viene a equivaler a *lleno de admiración,* es decir, lo que tiene una causa oculta en absoluto y para todos. Esta causa es Dios. Por lo tanto, se llaman *milagros* aquellas cosas que son hechas por Dios fuera del orden de las causas conocidas para nosotros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La creación y la justificación del impío, aunque son obras exclusivas de Dios, sin embargo, no se llaman propiamente milagros, porque no son cosas que puedan producirse naturalmente por otras causas, y, por lo tanto, no acontecen insólitamente fuera del orden de la naturaleza, puesto que no caen dentro del poder de la misma.

2. *A la segunda hay que decir:* El milagro se dice que es una obra difícil, no precisamente por la condición del sujeto o materia en que se realiza, sino porque excede el poder de la naturaleza. Asimismo se dice insólito, no precisamente porque acontezca raras veces, sino porque acontece fuera del orden naturalmente acostumbrado. Y respecto a exceder el poder de la naturaleza, se ha de entender esto no sólo en cuanto a la sustancia de lo hecho, sino también en cuanto al orden con que se hace. Se dice que sobrepasa la expectación de la naturaleza, pero no que sobrepase la esperanza de la gracia, que se fundamenta en la fe, por la que creemos en la resurrección futura.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia de los apóstoles, aunque en sí misma no era sensiblemente evidente, lo era, no obstante, en sus efectos, en los cuales se mostraba sensiblemente admirable.

14. Cf. S. AGUSTÍN, *De util. cred.* c.16: ML 42,90. 15. Orig. lat.: *miraculi nomen ab admiratione sumitur.* Es el sentido original de *milagro.* Maravillarse o admirarse ante algo portentoso. Posteriormente, se identificó el *milagro* (reacción ante un hecho) con el hecho mismo portentoso. La raíz latina originó el hoy ya anticuado *miraglo.* 16. C.3: ML 42,481. 17. ARISTÓTELES, l.1 c.2 n.8 (BK 982b16): S. Th. lect.3 n.52.

ARTICULO 8

¿Es o no es un milagro mayor que otro?

1-2 q.113 a.10; *Cont. Gentes* 3,101.

Objeciones por las que parece que un milagro no es mayor que otro:

1. Dice Agustín en la carta *Ad Volusianum*[18]: *En las cosas hechas milagrosamente, toda la ra^ón de lo hecho es el poder del que lo hace.* Pero todos los milagros se hacen con un mismo poder, a saber: el de Dios. Por lo tanto, un milagro no es mayor que otro.

2. Más aún. El poder de Dios es infinito. Pero lo infinito sobrepasa sin ninguna proporción todo lo finito. Luego no hay razón para admirar más que haga Dios esto o que haga lo otro. Por lo tanto, un milagro no es mayor que otro.

En cambio, hablando el Señor de las obras milagrosas, dice (Jn 14,12): *Hará también las obras que yo hago, y las hará mayores.*

Solución. *Hay que decir:* Nada puede llamarse milagro por comparación a la potencia divina, porque cualquier hecho, comparado a la potencia divina, es insignificante, según aquello de Isaías 40,15: *Son las naciones como gota de agua en el caldero, como un grano de polvo en la balanza.* Sino que llamar a algo milagro se entiende por comparación al poder de la naturaleza al que rebasa. Así, cuanto más rebasa este poder, se dice que hay mayor milagro.

Ahora bien, un hecho puede exceder el poder de la naturaleza de tres modos: Primero, en cuanto a la sustancia de lo hecho. Ejemplo: Que dos cuerpos coexistan simultáneamente en un mismo lugar, o que el sol retroceda, o que el cuerpo humano sea glorificado; lo cual de ningún modo puede hacerse por la naturaleza. Y entre todos los milagros éstos son los mayores. El segundo modo es exceder el poder de la naturaleza, no por lo que es hecho, sino por el sujeto en que se hace. Ejemplo: la resurrección de los muertos, el recobrar la vista los ciegos, y otros hechos parecidos. Puede, en efecto, la naturaleza producir la vida, pero no en un cuerpo muerto; puede dar la vista, pero no a un ciego. Estos hechos ocupan el segundo lugar entre los milagros. Por último, puede rebasarse el poder de la naturaleza en cuanto al modo y el orden de obrar, al curarse repentinamente la fiebre por virtud divina, sin el uso y proceso de los remedios naturales usados en tales casos, o al deshacerse súbitamente en lluvia la atmósfera por virtud divina sin causas naturales, como sucedió por las oraciones de Samuel (1 Re 12,18) y de Elias (3 Re 18,44). Estos hechos ocupan el ínfimo lugar entre los milagros. Hay, además, dentro de cada uno de estos tres géneros, diversos grados, según que en cada caso se sobrepase más o menos el poder de la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 106

Sobre cómo una criatura mueve a otra

Ahora hay que tratar lo referente a cómo una criatura mueve a otra. El análisis abarcará un triple aspecto. En primer lugar trataremos cómo mueven los ángeles, que son criaturas puramente espirituales. En segundo lugar, cómo mueven los cuerpos. En tercer lugar, cómo mueven los hombres, que son compuestos a partir de la naturaleza espiritual y la corporal.

Sobre el primer aspecto hay que estudiar lo siguiente: Primero, cómo actúa un ángel sobre otro; segundo, cómo lo hace sobre la criatura corporal; tercero, cómo lo hace sobre los hombres.

Lo indicado en primer lugar implica estudiar lo referente a la ilumina-

18. Epist. 137 c.2: ML 33,519.

ción y locución de los ángeles; también, la relación entre ellos, tanto la de los buenos como la de los malos.

La cuestión referente a la iluminación plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Un ángel ¿mueve o no mueve el entendimiento de otro iluminándolo?—2. ¿Mueve o no mueve uno la voluntad del otro?—3. ¿Puede o no puede el inferior iluminar al superior?—4. El superior, ¿ilumina o no ilumina al inferior con todo lo que conoce?

ARTICULO 1

¿Ilumina o no ilumina, un ángel a otro?

Infra q.111 a.1; *In Sent.* l.2 d.9 a.2; d.11 p.2.ª q.1 a.2; *De Verit,* q.9 a.1.5; *Compend. Theol.* c.126.

Objeciones por las que parece que un ángel no ilumina a otro:

1. Los ángeles poseen ya la bienaventuranza que esperamos nosotros. Pero cuando nosotros la poseamos, no seremos iluminados unos por otros, según aquello de Jeremías 31,34: *No tendrán ya que enseñarse unos a otros.* Por lo tanto, tampoco ahora ilumina un ángel a otro.

2. Más aún. Tres clases de luz hay en los ángeles: de naturaleza, de gracia y de gloria. Con la luz de naturaleza, el ángel es iluminado por el Creador; con la luz de la gracia, por el justificador; con la luz de la gloria, por el santificador. Todo esto es propio de Dios. Por lo tanto, un ángel no ilumina a otro.

3. Todavía más. La luz es cierta forma de la mente. Pero la mente racional *es informada solamente por Dios, sin intervención de criatura alguna,* según dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[1] Por lo tanto, un ángel no ilumina la mente de otro.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.8 *De cael, hier.*[2]*: Los ángeles de la segunda jerarquía son purificados, iluminados y perfeccionados por los ángeles de la primera.*

Solución. *Hay que decir:* Unos ángeles iluminan a otros [a]. Para demostrarlo hay que tener presente que la luz, por lo que se refiere al entendimiento, no es más que cierta manifestación de la verdad, según Ef 5,13: *Todo lo descubierto es luz.* Iluminar, pues, no es más que dar a otro la manifestación de una verdad conocida, y en tal sentido dice el Apóstol en Ef 3,8-9: *A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia: dar luz a los gentiles sobre la manifestación del misterio oculto desde los siglos en Dios.* Así, pues, se dice que un ángel ilumina a otro en cuanto que le manifiesta la verdad que él conoce. Dice Dionisio en c.7 *De cael, hier.* [3]*: Los teólogos claramente enseñan que los órdenes de las sustancias celestes son instruidos en las ciencias divinas por los espíritus supremos.*

Al darse cita en el acto de entender, y, tal como dijimos (q.105 a.3), la virtud intelectiva y la especie de la cosa entendida, en razón de ambas puede un ángel notificar a otro la verdad conocida. Primero, fortaleciendo su virtud intelectiva; porque, así como la virtud de un cuerpo menos perfecto se robustece con la proximidad local de otro cuerpo más perfecto, por ejemplo, uno menos cálido aumenta

1. Q.51: ML 40,33. 2. § 1: MG 3,240. 3. § 3: MG 3,209.

a. La metáfora de la luz para explicar los fenómenos cognoscitivos intelectuales es un lugar común de la filosofía antigua y también lo es de la Escritura (cf. BLUMENBERG, H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie:* Archiv für Begriffgeschichte 6 [1960] 7-142; ID., *Licht als Metapher der Wahrheit:* Studium Generale 10 [1957] 432-447). Aquí Sto. Tomás entiende que el «lumen» es cierta manifestación de la verdad. La iluminación resulta entonces la operación por la que la verdad se difunde al modo como el «lumen» difunde el color en diversos medios más o menos puros. De ahí la vinculación entre teoría de la participación y doctrina de la iluminación. Cf. MUNDHENK, *Die Begriffe der Teilhabe und des «Lichts» in Psychologie und Erkenntnislehre der Thomas von Aquin* (Würzburg 1935). Una bibliografía general sobre el tema de la luz puede verse en BREMER, D., *Licht als universales Darstellungsmedium:* Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974) 185-206.

en calor con la presencia de otro más cálido, así la virtud intelectiva de un ángel inferior es confortada por la conversión[b] hacia él de un ángel superior. El hecho de esta conversión hace en las cosas espirituales lo que el de la proximidad local en las corporales. Manifiesta también un ángel a otro la verdad por parte de la especie intelectiva; porque el ángel superior recibe el conocimiento de la verdad bajo una forma de concepción universal que sobrepasa la capacidad intelectual del ángel inferior, al cual es connatural conocer la verdad de un modo más particular. El ángel superior divide en cierto modo la verdad que él conoce umversalmente, a fin de que la pueda recibir el inferior, y así, se la propone para que la conozca, a la manera como, incluso entre nosotros, los maestros hacen muchas distinciones sobre lo que ellos conciben en síntesis, acomodándose así a la capacidad de los demás. Confirma esto Dionisio, en c.15 *De cael. hier.* [4], diciendo: *Cada sustancia espiritual divide y multiplica con asombrosa destreza la inteligencia uniforme que ella misma recibe de otra más divina, con miras a una acomodación que ayude a la sustancia inferior.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos los ángeles, tanto los inferiores como los superiores, ven directamente la esencia divina; en esto no enseñan unos a otros. A esta enseñanza se refiere el profeta, y por eso dice: *No tendrán que enseñarse unos a otros diciendo: Conoced al Señor, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes.* Pero las razones de las obras divinas, que se conocen en Dios como en su causa, Dios las conoce todas en sí mismo, porque se comprehende, pero, de los demás que ven a Dios, cada uno tanto más le conoce cuanto más perfectamente le ve. Por lo tanto, los ángeles superiores conocen en Dios, en lo que se refiere a las razones de las obras divinas, más que los inferiores, y sobre esto los iluminan. Por eso dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [5]: *Los ángeles son iluminados con las razones de lo existente.*

2. *A la segunda hay que decir:* Un ángel no ilumina a otro dándole la luz natural ni la luz de la gracia o de la gloria, sino fortaleciendo su luz natural y manifestándole la verdad sobre lo que pertenece al estado de la naturaleza, de gracia y de gloria, como dijimos (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La mente racional es informada directamente por Dios, tanto al modo como la imagen lo es por su modelo, puesto que no está formada a imagen de otro que de Dios, cuanto al modo en que es informado el sujeto por su última forma completiva, puesto que la mente creada se considera informe hasta estar unida a la misma verdad primera. En cambio, todas las otras iluminaciones, recibidas del hombre o del ángel, son a modo de disposición para esta última forma.

ARTICULO 2

¿Puede o no puede un ángel mover la voluntad de otro?

Infra q.111 a.2; 1-2 q.9 a.6; *De Verit.* q.22 a.9; *Cont. Gentes* 3,88; *De Malo* q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que un ángel puede mover la voluntad de otro:

1. Según la autoridad de Dionisio citada anteriormente[6], como unos ángeles iluminan a otros, así los purifican y perfeccionan. Pero la purificación y perfeccionamiento parecen pertenecer a la voluntad, porque la purificación parece

4. § 3: MG 3,332. 5. § 1: MG 3,693. 6. L.c. nota 2.

b. Es un término técnico, ya usado por los pensadores griegos, con la raíz στρεφειν para designar el movimiento intelectual (cf. ARISTÓTELES, *De coelo* 1,2 [BK 269a2]; 1,5 [BK 272a5]). En la tradición latina, los términos de la raíz «vertere» traducen a los griegos y tienen un sentido gnoseológico y moral. Así en S. AGUSTÍN, *De div. quaes.* 83,9; *Confess.* V, 2,2. *De magistro* 14.46. Sto. Tomás compara la cercanía local entre los cuerpos a la «conversio» de los agentes espirituales. La primera permite la actividad de un cuerpo sobre otro; la segunda pone en relación un espíritu con otro. Un espíritu se dirige hacia otro gracias a su libertad y a su poder. En *De verit,* q.9 a.1 y ad 4, Sto. Tomás dice que los ángeles inferiores tienen una «continuado» con los superiores sin que por ello queden absorbidos. Nótese que en el contexto neoplatónico la «conversio» es un movimiento que el efecto, lo emanado, realiza hacia la causa y la fuente. Aquí, en cambio, lo superior *se* vuelve hacia lo inferior.

ser de las manchas de culpa, lo cual se refiere a la voluntad; y el perfeccionamiento parece efectuarse por la consecución del fin, que es objeto de la voluntad. Por lo tanto, un ángel puede mover la voluntad de otro.

2. Más aún. Como dice Dionisio en c.7 *De cael, hier.* [7], *los nombres de los ángeles designan sus propiedades.* Pero el nombre de *Serafín* significa así como *abrasantes o inflamantes,* lo cual se entiende del amor, que pertenece a la voluntad. Por lo tanto, un ángel mueve la voluntad de otro.

3. Todavía más. El Filósofo en III *De anima* [8] dice que el apetito superior mueve al inferior. Pero como es superior el entendimiento del ángel superior, así lo es también su apetito. Por lo tanto, parece que el ángel superior puede mover la voluntad de otro.

En cambio, mover la voluntad es propio de aquel a quien pertenece justificar, puesto que la justicia es la rectitud de la voluntad. Pero sólo Dios es quien justifica. Por lo tanto, un ángel no puede mover la voluntad de otro.

Solución. *Hay que decir:* Hemos dicho (q.105 a.4) que la voluntad se mueve de dos maneras: por parte del objeto y por parte de la potencia misma. Por parte del objeto, la voluntad es movida por el bien mismo, que es su objeto, como el apetito es movido por lo apetecible, y también por aquel que le presente este objeto. Ejemplo: Al hacerle ver que algo es bueno. Pero, como ya se ha dicho, algunos bienes inclinan más o menos la voluntad; pero nada, a no ser el bien universal, que es Dios, es capaz de moverla lo suficiente. Y este bien no puede ser manifestado de tal modo que pueda ser visto en su esencia por los bienaventurados, sino sólo por Dios, quien, al decirle Moisés: *Manifiéstame tu gloria,* respondió: *Yo te mostraré todo bien,* según se relata en Ex 33,18-19. El ángel, pues, no puede mover suficientemente la voluntad, ni como objeto ni como manifestador del objeto. Sin embargo, puede inclinarla en cuanto manifiesta a la voluntad algunos bienes creados que se ordenan a la bondad de Dios. Por eso puede despertar en ella amor de la criatura o de Dios, persuadiéndola.

Pero, por parte de la potencia misma, de ningún modo puede la voluntad ser movida si no es por Dios. Porque la operación de la voluntad es como una inclinación del que quiere hacia lo querido; y esta inclinación solamente la puede mover aquel que confirió a la criatura la virtud de querer, del mismo modo que la tendencia natural sólo puede cambiarla el agente que puede dar la virtud de la que proviene dicha tendencia. Pero sólo Dios da a la criatura la potencia de querer, porque sólo El es autor de la naturaleza intelectual. Por lo tanto, un ángel no puede mover la voluntad de otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La purificación y perfeccionamiento dependen de la iluminación. Así, Dios, que ilumina moviendo el entendimiento y la voluntad, purifica ambas potencias y las conduce a su meta de perfección. Pero la iluminación del ángel se refiere al entendimiento, como dijimos (a.1) y, por lo tanto, el ángel purifica únicamente en cuanto al defecto del entendimiento, que es la carencia de ciencia, consistiendo la perfección en la consecución del fin del entender, que es la verdad conocida. Así lo expresa Dionisio en c.6 *De eccl. hier.* [9] al decir: *En la jerarquía celeste la purificación de las sustancias inferiores es a modo de iluminación sobre cosas desconocidas, conduciéndolas a una ciencia más perfecta.* Como si dijéramos que la vista corporal se purifica al desvanecerse las tinieblas, y se ilumina al ser iluminada de luz, y se perfecciona al llegar a percibir el objeto visible.

2. *A la segunda hay que decir:* Un ángel puede inducir a otros al amor de Dios persuadiéndoles, conforme acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El Filósofo habla del apetito inferior sensitivo, que puede ser movido por el apetito superior intelectivo, por pertenecer a una misma naturaleza del alma y por ser el apetito inferior una potencia orgánica corporal. Esto no se da en los ángeles.

7. § 1: MG 3,205. 8. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 434a13): S. Th. lect.16 n.843. 9. P.3.ª § 6: MG 3,573.

ARTICULO 3

¿Puede o no puede un ángel inferior iluminar a uno superior?

Infra q.107.a.2; *De Verit.* q.9 a.2.

Objeciones por las que parece que el ángel inferior puede iluminar al superior:

1. La jerarquía eclesiástica se deriva de la celeste y la representa, por lo cual la Jerusalén celestial se llama *madre nuestra* (Gál 4,26). Pero en la Iglesia los superiores son a veces iluminados y enseñados por los subditos, según aquello del Apóstol en 1 Cor 14,31: *Uno a uno podéis profetizar todos, a fin de que todos aprendan y todos sean exhortados.* Por lo tanto, igualmente pueden en la jerarquía celeste ser iluminados los ángeles superiores por los inferiores.

2. Más aún. Del mismo modo dependen de la voluntad de Dios el orden de las cosas corporales y el de las espirituales. Pero, como dijimos (q.105 a.6), Dios prescinde a veces del orden de las sustancias corporales. Por lo tanto, puede también obrar prescindiendo del orden de las espirituales, iluminando a los ángeles inferiores sin mediación de los superiores; e iluminados por Dios de este modo los inferiores, pueden éstos iluminar a los superiores.

3. Todavía más. Un ángel ilumina a otro convirtiéndose a él, como dijimos (a.1). Pero como esta conversión es voluntaria, el ángel supremo puede volverse al ínfimo sin los intermedios. Por lo tanto, puede iluminarle directamente, en cuyo caso puede éste iluminar después a los superiores.

En cambio está lo que dice Dionisio [10]: *La divinidad ha establecido como ley inmutable que las cosas inferiores sean conducidas a Dios por las superiores.*

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles inferiores nunca iluminan a los superiores, sino que siempre son iluminados por ellos. El porqué de esto radica en que, según lo dicho (q.105 a.6), un orden se contiene bajo otro como una causa bajo otra. Así, pues, al igual que se ordena una causa a otra, así se ordena un orden a otro. Por eso, nada impide que alguna vez se realice algo fuera del orden de una causa inferior para ordenarlo a una causa superior, como en las cosas humanas se prescinde a veces del mandato del regente para obedecer al príncipe. Así sucede cuando Dios hace milagros fuera del orden de la naturaleza corporal, para dirigir a los hombres a su conocimiento. Pero prescindir del orden establecido para las sustancias espirituales, en nada contribuye a ordenar a los hombres a Dios, porque las operaciones de los ángeles no son evidentes para nosotros, como lo son las de los cuerpos visibles. Por lo tanto, el orden establecido en las sustancias espirituales nunca es derogado por Dios, siendo siempre las inferiores movidas por las superiores, y no al revés.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La jerarquía eclesiástica imita, hasta cierto punto, la celeste, pero no llega a una perfecta semejanza con ella. Porque todo el porqué del orden en la jerarquía celeste está en la proximidad a Dios; por eso, aquellos que están más cerca de Dios son a la vez superiores en grado y más brillantes en ciencia, por lo cual nunca los superiores son enseñados por los inferiores. Pero, en la jerarquía eclesiástica, los que están más cerca de Dios por su santidad pertenecen algunas veces a un rango ínfimo y no descuellan por su ciencia; los hay, además, que sobresalen en unas materias siendo deficientes en otras. Esta es la razón de que puedan ser enseñados los superiores por los inferiores.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos (sol.), no hay razón para que Dios obre fuera del orden espiritual, como la hay para que obre fuera del orden de la naturaleza corporal. Por lo tanto, el argumento no es viable.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel se vuelve voluntariamente hacia otro ángel para iluminarle, pero la voluntad del ángel siempre está regulada por la ley divina, que ha establecido orden en los ángeles.

ARTICULO 4

¿Ilumina o no ilumina el ángel superior al inferior con todo lo que conoce?

Objeciones por las que parece que el

10. C.5 § 4: MG 3,504.

ángel superior no ilumina al inferior con todo lo que conoce:

1. Dice Dionisio, en c.12 *De cael. hier.* [11], que la ciencia de los ángeles superiores es más universal, en tanto que la de los inferiores es más particular y restringida. Pero bajo la ciencia universal se contiene más que bajo la particular. Por lo tanto, los ángeles inferiores no conocen por la iluminación de los superiores todas las cosas que éstos saben.

2. Más aún. Dice el Maestro en II *Sent.* d.11 [12] que los ángeles superiores conocieron desde los siglos el misterio de la Encarnación, desconocido para los inferiores hasta el momento de su realización, a lo cual parece referirse el que, preguntando algunos ángeles: *¿Quién es ese rey de la gloria?,* como ignorándolo, respondieron otros, como conociéndolo: *El Señor poderoso; El es el rey de la gloria* (Sal 23,10), como lo expone Dionisio en c.7 *De cael. hier.* [13] Pero esto no sucedería si los ángeles superiores iluminasen a los inferiores sobre todas las cosas que ellos conocen. Por lo tanto, no los iluminan sobre todo lo que ellos saben.

3. Todavía más. Si los ángeles superiores comunican a los inferiores todo lo que ellos conocen, nada de cuanto conocen los superiores es ignorado por los inferiores. Luego no podrán ya iluminar más los superiores a los inferiores. Esto parece inadmisible. Por lo tanto, los superiores no iluminan a los inferiores sobre todas las cosas.

En cambio está lo que dice Gregorio [14]: *En la patria celestial, aunque ciertos dones se otorgan con largueza, nada, sin embargo, se posee individualmente.* Y Dionisio en c.15 *De cael. hier.* [15] afirma: *Cada sustancia celeste comunica a la inferior la inteligencia que recibe de la superior,* como consta por la autoridad aducida anteriormente (a.l).

Solución. *Hay que decir:* Todas las criaturas se asemejan a la bondad divina en difundir a otras el bien que poseen; pues comunicarse es propio del bien. Vemos que incluso los agentes corporales comunican a otros su semejanza en la medida de lo posible. Por lo tanto, cuanto más participan las causas de la bondad divina, tanto más aspiran a transmitir a otros sus perfecciones. Por eso, San Pedro amonesta a los que participan por la gracia la bondad divina, diciéndoles (1 Pe 4,10): *El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios.* Con mayor razón, pues, los santos ángeles, que participan plenamente de la bondad divina, comunican a los inferiores todo lo que ellos perciben de Dios. Sin embargo, esto no es recibido por los inferiores de manera tan plena como está en los superiores, por lo cual los superiores permanecen siempre en un orden más elevado y son poseedores de ciencia más perfecta, así como una misma cosa es entendida por el maestro más plenamente que por el discípulo que aprende de él[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ciencia de los ángeles superiores se dice que es más universal por razón de su modo de entender, que es más eminente.

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras del Maestro no se han de entender en el sentido de que los ángeles inferiores ignorasen completamente el misterio de la Encarnación, sino en cuanto que no le conocieron tan plenamente como los superiores, perfeccionándose este conocimiento al realizarse el misterio.

3. *A la tercera hay que decir:* Hasta el día del juicio, constantemente serán revelados por Dios a los ángeles supremos nuevas cosas sobre la disposición del mundo, y principalmente sobre la salvación de los elegidos. Así los ángeles superiores siempre tendrán sobre qué iluminar a los inferiores.

11. §2: MG 3,293. 12. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2,* d.11 c.2 (QR I,356). 13. §3: MG 3,209. 14. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1255. 15. § 3: MG 3,332.

---

c. Sto. Tomás aplica el principio dionisiano de que el bien se difunde a sí mismo (cf. *De Div. Nom.* 4, 700 A-B) pero aquí entiende esta difusión como acción del agente que posee un bien. En otras ocasiones (cf. 1 q.5 a.4 ad 2) subraya más bien el carácter final.

CUESTIÓN 107

Sobre el lenguaje de los ángeles

Ahora hay que tratar lo referente al lenguaje de los ángeles. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. ¿Habla o no habla un ángel a otro?—2. ¿Y el inferior al superior?—3. ¿Y un ángel a Dios?—4. Cuando un ángel habla a otro, ¿hay o no hay distancia entre ellos?—5. Lo que un ángel dice a otro, ¿lo conocen o no lo conocen los demás?

ARTICULO 1

¿Habla o no habla un ángel a otro?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.3; *De Verit.* q.9 a.4; *In 1 Cor.* c.13 lect.1.

Objeciones por las que parece que un ángel no habla a otro:

1. Dice Gregorio en XVIII *Moral.*[1]: *En el estado de resurrección, la corpulencia de los miembros de cada uno no oculta la mente a los ojos de los demás.* Mucho menos se esconde, pues, la mente de un ángel a otro. Pero el lenguaje es para manifestar a otros lo que está oculto en la mente. Por lo tanto, no es necesario que un ángel hable a otro.

2. Más aún. Hay dos clases de lenguaje: *el interior,* por el que habla uno consigo mismo; y *el exterior,* por el que habla con otro. Pero el exterior se realiza por medio de signos sensibles, como la voz, el gesto o algún miembro del cuerpo, como la lengua o los dedos, nada de lo cual compete a los ángeles. Por lo tanto, un ángel no habla con otro.

3. Todavía más. El que habla llama la atención al oyente para que le escuche. Pero no parece que un ángel pueda hacer esto, pues esto se hace entre nosotros por medio de signos sensibles. Por lo tanto, un ángel no habla a otro.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 13,1: *Si hablando lenguas de hombres y de ángeles.*

Solución. *Hay que decir:* Hay entre los ángeles algún modo de lenguaje. Pero, como dice Gregorio en II *Moral.*[2], *es Justo que nuestra mente, superior a la cualidad del lenguaje corpóreo, quede en suspenso ante los sublimes y desconocidos modos de una locución íntima.* Tratando de entender cómo un ángel puede hablar a otro, es preciso tener presente que, como dijimos al tratar de los actos y potencias del alma (q.82 a.4), la voluntad mueve a obrar al entendimiento. Pero lo inteligible está en el entendimiento de tres maneras: 1) o habitualmente, es decir, en la memoria, según dice Agustín[3]; 2) o considerado y concebido en acto; 3) o como referido a otro. Es evidente que lo inteligible pasa del primer modo al segundo por el imperio de la voluntad, que por eso se dice en la definición del hábito: *Del que usa uno cuando quiere*[4]. Del mismo modo se pasa también del segundo grado al tercero, puesto que por la voluntad se ordena a algo el concepto mental, por ejemplo, a obrar algo o a manifestarlo a los demás. Cuanto al volverse la mente a considerar en acto lo que posee en hábito, se habla uno a sí mismo; pues el mismo concepto mental se llama realmente *palabra interior.* Y por el hecho mismo de que el concepto de la mente angélica se ordena por la voluntad del propio ángel a ser manifestado a otro ángel, se le descubre a éste el concepto de la mente del que a él se convierte; y esto es a lo que se dice hablar un ángel a otro. Pues hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nuestro concepto mental interior está como incomunicado por un doble obstáculo. 1) *Primero* por la voluntad misma, que es capaz de retener oculto o de manifestar el concepto del entendimiento. Por encima de este

1. C.48: ML 76,84. 2. C.7: ML 75,559. 3. *De Trin.* l.14 c.6: ML 42,1042. 4. Cf. AVERROES, *In De An.* l.2 *Comm.* 18 (6,2,161E).

obstáculo, nadie, sino Dios, puede ver la mente ajena, según aquello de 1 Cor 2,11: *Las cosas del hombre no las conoce sino el espíritu del hombre,* que está en él. 2) *En segundo lugar* se oculta el pensamiento del hombre a los demás por el espesor del cuerpo. Así vemos que, aun cuando la voluntad decide manifestar a otros el concepto de la mente, no es conocido inmediatamente, sino que es necesario hacer uso de algún signo sensible. Dice sobre esto Gregorio en II *Moral.*[5]: *En el secreto interior de la mente, estamos ocultos a las miradas extrañas, como tras el muro del cuerpo; pero cuando deseamos manifestarnos a nosotros mismos, parece que salimos, a través de la lengua, para mostrarnos tal como somos interiormente.* Pero este obstáculo no lo tiene el ángel, y, por eso, en el momento que quiere manifestar su pensamiento, al instante lo conoce otro.

2. *A la segunda hay que decir:* El lenguaje exterior por medio de la voz nos es necesario a nosotros debido al obstáculo del cuerpo. No es, pues, necesario al ángel, al que le es suficiente con el lenguaje interior, por el que no sólo habla consigo mismo al concebir interiormente, sino también se manifiesta a los demás ángeles al dirigirse a ellos voluntariamente. Por lo tanto, se llama metafóricamente *lengua de los ángeles* a la virtud misma del ángel para manifestar sus conceptos.

3. *A la tercera hay que decir:* Por lo que se refiere a los ángeles buenos, que siempre se ven mutuamente en el Verbo, no sería necesario ningún estímulo, porque así como siempre se ven unos a otros, así también ven siempre unos en otros lo que cada uno voluntariamente destina a ser conocido por los demás. Sin embargo, como también en el estado dé la naturaleza primitiva se comunicaban mutuamente, e incluso ahora se comunican así los ángeles malos, debe decirse que, como el sentido es movido por lo sensible, así lo es el entendimiento por lo inteligible. Así como por los signos sensibles se excitan los sentidos, así también por cierta virtud inteligible puede ser excitada la mente del ángel para atender.

ARTICULO 2

¿Habla o no habla el ángel inferior al superior?

De Verit. q.9 a.5; *In 1 Cor.* c.13 lect.1.

Objeciones por las que parece que el ángel inferior no habla al superior:

1. Sobre aquello de 1 Cor 13,1: *Si hablase lenguas de hombres y de ángeles,* dice la *Glosa*[6] que las lenguas de los ángeles son ilustraciones, por medio de las que los superiores iluminan a los inferiores. Pero los inferiores nunca iluminan a los superiores, como dijimos (q.106 a.3). Por lo tanto, tampoco hablan los inferiores a los superiores.

2. Más aún. Ya dijimos (q.106 a.1) que iluminar no es otra cosa que manifestar a otro lo que es patente a uno. Pues esto mismo es hablar. Por lo tanto, es una misma cosa hablar e iluminar; y así tenemos lo de antes.

3. Todavía más. Dice Gregorio en II *Moral.*[7]*: Dios habla a los ángeles en cuanto que les revela sus cosas ocultas invisibles.* Pero esto mismo es iluminar. Luego toda locución de Dios es iluminación, y, por lo mismo, toda locución de un ángel es iluminación. Por lo tanto, de ningún modo puede hablar un ángel inferior a otro superior.

En cambio está el hecho de que, según la exposición de Dionisio en c.7 *Cael, hier.*[8], los ángeles inferiores preguntaron a los superiores: *¿Quién es ese rey de la gloria?* (Sal 23,10).

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles inferiores pueden hablar a los superiores. Para demostrarlo, hay que tener presente que toda iluminación es en los ángeles locución, pero no toda locución es iluminación. Efectivamente, como dijimos (a.1), hablar un ángel a otro no es más que destinar por propia voluntad algún concepto a ser conocido por él. Ahora bien, los conceptos pueden relacionarse como un doble principio, a saber: con Dios mismo, que es la primera verdad, o con la voluntad del que entiende, de la cual depende que se haga actual el concepto. Pero como la verdad es luz del entendimiento, y Dios es, además, la regla de toda verdad, la manifes-

5. C.7: ML 75,559. 6. *Glossa ordin.* (6,53E). 7. C.7: ML 75,559. 8. § 3: MG 3,209.

tación de los conceptos, en cuanto se relacionan con la primera verdad, es locución y a la vez es iluminación. Ejemplo: Al decir un hombre a otro: *El cielo ha sido creado por Dios;* o *El hombre es animal.* Pero la manifestación de los conceptos por exclusiva referencia a la voluntad del que entiende, no puede llamarse iluminación, sino solamente locución, como si uno dice a otro: *Quiero aprender esto; quiero hacer esto o lo otro.* El porqué de esta diversidad radica en que la voluntad creada no es luz del entendimiento ni regla de verdad, sino participante de luz, y, por lo tanto, manifestar las cosas que, en cuanto tales, dependen de la voluntad creada, no es iluminar, pues no es de la perfección de mi entendimiento saber qué deseas o qué piensas tú, sino únicamente saber lo que pertenece a la verdad de las cosas,

Es evidente que los ángeles son llamados superiores o inferiores en relación al principio que es Dios, y, por lo tanto, la iluminación que depende del principio que es Dios, sólo por los ángeles superiores desciende a los inferiores. Pero en relación al otro principio, es decir, a la voluntad creada, el mismo que quiere es primero y supremo, y, por lo tanto, la manifestación de aquellas cosas que pertenecen a su voluntad puede ser hecha por él mismo; indeterminadamente, a otros cualesquiera. Respecto a esto, lo mismo pueden hablar los ángeles superiores a los inferiores que los inferiores a los superiores.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda locución de Dios a los ángeles es iluminación, porque, al ser la voluntad de Dios regla de verdad, incluso el saber qué es lo que Dios quiere pertenece a la perfección e iluminación de la mente creada. Pero no sucede lo mismo respecto de la voluntad del ángel, como acabamos de decir (sol.).

ARTICULO 3

¿Habla o no habla el ángel a Dios?

In Iob c.1 lect.2.

Objeciones por las que parece que el ángel no habla a Dios:

1. Se habla para manifestar algo a otro. Pero el ángel no puede manifestar nada a Dios, que lo sabe todo. Por lo tanto, el ángel no habla a Dios.

2. Más aún. Hablar es referir a otro algún concepto mental, como dijimos (a.1). Pero el ángel constantemente tiene fijos en Dios todos los conceptos de su mente. Si, pues, habla a Dios alguna vez, le habla constantemente, lo cual pudiera parecer imposible, habida cuenta de que un ángel habla también a veces a otro. Por lo tanto, parece que el ángel no habla a Dios nunca.

En cambio está lo que se dice en Zach 1,12: *Respondió el ángel del Señor, y dijo: ¡Señor de los ejércitos! ¿Hasta cuándo no vas a tener piedad de Jerusalén?* Por lo tanto, el ángel habla a Dios.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a. 1.2), la locución del ángel consiste en destinar su concepción mental a otro. Pero destinar puede hacerse de dos modos. 1) *El primero,* para comunicar algo a otro, como en la naturaleza se ordena el agente al paciente; y en la locución humana, el maestro al discípulo. En este sentido, de ningún modo habla el ángel a Dios, ni sobre lo que pertenece a la verdad de las cosas ni sobre aquello que depende de la voluntad creada, puesto que Dios es principio y autor de toda verdad y de toda voluntad creada. 2) *El segundo* modo de referir algo a otro es para recibir algo de aquél a quien se refiere; así se debe en la naturaleza el paciente al agente; y, en lo humano, el discípulo al maestro. De este segundo modo habla el ángel a Dios, bien sea para consultar la divina voluntad sobre lo que se ha de hacer, o para admirar la grandeza divina, que nunca ha de llegar a comprender, porque, como dice Gregorio en II *Moral.*[9]*: Al contemplar lo que les sobrepasa, los ángeles, en éxtasis de admiración, hablan a Dios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hablar no siempre es para manifestar algo a quien se habla, sino que, a veces, tiene por fin que se manifieste algo a quien habla, como sucede en las preguntas que el discípulo hace al maestro.

2. *A la segunda hay que decir:* La locución con que los ángeles hablan a Dios,

9. C.7: ML 75,560.

alabándole y admirándole, es ininterrumpida. Pero con la locución por medio de la que le consultan sobre lo que se ha de hacer, le hablan solamente cuando les ocurre hacer algo nuevo, sobre lo cual desean ser iluminados.

ARTICULO 4

Cuando un ángel habla a otro, ¿hay o no hay distancia local entre ellos?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.3 ad 3; *De Verit.* q.9 a.6.

Objeciones por las que parece que hay alguna distancia local cuando un ángel habla a otro:

1. Dice el Damasceno[10]: *El ángel obra donde está.* Pero el hablar es un obrar del ángel. Por lo tanto, al estar el ángel en un lugar determinado, parece que sólo puede hablar a determinada distancia local.

2. Más aún. El gritar depende de la distancia del que oye. Pero en Is 6,3 se dice que los serafines *se gritan unos a otros.* Por lo tanto, parece que la distancia local influye algo en la locución de los ángeles,

En cambio está lo que se dice en Lc 16,24, sobre aquel rico que hablaba desde el infierno a Abrahán, sin impedirlo la distancia local. Así, pues, mucho menos impedirá la distancia local que se hablen unos ángeles a otros.

Solución. *Hay que decir:* El hablar del ángel es una operación intelectual, como dijimos (a.1.2.3). Ahora bien, la operación intelectual del ángel es independiente por completo del lugar y del tiempo. Esto sucede también en nuestra misma operación intelectual, a no ser accidentalmente por parte de las imágenes sensibles, que no se dan en los ángeles. Pero, en aquello que es independiente por completo del lugar y del tiempo, nada influyen ni la diversidad de tiempo ni la distancia del lugar. Por lo tanto, para el habla del ángel no es impedimento alguno la distancia local.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hablar del ángel es, como se ha dicho (a.1 ad 2), una locución interior, percibida, no obstante, por otros; y, por lo tanto, está en el ángel que habla, y, en consecuencia, donde éste está hablando. Pero así como la distancia local no impide que un ángel pueda ver a otro, así tampoco impide el que perciba en aquél lo que se le destina: la locución.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel gritar no es de voz corpórea, que se debe a la excesiva distancia local, sino que expresa la importancia del pensamiento emitido o la intensidad del afecto, según dice Gregorio en II *Moral.*[11]*: A menos interés, menos gritos.*

ARTICULO 5

Lo que un ángel dice a otro, ¿lo conocen o no lo conocen todos?

De Verit. q.9 a.7.

Objeciones por las que parece que lo que un ángel dice a otro lo conocen todos:

1. De la distancia local depende que, al hablar un hombre, no le oigan todos. Pero en la locución del ángel no influye la distancia local, como acabamos de decir (a.4). Por lo tanto, al hablar un ángel a otro, se enteran todos.

2. Más aún. Todo los ángeles tienen la misma facultad de entender. Por lo tanto, si el concepto de la mente de uno dirigido a otro es conocido por éste, por la misma razón puede ser conocido por los demás.

3. Todavía más. La iluminación es una locución. Pero la iluminación de un ángel a otro llega a todos los ángeles; porque, como dice Dionisio en c.15 *De cael. hier.*[12]*, cada una de las sustancias celestes comunica a las demás la inteligencia que ella recibe.* Por lo tanto, también la locución de un ángel a otro llega a todos.

En cambio está el hecho de que un hombre puede hablar privadamente a otro. Por lo tanto, con mayor razón lo podrán hacer los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a. 1.2), el concepto mental de un ángel se hace perceptible para otro ángel por el hecho de que aquél a quien pertenece el concepto, por propia voluntad lo

10. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 74,853. 11. C.7: ML 75,560. 12. § 3: MG 3,332.

destina a ser recibido por otro ángel. Pero por cualquier motivo puede un ángel hacer particularmente dicho destino a uno y no a otro. En este caso dicho concepto será perceptible para él y no lo será para los demás. Así, la locución de un ángel a otro puede ser percibida por uno sin que la perciban los demás, no porque lo impida la distancia local, sino debido al destino que voluntariamente hace el que habla, como dijimos (a. 1.2).

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* La iluminación traía sobre aquello que procede de la regia primera de verdad, que es principio común de todos los ángeles, y, por tanto, las iluminaciones son comunes a todos. Pero el hablarse puede ser sobre aquello que se refiere al principio de la voluntad creada, y que es particular en cada uno de los ángeles. Por eso no es necesario que estas locuciones sean comunes a todos.

CUESTIÓN 108

Los ángeles: jerarquías y órdenes

Ahora hay que tratar lo referente a la distribución de los ángeles en jerarquías y órdenes; pues hemos dicho que los superiores iluminan a los inferiores, y no al revés.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. Todos los ángeles, ¿son o no son una sola jerarquía?—2. En la jerarquía, ¿hay o no hay un solo orden?—3. En un orden, ¿hay o no hay muchos ángeles?—4. La distinción de jerarquías y órdenes, ¿es o no es por naturaleza?—5. Nombres y propiedades de cada orden.—6. Relación de los órdenes entre sí.—7. Los órdenes angélicos, ¿durarán o no durarán hasta después del juicio?—8. Los hombres, ¿pertenecerán o no pertenecerán a los órdenes angélicos?

ARTICULO 1

Todos los ángeles, ¿son o no son de una sola jerarquía?

3 q.8 a.4; *In Sent.* l.2 d.9 a.3; l.4 d.24 q.2 a.1 q.ª2 ad 4; *In Ephes.* c.1 lect.7.

Objeciones por las que parece que todos los ángeles son de una sola jerarquía:

1. Siendo los ángeles las criaturas supremas, debe suponerse que tienen la mejor disposición posible. Pero, según el Filósofo en XII *Metaphys.*[1] y en III *Politic.*[2], la mejor disposición de la multitud es aquella en la que están todos bajo un régimen. Por lo tanto, al no ser la jerarquía más que un principado sagrado, parece que todos los ángeles deben pertenecer a una sola jerarquía.

2. Más aún. Dice Dionisio en c.3 *De cael. hier.*[3]: *La jerarquía es orden, ciencia y acción.* Pero todos los ángeles tienen un mismo orden a Dios, a quien conocen todos y por quien son todos regidos en sus acciones. Por lo tanto, todos los ángeles son de una misma jerarquía.

3. Todavía más. El principado sagrado, que es lo que se llama jerarquía, se da entre los hombres y entre los ángeles. Pero todos los hombres pertenecen a una jerarquía. Por lo tanto, también los ángeles son todos de una misma jerarquía.

En cambio está el hecho de que Dionisio distingue tres jerarquías de ángeles, según indica en c.6 *De cael. hier.*[4]

Solución. *Hay que decir:* Jerarquía es lo mismo que *principado sagrado.* Pero el

1. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.14 (BK 1076a4): S. Th. lect.12 n.2661. 2. ARISTÓTELES, l.4 c.2 n.2 (BK 1289a40): S. Th. lect.1. 3. § 1: MG 3,164. 4. § 2: MG 3,200.

principado es el resultado de dos elementos: del príncipe y de la multitud puesta a sus órdenes. Así, pues, porque Dios es Señor, no sólo de todos los ángeles, sino también de todos los hombres y de todas las criaturas, ha de ser una sola, en consecuencia, la jerarquía, no sólo de todos los ángeles, sino también de todas las criaturas racionales capaces de participar de las cosas sagradas, conforme con lo que dice Agustín en XII *De Civ. Dei*[5]*: Dos son ¿as ciudades, es decir, las sociedades: una de los buenos ángeles y hombres, y otra de los malos.* Pero si se considera el principado por parte de la multitud puesta a las órdenes del príncipe, habrá un solo principado si la multitud puede recibir la gobernación del príncipe de un modo único y uniforme; mas las cosas que no pueden ser regidas del mismo modo por el príncipe, pertenecerán a diversos principados, como bajo un mismo príncipe están, por ejemplo, las diversas ciudades regidas por diversas leyes y diversos ministros.

Es evidente que las iluminaciones divinas son recibidas de diverso modo por los hombres y los ángeles, pues éstos las reciben en su pureza inteligible, mientras que los hombres las perciben bajo sus semejanzas de cosas sensibles, como dice Dionisio en c.7 *De cael. hier.*[6] Por lo tanto, es necesario que se distingan la jerarquía humana y la angélica.

Por lo mismo, han de distinguirse en los ángeles tres jerarquías. Al tratar sobre el conocimiento de los ángeles, dijimos (q.55 a.3) que los ángeles superiores conocen la verdad de modo más universal que los inferiores. Esta acepción universal del conocimiento admite tres grados en los ángeles, puesto que pueden considerarse bajo tres aspectos las razones de las cosas[a] sobre las que son iluminados los ángeles. 1) *El primer aspecto* es, en cuanto que tales razones proceden del primer principio universal, que es Dios, y este modo compete a la primera jerarquía, que se extiende hasta Dios directamente, y que está situada *como en la antecámara de Dios,* según la expresión de Dionisio, en c.7 *De cael. hier.*[7] 2) *El segundo aspecto* es, en cuanto que tales razones dependen de las causas universales creadas, que en alguna manera ya son múltiples; y este modo de iluminación compete a la segunda jerarquía. 3) *El tercer aspecto,* según que estas razones son aplicadas a las cosas singulares por cuanto cada una depende de sus propias causas; y este modo es propio de la ínfima jerarquía. Esto se aclarará más plenamente cuando tratemos en particular de cada uno de los órdenes (a.6). Así, pues, la distinción de jerarquías se toma por parte de la multitud regida.

De donde resulta claramente que yerran e interpretan falsamente a Dionisio aquellos[8] que extienden hasta las divinas Personas cierto modo de jerarquía, que llaman *supraceleste.* En las Personas divinas hay un cierto orden natural, pero no jerárquico. Pues, como dice Dionisio en c.3 *De cael. hier.*[9]*, el orden de jerarquía consiste en que unos sean purificados e iluminados y perfeccionados, y otros purifiquen e iluminen y perfeccionen.* Esto es inaplicable a las Personas divinas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el argumento se toma principado por parte del príncipe en cuanto que lo mejor es que la multitud esté gobernada por uno solo, como dice el Filósofo[10].

5. C.1: ML 41,349. 6. § 2: MG 3,140. 7. § 3: MG 3,208. 8. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, *De Univ. 2-2* c.140 (11,932); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.9 praenot. (QR II,240). 9. § 2: MG 3,165. 10. ARISTÓTELES, l.c. notas 1 y 2.

---

a. «Rationes rerum» son los conceptos de la mente que dan a conocer las esencias de las cosas. Estas «rationes» pueden llegar a la mente por una triple vía: procedentes de Dios, primer principio universal; procedentes de causas creadas universales; o bien, procedentes de las causas propias de las cosas singulares. Nótese que las nociones no proceden por abstracción, sino que su universalidad se basa en la universalidad de las causas; a la inversa de la universalidad por abstracción. El conocimiento por causas propias es el más perfecto para el aristotelismo, pero para el platonismo la mayor perfección procede de una mayor universalidad causal. Esta universalidad no es generalización empobrecedora, sino el acceso a la plenitud de la eficacia. La oposición entre el conocimiento por abstracción y el conocimiento por participación del entendimiento divino puede verse, por ejemplo, en el *Comentario al De divinis nominibus* de Ps. DION. c.2 lect.4 (ed. Pera, n.177) y c.7 lect.4 (ed. cit. 729 y ss).

2. *A la segunda hay que decir:* No se distinguen jerarquías en los ángeles en cuanto al conocimiento de Dios mismo, a quien ven todos de una misma manera, esencial, sino que se distinguen en cuanto a las razones de las cosas creadas, como dijimos (*sol.).*

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los hombres pertenecen a una misma especie y todos tienen el mismo modo connatural de entender, lo cual no sucede en los ángeles. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTICULO 2

En la jerarquía, ¿hay o no hay un solo orden?

In Sent. l.2 d.9 a.3; l.4 d.24 q.2 a.1 q.ª2 ad 4.

Objeciones por las que parece que en la jerarquía no hay muchos órdenes:

1. A definición multiplicada, multiplicación de lo definido. Pero la jerarquía es orden, como dice Dionisio[11]. Por lo tanto, si hay varios órdenes, no habrá una sola jerarquía, sino muchas.

2. Más aún. Los diversos órdenes son diversos grados, y en las cosas espirituales los grados corresponden a diversos dones espirituales. Pero, entre los ángeles, todos los dones espirituales son comunes, puesto que *nada se posee allí individualmente*[11 bis]. Por lo tanto, no hay diversos órdenes de ángeles.

3. Todavía más. En la jerarquía eclesiástica se distinguen los órdenes según los oficios de purificar, iluminar y de perfeccionar. Pues el orden de los diáconos es purificativo, el de los sacerdotes es iluminativo y el de los obispos es perfectivo, según dice Dionisio en c.5 *De cael. hier.*[12] Pero cada uno de los ángeles purifica, ilumina y perfecciona. Por lo tanto, no hay distinción de órdenes en los ángeles.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 1,21: *Dios constituyó a Cristo en cuanta hombre sobre todo principado, y potestad, y virtud, y dominación;* que son diversos órdenes angélicos y que pertenecen varios de ellos a una misma jerarquía, como se verá más adelante (a.6).

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.1), una jerarquía es un principado, o sea, una multitud uniformemente ordenada bajo el gobierno de un príncipe. Pero la multitud no sería ordenada, sino confusa, si en ella no hubiese diversos órdenes. Luego el carácter mismo de jerarquía exige diversidad de órdenes. Esta diversidad se toma de los diversos oficios y funciones, como resulta evidente que en una misma ciudad hay diversos órdenes en conformidad con las diversas funciones, pues uno es el orden de los jueces, otro el de los militares, otro el de los agricultores, etc.

Sin embargo, aunque sean muchos los órdenes en una ciudad, todos pueden reducirse a tres, en cuanto que toda multitud perfecta consta de principio, medio y fin. Por eso hay también en las ciudades un triple orden de hombres: *Uno,* el de los que constituyen la clase alta, que son los magnates; otro, el de la clase ínfima, que es la plebe; y otro, en fin, intermedio, que es la clase media. Pues de igual modo hay también en cada jerarquía angélica diversos órdenes, según los diversos oficios y funciones. Toda esta diversidad se reduce a tres grados: El sumo, el medio y el ínfimo. Por lo cual Dionisio[13] señala en cada jerarquía tres órdenes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El orden puede tomarse de dos modos: Por la ordenación misma, que comprende bajo sí los diversos grados, y en este sentido no hay más que un orden; o por cada uno de los grados, y así es como se dice que hay varios órdenes en una jerarquía.

2. *A la segunda hay que decir:* En la sociedad de los ángeles, todo se posee en común, pero algunas cosas unos las poseen más excelentemente que otros. Cualquier cosa es poseída más perfectamente por aquel que puede comunicarla que por el que no puede, como es más perfectamente cálido lo que puede calentar que lo que no puede, y posee de modo más perfecto la ciencia el que puede enseñarla que el que es incapaz de hacerlo. Por otra parte, cuanto más excelente sea el don que puede uno comunicar, tanto más perfecto es el grado en que está, como el que es capaz de ense-

11. *De cael. hier.* c.3 § 1: MG 3,164. 11 bis. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.9. 12. P.1.ª § 6: MG 3,505. 13. C.6: MG 3,200.

ñar una ciencia superior está en un grado más perfecto de magisterio, Así, pues, en conformidad con estos casos análogos, se ha de entender la diversidad de grados o de órdenes en los ángeles según sus diversos oficios y funciones.

3. *A la tercera hay que decir:* El ínfimo ángel es superior al supremo hombre de nuestra jerarquía, según aquello de Mt 11,11: *El más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él,* esto es, que San Juan Bautista, pues *mayor que él no ha aparecido ninguno entre los nacidos de mujer.* Él menor ángel, pues, de la jerarquía celestial puede no sólo purificar, sino también iluminar y perfeccionar; y hacerlo mucho mejor que los órdenes de nuestra jerarquía. Por lo tanto, la distinción de órdenes celestes no se entiende según la distinción de estas acciones, sino según otras diferencias de acciones.

ARTICULO 3

En un solo orden, ¿hay o no hay muchos ángeles?

In Sent. l.2 d.9 a.3.5.

Objeciones por las que parece que en un solo orden no hay muchos ángeles:

1. Como dijimos (q.50 a.4), todos los ángeles son desiguales entre sí. Pero se dice que son de un orden las cosas que son iguales. Por lo tanto, a un mismo orden no pertenecen varios ángeles.

2. Más aún. Lo que puede ser hecho suficientemente por uno, es superfluo que sea hecho por muchos. Pero lo que pertenece a un mismo oficio angélico puede ser hecho suficientemente por un solo ángel; mucho mejor que por un solo sol es hecho suficientemente todo lo que pertenece al oficio del sol, puede hacerlo el ángel, que es más perfecto que el cuerpo celeste. Por lo tanto, si los órdenes se distinguen según los oficios, como dijimos (a.2), es superfluo que haya varios ángeles de un mismo orden.

3. Todavía más. Se ha dicho anteriormente (obj.1) que todos los ángeles son desiguales. Si, pues, hay varios de un mismo orden, supongamos tres o cuatro, el ínfimo de un orden superior tendrá mayor semejanza con el supremo del orden inferior que con el supremo de su propio orden, y así no parece que haya mayor razón para ser del orden de éste que del orden del otro. Por lo tanto, no hay varios ángeles de un mismo orden.

En cambio está lo que se dice en Isaías 6,3: Los serafines *se gritaban unos a otros.* Por lo tanto, hay varios ángeles en el mismo orden de serafines.

Solución. *Hay que decir:* El que conoce perfectamente algunas cosas, puede distinguir hasta en los más mínimos detalles los actos, las potencias y las naturalezas de las mismas. Pero el que las conoce imperfectamente, sólo puede distinguirlas en general [b], y tal distinción constará de menos partes. Así, por ejemplo, el que conoce imperfectamente las cosas naturales las distingue por órdenes generales, poniendo en uno los cuerpos celestes, en otro los cuerpos inferiores inanimados, en otro las plantas, en otro los animales; pero el que las conociese más perfectamente, podría distinguir en los mismos cuerpos celestes diversos órdenes, y así en cada uno de los demás.

Pues bien, nosotros conocemos imperfectamente a los ángeles y sus oficios, como dice Dionisio en c.6 *De cael. hier.* [14]; de ahí que no podamos distinguir más que en general los oficios y los órdenes de los mismos, y así es como se contienen muchos ángeles en un mismo orden. Pero si conociésemos perfectamente los misterios de los ángeles y las peculiaridades de cada uno, sabríamos perfectamente que, en realidad, cada ángel tiene su propio ministerio y su propio orden, en mayor grado incluso que cada una de las estrellas, aunque para nosotros sea ahora desconocido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos los ángeles de un mismo orden son en alguna manera iguales, en cuanto a la semejanza común, según la cual están constituidos en tal orden; pero, en absoluto, no son iguales. Por eso dice Dionisio en c.10

14. § 1: MG 3,200.

b. Conforme a lo advertido en la nota anterior, «universale» en este caso no es perfección, sino un conocimiento imperfecto basado en la abstracción generalizadora.

De cael. hier.[15] que en un mismo orden de ángeles cabe distinguir primeros, medios y últimos.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo peculiar de los órdenes y oficios, según lo cual cada ángel tiene su propio oficio y orden, es desconocido para nosotros.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en una superficie que es mitad blanca y mitad negra los dos extremos que están en los confines de lo blanco y de lo negro convienen más entre sí en cuanto a la posición que algunas otras dos partes blancas, pero convienen, sin embargo, menos en cuanto a la cualidad del color, así los ángeles que están en los términos contiguos de dos órdenes convienen más entre sí en cuanto a la proximidad de naturaleza que cualquiera de ellos con algunos otros de su mismo orden, pero convienen menos en cuanto a la idoneidad para oficios similares, idoneidad que tiene ciertamente límites determinados.

ARTICULO 4

La distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles, ¿es o no es por naturaleza?

In Sent. 1.2 d.9 a.7; 1.4 d.24 q.l a.l q.M ad 3.

Objeciones por las que parece que la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles no es por naturaleza:

1. Jerarquía quiere decir principado sagrado, y en la definición de la misma incluye Dionisio *que imita, en lo posible, a lo deiforme*[16]. Pero la santidad y deiformidad en los ángeles viene de la gracia, no de la naturaleza. Por lo tanto, la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles viene de la gracia, no de la naturaleza.

2. Más aún. Como dice Dionisio en c.7 *De cael. hier.*[17], a los serafines se les llama *ardientes* o *abrasantes*. Pero esto parece ser propio de la caridad, que no procede de la naturaleza, sino de la gracia, *pues se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado,* como se dice en Rom 5,5; *lo cual no se ha de entender sólo de los hombres santos, sino que también puede afirmarse de los santos ángeles,* como dice Agustín en XII *De Civ. Dei*[18]. Por lo tanto, los órdenes en los ángeles no proceden de la naturaleza, sino de la gracia.

3. Todavía más. La jerarquía eclesiástica tiene por ejemplar a la celeste. Pero los órdenes entre los hombres' no provienen de la naturaleza, sino de dones gratuitos; pues no viene de la naturaleza el que uno sea obispo, otro presbítero y otro diácono. Por lo tanto, tampoco en los ángeles vienen los órdenes de la naturaleza, sino solamente de la gracia.

En cambio está el hecho de que el Maestro en II *Sent.* d.9[19] dice: *Se entiende por orden de los ángeles una multitud de espíritus celestes que se asemejan entre sí por algún don de gracia, como asimismo convienen en la participación de dones naturales.* Por lo tanto, la distinción de órdenes en los ángeles proviene no sólo de los dones gratuitos, sino también de los dones naturales.

Solución. *Hay que decir:* El orden de gobierno, que es orden de una multitud existente bajo un régimen, se hace por respecto al fin. Pero el fin de los ángeles puede entenderse de dos modos. 1) *Uno,* según la condición de su naturaleza, a saber: que conozcan y amen a Dios con conocimiento y amor naturales, y por relación a este fin se distinguen los órdenes de los ángeles en conformidad con los dones naturales. 2) *Otro* en que puede considerarse el fin de la multitud angélica, es según sus facultades sobrenaturales; y, en este sentido, su fin es la visión de la divina esencia y el disfrute constante de la bondad de la misma; fin que ellos no pueden conseguir más que por la gracia. Con respecto a este fin, los órdenes se distinguen en los ángeles *completivamente,* o sea, de un modo cabal y perfecto, según los dones gratuitos, y *dispositivamente*[c], según los dones natura-

15. § 2: MG 3,273. 16. C.3 § 1: MG 3,164. 17. § 1: MG 3,205. 18. C.9: ML 41,357. 19. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.9 c.2 (QR 1,345).

c. La distinción entre «completio» y «dispositio» es frecuente en Sto. Tomás. La posesión completa de una perfección se opone a la posesión imperfecta. La primera es, además, firme; la segunda es, por el contrario, lábil. Con ello Sto. Tomás ordena gradualmente la marcha de

les, porque a los ángeles se les dieron los dones gratuitos según la capacidad de sus dones naturales, lo cual no es así en los hombres, como dijimos (q.62 a.6). Por eso, en los hombres se distinguen los órdenes solamente según los dones gratuitos y no según la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 5

Los órdenes de los ángeles, ¿están o no están nominados correctamente?

In Sent. l.2 d.9 a.34; *In Col.* c.1 lect.4; *In Hebr.* c.1 lect.6; *Cont. Gentes* 3,80; *Compend. Theol.* c.126.

Objeciones por las que parece que los órdenes de los ángeles no están nominados correctamente:

1. A todos los espíritus celestes se aplican a veces los nombres de ángeles, de virtudes o potestades celestes[20]. Pero los nombres comunes no se aplican con propiedad a algunos. Por lo tanto, no es razón que un orden se llame *de Angeles* y otro *de Virtudes.*

2. Más aún. Ser Señor es propio de Dios, según aquello del salmo 99,3: *Sabed que el Señor es Dios.* Por lo tanto, no es propio llamar *Dominaciones* a un orden de espíritus celestes.

3. Todavía más. La palabra *Dominación* sugiere la idea de gobierno. Pero esto mismo sucede también con las palabras *Principados* y *Potestades.* Por lo tanto, estos tres nombres incorrectamente se apropian a tres órdenes.

4. Aún más. *Arcángeles* significa *Angeles Príncipes.* Por lo tanto, no debe darse este nombre sino al orden de los *Principados.*

5. Y también. El nombre *Serafín* se toma de ardor, que pertenece a la caridad, y el de *Querubín* se toma de la ciencia. Pero la caridad y la ciencia son dones comunes a todos los ángeles. Por lo tanto, no deben ser nombres de órdenes especiales,

6. Por último. *Tronos* significa asientos. Pero por eso se dice que Dios tiene su asiento en la criatura racional por el hecho de que ésta le conoce y le ama. Luego el orden de los *Tronos* no debe ser orden distinto de los órdenes de los *Querubines* y de los *Serafines.* Por lo tanto, parece que los órdenes de los ángeles se designan incorrectamente.

En cambio está la autoridad de la Sagrada Escritura, que los nombra así. Pues el nombre de *Serafín* consta en Is 6,2; y el de *Querubín* en Ez 1; el de *Tronos* en Col 1,16; los de *Dominaciones, Virtudes* y *Potestades* y *Principados* en Ef 1,21; el de *Arcángeles,* en la Canónica de Judas (v.6); y el nombre de *Angeles* en muchos lugares de la Escritura.

Solución. *Hay que decir:* En la nomenclatura de los órdenes angélicos debe observarse que *los nombres propios de cada uno de ellos designan sus respectivas propiedades,* según dice Dionisio en c.7 *De cael, hier.*[21] Pero para saber cuál es la propiedad de cada orden, hay que tener presente que en las cosas ordenadas puede encontrarse algo de tres modos: como propiedad, por exceso y por participación. Se dice que algo está como propiedad en una cosa cuando es adecuado y proporcionado a la naturaleza de la misma; se dice que está por exceso cuando lo que se atribuye a tal cosa es de condición inferior a ella, pero, no obstante, le conviene con excedencia de la cosa respecto de lo que se la atribuye, como se ha dicho (q.13 a.2) de todos los nombres que se atribuyen a Dios; finalmente, por participación cuando lo que se atribuye

20. Cf. DIONISIO, *De Cael. Hier.* c.5: MG 3,196. 21. § 1: MG 3,205.

---

un móvil, o de un proceso, hacia su meta. Cf. *In Sent.,* 2 d.24 q.3 a.6 ad 6. En este caso concreto Stp. Tomás lo aplica para poner de relieve la armonía gradual de las perfecciones naturales y sobrenaturales en el ángel. Lo que no ocurre en el hombre; pero, de suyo, naturaleza y gracia no se oponen ni ofrecen mutua resistencia. Con todo, este texto no justifica una interpretación que implicara la necesidad de que la medida de la gracia sobrenatural venga delimitada por la naturaleza.

d. PROCLO, en la *Elementatio theologica,* prop.103 (ed. Dodds, Oxford 1963 p.92) dice que «todas las cosas están en todas». A su vez este principio general está clarificado en la prop.65 (ed. c.62): «Todo lo que en cualquier manera subsiste o está en su causa como en un principio esencial, o en su ser propio, o por participación, a modo de imagen». La proposición 103 de la *Elementatio* de Proclo aparece en la XII del *Liber de causis.* Sto. Tomás la comenta en la

a alguno no se encuentra en él en sentido pleno, sino de un modo empequeñecido, como se dice que los hombres santos son *dioses* por participación. Así, pues, si se quiere nombrar alguna cosa con un nombre que designe su propiedad, no debe tomarse tal nombre de algo que sea participado imperfectamente por la cosa, ni tampoco de aquello que tiene por exceso, sino de aquello que es como al igual de ella. Si se quiere, por ejemplo, nombrar con propiedad al hombre, dígase que es una *sustancia racional,* no que es una *sustancia intelectual,* que es el nombre propio del ángel, puesto que la inteligencia pura compete al ángel a modo de propiedad, mientras que al hombre por participación. Tampoco se le llame *sustancia sensible,* que es nombre propio del animal, puesto que los sentidos son de inferior condición que lo propio del hombre y le competen con exceso sobre todos los animales.

Así, pues, hay que tener presente en los órdenes angélicos que todas las perfecciones espirituales son comunes a todos los ángeles y que todas están de manera más espléndida en los superiores que en los inferiores. Por otra parte, como incluso en estas mismas perfecciones hay grados, la perfección superior se atribuye al orden superior a modo de propiedad; y al inferior se atribuye a modo de participación; y al revés, lo inferior se atribuye al inferior como propiedad y al superior se atribuye como sobrepasándola éste. Así es como el orden superior se denomina por la perfección superior.

Según esto, Dionisio[22] expone los nombres de los órdenes según la conformidad de dichos nombres con sus perfecciones espirituales. Gregorio[23], en cambio, en la exposición de estos nombres parece atender más a los ministerios exteriores, pues dice: *Se llama Angeles a los que anuncian las cosas menos importantes; Arcángeles, a los que anuncian las cosas más sublimes; Virtudes, a los que obran milagros; Potestades, a los que reprimen y ahuyentan los poderes adversos; Principados, a los que presiden a los mismos espíritus buenos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Ángel* significa *mensajero,* y por eso a todos los espíritus celestes se les llama ángeles, en cuanto que manifiestan las cosas divinas. Pero en esta misma manifestación tienen cierta excelencia los ángeles superiores, que es por lo que se les denomina *órdenes superiores.* En cambio, el ínfimo orden de ángeles no añade excelencia alguna sobre la común manifestación, por eso su nombre les es dado a partir de la simple manifestación. Así es como se les apropia el simple nombre común de ángeles, según dice Dionisio en c.5 *De cael. hier.*[24] También puede decirse que se denomina especialmente orden de ángeles el ínfimo orden, por ser éstos los que inmediatamente nos anuncian las cosas directamente.

Virtud puede tomarse en dos sentidos. 1) *Uno,* común, en cuanto designa algo intermedio entre la esencia y la operación, y en este sentido todos los espíritus celestes se denominan virtudes celestes, así como también *esencias celestes.* 2) *Otro* sentido en que se toma es para indicar cierta superioridad de fortaleza, y en este sentido es nombre propio de un orden. Por eso dice Dionisio en c.8 *De cael. hier.*[25] que *el nombre de Virtudes significa cierta fuerza viril e inquebrantable,* en primer lugar, para todas las operaciones divinas a ellos pertinentes; y, además, para recibir las cosas divinas, significa que sin ningún temor acometen las cosas divinas que se les encomiendan, lo cual parece pertenecer a la fortaleza de ánimo.

2. *A la segunda hay que decir:* Según dice Dionisio en c.12 *De div. nom.*[26], se *alaba singularmente en Dios la dominación a modo de exceso; pero los textos sagrados llaman señores, por participación, a los órdenes principales, por cuanto de ellos reciben los inferiores sus dones.* Por donde el mismo Dionisio en c.8 *De cael. hier.*[21], dice que el nombre de las *Dominaciones* significa, en primer lugar, *cierta libertad o exención*

22. C.7 § 1: MG 3,205. 23. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250. 24. MG 3,196. 25. § 1: MG 3,237. 26. § 2: MG 3,969: S. Th. lect.1. 27. § 1: MG 3,237.

---

lect.12 (ed. Pera n.273 y ss). Como puede verse, se trata de una conocida doctrina neoplatónica conforme a lo cual hay una comunicación entre los diversos órdenes de seres. Cf. ARTOLA, o.c., 179 y ss.

de condición servil y de sujeción baja, como la de la plebe, y *también de la opresión tiránica* que incluso los mayores sufren a veces. En segundo lugar, significa *cierto gobierno severo e inflexible, que no se rebaja a actos serviles ni propios de los sometidos a los tíranos o de los oprimidos por ellos.* En tercer lugar, significa el apetito y participación del verdadero dominio tal como se encuentra en Dios. *Y,* del mismo modo, el nombre de cada orden significa la participación de algo que está en Dios. Ejemplo: El nombre *Virtudes* significa participación de la virtud divina, y así de los demás.

3. *A la tercera hay que decir:* Los nombres *Dominación, Potestad* y *Principado* pertenecen de distinta manera a la gobernación. Pues al señor pertenece solamente prescribir lo que se ha de hacer; por eso dice Gregorio[28]: *Ciertos coros de ángeles se llaman dominaciones, porque los demás están sometidos a obedecerlos.* El nombre de *Potestad* designa cierta intimación, según aquello del Apóstol en Rom 13,2: *El que resiste a la potestad, a la ordenación divina resiste;* por eso dice Dionisio[29] que el nombre *Potestad* significa cierta ordenación, tanto respecto a la recepción de las cosas divinas como respecto a las acciones divinas que ejercen los superiores en los inferiores encumbrándolas. Pertenece, pues, al orden de las *Potestades* ordenar las cosas que se han de hacer por los subditos. Pero ser Príncipe, como dice Gregorio[30], *es tener prioridad entre otros,* como si dijéramos, ser los primeros en ejecutar lo mandado. Por lo cual dice Dionisio en c.9 *De cael. hier.*[31] que el nombre de *Principados* significa *guia con orden sagrado,* y, efectivamente, a los que guían a otros, estando a la cabeza de ellos, se les llama propiamente *Príncipes,* según aquello del salmo 67,26: *Precedían los príncipes juntamente con los cantores.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Los *Arcángeles* están, según Dionisio[32], entre los *Principados* y los *Angeles.* Ahora bien, lo que está en medio, comparado a uno de los extremos, parece el otro, en cuanto participa de la naturaleza de ambos. Ejemplo: Lo tibio es frío respecto de lo cálido, y es cálido respecto de lo frío. Pues, de igual modo, los *Arcángeles* son considerados como *Angeles príncipes,* porque, comparados a los ángeles, son príncipes, y, comparados a los Principados, son ángeles. Aunque, según Gregorio[33], se llaman *Arcángeles* porque tienen prioridad sólo con respecto a los Angeles, como mensajeros de las cosas grandes, mientras que los *Principados* se llaman así por presidir a todas las virtudes celestiales que ejecutan los mandatos divinos.

5. *A la quinta hay que decir:* La palabra *Serafín* no encuentra su origen simplemente de la caridad, sino del exceso de caridad que implica la palabra *ardor* o *incendio.* Por eso Dionisio en c.7 *De cael. hier.*[34] explica la palabra *Serafín* por las propiedades del fuego, en el que está el exceso del calor y en el que podemos distinguir tres cosas: 1) *Primero,* el movimiento, que es hacia arriba y continuo, con lo cual se indica que los Serafines se mueven hacia Dios sin desviación posible. 2) *Segundo,* su virtud activa, que es el calor, y que se encuentra en el fuego, no simplemente, sino con cierta intensidad, por cuanto es penetrante en su acción y trasciende hasta las partes más insignificantes, y, además, con un ardor rebasante, con lo cual significa la acción que estos ángeles ejercen potentemente sobre los subditos, estimulándolos a un sublime fervor y purificándolos totalmente por el incendio. 3) *Tercero,* se observa en el fuego su claridad, lo cual significa que estos ángeles tienen en sí mismos una luz inextinguible y que iluminan perfectamente a otros.

Asimismo, también la palabra *Querubín* está tomada de cierto exceso de ciencia, que por eso se traduce como *plenitud de ciencia;* y lo explica Dionisio[35] por relación a cuatro cosas: 1) *Primero,* en cuanto a la perfecta visión de Dios; 2) *segundo,* en cuanto a una plena recepción de la luz divina; 3) *tercero,* en cuanto al hecho de que contemplan en Dios mismo la belleza del orden de las cosas derivadas de Dios; 4) *cuarto,* en cuanto a que, inundados ellos plenamente con

28. L.c. nota 23. 29. *De cael. hier.* c.8 § 1: MG 3,240. 30. L.c. nota 23.28. 31. § 1: MG 3,257. 32. *De cael. hier.* c.9 § 2: MG 3,257. 33. L.c. notas 23.28.30. 34. § 1: MG 3,205. 35. Ib.

este conocimiento, lo difunden con largueza entre otros.

6. *A la sexta hay que decir:* La excelencia del orden de *Tronos* sobre los órdenes inferiores consiste en que los *Tronos* pueden conocer directamente en Dios mismo las razones de las obras divinas. Los *Querubines,* en cambio, tienen la excelencia de la ciencia, como los *Serafines* tienen la del amor. Y, aunque en estas dos excelencias de la ciencia y del amor esté incluida la de los *Tronos,* en ésta, sin embargo, no están incluidas las otras dos, por lo que es distinto el orden de los *Tronos* de los órdenes de los *Querubines* y *Serafines.* Lo común a todos es que la excelencia del inferior está incluida en la del superior, pero no viceversa.

Dionisio[36] explica el nombre de *Tronos* por su semejanza con los asientos materiales, en los cuales se deben tener presentes cuatro cosas: 1) *Primera,* el sitio, porque así como los asientos materiales se elevan sobre la tierra, así los ángeles llamados Tronos se elevan hasta conocer directamente en Dios las razones de las cosas. 2) *Segunda,* la solidez, porque el que en ellos se sienta toma posición estable, aunque aquí sucede al contrario, pues los ángeles mismos son consolidados por Dios. 3) *Tercera,* que el asiento recibe al que en él se sienta y éste puede ser llevado en él, e igualmente estos ángeles reciben a Dios en sí mismos, y en cierto modo lo llevan a los inferiores. 4) *Cuarta,* la figura, porque el asiento está abierto por un lado para recibir al que en él se sienta, y así también estos ángeles están como abiertos por su prontitud para recibir a Dios y ser sus servidores.

ARTICULO 6

Los órdenes de los ángeles, ¿están o no están correctamente estratificados?

In Sent. l.2 d.9 a.3; *In Ephes.* c.1 lect.7; *In Col.* c.1 lect.4; *Cont. Gentes* 3,80; *Compend. Theol.* c.126.

Objeciones por las que parece que los órdenes de los ángeles no están correctamente estratificados:

1. El orden de los prelados parece ser el supremo. Pero las Dominaciones, los Principados y las Potestades significan cierta prelacia, como indican sus nombres. Por lo tanto, estos órdenes deben ser los supremos de todos.

2. Más aún. Cuanto un orden está más cerca de Dios, tanto es superior. Pero el orden de los *Tronos* parece ser el más próximo a Dios, porque nada hay más unido al que está sentado que su mismo asiento. Por lo tanto, el orden de los Tronos es el más sublime.

3. Todavía más. La ciencia precede al amor, y el entendimiento parece ser una facultad más sublime que la voluntad. Por lo tanto, también el orden de los Querubines parece más sublime que el de los Serafines.

4. Por último. Gregorio[37] coloca los *Principados* sobre las *Potestades.* Por lo tanto, no están inmediatamente sobre los *Arcángeles,* como opina Dionisio[38].

En cambio está el hecho que Dionisio[39] supone en la primera jerarquía a los Serafines como primeros, a los Querubines como medios y a los Tronos como últimos. En la segunda, a las Dominaciones como primeros, a las Virtudes como medios y a las Potestades como últimos. En la tercera y última, a los Principados como primeros, a los Arcángeles como medios y a los Angeles como últimos.

Solución. *Hay que decir:* En la asignación de los grados de los órdenes angélicos, Gregorio y Dionisio coinciden en todo, excepto en los Principados y Virtudes. Dionisio[40] coloca a las Virtudes debajo de las Dominaciones y sobre las Potestades, y a los Principados bajo las Potestades y sobre los Arcángeles. Gregorio[41] coloca a los Principados entre las Dominaciones y las Potestades, y a las Virtudes entre las Potestades y los Arcángeles. Ambas asignaciones pueden tener algún fundamento en la autoridad del Apóstol. El cual, enumerando los órdenes medios en orden ascendente, dice en Ef 1,20-21 que *Dios constituyó a Cristo a su diestra en los cielos sobre todo Principado y Potestad y Virtud y Dominación.* Aquí, las Virtudes están entre las Potestades y las Dominaciones, tal como hace Dionisio. Pero en Col 1,10, enumerando los mismos órdenes en orden des-

36. Ib. 37. L.c. notas 23.28.30.33. 38. *De cael. hier.* c.6 § 2: MG 3,200. 39. Ib. 40. Ib. 41. L.c. notas 23.28.30.33.37.

cendente, dice: *Todas las cosas han sido creadas por él y en él, tanto los Tronos como las Dominaciones, los Principados y las Potestades.* Aquí Principados están entre las Dominaciones y las Potestades, tal como hace Gregorio.

Veamos, pues, primero las razones de la clasificación de Dionisio. En ella hay que tener presente, como dijimos (a.1), que la primera jerarquía toma las razones de las cosas de Dios mismo; la segunda, las toma de las causas más universales; la tercera, según la determinación a los efectos especiales. Por otra parte, siendo Dios fin no sólo de los ministerios angélicos, sino también de toda criatura, a la primera jerarquía pertenece la consideración del fin; a la segunda, la disposición universal de las cosas que se han de hacer; a la tercera y última, la aplicación de la disposición al efecto, que es la ejecución de la obra, porque es evidente que estas tres cosas se encuentran en toda operación. Por eso Dionisio[42], deduciendo de los nombres respectivos las propiedades de los órdenes, coloca en la jerarquía primera aquellos órdenes cuyos nombres se imponen con relación a Dios: Serafines, Querubines y Tronos; en la segunda, aquellos cuyos nombres designan cierto gobierno o disposición común: Dominaciones, Virtudes y Potestades; y en la tercera, aquellos cuyos nombres designan la ejecución de la obra: Principados, Arcángeles y Angeles.

Pero respecto del fin hay que tener presente: Primero se concibe el fin, después se tiene el perfecto conocimiento de él, y, por último, se fija la intención en él. De esto, lo segundo es por añadidura a lo primero, y lo tercero, por añadidura a lo segundo y primero. Teniendo en cuenta, por otra parte, que Dios es fin de las criaturas, como el jefe es fin del ejército, según expresión de Aristóteles en XII *Metaphys.*[43], puede verse una semejanza de este orden en las cosas humanas. Efectivamente, hay algunos de tal dignidad que, sin mediación de otros, pueden acercarse familiarmente al rey o al jefe; otros, además, pueden conocer sus secretos; y otros, aún más, permanecen siempre junto a él, como unidos a él. Pues según esta semejanza podemos tomar la disposición de los órdenes en la primera jerarquía. Porque los Tronos se elevan hasta recibir familiarmente a Dios en sí mismos, en cuanto ven en él directamente las razones de las cosas, lo cual es propio de toda la jerarquía; pero los Querubines conocen de manera más eminente los secretos divinos; y los Serafines tienen la suprema excelencia, que es estar unidos a Dios mismo. De este modo, el orden de los Tronos se denomina por lo que es común a toda la jerarquía, como de lo que es común a todos los espíritus celestes se denomina el orden de los ángeles.

Hay también tres aspectos de la gobernación. Lo primero es la distinción de las cosas que se han de hacer, que es propio de las Dominaciones; lo segundo es dar el poder para realizarlo, que pertenece a las Virtudes; y, por último, el ordenar cómo deban realizarse las cosas prescritas o determinadas, para que alguno lo cumpla, y esto pertenece a las Potestades.

Por último, la ejecución de los ministerios angélicos consiste en anunciar las cosas divinas. Pero en la ejecución de cualquier acto hay algunos que lo comienzan y guían a otros, como los que entonan en el canto y los que guían y conducen a otros en la batalla, y esto pertenece a los Principados; otros, que simplemente ejecutan las órdenes, y esto pertenece a los Angeles; otros, en fin, son como intermediarios entre los que guían y los que simplemente ejecutan, y éstos son los Arcángeles, como dijimos (a.5 ad 4).

Esta designación de los órdenes parece adecuada. Lo supremo de un grado inferior siempre es afín a lo ínfimo del inmediato grado superior *e*. El ínfimo

42. L.c. nota 38. 43. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.1 (BK 1075a15): S. Th. lect.12 n.2620.

e. El pseudo-Dionisio *(De div. nom.,* ed. Pera, en el Comentario de Sto. Tomás, n.324) había formulado este principio: «Ella misma (la sabiduría divina) es, según la palabra (— l a Escritura), la causa productora de todas las cosas y que a todas armoniza y la causa del orden y del acuerdo indisoluble de todas ellas y la que une siempre el término de las primeras con el comienzo de las segundas...»

grado, por ejemplo, de la vida animal dista muy poco de las plantas. Ahora bien, el primer orden es el de las divinas Personas, cuyo término es el Espíritu Santo, que es el amor que procede, con el que tiene alguna afinidad el orden supremo de la primera jerarquía, denominado del incendio de amor. El orden ínfimo de la primera jerarquía lo constituyen los Tronos, que, por su mismo nombre, tiene relación con las Dominaciones, puesto que los Tronos son, según Gregorio[44], *por los que Dios ejecuta sus juicios,* por cuanto reciben las divinas ilustraciones como competentes para iluminar directamente a la segunda jerarquía, a la cual pertenece la disposición de los ministerios divinos. El orden de las Potestades tiene afinidad con el de los Principados, pues, perteneciendo a las Potestades el poner orden en sus subditos, semejante ordenación está designada inmediatamente por el nombre de los Principados, que son los primeros en la ejecución de los ministerios divinos, puesto que presiden el gobierno de las naciones y reinos, que es el primero y principal entre los ministerios divinos, ya que *el bien común es más divino que el particular*[44bis]. Así se dice en Dan 10,13: *El príncipe del reino de Persia se me opuso.*

También la disposición de las órdenes que hace Gregorio es adecuada. En efecto, al ser las Dominaciones las que determinan y prescriben lo perteneciente a los divinos ministerios, los órdenes a ellas sujetos están dispuestos en conformidad con la disposición de los seres en que se ejecutan dichos ministerios. Pero, como dice Agustín en III *De Trin.*[45], *los cuerpos inferiores están regidos con cierto orden por los superiores, todos los cuerpos por la criatura espiritual, y el espíritu malo por el bueno.* Así, pues, el primer orden, después del de las Dominaciones, se dice que es el de los Principados, que imperan incluso sobre los espíritus buenos. Vienen después las Potestades, que alejan a los espíritus malos, como lo hacen las potestades terrenas con los malhechores, como se dice en Rom 13,13-4. Siguen a éstas las Virtudes, que tienen poder sobre la naturaleza corporal para obrar milagros. Después de las Virtudes vienen los Angeles y Arcángeles, que anuncian a los hombres, ya las cosas grandes que rebasan la razón, ya las pequeñas que caen bajo su dominio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los ángeles es más importante su sumisión a Dios que su prelacia sobre los inferiores, y de aquélla les viene ésta; y por eso no son los supremos los órdenes que traen su nombre de la prelacia, sino que lo son los que se nombran por su mirar hacia Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* La proximidad a Dios que indica el nombre de los *Tronos,* se da también en los *Querubines* y *Serafines,* y de modo más excelente, según dijimos (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos (q.16 a.1; q.27 a.3), el conocimiento se realiza en cuanto que lo conocido está en quien conoce. En cambio, el amor, en cuanto que el amante se une a lo amado. Por otra parte, Jas cosas superiores están en sí mismas de un modo más sublime que en las inferiores, en tanto que las inferiores están de manera más digna en las superiores que en sí mismas. De esto se sigue que el conocer las cosas inferiores es más sublime que el amarlas; pero el amor de las superiores, y principalmente de Dios, es superior a su conocimiento [f].

4. *A la cuarta hay que decir:* Si se mira bien a las disposiciones de los órdenes según Dionisio y según Gregorio, se diferencian en realidad muy poco o nada. Porque el nombre de Principados se toma, según Gregorio, del hecho de que *presiden a los espíritus buenos;* y esto mismo compete a las Virtudes en cuanto que su nombre implica cierta fortaleza

44. L.c. notas 23.28.30.33.37.41. 44 bis. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.1 c.2 (BK 1094b7): S. Th. lect.2 n.30. 45. C.4: ML 42,873.

f. A la doctrina de los grados de posesión de una perfección, que hemos señalado en la nota d, se superpone la referente a la mayor dignidad que resulta de la operación afectiva o cognoscitiva. Es un punto importante para determinar la valoración que Sto. Tomás hace del conocimiento y del amor. Cf. SIMONIN, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour:* (AHD) 6 (1931) 174-274; GEIGER, *Le problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin* (París 1952); ARTOLA, J. M., o.c., 288ss.

que da eficacia a los espíritus inferiores para ejecutar los ministerios divinos. Asimismo, las Virtudes, según Gregorio[46], parecen ser lo mismo que los Principados según Dionisio, puesto que el primero entre los ministerios divinos es hacer milagros, por medio de lo cual se prepara el camino para el anuncio que hacen los Arcángeles y los Angeles.

ARTICULO 7

Los órdenes angélicos, ¿permanecerán o no permanecerán después del día del juicio?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.6; l.4 d.47 q.1 a.2 q.ª4; *In 1 Cor.* c.15 lect.3.

Objeciones por las que parece que los órdenes angélicos no permanecerán después del día del juicio:

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 15,24: *Cristo reducirá a la nada todo Principado y toda Potestad cuando entregue a Dios Padre el reino,* lo cual sucederá en la consumación final. Por lo tanto, y por lo mismo, en aquel estado serán reducidos a nada todos los demás órdenes.

2. Más aún. Lo propio del oficio de los órdenes angélicos es purificar, iluminar y perfeccionar. Pero, después del día del juicio, un ángel no purificará, ni iluminará, ni perfeccionará a otro, porque ya no progresarán más en la ciencia. Por lo tanto, sería inútil la permanencia de los órdenes angélicos.

3. Todavía más. Hablando de los ángeles, dice el Apóstol en Heb 1,14: *Son todos aquellos espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salvación,* de lo cual se deduce claramente que los oficios de los ángeles se ordenan a conducir a los hombres a la salvación. Pero todos los elegidos conseguirán la salvación no más allá del día del juicio. Por lo tanto, no habrá ministerios y órdenes de ángeles después del día del juicio.

En cambio está lo que se dice en Juec 5,20: *Las estrellas conservarán su orden y su curso.* Esto se dice de los ángeles según la *Glosa*[47]. Por lo tanto, los ángeles permanecerán siempre en sus órdenes.

Solución. *Hay que decir:* En los órdenes angélicos hay que tener presente la distinción de grados y el desempeño del ministerio. La distinción de grados se da según las diferencias de gracia y de naturaleza, como ya dijimos (a.4). Y estas diferencias permanecerán siempre en los ángeles. Porque no es posible que desaparezcan de ellos las diferencias de naturaleza sin que ellos dejen de existir, y la diferencia de gloria permanecerá también siempre en ellos, conforme a la diferencia de los méritos precedentes.

En cambio, el desempeño de los oficios angélicos, en parte permanecerá y en parte cesará después del día del juicio. Cesará en cuanto dichos oficios se ordenan a llevar a otros al fin, pero permanecerá en cuanto es compatible con la consecución última del fin; a la manera que, en el orden militar, unas son las funciones en tiempo de guerra y otras en el tiempo de la victoria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los principados y potestades cesarán con la consumación final en cuanto a la misión de llevar a otros al fin; porque, conseguido éste, no se necesita tender hacia él. Esta solución está indicada por las mismas palabras del Apóstol, al decir: *Cuando haya entregado a Dios Padre el reino,* esto es, cuando haya conducido a los fieles al disfrute final de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Las acciones de unos ángeles sobre otros se han de entender a semejanza de las acciones inteligibles entre nosotros. Ahora bien, entre nosotros hay muchas acciones inteligibles que están ordenadas a modo de causa y efecto, como el llegar gradualmente a una conclusión por muchos medios. En este caso es evidente que el conocimiento de la conclusión depende de todos los medios precedentes, no sólo en cuanto a una nueva adquisición de ciencia, sino también en cuanto a la conservación de la adquirida, como lo indica el hecho de que, si alguno se olvida de los medios precedentes, se podrá tener opinión o fe acerca de la conclusión, pero no ciencia, ignorando el orden de las causas. Así, pues, al conocer los ángeles inferiores la razón de las obras divinas por medio de la luz de los ángeles superiores, su conocimiento depende de la luz de los superiores, no

46. L.c. notas 23.28.30.33.37.41.44. 47. *Glossa interl.* a Jue 5,20 (II,38r).

sólo en cuanto a la nueva adquisición de ciencia, sino también en cuanto a la conservación del conocimiento. Por lo tanto, aunque después del juicio no progresen los ángeles inferiores en el conocimiento de las cosas, esto no excluye, sin embargo, el que sean iluminados por los superiores.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque después del juicio los hombres no hayan de ser conducidos a la salvación por medio del ministerio de los ángeles, sin embargo, aquellos que la hayan alcanzado continuarán recibiendo de los ángeles ciertas iluminaciones.

ARTICULO 8

Los hombres, ¿pertenecerán o no pertenecerán a los órdenes angélicos?

In Sent. l.2 d.9 a.8.

Objeciones por las que parece que los hombres no pertenecerán a los órdenes angélicos:

1. La jerarquía humana está por debajo de la ínfima jerarquía angélica, como la ínfima bajo la media y ésta bajo la primera. Pero los ángeles de la ínfima jerarquía nunca pasarán a la media ni a la primera. Por lo tanto, tampoco los hombres serán promovidos a los órdenes de los ángeles.

2. Más aún. A los órdenes de los ángeles competen ciertos oficios, como custodiar, obrar milagros, ahuyentar los demonios y otros tales, que no parecen que correspondan a las almas de los santos. Por lo tanto, no serán promovidos a los órdenes angélicos.

3. Todavía más. Como los buenos ángeles inducen al bien, así los demonios al mal. Pero es erróneo decir que las almas de los hombres malos se conviertan en demonios, pues esto lo reprueba el Crisóstomo en *Super Matth.*[48] Por lo tanto, no parece que las almas de los santos hayan de pasar a los órdenes de los ángeles.

En cambio está lo que en Mt 22,30 dice el Señor hablando de los santos: *Serán como ángeles en el cielo.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.4.7), los órdenes angélicos se distinguen tanto según la condición de la naturaleza como según los dones de la gracia. Así, pues, si se consideran estos órdenes sólo en cuanto a los grados de naturaleza, es evidente que los hombres no pueden de ningún modo pasar a los órdenes de los ángeles, porque permanecerá siempre la distinción de naturalezas. Algunos[49], deteniéndose en esta distinción, afirmaron que de ningún modo pueden los hombres elevarse hasta ser igualados con los ángeles. Lo cual es erróneo, porque contradice la promesa de Cristo, quien dice (Lc 20,36) que los hijos de la resurrección serán iguales a los ángeles en el cielo. Pues lo que proviene de parte de la naturaleza, en el orden va referido a lo material; lo que es perfectivo en grado supremo es aquello que procede de la gracia, lo cual depende de la liberalidad de Dios y no de la naturaleza. Por lo tanto, los hombres pueden merecer, mediante los dones de la gracia, tanta gloria que lleguen a igualarse con los ángeles en cualquiera de los grados angélicos; y en esto consiste el que los hombres sean elevados a los órdenes de los ángeles.

Otros[50] dicen que no todos los hombres que se salvan son elevados a los órdenes angélicos, sino únicamente los que son vírgenes o los perfectos, constituyendo los demás hombres su propio orden, como en contraposición a la sociedad total de los ángeles. Pero esto va contra Agustín, quien, en XII *De Civ. Dei*[51], dice que no habrá dos sociedades de hombres y de ángeles, sino una sola, *porque la bienaventuranza de todos consiste en estar unidos a un solo Dios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La gracia se da a los ángeles en proporción de sus dones naturales, no así a los hombres, según dijimos (a.4; q.62 a.6). Y, por lo tanto, como los ángeles inferiores no pueden pasar al grado natural de los superiores, así tampoco al gratuito. En cambio, los hombres pueden ascender al gratuito, aunque no al natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles, según el orden de naturaleza, es-

48. Hom. 28: MG 57,354. 49. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Eth.* l.6 tr.6 c.18 (BO 7,433). 50. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.9 q.7 (QR II, 254). 51. C.9: ML 41,357.

tan entre Dios y nosotros, y, por lo tanto, conforme a la ley común, son administradas por ellos no sólo las cosas humanas, sino también todas las corporales. Pero los hombres santos, incluso después de esta vida, serán de la misma naturaleza que nosotros, y, por lo tanto, según la ley común, no administran las cosas humanas *ni se entrometen en los asuntos de los vivos,* según dice Agustín en el libro *De Cura pro mortuis agenda* [52]. Sin embargo, por una dispensa especial se concede, a veces, a algunos santos, vivos o muertos, realizar estas funciones, ya sea haciendo milagros, ya alejando a los demonios, o cosas parecidas, como dice Agustín en el mismo libro.

3. *A la tercera hay que decir:* No es erróneo decir que los hombres son llevados a la pena de los demonios, pero sí erraron quienes afirmaron [53] que los demonios no son otra cosa que almas de los difuntos, y esto es lo que reprueba el Crisóstomo.

CUESTIÓN 109

Sobre el orden de los ángeles malos

Ahora hay que tratar lo referente al orden de los ángeles malos. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay orden en los demonios?—2. ¿Hay o no hay prelacia en ellos?—3. ¿Ilumina o no ilumina uno a otro?—4. ¿Están o no están sometidos a la prelacia de los ángeles buenos?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay orden en los demonios?

In Sent. l.2 d.6 a.4; l.4 d.47 q.1 a.2 q.ª4; *In Ephes.* c.6 lect.3.

Objeciones por las que parece que no hay orden en los demonios:

1. El orden tiene razón de bien, igual que el modo y la especie, como dice Agustín en el libro *De natura boni* [1]; y, por el contrario, el desorden tiene razón de mal. Pero en los ángeles buenos nada hay desordenado. Por lo tanto, en los malos no hay ninguna clase de orden.

2. Más aún. Los órdenes angélicos están dentro de alguna jerarquía. Pero los demonios no están bajo ninguna jerarquía, que es principado sagrado, puesto que están privados de toda santidad. Por lo tanto, no hay órdenes en los demonios.

3. Todavía más. Según la opinión común, hay demonios caídos de cada uno de los órdenes angélicos. Así, pues, si se dice que son de algún orden por haber caído de él, parece que debieran atribuírseles los respectivos nombres de cada orden. Pero no se da el caso de llamarles Serafines, o Tronos, o Dominaciones. Por lo tanto, tampoco están en determinados órdenes.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 6,12: *Nuestra lucha es contra los Principados y las Potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (q.108 a.4.7.8), los órdenes angélicos son entendidos según los grados de naturaleza y según los grados de gracia. Pero en la gracia se dan dos estados: uno imperfecto, que es el estado de merecer; y otro perfecto, que es el estado de la gloria final. Si se atiende a los órdenes angélicos con respecto a la perfección de la gloria, de este modo los demonios ni están ni estuvieron nunca en los órdenes angélicos. Pero, si se consideran con respecto al estado imperfecto de la gracia, sí estuvieron en algún tiempo en los órdenes de los ángeles, de los

52. C.13.16: ML 40,604.607. 53. Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Math.* hom.28: MG 57,353.

1. C.3: ML 42,553.

cuales cayeron, según aquello que dejamos asentado (q.62 a.3): Todos los ángeles fueron creados en gracia. Si, por último, se consideran los órdenes por razón de la naturaleza, de este modo los demonios están todavía en los órdenes, puesto que no perdieron los dones naturales, como dice Dionisio [2].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puede darse el bien sin mezcla de mal, pero no el mal sin mezcla de bien, como dijimos (q.49 a.3). Por lo tanto, los demonios están ordenados en cuanto tienen una naturaleza buena.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden de los demonios, considerado por parte de Dios, que lo hace, es sagrado, pues Dios usa de ellos para sí mismo. Pero, por parte de la voluntad de los mismos demonios, no es sagrado, porque abusan de su naturaleza para el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El nombre de *Serafín* está tomado del ardor de la caridad; el de los *Tronos,* de la inhabitación divina; el de las *Dominaciones* implica cierta libertad. Todas estas cosas se oponen al pecado. Por eso no se atribuyen estos nombres a los ángeles que pecaron.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay prelacia en ellos?

Supra q.73 a.8; *In Sent.* l.2 d.6 q.1 a.4; 1.4 d.47 q.1 a.2 q.[a]4.

Objeciones por las que parece que no hay prelacia en ellos:

1. Toda prelacia se fundamenta en algún orden de justicia. Pero los demonios se apartaron totalmente de la justicia. Por lo tanto, no hay en ellos prelacia.

2. Más aún. Donde no hay obediencia y sumisión, tampoco hay prelacia. Pero obediencia y sumisión no pueden darse sin concordia, de la cual no hay ni rastro en los demonios, según aquello de Prov 13,10: *Entre los soberbios siempre hay discordias.* Por lo tanto, en los demonios no hay prelacia.

3. Todavía más. Si hay en los demonios alguna prelacia será por razón de su naturaleza, o por razón de su culpa, o por razón de su pena. Pero no la hay por *razón* de su naturaleza, porque el sometimiento y la servidumbre no proviene de la naturaleza, sino del pecado. Tampoco por razón de su culpa o de su pena, porque de este modo los demonios superiores, que pecaron más, deberían estar sometidos a los inferiores. Por lo tanto, no hay prelacia en los demonios.

En cambio está lo que dice la *Glosa* a 1 Cor 15 [3]: *Mientras dure el mundo, ángeles presidirán a ángeles, hombres a hombres y demonios a demonios.*

Solución. *Hay que decir:* Al ser el obrar según es la naturaleza de las cosas, aquellos seres cuyas naturalezas están ordenadas tienen también naturalmente sus acciones unas bajo otras, como se ve en las cosas corporales, donde, estando naturalmente los cuerpos inferiores bajo los cuerpos celestes, las acciones y movimientos de los primeros están sometidos a las acciones y movimientos de los segundos. Ahora bien, de lo dicho (a.1), resulta evidente que algunos de los demonios están naturalmente constituidos bajo otros. Por lo tanto, también las acciones de unos están bajo las acciones de otros. Y esto es precisamente lo que constituye la razón de prelacia, es decir, que la acción del subdito esté sometida a la acción del prelado. Por lo tanto, la misma disposición natural de los demonios exige que haya entre ellos alguna prelacia. Esto es, por otra parte, muy conforme con la Sabiduría divina, que no deja en el universo cosa alguna sin orden y que, como se dice en Sab 8,1, *se extiende poderosa del uno al otro confín y lo gobierna todo con suavidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prelacia de los demonios no se fundamenta en la justicia de ellos, sino en la de Dios, que ordena todas las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* La concordia de los demonios, por la que algunos de ellos obedecen a otros, no procede de la amistad que tengan entre sí, sino de la maldad común con que odian a los hombres y contradicen a la justicia de Dios. Vemos, en efecto, que es propio de los hombres impíos, para ejecutar

2. *De Div. Nom.* c.4 § 23: MG 3,725. 3. *Glossa ordin.* (6,58B).

su propia iniquidad, unirse y someterse a aquellos que ven más fuertes y poderosos.

3. *A la tercera hay que decir:* Al ser los demonios desiguales en naturaleza, naturalmente existe entre ellos alguna prelacia. No sucede así entre los hombres, que son todos iguales en naturaleza. El estar los demonios inferiores sometidos a los superiores no es para bien de éstos, sino para su mal, porque, como el obrar mal es signo de la máxima miseria, presidir a los malos es ser más miserable todavía.

ARTICULO 3

¿Hay o no hay iluminación en los demonios?

Objeciones por las que parece que en los demonios hay iluminación:

1. Iluminar es manifestar la verdad. Pero un demonio puede manifestar la verdad a otro, ya que los superiores tienen mayor penetración de la ciencia natural. Por lo tanto, los demonios superiores pueden iluminar a los inferiores.

2. Más aún. Un cuerpo rebosante de luz puede iluminar a otro deficiente en resplandor, como el sol ilumina a la luna. Pero los demonios superiores participan de manera más sublime la luz natural. Por lo tanto, parece que puedan iluminar a los inferiores.

En cambio, la iluminación va unida con la purificación y perfección, como dijimos (q.106 a.1 sed contra; a.2 ad 1). Pero el purificar no puede atribuirse a los demonios, según lo que dice Ecl 34,4: *De fuente impura, ¿puede salir cosa pura?* Por lo tanto, tampoco se les debe atribuir el iluminar.

Solución. *Hay que decir:* No puede haber en los demonios iluminación propiamente tal. Dijimos (q.107 a.2), que la iluminación es propiamente una manifestación de la verdad en cuanto ésta se refiere a Dios, que ilumina todo entendimiento. Puede también tomarse la iluminación en el sentido de simple locución, como en el caso de manifestar un ángel a otro su pensamiento. Pero la perversidad de los demonios lleva consigo el que no intenten llevarse unos a otros a Dios, sino más bien sustraerse del orden divino. Por lo tanto, un demonio no ilumina a otro, aunque sí pueden manifestarse unos a otros su pensamiento a modo de locución.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda manifestación de la verdad tiene carácter de iluminación, sino solamente la que hemos dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Por lo que se refiere al conocimiento natural, ni los ángeles ni los demonios tienen necesidad alguna de que se les manifieste la verdad, porque, como dijimos (q.55 a.2; q.58 a.2; q.79 a.2), desde el principio de su creación conocieron inmediatamente cuanto se refiere al conocimiento natural. Y, por lo tanto, la plenitud mayor de la luz natural de los demonios superiores no puede servir de argumento de la iluminación.

ARTICULO 4

Los ángeles buenos, ¿tienen o no tienen prelacia sobre los malos?

Objeciones por las que parece que los ángeles buenos no tienen prelacia sobre los malos:

1. Lo que más resalta en la prelacia de los ángeles es el intercambio de iluminaciones. Pero los ángeles malos, que son como tinieblas, no son iluminados por los buenos. Por lo tanto, los ángeles buenos no ejercen dominio sobre los malos.

2. Más aún. El mal que hacen los subditos parece que debe atribuirse a la negligencia del que los gobierna. Pero los demonios hacen muchas cosas malas. Así, pues, si están sometidos al dominio de los ángeles buenos, parece que en éstos hay alguna negligencia. Esto es inadmisible.

3. Todavía más. La prelacia de los ángeles es según el orden de naturaleza, como dijimos (a.2). Pero si los demonios cayeron de cada uno de los órdenes, como suele decirse, muchos demonios son en naturaleza superiores a muchos ángeles. Por lo tanto, los ángeles buenos no tienen superioridad sobre todos los malos.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[4]: *El espíritu de vida deser-*

4. C.4: ML 42,873.

tor y pecador es regido por el espíritu de vida racional, piadoso y justo. Y Gregorio dice: *Las potestades son ángeles a cuyo dominio están sometidos los poderes contrarios.*

Solución. *Hay que decir:* Todo el orden de prelacia está primera y originalmente en Dios, y es participado por las criaturas según que se aproximan más a Dios; de modo que las criaturas más perfectas y más próximas a Dios ejercen influencia sobre las demás. Ahora bien, la perfección máxima y por la que hay la aproximación mayor a Dios es la de las criaturas que disfrutan de El, como son los ángeles buenos, de cuya perfección están privados los demonios. Por lo tanto, los ángeles buenos tienen prelacia sobre los malos y los rigen.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Son reveladas por los ángeles buenos a los demonios muchas cosas acerca de los misterios divinos siempre que la divina justicia exige que se haga algo por los demonios, bien sea para castigo de los hombres malos o para ejercicio de los buenos, al modo como en lo humano los asesores del juez notifican a veces su sentencia a los verdugos. Sin embargo, tales manifestaciones son iluminaciones en lo que se refiere a los ángeles reveladores, que las ordenan a Dios; pero no lo son por parte de los demonios, que, lejos de ordenarlas a Dios, las utilizan para llevar a cabo su propia iniquidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los santos ángeles son ministros de la sabiduría divina, y por lo tanto, como ésta tolera que se hagan ciertos males por los malos ángeles o por los hombres, en atención a los bienes que de ello puede sacar, por esto mismo los buenos ángeles no impiden totalmente a los malos hacer daño.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel de condición natural inferior tiene dominio sobre los demonios, a pesar de que éstos le excedan en naturaleza, porque el poder de la divina justicia, a la que están unidos los ángeles buenos, es más fuerte que toda virtud natural de los ángeles. Incluso entre los hombres, *el espiritual juzga de todo,* como se dice en 1 Cor 2,15. Y el Filósofo en el libro *Ethic.*[5] dice que *el virtuoso es regla y medida para todos los actos humanos.*

CUESTIÓN 110

Sobre el dominio de los ángeles sobre la criatura corporal

Ahora hay que tratar lo referente al dominio de los ángeles sobre la criatura corporal. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La criatura corporal, ¿está o no está regida por los ángeles?—2. La criatura corporal, ¿obedece o no obedece según el arbitrio de los ángeles?—3. Los ángeles, con su poder, ¿pueden o no pueden mover local y directamente los cuerpos?—4. Los ángeles, tanto buenos como malos, ¿pueden o no pueden hacer milagros?

ARTICULO 1

La criatura corporal, ¿está o no está regida por los ángeles?

De Verit. q.5 a.8; *Cont. Gentes* 3,78.83.

Objeciones por las que parece que la criatura corporal no está regida por los ángeles:

1. Las cosas que tienen determinado su modo de obrar no necesitan ser gobernadas por nadie, puesto que la razón de necesitar ser gobernadas es para no obrar de modo improcedente. Pero las cosas corporales tienen ya determinadas sus acciones por la misma naturaleza que Dios les ha dado. Por lo tanto, no necesitan del gobierno de los ángeles.

2. Más aún. En la escala de los seres, los inferiores son gobernados por

5. ARISTÓTELES, l.10 c.5 n.10 (BK 1176a17): S. Th. lect.8 n.2062.

los superiores. Pero, entre los cuerpos, unos se dicen superiores y otros inferiores. Por lo tanto, los inferiores son regidos por los superiores, y, así, no es necesario que sean regidos por los ángeles.

3. Todavía más. Los diversos órdenes de ángeles se distinguen por sus diversos oficios. Pero si las criaturas corporales son gobernadas por los ángeles, habrá tantos oficios de ángeles cuantas son las especies de las cosas, y, asimismo, habrá también tantos órdenes de ángeles cuantas son las mismas especies de las cosas. Esto está en contra de lo que hemos dicho (q.108 a.2). Por lo tanto, la criatura corporal no es gobernada por los ángeles.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.* [1]: *Todos los cuerpos son regidos por el espíritu racional de vida.* Y Gregorio en IV *Dial.* [2] dice: *En este mundo visible nada se dispone sino por medio de la criatura invisible.*

Solución. *Hay que decir:* Es norma general, tanto en el orden de las cosas humanas como en el de las naturales, que la potestad particular está gobernada y regida por la potestad universal, como la potestad del bailío está gobernada por la potestad del rey. Hablando de los ángeles, hemos dicho también (q.55 a.3; q.100 a.1; q.108 a.1) que los superiores, que presiden a los inferiores, tienen una ciencia más universal. Ahora bien, es evidente que la virtud de cualquier cuerpo es más particular que la virtud de la sustancia espiritual, porque toda forma corporal está individualizada por la materia y está restringida a determinado lugar y tiempo, mientras que las formas inmateriales no están de ese modo condicionadas y son además inteligibles. Por lo tanto, así como los ángeles inferiores, que tienen formas menos universales, son regidos por los superiores, así también todas las cosas corporales son regidas por los ángeles. Y esto no sólo es doctrina de los santos doctores, sino también de todos aquellos filósofos que admitieron sustancias incorpóreas [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas corpóreas tienen determinadas sus acciones, pero no las ejercen sino en cuanto que son movidas, porque los cuerpos no obran más que en cuanto que son movidos. Así pues, la criatura corpórea necesita ser movida por la espiritual.

2. *A la segunda hay que decir:* Este argumento se fundamenta en la opinión de Aristóteles [3], según la cual los cuerpos celestes son movidos por las sustancias espirituales, cuyo número intentó determinar por el número de movimientos que observó en dichos cuerpos. Sin embargo, no puso ninguna sustancia espiritual que dominara directamente sobre los cuerpos de aquí abajo, a no ser, tal vez, el alma humana. Aristóteles pudo pensar de este modo porque no supuso en los cuerpos inferiores más operaciones que las naturales, para las cuales les bastaba con el movimiento recibido de los cuerpos celestes. Pero como nosotros sabemos que en los cuerpos inferiores se realizan otras muchas operaciones además de aquellas que les son naturales, para las cuales no es suficiente con la virtud de los cuerpos celestes, por eso, según nosotros, es necesario admitir que los ángeles buenos ejercen directo dominio, no sólo sobre los cuerpos celestes, sino también sobre los cuerpos de aquí abajo.

3. *A la tercera hay que decir:* Sobre las sustancias inmateriales opinaron de muy distintas maneras los filósofos antiguos. Platón, por ejemplo, afirmó que las sus-

1. C.4: ML 42,873. 2. C.6: ML 77,329. 3. ARISTÓTELES, *Metaphys.* l.11 c.8 n.2 (BK 1073a32): S. Th. l.12 lect.9 n.2556.

a. Los autores aludidos por Sto. Tomás son los que aparecen en la respuesta ad 3 de la cuestión: Platón, Aristóteles y Avicena. En la q.50 a.3, donde se debate un tema análogo al de esta cuestión, se añade el de Maimónides.

Sto. Tomás utiliza para su angelología los antecedentes filosóficos relativos a la acción de las sustancias separadas sobre el mundo corpóreo. Pero el acuerdo no es completo; lo que no tiene nada de extraño. Por de pronto no admite la existencia de ideas subsistentes al modo platónico. Tampoco limita la existencia de los ángeles a la función de motores celestes. Los ángeles en Sto. Tomás, como en la tradición cristiana, cumplen primariamente una función soteriológica sobrenatural. Los aspectos cosmológicos o quasi-cosmológicos son secundarios y sólo valen en la medida en que la misión primordial los exija.

tancias inmateriales eran las formas y esencias puras de los cuerpos sensibles[4], siendo unas más universales que otras; y, como consecuencia de esto, afirmó que dichas sustancias ejercían una prelacia directa sobre todos los cuerpos sensibles y que eran diversas para los diversos cuerpos[5]. Aristóteles[6], en cambio, no admitió que las sustancias inmateriales fuesen las formas o esencias abstractas de los cuerpos sensibles. Según él, estas sustancias son algo más noble y más universal; y, en conformidad con esto, no les atribuyó[7] una prelacia directa sobre cada uno de los cuerpos, sino únicamente sobre los agentes universales, como son los cuerpos celestes. Avicena[8] siguió una vía media, afirmando, por aproximación a Platón, que hay una sustancia espiritual presidiendo directamente la esfera de los cuerpos activos y pasivos, porque, como Platón suponía que las formas de estos cuerpos sensibles vienen de las sustancias inmateriales, así también Avicena supuso esto mismo. Pero, en cambio, se apartó de Platón al poner una sola sustancia inmaterial que preside todos los cuerpos de aquí abajo, a la que llamó *Inteligencia agente.*

Pero los santos doctores afirmaron, coincidiendo en esto con ellos los platónicos, que a cada una de las diversas cosas corpóreas las presiden diversas sustancias espirituales. Así, Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[9], dice: *Cada una de las cosas visibles de este mundo tiene al frente de sí un poder angélico.* Y el Damasceno[10]: *El diablo era una de aquellas virtudes angélicas que presidían el orden terrestre.* Y Orígenes[11], al comentar aquellas palabras del libro de los Números 22 y 23: *AI ver el asna al ángel,* dice: *El mundo necesita de los ángeles que presidan sobre las bestias, y sobre el nacimiento de los animales, y el crecimiento de los arbustos y plantaciones y de todas las demás cosas.* Pero esto no ha de entenderse en el sentido de que unos ángeles por su naturaleza estén adaptados para presidir a los animales y otros a las plantas, puesto que cualquier ángel, aunque sea el menor de todos, tiene una virtud más elevada y más universal que todo lo que se refiere a cualquier género de cosas corporales, sino que esto se debe únicamente a la divina Sabiduría, que ha dispuesto que para diversas cosas haya diversos rectores.

Sin embargo, de aquí no se sigue que haya más de nueve órdenes de ángeles, porque, como dijimos (q.108 a.2), los órdenes se distinguen según sus oficios generales.

Por lo tanto, así como, según Gregorio[12], al orden de las potestades pertenecen todos los Angeles que tienen propiamente dominio sobre los demonios, así al orden de las Virtudes parecen pertenecer todos los ángeles que presiden sobre las cosas puramente corpóreas, pues incluso los milagros se realizan, a veces, por el ministerio de éstos.

ARTICULO 2

La materia corporal, ¿obedece o no obedece al arbitrio de los ángeles? [b]

Supra q.65 a.4; q.91 a.2; *In Gal.* c.3 lect.1; *Cont. Gentes* 3,103; *De Pot.* q.6 a.3; *Quodl.* 9, q.4 a.5; *De Malo* q.16 a.9.

Objeciones por las que parece que la materia corporal obedece al arbitrio de los ángeles:

1. La virtud del ángel es más potente que la del alma. Pero la materia corporal obedece en gran manera al pensamiento del alma, pues vemos que por el pensamiento se altera el cuerpo al calor y al frío, y, en algunos casos, incluso a la salud o a la enfermedad. Por lo tanto,

4. Cf. supra q.65 a.4. 5. Cf. supra 22 a.3. 6. ARISTÓTELES, *Metaphys.* l.6 c.8 n.6 (BK 1033b27). 7. ARISTÓTELES, l.c. nota 3. 8. *Metaphys.* tr.9 c.3 (104rb); cf. supra q.65 a.4; q.84 a.4. 9. Q.79: ML 40,90. 10. *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,873. 11. *In Num.* hom.14: MG 12,680. 12. *In Evang.* 1.2 hom.34: ML 76,1251.

b. La expresión «ad nutum», al arbitrio, al capricho, aplicada a esta cuestión significaría que el ángel ejerce un poder no limitado por las exigencias de las leyes naturales. Etimológicamente, «nutus» se emparenta con «numen», poder divino superior a toda naturaleza. Cf. ERNOUT-MEILLET, *Diclionnatre étymologique de la langue latine* (París 1967) p.452. Los ángeles no tienen tal poder divino. Sus actuaciones sobre los cuerpos se realizan conforme a lo dicho en la respuesta ad 2, a saber, moviendo los agentes corporales, que sí pueden producir una generación o una corrupción.

con mayor razón se cambiará la materia corpórea por el pensamiento del ángel.

2. Más aún. Todo lo que puede la virtud inferior, lo puede la superior. Pero la virtud del ángel es superior a la virtud corporal; y, por otra parte, vemos que el cuerpo puede, con su virtud, hacer que la materia corporal cambie de forma, como sucede cuando un fuego produce otro fuego. Por lo tanto, más potentemente podrán los ángeles con su virtud hacer pasar la materia corpórea de una a otra forma.

3. Todavía más. Toda la naturaleza corporal es regida por los ángeles, como dijimos (a.1); así, parece que los cuerpos son como instrumentos respecto de los ángeles, porque la condición de instrumento es ser motor movido. Pero en los efectos del instrumento hay algo que es debido a la virtud del agente principal y que no puede explicarse por la sola virtud del instrumento, y esto es precisamente lo más principal del efecto. Ejemplo: La digestión del alimento se hace por la virtud del calor natural, que es instrumento del alma nutritiva, pero el que el alimento se convierta en carne viva se debe a la virtud del alma; asimismo, el cortar la madera es efecto propio de la sierra, pero el cortarla de tal modo que adquiera la forma de lecho se debe a la virtud del carpintero. Por lo tanto, la forma sustancial, que es lo más principal en los efectos corporales, se debe a la virtud de los ángeles. Por lo tanto, la materia obedece a los ángeles respecto al cambio de forma.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[13]: *No se ha de pensar que la materia de las cosas visibles obedezca a la voluntad de los espíritus prevaricadores, sino sólo a Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Los platónicos[14] afirmaron que las formas, como existentes en la materia, eran producto de formas inmateriales, porque creían que estas formas materiales eran ciertas participaciones de dichas formas inmateriales. Avicena pensó en parte como ellos, al afirmar que todas las formas existentes en la materia proceden de la concepción de la Inteligencia[15] y que los agentes corporales no hacen más que disponer la materia para recibir tales formas[16]. El origen de este error parece haber sido creer que las formas materiales son algo que se intenta directamente o por razón de ellas mismas, y, como tales, debieran provenir de un principio formal. Pero, como demuestra el Filósofo en VII *Metaphys.*[17], lo que en realidad se hace es el compuesto, que es lo que propiamente subsiste. La forma, en cambio, no se dice que sea como si ella fuese el ser, sino como aquello por lo que algo lo es, y, por lo tanto, tampoco la forma es lo que propiamente es hecho, pues el hacerse pertenece al mismo que el ser, ya que el hacerse no es otra cosa que dar paso al ser.

Ahora bien, es evidente que lo hecho se asemeja al que lo hace, porque todo agente hace algo semejante a sí. Y, así, lo que hace las cosas naturales ha de ser semejante al compuesto producido, bien sea porque es específicamente el mismo compuesto, como al producir el fuego, fuego; o porque todo el compuesto, en cuanto a su materia y forma, está contenido dentro de la virtud del que lo hace, lo cual no puede afirmarse más que de Dios. Así, pues, todo acto de recibir la materia nuevas formas viene, o directamente de Dios, o de algún agente corpóreo, pero no directamente del ángel.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nuestra alma está unida al cuerpo como su forma. Así, pues, no es de admirar que el cuerpo cambie de formas como consecuencia del pensar del alma, especialmente si se tiene en cuenta que los movimientos del apetito sensitivo, que van siempre acompañados de alguna alteración corporal, están sometidos al imperio de la razón. Pero el ángel no puede ser forma de ningún cuerpo natural. Por lo tanto, el argumento no es viable.

2. A la segunda hay que decir: Lo que puede la virtud inferior lo puede la superior, pero no del mismo modo, sino de modo más sublime, como conoce el entendimiento las cosas sensibles de modo más elevado que los sentidos. Así transforma el ángel la materia corporal de

13. C.8: ML 42,875. 14. Cf. supra q.65 a.4. 15. Cf. supra q.84 a.4. 16. *Metaphys.* tr.9 c.3 (103vb). 17. ARISTÓTELES, l.6 c.8 n.4 (BK 1033b17): S. Th. l.7 lect.7 n.1417.

modo más sublime que los agentes corporales, es decir, moviendo a los mismos agentes corporales como causa superior.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que, por virtud de los ángeles, en las cosas naturales haya ciertos efectos para los cuales no son suficientes los agentes corporales. Pero esto no es obedecer la materia a la voluntad del ángel, como tampoco obedece la materia a la voluntad de los cocineros por el hecho de que, según ciertas reglas del arte culinario, consigan por medio del fuego cierto modo de cocción que no produciría el fuego por sí solo, puesto que introducir nueva forma sustancial en la materia no rebasa la virtud del agente corporal, siendo como es natural a todo agente la producción de su semejante.

ARTICULO 3

Los cuerpos, ¿obedecen o no obedecen a los ángeles con respecto al movimiento local?

De Pot. q.6 a.3; *Quodl.* 9 q.4 a.5; *In Iob* c.1 lect.3; *De Malo* q.16 a.1 ad 14; a.10.

Objeciones por las que parece que los cuerpos no obedecen a los ángeles con respecto al movimiento local:

1. El movimiento local de los cuerpos naturales obedece a sus formas. Pero los ángeles no causan las formas de los cuerpos naturales, como dijimos (a.2; q.65 a.4; q.1 a.2). Por lo tanto, tampoco pueden producir en ellos el movimiento local.

2. Más aún. Prueba el Filósofo en VIII *Physic.*[18] que el movimiento local es el movimiento principal. Pero los ángeles no pueden causar otros movimientos, haciendo que la materia cambie de forma. Por lo tanto, tampoco pueden causar el movimiento local.

3. Todavía más. Los miembros corporales obedecen a la actividad mental del alma para el movimiento local, porque tienen en sí algún principio de vida. Pero en los cuerpos naturales no hay tal principio. Por lo tanto, no obedecen a los ángeles para el movimiento local.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[19]: Los ángeles se sirven de semillas corporales para producir ciertos efectos. Pero esto no lo pueden hacer sin mover localmente. Por lo tanto, los cuerpos les obedecen para el movimiento local.

Solución. *Hay que decir:* Como dice Dionisio en c.7 *De Div. Nom.*[20], *la divina Sabiduría junta los términos de las cosas primeras a los comienzos de las segundas;* de lo cual se deduce que la naturaleza superior alcance a la inferior por la parte suprema de ésta. Pero la naturaleza corporal está debajo de la espiritual, y, por otra parte, el movimiento local es el más perfecto entre los corpóreos, según se demuestra en VIII *Physic.*[21 c], alegando por razón que el ser susceptible de movimiento local no está, en cuanto tal, en potencia para algo intrínseco, sino únicamente para algo extrínseco, es decir, para el cambio de lugar. De todo lo cual se sigue que es naturalmente conforme a la naturaleza corporal ser movida directamente por la naturaleza espiritual con movimiento local. Tanto es así que los mismos filósofos[22] afirmaron que, de hecho, los cuerpos supremos son movidos localmente por las sustancias espirituales; y vemos también que el movimiento con que el alma primero y principalmente mueve el cuerpo es el movimiento local.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dan en los cuerpos más movimientos locales que los que proceden de sus formas, como el flujo y el reflujo del mar, que no proce-

18. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a28): S. Th. lect.14. 19. C.8.9: ML 42,875.878. 20. § 3: MG 3,872: S. Th. lect.4. 21. ARISTÓTELES, c.7 n.5 (BK 261a14): S. Th. lect.14 n.9. 22. Cf. supra q.57 a.2.

c. Santo Tomás acepta la doctrina de Aristóteles conforme a la cual el movimiento local es, por una parte, el más extrínseco de los movimientos y, por otra, es la base de los demás. Al ser el más extrínseco no exige que el agente posea la forma que va a inducir en la materia. Pero el movimiento local es —según Aristóteles— el primero de todos, lógica, cosmológica y ontológicamente. No olvidemos que para Aristóteles los cuerpos celestes no pueden moverse de otra manera, si tenemos en cuenta su peculiar incorruptibilidad (cf. *Phys.* Θ, 7; (BK 260a20-261b25).

den de la forma sustancial del agua, sino del influjo de la luna. Con mayor razón pueden proceder tales movimientos del influjo de sustancias espirituales.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles, causando antes el movimiento local, pueden causar por medio de él otros movimientos, sirviéndose para ello de agentes corpóreos, por medio de los cuales producen tales efectos, como se sirve el herrero del fuego para ablandar el hierro.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles tienen una virtud menos restringida que la de las almas. Vemos que la virtud motriz del alma se concreta en el cuerpo a ella unido, al que vivifica y por medio del que puede mover otros cuerpos. En cambio, la virtud del ángel no está circunscrita a cuerpo alguno, pudiendo, por tanto, mover localmente cuerpos a los que no está unida.

ARTICULO 4

Los ángeles, ¿pueden o no pueden hacer milagros?

Infra q.114 a.4; *Cont. Gentes* 3,102.103; *De Pot.* q.6 a.3.4; *In Ioan,* c.10 lect.5; *Compend. Theol.* c.136.

Objeciones por las que parece que los ángeles pueden hacer milagros:

1. Dice Gregorio[23]: *Se llaman Virtudes aquellos espíritus por los que más frecuentemente se hacen prodigios y maravillas.*

2. Más aún. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[24]: *Los magos hacen milagros por pactos privados; los buenos cristianos, por pública justicia; y los malos, por apariencias de la misma.* Pero como él mismo dice en el mismo libro[25], *los magos hacen milagros porque son oídos por los demonios.* Por lo tanto, los demonios pueden hacer milagros. Y mucho más podrán hacerlos los ángeles buenos.

3. Todavía más. En el mismo libro dice Agustín[26]: *No es absurdo creer que puedan ser hechas por las potestades espirituales todas aquellas cosas que se hacen visiblemente.* Pero decimos que hay milagro cuando algún efecto de las causas naturales es producido fuera del orden de tales causas. Ejemplo: Si alguno es curado de la fiebre sin la acción de los medios naturales. Por lo tanto, los ángeles y los demonios pueden hacer milagros.

4. Por último. La virtud superior no está sujeta al orden de la causa inferior. Pero la naturaleza corpórea es inferior al ángel. Por lo tanto, el ángel puede obrar fuera del orden de los agentes corpóreos. Y esto es hacer milagros.

En cambio está lo que se dice de Dios en el Sal 135,4: *Es el único en hacer grandes maravillas.*

Solución. *Hay que decir:* Milagro es, propiamente, un hecho realizado fuera del orden de la naturaleza. Pero no basta para esto que se haga algo fuera del orden de una naturaleza particular, porque entonces, al lanzar una piedra hacia arriba, se haría un milagro, ya que esto está fuera del orden natural de la piedra. Se entiende por milagro aquello que se efectúa fuera del orden de toda la naturaleza creada. Evidentemente esto no puede hacerlo más que Dios, porque cualquier cosa que haga el ángel o cualquier otra criatura, con su propia, virtud, cae dentro del orden de la naturaleza creada, y, por lo tanto, no es milagro. Así, pues, resulta evidente que sólo Dios puede hacer milagros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que algunos ángeles pueden hacer milagros, o porque los hace Dios por su intercesión, como se dice también que los hacen los santos, o porque desempeñan algún ministerio al hacerse los milagros. Ejemplo: Reuniendo las cenizas en la resurrección universal, o haciendo algo parecido.

2. *A la segunda hay que decir:* Hablando en rigor, se entiende por milagros, como hemos dicho (sol.), hacer algunas cosas fuera del orden de toda naturaleza creada. Pero como nosotros no conocemos todas las fuerzas de la naturaleza, si alguna vez se hace, por algún poder desconocido para nosotros, algo fuera del orden natural que nos es conocido, se dice que lo así hecho es un milagro para nosotros. De ahí que, cuando los demonios hacen algo con su virtud natural, se dice que es un milagro, no en absoluto, sino para nosotros. Y tal es el modo en que los magos hacen milagros por vir-

23. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251. 24. Q.79: ML 40,92. 25. Cf. *Viginti unius Sent,* sent.4: ML 40,726. 26. Ib.

tud de los demonios. Se dice que los hacen por medio de *pactos privados,* porque la virtud de cualquier criatura es en el universo lo que cualquier persona particular es en una sociedad; de ahí que, cuando el mago hace algo por medio de un pacto con el demonio, esto se hace a modo de contrato privado. Pero la justicia divina hace en el universo entero las veces de la ley pública en la sociedad. Por eso los cristianos buenos, al hacer milagros por la justicia divina, se dice que los hacen por *pública justicia,* en tanto que los malos cristianos se dice que los hacen por *apariencias de pública justicia.* Ejemplo: Invocando el nombre de Cristo o haciendo ostentación de cosas sagradas.

3. *A la tercera hay que decir:* Las potestades espirituales pueden hacer aquellas cosas que se hacen visiblemente en este mundo, utilizando por movimiento local los gérmenes de los cuerpos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque los ángeles pueden hacer algo fuera del orden de la naturaleza corpórea, nada pueden hacer, sin embargo, fuera del orden de toda la naturaleza creada, lo cual se requiere para el concepto de milagro, como dijimos (sol.).

CUESTIÓN 111

De la acción de los ángeles sobre los hombres

Ahora hay que tratar lo referente a la acción de los ángeles sobre los hombres. Primero hay que tratar sobre si pueden alterarlos con su poder natural; segundo, cómo los envía Dios para su función sobre los hombres; tercero, cómo custodian a los hombres.

La cuestión referente al primer aspecto plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El ángel, ¿puede o no puede iluminar el entendimiento del hombre?—2. ¿Puede o no puede alterar su afecto?—3. ¿Puede o no puede alterar su imaginación?—4. ¿Puede o no puede alterar su sentido?

ARTICULO 1

El ángel, ¿puede o no puede iluminar al hombre?

De Verit. q.11 a.3; *Cont. Gentes* 3,81; *Quodl.* 9 q.4 a.5; *De Malo* q.16 a.12.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede iluminar al hombre:

1. El hombre es iluminado por la fe, por lo cual Dionisio en *Eccles. Hier.*[1] atribuye cierta iluminación al bautismo, que es el sacramento de la fe. Pero la fe viene directamente de Dios, según aquello de Ef 2,8: *De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios.* Por lo tanto, el hombre no es iluminado por el ángel, sino directamente por Dios.

2. Más aún. Sobre aquello de Rom 1,19: *Dios se lo manifestó,* dice la *Glosa*[2]*: No sólo aprovechó la razón natural para esto, a saber, para que se manifestasen a los hombres las cosas divinas, sino que Dios se las reveló por su obra, es decir, por las criaturas.* Pero una y otra de estas cosas, es decir, la razón natural y las criaturas, vienen directamente de Dios. Por lo tanto, Dios es el que ilumina directamente al hombre.

3. Todavía más. El que es iluminado tiene conciencia de ello. Pero los hombres nunca perciben que sean iluminados por los ángeles. Por lo tanto, no son iluminados por ellos.

En cambio está el hecho de que Dionisio, en c.4 *De Cael. Hier.*[3], da por cierto que las revelaciones de las cosas divinas llegan a los hombres por medio de

1. C.2 p.1.ª: MG 3,392. 2. *Glossa ordin.* (VI, 5B). 3. § 2: MG 3,180.

los ángeles. Pero tales revelaciones son iluminaciones, como dijimos (q.106 a.1; q.107 a.2). Por lo tanto, los hombres son iluminados por los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Por corresponder al orden de la divina Providencia que los seres inferiores estén sometidos a la acción de los superiores, como dijimos (q.109 a.2; q.110 a.1), los hombres, que son inferiores a los ángeles, son iluminados por éstos, como los mismos ángeles inferiores son iluminados por los superiores.

Pero el modo de una y otra iluminación en parte es semejante y en parte diverso. Hemos dicho (q.106 a.1) que la iluminación, que consiste en la manifestación de la verdad divina, se puede considerar bajo dos aspectos: 1) En cuanto que el entendimiento inferior es confortado por la acción del entendimiento superior; y 2) en cuanto que las especies inteligibles que están en el entendimiento superior se acomodan al entendimiento inferior para poder ser captadas por éste. Esto se verifica en los ángeles según que el ángel superior divida la verdad universal por él concebida, adaptándola a la capacidad del ángel inferior. Pero el entendimiento humano no puede captar la verdad en su pura inteligibilidad por serle connatural entender por medio de imágenes, como dijimos (q.84 a.7). Por eso, los ángeles proponen a los hombres las verdades inteligibles bajo semejanzas de cosas sensibles. Aquí está el por qué dice Dionisio en c.1 *De Cael. Hier.*[4], que *es imposible que los rayos de la luz divina lleguen a nosotros a no ser envueltos en variados velos sagrados.* Además, el entendimiento humano, como inferior, es fortalecido por la acción del entendimiento angélico. Según estos dos aspectos se ha de entender la iluminación por medio de la que el hombre es iluminado por el ángel.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para la fe se requieren dos cosas. Primero, un hábito intelectual que dispone al entendimiento para seguir a la voluntad en su tendencia hacia la verdad divina, porque el entendimiento asiente a las verdades de la fe, no como convencido por la razón, sino como obligado por la voluntad, pues *nadie cree sino queriendo,* como dice Agustín[5]; y en cuanto a esto, la fe viene exclusivamente de Dios. 2) *Segundo,* se requiere para la fe que las cosas creíbles sean propuestas al que las ha de creer. Y en esto sí tiene alguna parte el hombre, en cuanto que *la fe es por la predicación,* como se dice en Rom 10,17; pero la parte principal le corresponde a los ángeles, por quienes se revelan a los hombres las cosas divinas. Por lo tanto, los ángeles contribuyen algo a la iluminación de la fe. Además, los hombres son iluminados por los ángeles no sólo acerca de las cosas que deben creer, sino también sobre las cosas que deben practicar [a].

2. *A la segunda hay que decir:* La razón natural, que procede directamente de Dios, puede ser fortalecida por el ángel del modo que queda dicho (sol.). Por otra parte, la verdad inteligible que resulta de las especies recibidas de las criaturas es tanto más elevada cuanto más potente sea el entendimiento humano. Y de este modo es ayudado el hombre por el ángel para llegar más perfectamente por las criaturas al conocimiento divino.

3. *A la tercera hay que decir:* La operación intelectual y la iluminación se pueden considerar bajo dos aspectos. 1) *Uno,* por parte de lo entendido; y bajo este aspecto, todo el que entiende o es iluminado percibe que entiende o que es iluminado, ya que conoce que el objeto le es evidente. 2) *El otro* aspecto se refiere al principio del conocimiento, y bajo éste, no todo el que entiende alguna verdad sabe lo que es el entendimiento, que es el principio de la operación intelectual. Igualmente, no todo el que es iluminado por el ángel se da cuenta de que es iluminado por él.

4. § 2: MG 3,121. 5. *In Ioann.* 6,44, tr.26: ML 35,1607.

a. Sto. Tomás responde al argumento basado en la coincidencia del término «iluminación» como la operación —y el correspondiente efecto— que eleva al entendimiento en general y como la específica elevación propia de la fe. Esta segunda exige un movimiento voluntario que sólo Dios puede llevar a cabo. En la primera no hay necesidad de tal acto de voluntad.

ARTICULO 2

Los ángeles, ¿pueden o no pueden alterar la voluntad del hombre?

Supra q.106 a.2; 1-2 q.9 a.6; q.80 a.1; *In Sent.* l.2 d.8 a.5; *De Verit.* q.22 a.9; *Cont. Gentes* 3,88-92; *De Malo* q.3 a.3.4.

Objeciones por las que parece que los ángeles pueden alterar la voluntad del hombre:

1. Porque sobre aquello de Heb 1,7: *El que hace a sus ángeles espíritus y a sus ministros llamas de fuego,* dice la *Glosa*[6] que *son fuego al encenderse en espíritu y abrasar nuestros vicios.* Pero esto no sería así si no cambiaran la voluntad. Por lo tanto, los ángeles pueden cambiar la voluntad.

2. Más aún. Dice Beda[7] que *el diablo no solamente inspira malos pensamientos, sino que además los enciende.* El Damasceno dice[8] que también son instigadores, pues escribe en el II libro[9]: *Toda malicia y todas las pasiones inmundas han sido pensadas por ellos, y se les ha permitido sugerirlas a los hombres.* Y, de igual modo, los ángeles buenos inspiran y encienden los buenos pensamientos. Pero ni unos ni otros podrían hacer esto sin cambiar la voluntad. Por lo tanto, los ángeles pueden cambiar la voluntad.

3. Todavía más. Como dijimos (a.1), el ángel ilumina el entendimiento del hombre por medio de las imágenes sensibles. Pero, como la fantasía, que suministra al entendimiento, puede ser cambiada por el ángel, así también puede serlo el apetito sensitivo, que suministra a la voluntad, porque también éste es una facultad que usa el órgano corporal. Por lo tanto, así como el ángel ilumina al entendimiento, así también puede alterar la voluntad.

En cambio está el hecho de que cambiar la voluntad es propio de Dios, según aquello de Prov 21,1: *El corazón del rey está en manos del Señor; El lo dirige a donde le place.*

Solución. *Hay que decir:* La voluntad del hombre puede ser movida de dos modos. 1) *Uno,* desde dentro de ella misma, y de este modo, el movimiento de la voluntad no es más que una tendencia de la misma hacia lo querido. Sólo Dios es capaz de moverla, por ser El quien da a la naturaleza intelectual la virtud de tal tendencia, pues, como la tendencia natural no procede sino de Dios, que da la naturaleza, así la inclinación voluntaria no viene más que de Dios, que es causa de la voluntad. 2) *El otro* modo de alterar la voluntad es por algo que está fuera de ella, y este cambio no puede hacerse por el ángel más que de un modo, esto es, por medio de la aprehensión del bien por el entendimiento, de donde se sigue que, en cuanto es posible ser causa de que algo se conciba por el entendimiento como bueno para ser apetecido por la voluntad, en tanto se puede mover la voluntad. Pero así sólo Dios es capaz de mover eficazmente la voluntad; el ángel y el hombre sólo pueden moverlo por persuasión, como ya dijimos (q.106 a.2). Pero aún queda otro modo exterior por el que la voluntad del hombre puede ser movida, y es por la pasión del apetito sensitivo. Así se inclina la voluntad, por ejemplo, cuando quiere algo a impulsos de la concupiscencia o de la ira. Y también de este modo puede el ángel mover la voluntad, en cuanto puede excitar tales pasiones, sin que pueda llegar nunca, sin embargo, a someterla violentamente, ya que la voluntad permanece siempre libre para consentir o para resistir a la pasión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los ministros de Dios, sean ángeles u hombres, se dice que consumen los vicios, o encienden para la virtud, por medio de la persuasión.

2. *A la segunda hay que decir:* Los demonios no son capaces de infundir pensamientos causándolos interiormente, porque el uso de la facultad cogitativa es cosa de la voluntad. Sin embargo, se dice que el diablo enciende los pensamientos en cuanto que, por medio de la persuasión o excitando las pasiones, instiga a pensar o a desear lo pensado. Y este mismo encender es lo que el Damasceno llama *sugerir* debido a que tal operación se ejecuta interiormente. Los buenos pensamientos, en cambio, son atribuidos a un principio más elevado, es decir, a Dios; si bien El nos los facili-

6. *Glossa ordin.* (VI, 135A). 7. *In Matth.* l.3: ML 92,75. 8. *De Fide Orth.* c.4: MG 94,877. 9. Ib.

ta sirviéndose del ministerio de los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* En el estado terreno, el entendimiento humano no puede entender sin recurrir a las imágenes sensibles; en cambio, la voluntad humana puede querer algo conformándose al dictamen de la razón y sin seguir la pasión del apetito sensitivo. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTICULO 3

El ángel, ¿puede o no puede alterar la imaginación del hombre?

In Sent. l.2 d.8 a.5; *De Malo* q.3 a.4; q.16 a.11.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede alterar la imaginación del hombre:

1. Como se dice en el libro *De Anima*[10], *la fantasía es como un movimiento hecho por los sentidos en acto.* Pero si esto se hiciese por alteración causada por el ángel, dejaría de ser por los sentidos. Por lo tanto, es contrario a la naturaleza del fantasear, como acto de la virtud imaginativa[b], el que la imaginación sea alterada por el ángel.

2. Más aún. Las formas existentes en la imaginación, por ser inmateriales, son más sublimes que las existentes en la materia sensible. Pero el ángel no puede imprimir formas en la materia sensible, como dijimos (q.110 a.2). Luego mucho menos podrá imprimirlas en la imaginación. Por lo tanto, no puede alterar la imaginación.

3. Todavía más. Dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[11]: *Es posible que un espíritu, por medio de las imágenes de las cosas que él conoce, manifieste dichas cosas a otro por la unión íntima con él, bien que las entienda el que las recibe o que sólo las conozca como entendidas por otro.* Sin embargo, no parece que el ángel pueda unirse a la imaginación humana ni que ésta pueda conocer las cosas inteligibles que el ángel conoce. Por lo tanto, parece que el ángel no puede alterar la imaginación.

4. Por último. En la visión imaginaria, el hombre se adhiere a las semejanzas de las cosas como si fuesen las cosas mismas. Pero en esto hay cierto engaño. Así, pues, al no poder ser el ángel bueno causa de decepción, parece que, por medio de una visión imaginaria, no puede alterar la imaginación.

En cambio está el hecho de que lo que aparece en sueños se ve con visión imaginaria. Pero los ángeles revelan algunas cosas en sueños, como nos consta por Mt 1,20; 2,13-19, en que lo hizo el ángel que se apareció a José. Por lo tanto, el ángel puede alterar la imaginación.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles, tanto los buenos como los malos, son capaces de excitar, con su virtud natural, la imaginación del hombre. Esto se explica así: Hemos dicho (q.110 a.3) que la naturaleza corporal está bajo el poder del ángel en cuanto al movimiento local. Luego todas aquellas cosas que pueden producirse por medio de dicho movimiento, caen también bajo el poder natural de los ángeles. Ahora bien, es sabido que las apariciones imaginarias provienen a veces en nosotros de la alteración local de ciertos espíritus y humores corporales. Por eso, Aristóteles, en el libro *De Somn. et Vigil.*[12], dice que *mientras dormimos, al retraerse casi toda la sangre al interior hacia su principio sensitivo, la acompañan también hacia dentro los movimientos,* es decir, las impresiones que permanecen de la excitación de los sentidos, conservadas en los centros sensoriales, y *excitan de tal modo el principio sensitivo,* que se origina interiormente una aparición como si a ese mismo tiempo los órganos sensoriales fuesen en realidad excitados por las cosas exteriores. Tanta puede ser la conmoción de los espíritus y humores, que tales apariciones pueden suceder incluso en gente despierta, como es el caso de los delirantes. Pues, así como esto sucede por la conmoción natural de los humores y, a veces, hasta por la voluntad del hombre, que imagina a sa-

10. ARISTÓTELES, l.3 c.3 n.13 (BK 429a1): S. Th. lect.6 n.660. 11. C.12: ML 34,464. 12. ARISTÓTELES, c.3 (BK 461b11).

b. Sobre la «virtus imaginativa» véase *Sur». Theol.* 1 q.78 a.4 y el comentario a este texto por M. UBEDA en *Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino* (Madrid 1959) vol.III (2.°) p.78ss. En cuanto al alcance moral de las «cogitationes», cf. *De malo,* q.3 a.3 ad 7.

hiendas lo que antes había sentido, así también puede suceder esto por influjo de los ángeles buenos o malos, unas veces con enajenación de los sentidos corporales y otras no.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El principio de la fantasía está en el ejercicio en acto de los sentidos. No se puede imaginar lo que antes no se ha sentido, en todo o en parte; por eso el ciego de nacimiento no puede imaginar el color. No obstante, la imaginación se altera algunas veces hasta surgir el acto de la fantasía, debido a las impresiones conservadas interiormente, como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel altera la imaginación, no ciertamente imprimiendo en ella alguna forma imaginaria que de ningún modo ha pasado antes por los sentidos, pues el ángel no puede hacer, por ejemplo, que un ciego imagine los colores, sino que lo hace mediante el movimiento local de los espíritus y humores, como hemos dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La mezcla del espíritu angélico con la imaginación humana no se hace a modo de unión por esencia, sino por medio de efectos que puede causar el ángel en la imaginación al sugerir las cosas que él conoce; aunque no tal como él las conoce.

4. *A la cuarta hay que decir:* El ángel que causa la visión imaginaria, simultáneamente ilumina a veces el entendimiento para que éste conozca lo que se significa con tales representaciones; en cuyo caso no hay ninguna decepción. Pero, otras veces, de la operación del ángel sólo se sigue la aparición de tales representaciones en la imaginación; y, sin embargo, tampoco hay en este caso decepción causada por el ángel, sino que la decepción proviene por defecto del entendimiento al que se le hacen aparecer tales cosas; como tampoco fue Cristo causa de decepción al proponer a la gente muchas cosas en parábolas sin explicárselas.

ARTICULO 4

El ángel, ¿puede o no puede alterar el sentido humano?

In Sent. l.2 d.8 a.5; *De Malo* q.3 a.4; q.16 a.11.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede alterar el sentido humano:

1. La operación sensitiva es una operación vital. Pero tal operación no procede de principio extrínseco. Por lo tanto, la operación sensitiva no puede ser causada por el ángel.

2. Más aún. La virtud sensitiva es más elevada que la nutritiva. Pero el ángel, al parecer, no puede cambiar la virtud nutritiva, como tampoco otras formas naturales. Por lo tanto, tampoco puede alterar la virtud sensitiva.

3. Todavía más. La condición natural del sentido pide que éste sea actuado por el objeto sensible. Pero el ángel no puede alterar el orden de la naturaleza, como dijimos (q.110 a.4). Por lo tanto, el ángel no puede alterar el sentido, sino que el sentido actúa siempre por el objeto sensible.

En cambio está el hecho de que los ángeles que destruyeron a Sodoma *hirieron a los sodomitas con la ceguera (o aorisia) a fin de que no pudiesen dar con la puerta de la casa,* como se dice en Gén 19,11. Cosas parecidas se leen en IV Reg 6,18ss sobre los sirios que Eliseo condujo a Samaría.

Solución. *Hay que decir:* Los sentidos se alteran de dos maneras. Una, exteriormente, como al ser impresionados por el objeto sensible. Otra, por algo interior. Vemos que, alterados los espíritus y humores, se altera el sentido. Ejemplo: la lengua del enfermo, si está biliosa, todo lo percibe como amargo. Lo mismo sucede con los demás sentidos. Pues de uno y otro modo puede el ángel con su virtud natural alterar los sentidos del hombre. El ángel puede presentar al sentido exteriormente algún objeto sensible, formado por la naturaleza o formándolo él de nuevo, como lo hace al tomar cuerpo, como dijimos (q.51 a.2). Puede también, por otra parte, conmover interiormente los espíritus y humores como antes dijimos (a.3), de cuya conmoción se derivan diversas alteraciones de los sentidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La operación sensitiva no puede proceder de principio exterior sin su principio interior, que es la potencia sensitiva, pero este principio interior puede alterarse de muchas maneras por un principio exterior, como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Por medio de la conmoción interior de los espíritus y humores, puede el ángel llegar a alterar el acto de la potencia nutritiva. Esto mismo puede hacer también respecto de la potencia apetitiva o sensitiva o de cualquier otra potencia en la que intervenga órgano corporal.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel no puede obrar fuera del orden de toda naturaleza creada, pero sí puede hacerlo fuera del orden de cualquier naturaleza particular a cuyo orden no esté sometido. Y, así, puede alterar los sentidos de cierto modo especial distinto del modo ordinario.

CUESTIÓN 112

Sobre la misión de los ángeles

Ahora hay que tratar lo referente a la misión de los ángeles. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Algunos ángeles, ¿son o no son enviados para algún ministerio?—2. ¿Son o no son todos enviados?—3. Los que son enviados, ¿asisten o no asisten?—4. ¿A que órdenes pertenecen los que son enviados?

ARTICULO 1

Los ángeles, ¿son o no son enviados para algún ministerio?

Objeciones por las que parece que los ángeles no son enviados para, algún ministerio:

1. Toda misión se hace a algún lugar determinado. Pero las acciones intelectuales no dicen relación determinada a lugar alguno, porque el entendimiento abstrae del lugar y del tiempo. Así, pues, al ser las acciones angélicas intelectuales, parece que los ángeles no son enviados a ejecutar sus acciones.

2. Más aún. El cielo empíreo es el lugar apropiado para la dignidad de los ángeles. Así, pues, si son enviados a la tierra, parece que se rebaja algo su dignidad. Esto es inadmisible.

3. Todavía más. Las ocupaciones exteriores impiden la contemplación de la sabiduría, por eso se dice en Ecl 38,25: *El que no tiene otros quehaceres puede llegar a ser sabio.* Así, pues, si algunos ángeles son enviados a los ministerios exteriores, parece que se distraerán de la contemplación. Pero toda su bienaventuranza consiste en la contemplación de Dios. Por lo tanto, al ser enviado, se disminuiría su bienaventuranza. Esto es inadmisible.

4. Por último. Administrar le corresponde al inferior; por eso se dice en Lc 22,27: *¿Quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado?* Pero los ángeles son mayores que nosotros en orden de naturaleza. Por lo tanto, no son enviados en ministerio para nosotros.

En cambio está lo que se dice en Ex 23,20: *Yo mandaré un ángel ante ti para que te defienda en el camino.*

Solución. *Hay que decir:* De lo dicho puede deducirse claramente que algunos ángeles son enviados por Dios en ministerio. Pues, según se ha dicho al tratar de la misión de las divinas Personas (q.43 a.1), se dice ser enviado aquel que de algún modo procede de otro para comenzar a estar donde antes no estaba o estaba de otro modo. Así, el Hijo o el Espíritu Santo se dice que son enviados en cuanto que proceden del Padre por origen y en cuanto comienzan a estar de nueva manera, esto es, por la gracia o por la naturaleza asumida, donde ya estaban antes por la presencia de la Deidad, ya que es propio de Dios estar en todas partes, por ser agente universal, cuya virtud llega a todos los seres. De donde se sigue que está presente en todo, como se dijo (q.8 a.1).

Pero la virtud del ángel, que es agente particular, no llega a todo el universo, sino que de tal manera llega a un ser,

que no llega a otros, y, por lo tanto, de tal modo está en un lugar, que no está en otros. Ahora bien, es evidente por lo dicho (q.110 a.1) que la criatura corporal es administrada por los ángeles. Luego siempre que es necesario que se haga algo por el ángel cerca de alguna criatura corpórea, de nuevo aplica el ángel a tal cuerpo su virtud y de nuevo comienza el ángel a estar allí. Todo se verifica por un mandato divino. De donde se sigue que el ángel es enviado por Dios.

Pero la acción que el ángel enviado ejecuta, procede de Dios como de primer principio, a cuyo arbitrio y autoridad obran los ángeles. Y a Dios se reduce también tal acción como a último fin. Esto es precisamente lo que constituye la razón del ministerio, porque el ministro es como un instrumento de carácter racional, y el instrumento es siempre movido por otro y a otro también se ordena su acción. Por eso, las acciones de los ángeles son llamadas ministerios; y por eso también se dice que los ángeles son enviados en ministerio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una acción puede ser llamada intelectual bajo dos aspectos. Pues, en cuanto que se realiza en el entendimiento, como la contemplación, la acción intelectual no está vinculada a lugar concreto. Más aún, como dice Agustín en IV *De Trin.* [1]: *Nosotros mismos, mientras saboreamos en nuestra mente algo eterno, no estamos en este mundo.* El otro aspecto, bajo el cual una acción se denomina intelectual, es en cuanto que está regulada e imperada por el entendimiento. Bajo este aspecto es evidente que las acciones intelectuales están, a veces, vinculadas a lugares concretos.

2. *A la segunda hay que decir:* El cielo empíreo corresponde a la dignidad del ángel por cierta congruencia; porque es, efectivamente, muy propio que el más elevado de los cuerpos se reserve a la naturaleza que está sobre todos los cuerpos. Sin embargo, el ángel no recibe del cielo empíreo [a] dignidad alguna. Por lo tanto, cuando no está de hecho en él, nada pierde de su dignidad, como nada pierde tampoco el rey cuando no está de hecho sentado en el trono regio, propio de su dignidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Las ocupaciones exteriores nos impiden a nosotros la pureza de la contemplación por intervenir en este ejercicio nuestro las facultades sensitivas, cuyas operaciones, cuando son intensas, dificultan la operación de las potencias intelectuales. Pero en las acciones exteriores del ángel intervienen exclusivamente las operaciones intelectuales, y, por lo tanto, dichas acciones exteriores en nada le impiden la contemplación, puesto que dos acciones de las cuales una es regla y razón de la otra, lejos de impedirse mutuamente, se ayudan. Por eso dice Gregorio en II *Moral.* [2] que *los ángeles no salen a los ministerios exteriores de tal modo que se priven por ello de los deleites de la contemplación interna.*

4. *A la cuarta hay que decir:* En sus acciones exteriores, los ángeles sirven ante todo a Dios y secundariamente a nosotros; no porque en absoluto seamos superiores a ellos, sino que cualquier hombre o ángel es superior a toda otra criatura en cuanto por su adhesión a Dios se hace un espíritu con Dios. En este sentido dice Pablo en Flp 22,3: *Teniéndoos unos a otros por superiores.*

ARTICULO 2

Todos los ángeles, ¿son o no son enviados para algún ministerio?

In Sent. l.2 d.10 a.2; *In Heb.* c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que todos los ángeles son enviados para algún ministerio:

1. C.20: ML 42,907. 2. C.3: ML 75,556.

a. En la astronomía filosófica de origen neoplatónico, el empíreo era el lugar que se encuentra más allá del cielo observable por los astrónomos, habitado por los ángeles y por los santos. Sto. Tomás dedica el art.3 de, la q.66 de esta parte a este problema así como la q.61 art.4. Pero en todo caso, en el punto que comentamos, admite Sto. Tomás que la razón alegada para esta atribución local es una mera congruencia. Como se señala en q.52 a.l decir que un ángel está en un lugar quiere decir simplemente que su acción se ejerce en ese lugar. De ahí se sigue que el lugar no contiene al ángel sino, al revés, el ángel contiene el lugar. Sobre el empíreo, cf. HWP (KURDZIALEK-MAURACH, art. *Empyreum) 2* col.478-80.

1. Dice el Apóstol en Heb 1,14: *¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados en ministerio?*

2. Más aún. El supremo de los órdenes angélicos es el de los Serafines (q.108 a.6). Pero un Serafín fue enviado a purificar los labios del profeta Isaías (Is 6,6-7). Por lo tanto, con mayor razón los ángeles inferiores son también enviados.

3. Todavía más. Las Personas divinas sobrepasan infinitamente todos los órdenes angélicos. Pero las Personas divinas son enviadas (q.43 a.1). Por lo tanto, mucho más cualquiera de los ángeles supremos.

4. Por último. Si los ángeles superiores no son enviados en ministerio exterior, será porque éstos ejecutan los oficios divinos por medio de los inferiores. Pero, al ser todos los ángeles desiguales, como dijimos (q.50 a.4; q.108 a.3 ad 1), para cada ángel hay otro inferior, excepto para el último. Por lo tanto, sólo un ángel sería enviado en ministerio. Esto va contra lo que se dice en Dan 7,10: *Millares de millares le servían.*

En cambio está lo que dice Gregorio[3], citando la afirmación de Dionisio[4]: *Los ejércitos superiores de ningún modo ejercen ministerio exterior.*

Solución. *Hay que decir:* Según consta por lo dicho (q.106 a.3; q.110 a.1), es modo de obrar de la Providencia divina, no sólo respecto de los ángeles, sino de todo el universo, gobernar las cosas inferiores por las superiores. De este orden se prescinde a veces en las cosas corporales por dispensa divina, en consideración a otro orden más elevado, esto es, cuando así conviene para la manifestación de la gracia. Así, por ejemplo, el ciego de nacimiento fue iluminado y Lázaro fue resucitado directamente por Dios, sin mediación alguna de los cuerpos celestes. Los mismos ángeles buenos y malos pueden obrar algo en los cuerpos terrestres sin la acción de los cuerpos celestes, como condensar las nubes para producir la lluvia, y otras cosas parecidas. No debe tampoco dudarse que Dios puede revelar directamente algunas cosas a los hombres sin mediación de los ángeles; y lo mismo pueden hacer los ángeles superiores sin mediación de los inferiores. Basados en este razonamiento, afirmaron algunos[5] que, comúnmente, no son enviados los ángeles superiores, sino sólo los inferiores, pero que, por dispensa divina, son también enviados a veces los superiores.

Pero esta opinión no parece aceptable. Porque el orden angélico está hecho según los dones de gracia. Ahora bien, el orden de la gracia no tiene otro orden superior al que pueda alguna vez renunciar, como se renuncia al orden de la naturaleza en interés del orden de la gracia. Hay que tener presente que el orden de la naturaleza se suspende, en el caso de los milagros, para confirmación de la fe. Pero no puede contribuir a tal confirmación el prescindir del orden angélico. Ya que esta suspensión nos sería desconocida. Por lo demás, nada hay tan grande en los ministerios divinos que no pueda ser ejecutado por los órdenes inferiores. Como dice Gregorio[6], *aquellos que anuncian las cosas más elevadas se llaman arcángeles, y por eso a la Virgen María fue enviado el arcángel Gabriel.* A pesar de ser éste el más elevado de todos los ministerios divinos, como añade. Por lo tanto, sin distinción alguna se debe decir con Dionisio[7] que los ángeles superiores nunca son enviados a ministerios exteriores.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como de las misiones de las Personas divinas hay una visible, que se realiza bajo forma corpórea, y otra invisible, que consiste en un efecto espiritual, así también de las misiones de los ángeles unas se dicen exteriores, como son las que llevan consigo ministerio de cosas corporales, y para éstas no todos los ángeles son enviados; y otras son interiores, en forma de efectos intelectuales, es decir, en cuanto que un ángel ilumina a otro. Según este modo, todos los ángeles son enviados.

O se puede decir también que el Apóstol intercala tales palabras para probar que Cristo es mayor que los ángeles por los que fue dada la ley, y manifestar así la superioridad de la ley nueva res-

3. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1254. 4. *De Cael. Hier.* c.13 § 2: MG 3,300. 5. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.10 c.1 (QR 1,351). 6. L.c. nota 3. 7. L.c. nota 4.

pecto de la antigua. Por eso, no es necesario que se entienda más que del ministerio de los ángeles, por los que fue dada la ley.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel enviado a purificar los labios del profeta fue de los inferiores, según Dionisio[8]. Se le llamó Serafín, es decir, *abrasador,* por cierta analogía, en cuanto que había venido a abrasar los labios del profeta.

Puede también decirse que los ángeles superiores comunican sus propios dones, de los que reciben sus nombres, por medio de los ángeles inferiores. Y en este sentido se dice que un Serafín purificó con fuego los labios del profeta, no porque hiciese él esto directamente, sino porque por su virtud lo hizo otro ángel inferior; como se dice que el Papa absuelve a alguno aunque dispense la absolución por medio de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Las Personas divinas no son enviadas en ministerio, sino que se dicen analógicamente enviadas, según lo explicado (sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* En los ministerios divinos hay muchos grados. Por lo tanto, no hay inconveniente en que ángeles desiguales sean directamente enviados a realizarlos. Pero de tal modo que los superiores se envíen para los ministerios más sublimes, y los inferiores, para las menos.

ARTICULO 3

Los ángeles que son enviados, ¿asisten o no asisten?

In Sent. l.2 d.10 a.1; *In Hebr.* c.1 lect.6; *In Iob* c.1 lect.2.

Objeciones por las que parece que los ángeles enviados también asisten:

1. Dice Gregorio en una homilía[9]: *Son, pues, enviados los ángeles, y asisten, porque aunque el espíritu angélico está circunscrito, sin embargo, el Espíritu sumo, que es Dios, no está circunscrito.*

2. Más aún. El ángel de Tobías fue enviado en ministerio. Pero dijo él mismo: *Yo soy el ángel Rafael, uno de los siete que estamos delante de Dios* (Tob 12,15). Por lo tanto, asisten los ángeles que son enviados.

3. Todavía más. Cualquier ángel bienaventurado está más próximo a Dios que Satanás. Pero Satanás asiste ante Dios, según se lee en Job 1,6: *Vinieron un día los hijos de Dios a presentarse delante del Señor y vino también entre ellos Satán.* Por lo tanto, con mayor razón asistirán los ángeles que son enviados en ministerio.

4. Por último. Si los ángeles inferiores no asisten es porque no reciben directamente las divinas luces, sino que las reciben por los ángeles superiores. Pero cada ángel, excepto el supremo, recibe por un superior las divinas luces. Por lo tanto, asistirá únicamente el ángel supremo. Esto va en contra de lo que se dice en Dan 7,10: *Y le asistían millones de millones.* Por lo tanto, también asisten los que sirven.

En cambio está lo que dice Gregorio en XVII *Moral.*[10], sobre aquellas palabras de Job 25,3: *¿Por ventura tienen número sus soldados?: Asisten aquellas Potestades que no salen a anunciar algo a los hombres.* Por lo. tanto, los que son enviados en ministerio, no asisten.

Solución. *Hay que decir:* La nomenclatura de ángeles asistentes y administradores está tomada de lo que vemos qué sucede en la corte de un rey, donde hay algunos que asisten siempre ante él y oyen directamente sus mandatos; mientras que a otros se comunican las órdenes reales por los asistentes, como a los prefectos encargados de administrar las ciudades; y estos últimos se llaman ministros, pero no asistentes.

Hay que tener presente que todos los ángeles ven directamente la esencia divina; y en cuanto a esto, todos, incluso los que administran, se dice que asisten. Por eso dice Gregorio en II *Moral.*[11], *no son impedidos de asistir y de ver siempre la esencia divina aquellos que para nuestra salvación son enviados a los ministerios exteriores.* Pero no todos los ángeles pueden percibir en la luz misma de la divina esencia los secretos de los misterios divinos, sino solamente los superiores, por medio de los cuales se comunican a los inferiores. Conforme a esto, sólo los superiores, que son los de la primera jerarquía, se dice que asisten, a los cuales les corresponde ser iluminados directamente por Dios, como dice Dionisio[12].

8. Ib. 9. L.c. nota 3.6. 10. C.13: ML 76,20. 11. L.c. nota 2. 12. *De cael, hier.* c.6.7: MG 3,201-209.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho, pues se refieren al primer modo de entender la palabra *asistir*.

3. *A la tercera hay que decir:* Satanás no se dice que asiste, sino que se le describe como estando entre los asistentes, porque, como dice Gregorio en II *Moral*[13]. *Aunque perdió la bienaventuranza, no perdió la naturaleza angélica.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Todos los que asisten ven directamente algunas cosas en la claridad de la divina esencia. Por eso se dice que pertenece a toda la primera jerarquía ser iluminados directamente por Dios. Sin embargo, los superiores de entre éstos perciben más cosas que los inferiores, sobre las que iluminan a otros; como también, entre los que asisten al rey, unos saben más que otros sobre sus secretos.

ARTICULO 4

Todos los ángeles de la segunda jerarquía, ¿son o no son enviados?

In Sent. l.2 d.10 a.3; *In Heb.* c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados:

1. Todos los ángeles, o asisten o administran, según lo que se dice en Dan 7,10. Pero los de la segunda jerarquía no asisten, puesto que son iluminados por los de la primera, según dice Dionisio en c.8 *De cael. hier.*[14] Por lo tanto, todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados en ministerio.

2. Más aún. Dice Gregorio en XVII *Moral.*[15]: *Son más los que administran que los que asisten.* Pero esto no sería así si los ángeles de la segunda jerarquía no fuesen enviados en ministerio. Por lo tanto, todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados en ministerio.

En cambio está lo que dice Dionisio[16]: *Las Dominaciones están por encima de todo sometimiento.* Pero ser enviados en ministerio delata sometimiento. Por lo tanto, las Dominaciones no son enviadas en ministerio.

Solución. *Hay que decir:* Según lo dicho (a.1), ser enviados a ministerio exterior compete propiamente a los ángeles, en cuanto obran por mandato divino sobre alguna criatura corporal. Esto pertenece, sin duda, a la ejecución del ministerio divino. Por otra parte, las propiedades de los ángeles pueden deducirse de sus nombres, como lo dice Dionisio en c.7 *De cael. hier.*[17] Por lo tanto, son enviados en ministerio exterior los ángeles de aquellos órdenes cuyos nombres indican alguna ejecución. Ahora bien, en el nombre de las *Dominaciones,* no se indica ejecución alguna, sino sólo la disposición y el mandato de lo que se ha de ejecutar, en tanto que en los nombres de los órdenes inferiores sí se indica alguna ejecución, pues los Angeles y los Arcángeles reciben sus nombres de la misión de anunciar; las Virtudes y las Potestades se denominan así por relación a algún acto; y respecto a los Principados, *propio es del Príncipe,* dice Gregorio[18], *ser el primero entre otros ejecutores.* Por consiguiente, a estos cinco órdenes pertenece ser enviados en ministerio exterior, pero no a los cuatro órdenes superiores.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las Dominaciones se incluyen entre los ángeles que administran, no porque ejecuten algún ministerio, sino porque disponen y ordenan lo que se ha de hacer por otros, como los arquitectos, con sus manos, nada ejecutan de la obra, sino que disponen y mandan lo que otros deben ejecutar.

2. *A la segunda hay que decir:* El número de los que asisten y de los que administran se puede razonar de dos modos. Así, Gregorio dice que son más los que administran que los que asisten, porque interpreta aquello de Dan 7,10, *millares de millares le servían,* no en un sentido multiplicativo, sino partitivo, como si dijera *millares del número de miles.* De este modo, el número de los que administran queda indefinido, para significar exceso; en cambio, el número de los que asisten es definido, al añadirse: *y diez mil veces cien mil estaban delante de El.* Gregorio sigue en esto a los platónicos[19], los cuales decían que cuanto las

13. Ib. 14. § 1: MG 3,240. 15. C.13: ML 76,20. 16. *De cael. hier.* c.8 § 1: MG 3,237. 17. Ib. 18. L.c. nota 3. 19. Cf. *Lib. de Causis* § 4 (BA 166.23); PROCLO, *Inst. Theol.* prop.5 (DD 52); AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.4 (104vb).

cosas están más cercanas al primer principio absoluto, tanto menos numerosas son. Ejemplo: Cuanto más se acercan los números a la unidad, tanto es menor la multitud que expresa cada uno. Esta opinión se salva, en cuanto al número de órdenes, al poner seis órdenes de administrantes y tres de asistentes.

Pero Dionisio, en c.14 *De cael. hier.*[20], dice que la multitud de ángeles rebasa toda multitud material, de modo que, así como los cuerpos superiores exceden casi inmensamente en magnitud a los cuerpos terrestres, así las naturalezas superiores incorpóreas exceden sin comparación a todas las corpóreas, porque lo que es mejor, es más deseado por Dios y más multiplicado, y, según esto, como los asistentes son superiores a los que administran, serán más aquéllos que éstos. Por tanto, las palabras *millares de millares* deben entenderse multiplicativamente, como si se dijese: *mil veces millares.* Y como diez veces ciento son mil, si dijera *diez veces cien mil,* se daría a entender que los asistentes eran tantos como los que administran, pero diciendo *diez mil veces cien mil,* los asistentes resultan muchos más que los que administran. Estos números no se usan, sin embargo, para indicar que los ángeles son solamente tantos como expresan los números, sino que nos indican que son muchos más. Esto se quiere dar a entender por medio de la multiplicación por sí mismos de los números mayores en sus respectivas clases: diez, ciento, mil, según advierte Dionisio ahí mismo.

CUESTIÓN 113

Los ángeles custodios

Ahora hay que tratar lo referente a la guarda de los ángeles buenos y a la insidia de los malos. La cuestión referente a la guarda de los ángeles buenos plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. Los hombres, ¿están o no están guardados por los ángeles?—2. A cada hombre ¿le corresponde o no le corresponde un ángel custodio distinto?—3. Dicha guarda, ¿pertenece o no pertenece al último de los órdenes angélicos?—4. A todo hombre, ¿le corresponde o no le corresponde tener un ángel custodio?—5. ¿Cuándo empieza a guardar el ángel al hombre?;—6. El ángel, ¿custodia o no custodia siempre al hombre?-—7. ¿Sufre o no sufre el ángel cuando se pierde el hombre por él custodiado?—8. ¿Hay o no hay discrepancias entre los ángeles por motivos de la custodia?

ARTICULO 1

Los hombres, ¿están o no están custodiados por los ángeles?

In Sent. l.2 d. 11 p.1.ª a.1.

Objeciones por las que parece que los hombres no están custodiados por los ángeles:

1. Se asignan guardas a algunos que no saben o no pueden custodiarse a sí mismos, como los niños y los enfermos. Pero el hombre puede guardarse a sí mismo por medio del libre albedrío; y lo sabe también por medio del conocimiento de la ley natural. Por lo tanto, el hombre no es custodiado por el ángel.

2. Más aún. Donde hay un custodio más fuerte, sobra el más débil. Pero los hombres están bajo la custodia de Dios, según aquello del Sal 120,4: *No durmió ni dormirá el que guarda a Israel.* Por lo tanto, no hay necesidad de que el hombre sea custodiado por el ángel.

3. Todavía más. La perdición del custodiado se atribuye a la negligencia

20. MG 3,321.

del que lo guarda; por lo cual se dijo a uno: *Defiende a este varón, porque, si cae, será tu vida el precio de la suya* (3 Reg 20,39). Pero cada día perecen muchos hombres, cayendo en pecado, en ayuda de los cuales podían venir los ángeles, apareciéndoseles visiblemente, o haciendo milagros, o por medios parecidos. Serían, pues, negligentes los ángeles si estuviesen encomendados a ellos los hombres. Esto es evidentemente falso. Por lo tanto, los ángeles no son custodios de los hombres.

En cambio está lo que se dice en Sal 90,11: *Enviará a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos.*

Solución. *Hay que decir:* Es evidente que, según el orden de la Providencia divina en todas las cosas, los seres mutables y variables son movidos y gobernados por las inmutables e invariables, como todos los cuerpos por las sustancias espirituales e inmóviles, y los cuerpos terrestres por los celestes, que son sustancialmente invariables. Nosotros mismos tenemos también por regla para las conclusiones, en las que podemos opinar diversamente, los principios, que son invariables. Pues bien, no se puede negar que, respecto al obrar, el conocimiento y afecto del hombre pueden variar mucho y apartarse del bien. Por lo tanto, fue necesario que se destinasen ángeles para la guarda de los hombres, por los cuales fuesen dirigidos y movidos hacia el bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por medio del libre albedrío puede el hombre evitar el mal hasta cierto punto, pero no indefectiblemente; porque sus múltiples pasiones le debilitan el afecto hacia el bien. Asimismo, el conocimiento universal de la ley natural que posee el hombre naturalmente, le encamina también de algún modo hacia el bien, pero tampoco indefectiblemente, porque, al aplicar los principios universales del derecho a los casos particulares, sucede que comete el hombre muchos errores. Por lo cual se dice en Sab 9,14: *Inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos muy aventurados.* Por eso se hizo necesaria para el hombre la custodia del ángel.

2. *A la segunda hay que decir:* Para obrar bien se necesitan dos cosas. 1) *Primero,* que el afecto tienda al bien. Esto lo hace en nosotros el hábito de la virtud moral. 2) *Segundo,* que la razón dé con los medios más convenientes para obrar el bien de la virtud. Esto lo atribuye el Filósofo[1]. a la prudencia. Pues, en cuanto a lo primero, Dios guarda directamente al hombre, infundiéndole la gracia y las virtudes. Pero, en cuanto a los segundo, guarda Dios al hombre a modo de maestro universal, cuya instrucción llega al hombre por mediación de los ángeles, como dijimos (q.111 a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* Así como por el afecto al pecado se apartan los hombres del instinto natural del bien, así pueden también desoír las inspiraciones que los ángeles buenos les dan invisiblemente iluminándolos para obrar bien. De ahí que el perderse los hombres no se ha de atribuir a negligencia de los ángeles, sino a la malicia de los hombres. El que alguna vez se aparezcan los ángeles visiblemente a los hombres, fuera del curso ordinario, es por una gracia especial de Dios; como suceden también los milagros fuera del orden de la naturaleza.

ARTICULO 2

A cada hombre, ¿le corresponde o no le corresponde un ángel custodio?

Objeciones por las que parece que a cada hombre no le corresponde un ángel custodio:

1. El ángel es de mayor eficacia que el hombre. Pero un solo hombre basta para custodiar muchos hombres. Por lo tanto, con mayor razón puede un solo ángel custodiar muchos hombres.

2. Más aún. Los seres inferiores son reducidos a Dios por los superiores por medio de los seres intermedios, como dice Dionisio[2]. Pero, como todos los ángeles son desiguales, según dijimos (q.50 a.4), solamente hay un ángel entre el cual y los hombres no hay algún ángel intermedio. Por lo tanto, es uno sólo el ángel que directamente guarda a los hombres.

3. Todavía más. Los ángeles mayo-

1. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.6 c.12 n.6 (BK 1144a8): S. Th. lect.10 n.1268. 2. *De cael. hier.* c.4§3: MG 3,181.

res son destinados a los oficios más elevados. Pero guardar a un hombre no es más elevado oficio que guardar a otro, porque todos los hombres son de igual naturaleza. Por lo tanto, no habiendo más que un ángel que no sea mayor que algún otro, según dice Dionisio[3], parece que los diversos hombres no son custodiados por ángeles diversos.

En cambio está lo que Jerónimo[4], explicando aquello de Mt 18,10: *Sus ángeles en el cielo,* dice: *Grande es la dignidad de las almas, cuando cada una de ellas, desde el momento de nacer, tiene un ángel destinado para su custodia.*

Solución. *Hay que decir:* Angeles diversos están destinados a la custodia de los diversos hombres custodiados. El porqué de esto radica en que la guarda angélica es una ejecución de la divina Providencia sobre los hombres. :Pero la providencia que Dios tiene sobre los hombres es distinta de la que tiene sobre las otras criaturas corruptibles, por tener el hombre y las demás criaturas distinta relación a la incorruptibilidad, pues los hombres no sólo son incorruptibles en cuanto a su especie común, sino también en cuanto a sus propias formas singulares, que son las almas racionales, lo cual no puede decirse de las otras cosas corruptibles. Es evidente, por otra parte, que la providencia de Dios se ocupa principalmente de aquellas cosas que permanecen perpetuamente; en cambio, de las cosas transitorias se ocupa en cuanto las ordena a las perpetuas. Así, pues, la providencia de Dios está en relación con cada uno de los hombres en particular como está en relación con cada uno de los géneros o especies de las cosas corruptibles. Ahora bien, según Gregorio[5], diversos órdenes angélicos son destinados a los diversos géneros de cosas. Ejemplo: Las Potestades, a ahuyentar a los demonios; las Virtudes, a obrar milagros en las cosas corpóreas; y es también muy verosímil que estén destinados diversos ángeles de un mismo orden a la guarda de las diversas especies de seres. Por lo tanto, es también muy conforme a razón que sean destinados diversos ángeles en particular para la guarda de los diversos nombres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A un mismo hombre se le destina guardián por muchos conceptos. Ya sea en cuanto hombre particular, y, bajo este aspecto, para cada hombre se necesita un guardián, y a veces a la custodia de uno solo se destinan varios. O ya sea en cuanto forma parte de una colectividad, y, en este concepto, la guarda de toda la colectividad se encomienda a un solo hombre, al que le corresponde proveer aquellas cosas que se refieren a cada hombre particular en relación con todo el grupo, como son las cosas que hace cada uno exteriormente, de las cuales otros pueden edificarse o escandalizarse. Pero la custodia angélica se destina, además, a los hombres con miras a las cosas invisibles y ocultas que se refieren a la salvación de cada uno en particular en cuanto tales. De ahí que a los diversos hombres se destinen diversos ángeles que les guarden.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos (q.112 a.3 ad 4), todos los ángeles de la primera jerarquía son directamente iluminados por Dios acerca de algunas cosas, pero hay otras cosas sobre las cuales sólo son iluminados por Dios inmediatamente los ángeles superiores, los cuales las revelan a los inferiores. Y lo mismo se ha de entender de los órdenes inferiores, pues un ángel ínfimo es iluminado en cuanto a algunas cosas por otro supremo; y en cuanto a otras es iluminado por aquel que está inmediatamente sobre él. Y hasta es posible que directamente ilumine a un hombre algún ángel que tiene bajo sí a otros ángeles, a los que ilumina.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque los hombres sean iguales en naturaleza, hay entre ellos desigualdad en cuanto que por la divina Providencia unos están destinados a más y otros a menos, conforme a aquello de Ecl 33,11-12: *Con su gran sabiduría los distinguió el Señor y les fijó diferentes destinos: a unos los bendijo y los ensalzó, a otros los maldijo y los humilló.* Es, pues, más elevado oficio guardar a un hombre que a otro.

3. *De cael, hier.* c.10 § 2.3: MG 3,273. 4. *In Matth.* l.3: ML 26,135. 5. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251.

ARTICULO 3

La guarda del hombre, ¿pertenece o no pertenece al último de los órdenes angélicos?

In Sent. l.2 d.11 p.1 a.2; *Cont. Gentes* 3,80.

Objeciones por las que parece que la custodia del hombre no pertenece sólo al último de los órdenes angélicos:

1. Dice el Crisóstomo[6] que lo dicho en Mt 18,10: *Sus ángeles en el cielo,* etc., hay que entenderlo *no de cualquier ángel, sino de los más eminentes.* Por lo tanto, guardan a los hombres los ángeles más eminentes.

2. Más aún. El Apóstol en Heb 1,14 dice: *Los ángeles son enviados para servicio, en favor de los que han de heredar la salvación;* de lo cual parece deducirse que la misión de los ángeles se ordena a la guarda de los hombres. Pero cinco órdenes son enviados en ministerio exterior, como dijimos (q.112 a.4). Por lo tanto, todos los ángeles de estos cinco órdenes son destinados a la guarda de los hombres.

3. Todavía más. Para la guarda de los hombres es sobre todo necesario reprimir los demonios; lo cual de modo particular se atribuye a las Potestades, según Gregorio[7], y obrar milagros, que es lo propio de las Virtudes. Por lo tanto, también estos órdenes son destinados para la custodia, y no sólo el ínfimo.

En cambio está el hecho de que la guarda de los hombres se atribuye en Sal 90,11 a los ángeles, cuyo orden es el ínfimo, según Dionisio[8].

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (a.2 ad 1), la guarda del hombre es de dos clases. 1) *Una* es custodia particular, según que a cada hombre se destina un ángel custodio distinto; y esta custodia pertenece al ínfimo grado de ángeles, a los que les pertenece, según Gregorio[9], *anunciar las cosas de menor importancia;* pareciendo, por otra parte, que el ínfimo entre los oficios de los ángeles es procurar lo que se refiere a la salvación de cada hombre particular. 2) *La otra* custodia del hombre es la colectiva, a cuya gradación responde la de los diversos órdenes, porque, cuanto más universal es el agente, tanto más superior es. Según esto, la guarda del conjunto de los hombres pertenece al orden de los Principados, o también al de los Arcángeles, que son los *príncipes entre los ángeles,* por lo cual, a Miguel, que lleva nombre de arcángel, se le llama en Dan 10,13 *uno de los príncipes.* Después están las Virtudes, que tienen la guarda de todas las naturalezas corpóreas; a las Virtudes siguen las Potestades, que ejercen su dominio sobre los demonios; y, por último, los Principados o las Dominaciones están al cuidado de los espíritus buenos, según Gregorio[10].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras del Crisóstomo pueden entenderse de los ángeles supremos dentro del ínfimo orden, porque, como dice Dionisio[11], en cada orden hay primeros, medios y últimos. Es también probable que a los ángeles mayores esté encomendada la guarda de aquellos que han sido elegidos por Dios para mayor grado de gloria.

2. *A la segunda hay que decir:* No todos los ángeles que son enviados ejercen una custodia particular sobre algún hombre determinado, sino que algunos órdenes la ejercen sobre comunidades de ellos, mayores o menores.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles inferiores ejercen a veces algunos oficios propios de los superiores, en cuanto que participan algo de los dones de éstos y son respecto de ellos como los ejecutores de su poder. Así es como todos los ángeles del orden ínfimo pueden también reprimir los demonios y obrar milagros.

ARTICULO 4

A todo hombre, ¿le corresponde o no le corresponde tener un ángel custodio?

In Sent. l.2 d.11 p.1.ª a.3.

Objeciones por las que parece que a todo hombre no le corresponde tener un ángel custodio:

1. De Cristo se dice en Flp 2,7: *Se hizo semejante a los hombres y en la condición de hombre.* Si, pues, todos los hombres

6. *In Matth.* hom.59: MG 58,579. 7. L.c. nota 5. 8. *De cael. hier.* c.9 § 2: MG 3,260. 9. L.c. nota 5. 10. Ib. 11. L.c. nota 3.

tienen un ángel custodio, también Cristo debió tener el suyo. Pero esto parece insostenible, por estar Cristo sobre todos los ángeles. Por lo tanto, no todos los hombres tienen su ángel custodio.

2. Más aún. El primero de los hombres fue Adán. Pero éste no necesitaba de ángel custodio, al menos en el estado de inocencia, ya que entonces no estaba expuesto a peligros. Por lo tanto, no a todos los hombres se destinan ángeles para su guarda.

3. Todavía más. La razón de destinar ángeles a la guarda de hombres es para que los conduzcan a la vida eterna, los estimulen a obrar bien y los protejan contra las asechanzas de los demonios. Pero los hombres que de antemano sabe Dios que se han de condenar, nunca llegarán a la vida eterna; y los infieles, aunque alguna vez hagan cosas buenas, no obran bien porque no las ejecutan con intención recta, que *está dirigida por la fe,* como dice Agustín[12], y, finalmente, la venida del Anticristo será acompañada del poder de Satanás (2 Tes 2,9). Por lo tanto, no se destinan ángeles a la custodia de todos los hombres.

En cambio está la autoridad de Jerónimo que ya antes citamos (a. 2 Sed Contra), y que dice[13]: *Cada alma tiene un ángel destinado para su custodia.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre se encuentra en la vida presente como en un camino por el que ha de marchar hacia su patria. En este camino le amenazan muchos peligros, tanto interiores como exteriores, según aquello del Sal 141,4: *En la senda por donde voy me han escondido una trampa.* Por eso, así como a los que van por caminos inseguros se les pone guardias, así también a cada uno de los hombres, mientras camina por este mundo, se le da un ángel que le guarde. Pero cuando haya llegado al término de este camino, ya no tendrá ángel custodio, sino que tendrá en el cielo un ángel que con él reine, o en el infierno un demonio que le torture.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo, en cuanto hombre, era regido directamente por la Palabra de Dios, no necesitando, por tanto, de la guarda de los ángeles. Además, en cuanto al alma, era bienaventurado, si bien por razón del estado de pasibilidad del cuerpo era viador; pero bajo este aspecto no le era debido un ángel custodio como superior, sino un ángel ministro como inferior. Por eso se dice en Mt 4,11: *Se acercaron los ángeles y le servían.*

2. A la segunda hay que decir: En el estado de inocencia, el hombre no tenía ningún peligro interior, porque interiormente todo estaba en él bien ordenado, como se dijo (q.95 a. 1.3). Pero le acechaba un peligro exterior, el de las envidias del demonio, como lo demostraron los hechos. Necesitaba, pues, de la guarda de los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como los reprobos y los infieles e incluso el anticristo no están privados del auxilio interior de la razón natural, así tampoco están privados del auxilio exterior concedido por Dios a toda la naturaleza humana, es decir, la guarda angélica. Y aunque este auxilio, de hecho, no les sirva para conseguir por medio de sus buenas obras la vida eterna, les sirve, no obstante, para apartarse de ciertos males con que se podrían perjudicar a sí mismos y a otros, porque incluso los mismos demonios son reprimidos por los ángeles buenos para que no hagan todo el daño que quisieren. Tampoco será permitido al anticristo hacer tanto daño como pretenderá.

ARTICULO 5

El ángel custodio, ¿empieza o no empieza a guardar al hombre desde el momento de su nacimiento?

In Sent. l.2 d. 11 p.1.ª a.3.

Objeciones por las que parece que el ángel no empieza a guardar al hombre desde el momento de su nacimiento:

1. *Los ángeles son enviados para servicio, en favor de los que han de heredar la salvación,* según el Apóstol en Heb 1,14. Pero los hombres comienzan a heredar la salvación al ser bautizados. Por lo tanto, el ángel custodio se asigna al hombre desde el momento del bautismo y no desde el momento de nacer.

2. Más aún. Los hombres son custodiados por los ángeles en cuanto son

12. *Enarr. in Psalm.* Sal.31/2: ML 36,259.

13. L.c. nota 4.

iluminados por ellos doctrinalmente. Pero los niños recién nacidos no son capaces de ser adoctrinados, puesto que no tienen uso de razón. Por lo tanto, a los niños recién nacidos no se asignan ángeles custodios.

3. Todavía más. Mientras los niños están en el útero materno tienen en algún tiempo alma racional, como la tienen después de nacer. Pero, mientras están en el útero materno, se cree que no tienen ángeles custodios propios, como tampoco se les confiere en ese tiempo sacramento alguno por los ministros de la Iglesia. Por lo tanto, no se asignan ángeles custodios a los hombres desde el momento de nacer.

En cambio está lo que dice Jerónimo [14]: *Cada alma tiene señalado su ángel custodio desde el momento de nacer.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice Orígenes [15], sobre esto hay dos opiniones. Pues unos creen que los ángeles custodios se asignan a los hombres al momento de ser bautizados, y otros que al momento de nacer. Por esta segunda opinión se inclina Jerónimo, y no sin razón. Ciertamente que los beneficios conferidos por Dios al hombre en cuanto que es cristiano, comienzan desde el momento del bautismo, como el poder recibir la Eucaristía y otros semejantes; pero los que Dios le otorga en atención a su naturaleza racional, se le confieren desde el momento en que, al nacer, recibe la naturaleza. Ahora bien, según lo dicho (a. 1.4), el beneficio del ángel custodio pertenece a la segunda clase. Por lo tanto, desde el momento mismo de nacer tiene el hombre asignado su ángel custodio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Mirando al último efecto de la guarda angélica, que es la consecución de la salvación, sólo son enviados eficazmente en ministerio los ángeles custodios de los que consiguen la salvación. Sin embargo, no se niega el ministerio de los ángeles a los demás, aunque no tenga en ellos la eficacia de llevarles a la vida eterna. Es todavía eficaz el ministerio en cuanto que los libra de muchos otros males.

2. *A la segunda hay que decir:* La función de custodiar se ordena a la iluminación doctrinal, como a su último y principal efecto. Pero tiene, además, otros muchos efectos que no se excluyen de los niños, tales como reprimir a los demonios e impedir otros daños, tanto espirituales como corporales.

3. *A la tercera hay que decir:* Mientras el niño está en el útero materno, no está totalmente separado de la madre, sino que por virtud de cierto ligamen continúa siendo en algún modo algo de ella, como es algo del árbol el fruto que de él pende. No es, pues, improbable que el mismo ángel custodio de la madre guarde también a la prole que ésta lleva en su seno. Pero cuando al nacer se separa de la madre, se le asigna su propio ángel custodio [a], como dice Jerónimo [16].

ARTICULO 6

El ángel, ¿abandona o no abandona alguna vez al hombre?

In Sent. l.2 d. 11 p.1.ª a.4.

Objeciones por las que parece que los ángeles custodios abandonan al hombre alguna vez:

1. Se dice en Jer 51,9 en persona de los ángeles: *Hemos querido curarla, pero no se ha curado, dejémosla.* Y en Isa 5,5: *Derribaré su cerca, y será hollada,* esto es, *quitará la guarda de los ángeles,* según la Glosa [17].

2. Más aún. Más importante es la guarda de Dios que la de los ángeles. Pero Dios abandona alguna vez al hombre, según aquello del Sal 21,2: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* Por lo tanto, con mayor razón abandonará al hombre el ángel custodio.

3. Todavía más. Dice el Damasceno [18]: *Los ángeles, cuando están aquí con nos-*

14. Ib. 15. *In Matih.* tr.13: MG 13,1165. 16. L.c. nota 13. 17. *Glossa interl.* a Is 5,5 (IV, 14r). 18. *De Fide Orth.* 1.2 c.3: MG 94,869.

a. En el Comentario al *Liber Sententiarum 2* dist.11 q.1, a.3 y ad 3, Santo Tomás había defendido la existencia de un ángel custodio desde el momento de la infusión del alma racional. Aquí, en cambio, limita esa custodia al momento del nacimiento.

otros, no están en el cielo. Pero algunas veces están en el cielo. Por lo tanto, nos abandonan alguna vez.

En cambio, los demonios están siempre asediándonos, según aquello de 1 Pe 5,8: *Vuestro adversario el diablo como león rugiente, anda rondando y busca a quien devorar.* Por lo tanto, mucho más los ángeles buenos estarán siempre a nuestro lado.

Solución. *Hay que decir:* La guarda angélica, como dijimos (a.2), es cierta ejecución de los designios de Dios sobre los hombres. Ahora bien, es cierto que ni el hombre ni cosa alguna se sustrae totalmente de la Providencia divina, porque, en tanto participa algo de la providencia universal en cuanto participa del ser. Pero en tanto se dice que Dios deja a alguno abandonado del orden de su providencia en cuanto permite que tal hombre sufra algún defecto de pena o de culpa. Pues de igual modo se ha de decir también que el ángel custodio nunca se desentiende totalmente del hombre, aunque sí le abandona de algún modo a veces, a saber: en cuanto no impide que caiga bajo alguna tribulación e incluso en pecado, conformándose en esto el ángel con el orden de los juicios divinos. En este sentido se dice que Babilonia y el pueblo israelita fueron abandonados por sus ángeles custodios, porque éstos no impidieron que sufrieran tribulaciones.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque alguna vez el ángel se aleja localmente del hombre, nunca le abandona en cuanto al efecto de la guarda, porque incluso desde el cielo sabe lo que le sucede al hombre, y no necesita intervalo para el movimiento local, sino que, instantáneamente, puede acudir a su lado.

ARTICULO 7

Los ángeles custodios, ¿sufren o no sufren por el mal que le sucede al custodiado?

In Sent. l.2 d.11 p.1.ª a.5.

Objeciones por las que parece que los ángeles custodios sufren por el mal que Le sucede al custodiada-,

1. Se dice en Isa 33,7; *Llorarán amargamente las ángeles de paz.* Pero el llanto es señal de dolor y tristeza. Por lo tanto, los ángeles se entristecen con los males de aquellos a quienes guardan.

2. Más aún. La tristeza, dice Agustín[19], *lo es de aquellas cosas que suceden a pesar nuestro.* Pero la perdición del hombre custodiado es contra la voluntad de su ángel custodio. Por lo tanto, los ángeles se entristecen por la perdición de los hombres.

3. Todavía más. Como la tristeza se opone al gozo, así el pecado a la penitencia. Pero los ángeles gozan cuando el pecador hace penitencia, como se dice en Lc. 15,7. Por lo tanto, se entristecen cuando un justo cae en pecado.

4. Por último. A propósito de las palabras de Núm 18,12: *todo lo que se ofrece de las primicias,* dice Orígenes en su Glosa[20]: *Los ángeles son llamados a juicio para saber si por negligencia suya o por abandono de los hombres cayeron éstos en pecado.* Pero con razón se duelen todos de aquellos males por los que son llamados a juicio. Por lo tanto, los ángeles se duelen de los pecados de los hombres.

En cambio, donde hay tristeza y dolor, no hay dicha completa. Por eso se dice en Apoc 21,4: *No habrá más muerte, ni llanto, ni clamor, ni dolor alguno.* Pero los ángeles son completamente dichosos. Por lo tanto, de nada se duelen.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles no sufren ni por los pecados ni por las penas de los hombres. La tristeza y el dolor no son, dice Agustín[21], sino de aquello que sucede contra la voluntad. Pero nada sucede en el mundo contra la voluntad de los ángeles ni de los demás bienaventurados, porque su voluntad está perfectamente conforme al orden de la justicia divina, y nada se hace en el mundo sino aquello que es hecho o permitido por la justicia divina. Por eso, hablando en absoluto, nada acontece en el mundo contra la voluntad de los bienaventurados. Efectivamente, se denomina voluntario simplemente o en abso-

19. *De Civ. Dei* l.14 c.15: ML 41,424. 20. *In Num.* hom.11: MG 12,647. 21. L.c. nota 19.

luto, según el Filósofo en III *Ethic.*[22], aquello que alguno quiere de hecho al obrar en concreto después de consideradas todas las circunstancias, si bien no sería voluntaria tal cosa considerada sin esas circunstancias. Ejemplo: El navegante rehusa arrojar las mercancías al mar si considera tal acto sólo en absoluto y en abstracto, pero, ante la inminencia del peligro para su salvación, quiere tal acto, por lo cual tal acción es voluntaria más que involuntaria.

De igual modo, los ángeles no quieren los pecados y las penas de los hombres mirando esto en absoluto y en abstracto. Quieren que se guarde en esto el orden de la justicia divina, según el cual algunos sufren castigos y se les tolera el pecar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de Isaías pueden entenderse de aquellos ángeles o mensajeros de Ezequías que lloraron al oír las palabras de Rabsaces, y que se menciona en Is 37,2ss. Esto en cuanto al sentido literal. Pero, según el sentido alegórico, los ángeles de paz son los apóstoles y otros predicadores, que lloran por los pecados de los hombres. Y si estas palabras se quieren entender de los ángeles buenos, según el sentido anágogico, entonces son una expresión metafórica para expresar que los ángeles quieren la salvación de los hombres, considerada ésta sólo en sí misma. De este modo se atribuyen efectivamente a Dios y a los ángeles las pasiones de este género.

2. *A la segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Tanto en la penitencia de los hombres como en el pecado, queda siempre una razón de gozo para los ángeles, esto es, el cumplimiento de los designios divinos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los ángeles son llamados a juicio por los pecados de los hombres, no como reos, sino como testigos, para convencer a los hombres de su dejadez.

ARTICULO 8

Entre los ángeles, ¿hay o no hay discrepancias por motivo de la custodia?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.5; l.4 d.45 q.3 a.3 ad 3.

Objeciones por las que parece que entre los ángeles no pueden haber discrepancias ni discordia:

1. Se dice en Job 25,2: *El mantiene la paz en sus alturas.* Pero la lucha se opone a la paz. Por lo tanto, entre los ángeles del cielo no hay lucha.

2. Más aún. Donde hay perfecta caridad y justa prelacia no puede haber lucha. Pues ambas cosas existen en los ángeles. Por lo tanto, no hay entre ellos discrepancia.

3. Todavía más. Si se dice que los ángeles luchan por aquellos a quienes guardan, es preciso que un ángel favorezca a una parte y otro a otra. Pero, si de una parte está la justicia, de la otra estará, por el contrario, la injusticia. Se seguirá, pues, que un ángel bueno sea promotor de la injusticia. Esto es inadmisible. Por lo tanto, no hay discrepancia entre los ángeles buenos.

En cambio está lo que se dice en Dan 10,13, en persona del arcángel Gabriel: *El príncipe del reino de los persas me ha resistido por veintiún días.* Pero este príncipe de los persas era el ángel custodio del reino persa. Luego un ángel bueno resiste a otro. Por lo tanto, hay discrepancia entre ellos.

Solución. *Hay que decir:* Se suscita esta cuestión[23] con ocasión de las citadas palabras de Daniel. Jerónimo[24] las explica diciendo que el príncipe del reino de los persas era el ángel que se opuso a la liberación del pueblo israelita, por el que oraba Daniel, cuyas preces presentaba a Dios Gabriel. Esta resistencia pudo tener lugar porque algún príncipe de los demonios indujera a pecar a los judíos conducidos a Persia, por lo cual se ponía impedimento a la oración de Daniel, que oraba por aquel pueblo.

En cambio, según Gregorio en XVII *Moral.*[25], el príncipe del reino de los per-

22. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 110a9): S. Th. lect.1 n.390. 23. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.223 (QR II, 277). 24. *In Dan.* a 10,13: ML 25,581. 25. C.12: ML 76,19.

sas fue un ángel bueno, el ángel custodio de aquel reino. Para comprender, pues, cómo un ángel discrepa con otro, hay que tener presente que los divinos juicios se ejercen sobre diversos reinos y diversos hombres por medio de los ángeles. Estos se rigen, en sus acciones, por el juicio divino. Pero a veces sucede que hay contrarios méritos o deméritos en los diversos reinos o en los diversos hombres, por lo que tienen que someterse o ser mandados unos por otros. Cuál es en estos casos el orden de la divina Sabiduría, no pueden saberlo los ángeles sin que Dios se lo revele. Por eso necesitan consultar sobre ello a la Sabiduría de Dios. Se dice que discrepan entre sí en cuanto que consultan a la voluntad divina acerca de méritos contrarios e incompatibles entre sí, no porque sus respectivas voluntades sean contrarias, pues todos están acordes en que se cumpla la sentencia divina, ni porque los intereses sobre los que consultan sean incompatibles.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 114

Sobre la insidia de los demonios

Ahora hay que tratar lo referente a la insidia de los demonios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. Los hombres, ¿son o no son combatidos por los demonios?—2. Tentar, ¿es o no es propio del diablo?—3. Todos los pecados del hombre, ¿provienen o no provienen de la insidia o tentación del demonio?—4. ¿Pueden o no pueden hacer verdaderos milagros para seducir al hombre?—5. Los demonios que no consiguen vencer al hombre, ¿insisten o no insisten en tentarles?

ARTICULO 1

Los hombres, ¿son o no son combatidos por los demonios?

Supra q.64 a.4.

Objeciones por las que parece que los hombres no son combatidos por los demonios:

1. Los ángeles son destinados a la guarda de los hombres por misión divina. Pero los demonios no son enviados por Dios, porque la intención de ellos es perder las almas, y la de Dios es salvarlas. Por lo tanto, no hay demonios destinados a combatir a los hombres.

2. Más aún. No es equitativa la lucha cuando en la batalla se expone el débil contra el fuerte o el incauto contra el astuto. Pero los hombres son débiles e ignorantes, mientras que los demonios son fuertes y astutos. Por lo tanto, Dios, que es autor de toda justicia, no debe permitir que los hombres sean combatidos por los demonios.

3. Todavía más. Para el ejercicio de los hombres, es suficiente con los combates de la carne y del mundo. Y la razón de permitir Dios que sus elegidos sean combatidos es para que se ejerciten. Por lo tanto, no parece necesario que sean combatidos por los demonios.

En cambio está lo que el Apóstol en Ef 6,12 dice: *No es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los Principados y Potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires.*

Solución. *Hay que decir:* En los combates de los demonios hay que tener presente el combate mismo y su ordenación. El combate procede de la malicia del demonio, que, por envidia, trata de impedir el provecho de los hombres, y, por soberbia, usurpa una semejanza del poder divino, sirviéndose de ministros determinados para combatir a los hombres, como los ángeles buenos están al servicio de Dios en determinados oficios

para la salvación de los hombres. Pero el orden del mismo combate viene de Dios, que sabe usar ordenadamente los males encaminándolos al bien. En cambio, por lo que se refiere a los ángeles buenos, tanto la guarda como el orden de la misma se han de atribuir a Dios corrió a primer autor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los demonios combaten a los hombres de dos maneras. Una, instigándoles a pecar. Cuando tientan de este modo no son enviados por Dios para combatir, si bien alguna vez se les permite por justos juicios de Dios. La otra manera de combatir a los hombres es castigándolos, y para esto sí son enviados por Dios, como fue enviado el espíritu falaz a castigar a Achab, rey de Israel, según se dice en 1 Reg 22,20ss, porque el castigo puede venir de Dios como de primer autor. No obstante, los demonios enviados para castigar castigan con intención distinta de aquella con que son enviados, porque ellos castigan por odio o envidia, pero Dios los envía en un plan de justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Para que no haya desigualdad en la lucha, el hombre es confortado principalmente con el auxilio de la gracia de Dios y secundariamente con la guarda de los ángeles, viene a este propósito lo que decía Eliseo en 2 Reg 6,16: *No temas, porque más son los que están con nosotros que los que están con ellos.*

3. *A la tercera hay que decir:* A la fragilidad humana le bastaría para ejercicio con los combates de la carne y del mundo, pero no bastaría esto a la malicia de los demonios, que se sirven de la carne y del mundo para combatir al hombre. Sin embargo, por ordenación divina, todo redunda en gloria de los elegidos.

ARTICULO 2

Tentar, ¿es o no es propio del diablo?

In Sent. l.2 d.21 q.1 a.1; *In Math.* c.4; *In 1 Thess.* c.3,5; lect. un.; *In Hebr.* c.11 lect.4.

Objeciones por las que parece que tentat no t.s propio dtl diablo:

1. Se dice que tienta Dios, según aquello del Gén 22,1: *Tentó Dios a Abraham.* Tientan también la carne y el mundo, e incluso el hombre se dice que tienta a Dios y al hombre. Por lo tanto, no es exclusivo del demonio tentar.

2. Más aún. Tienta el que ignora. Pero los demonios saben bien lo que pasa entre los hombres. Por lo tanto, los demonios no tientan.

3. Todavía más. La tentación es camino al pecado. Pero el pecado anida en la voluntad. Por lo tanto, no pudiendo los demonios cambiar la voluntad del hombre, como se desprende de lo dicho (q.111 a.2), parece que no les compete tentar.

En cambio está lo que sobre las palabras de Pablo en 1 Tes 3,5: *No fuera que el tentador os hubiera tentado,* dice la Glosa[1]: *Esto es, el diablo, cuyo oficio es tentar.*

Solución. *Hay que decir:* Tentar" es propiamente hacer examen de alguno a quien se le pone a prueba para descubrir algo acerca de él. El fin próximo, pues, del que tienta es saber. Pero, a veces, se busca, además del saber, algún otro fin, bueno o malo. Bueno, como al intentar saber cómo es uno respecto de la ciencia o de la virtud con la intención de estimularle al bien. Malo, si se quiere saber esto mismo para engañarle o inducirle al mal.

Pues de aquí se debe deducir cómo a diversos sujetos se les atribuye de diversa manera el tentar. Así, el hombre se dice que unas veces tienta con el único

1. *Glossa interl.* (VI, 110v).

---

a. «Tentare», como dice Sto. Tomás es —en traducción literal— «tomar experiencia respecto de algo». En q.58 a.3 obj.3 alude Sto. Tomás a las fuentes aristotélicas de este concepto de «experimentum», a saber, *Anal. Post.* 11,15 (BK 100a4) y *Metaphys.* A, 1 (BK 980b28). En sentido aristotélico, la εμπειρία es el fruto de la memoria, que recoge muchas cosas individua les. Pero la «tentatio» —«temptatio» en épocas más clásicas— es un intento o ensayo para conocer algo. En sentido neutro, «tentare» o «temptare» es ejercer una curiosidad por algo. No es el sentido moderno de experimento científico. De ahí que esa curiosidad pueda resolverse en un conocimiento objetivo que respeta la realidad, cuya intimidad quiere conocer, o bien, en un afán maligno de hacer daño intentando poner al descubierto la potencial inclinación al mal de lo que se examina.

fin de saber, y por eso se dice que tentar a Dios es pecado, porque el hombre presume al hacerlo; como dudando, intenta explorar el poder de Dios; otras veces el hombre tienta para ayudar; y algunas también para dañar. El diablo tienta siempre para dañar, precipitando al pecado. Este es el sentido en el que se dice que el tentar es oficio propio de los demonios, porque, aunque también el hombre alguna vez tienta de este modo, lo hace como ministro del demonio. En cambio, se dice que Dios tienta para saber, pero del modo en que se dice que viene El a saber lo que hace que otros conozcan. Así se dice en el Dt 13,3: *El Señor Dios vuestro os tienta a fin de que se haga manifiesto si le amáis.* La carne y el mundo se dice que tientan como instrumentos o materialmente, es decir, en cuanto puede conocerse cuál sea el hombre por el hecho de seguir o de resistir a las concupiscencias de la carne o por despreciar las cosas prósperas y adversas del mundo, de las cuales se sirve también el demonio para tentar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Los demonios conocen las cosas que pasan exteriormente respecto de los hombres, pero sólo Dios, que *pesa las almas* (Prov 16,2), conoce la condición interior del hombre, según la cual unos son más dados a un vicio que a otro. Por eso tienta el diablo explorando la condición interior del hombre, a fin de instigar a cada uno en aquel vicio al que es más dado.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el demonio no pueda alterar la voluntad humana, puede, sin embargo, como se dijo (q.111 a.3.4), alterar de algún modo las potencias inferiores del hombre, por medio de las cuales, aunque no se coacciona a la voluntad, sí se la puede inclinar.

ARTICULO 3

Todos los pecados, ¿provienen o no provienen de la tentación del diablo?

1-2 q.80 a.4; *De Malo* q.3 a.5.

Objeciones por las que parece que todos los pecados provienen de la tentación del diablo:

1. Dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[2]: *La muchedumbre de los demonios es causa de los males de ellos y de los demás.* Y el Damasceno dice[3]: *Toda malicia e inmundicia han sido pensadas por el diablo.*

2. Más aún. De todo pecador puede decirse lo que el Señor dijo de los judíos: *Vosotros tenéis por padre al diablo* (Jn 8,44). Pero esto era en cuanto que pecaban por sugestión diabólica. Por lo tanto, todo pecado procede de la tentación del diablo.

3. Todavía más. Como los ángeles están destinados para custodiar a los hombres, así los demonios para combatirlos. Pero todo el bien que hacemos procede de la inspiración de los ángeles buenos, puesto que las cosas divinas llegan a nosotros por mediación de los ángeles. Por lo tanto, igualmente todo lo malo que hacemos proviene de la tentación del demonio.

En cambio está lo que en el libro *De Eccl. Dogm.*[4] se dice: *No todos nuestros pensamientos malos son excitados por el diablo, sino que algunas veces brotan de los impulsos de nuestro albedrío.*

Solución. *Hay que decir:* De dos modos se puede ser causa de algo: directa o indirectamente. 1) *Indirectamente,* del modo en que un agente se dice que es causa ocasional o indirecta del efecto para el que produce una disposición, como si se dijera que el que seca la leña es causa de su combustión. En este sentido sí se debe decir que el diablo es causa de todos nuestros pecados, por haber instigado al primer hombre a pecar, de cuyo pecado se siguió en todo el género humano cierta tendencia a todos los pecados. Y así deben entenderse las palabras del Damasceno[5] y de Dionisio[6]. 2) *Directamente,* se dice que el agente es causa de una cosa cuando obra intentándola directamente. Y de este modo, el diablo no es causa de todos los pecados, porque no todos los pecados se cometen por instigación directa del diablo, sino que algunos provienen del libre albedrío y de la corrupción de la carne. Efectiva-

2. § 18: MG 3,716. 3. *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,877. 4. GENADIO, c.82: ML 58,999. 5. L.c. nota 3. 6. L.c. nota 2.

mente, como dice Orígenes[7], aunque no existiese el diablo, los hombres tendrían el apetito de la gula y de la carne y otros semejantes, a los que acompaña gran desorden si no son frenados por la razón, particularmente después de la corrupción de nuestra naturaleza. Pero el frenar y ordenar tales apetitos es materia del libre albedrío. Así, pues, no es necesario que todos los pecados provengan de la instigación del demonio. Si algunos, no obstante, provienen de dicha instigación, *para consumarlos se dejan los hombres seducir en tal acto por el mismo estímulo por el que se dejaron los primeros padres,* como dice Isidoro[8].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* En los pecados cometidos sin instigación del diablo, los hombres se hacen por ellos hijos del diablo, en cuanto le imitan a él, que pecó el primero.

3. *A la tercera hay que decir:* Para pecar se basta el hombre a sí mismo, pero no puede hacer méritos sin el auxilio divino, que se le da por medio el ministerio de los ángeles. Por lo tanto, los ángeles cooperan a todas nuestras buenas obras, pero no todos nuestros pecados proceden de la sugestión demoníaca. No hay, sin embargo, género alguno de pecado en que no pueda pecarse alguna vez por incitación de los demonios.

ARTICULO 4

Los demonios, ¿pueden o no pueden seducir a los hombres por medio de verdaderos milagros?

Supra q.110 a.4 ad 2; 2-2 q.178 a.1 ad 2; a.2; *In Sent.* l.2 d.7 q.3 a.1; *In Math.* c.24; *In II Thess.* c.2 lect. 2; *De Pot.* q.6 a.5.

Objeciones por las que parece que los demonios no pueden seducir a los hombres con verdaderos milagros:

1. El poder de los demonios se manifestará singularmente en las obras del anticristo. Pero, como dice el Apóstol en 2 Tes 2,9: *La venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de engaños, milagros, señales y prodigios.* Con mayor razón debe, pues, suponerse que no serán sino engañosos los prodigios obrados por los demonios en cualquier otro tiempo.

2. Más aún. Todo verdadero milagro lleva consigo algún cambio en los cuerpos. Pero los demonios no pueden cambiar la naturaleza de los cuerpos, pues dice Agustín en XVIII *De Civ. Dei*[9]: *Nunca he creído que por arte o poder del demonio pueda el cuerpo humano convertirse de algún modo en miembros de bestias.* Por lo tanto, los demonios no pueden hacer milagros verdaderos.

3. Todavía más. El argumento que prueba igualmente cosas opuestas no tiene ningún valor. Luego, si los demonios pueden hacer verdaderos milagros para persuadir la falsedad, tales hechos no tendrán ninguna eficacia para confirmar las verdades de la fe. Esto es inadmisible. Porque está escrito en Mc 16,20: *Cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con signos.*

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[10]: *Por artes mágicas se hacen a veces milagros semejantes a los que son hechos por los siervos de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Como puede deducirse de lo dicho anteriormente (q.110 a.4), tomado el milagro en sentido estricto, no pueden hacerlos los demonios ni criatura alguna, sino sólo Dios. Porque milagro propiamente es lo que se hace sobrepasando el orden de toda la naturaleza creada, y todo poder creado está contenido bajo este orden. A veces, sin embargo, se entiende también por milagro, en sentido lato, aquello que sobrepasa el poder y la previsión de los hombres. Y en tal sentido pueden los demonios hacer milagros, es decir, cosas que admiran los hombres porque rebasan su propio poder y conocimiento. Incluso un hombre, al hacer algo que sobrepasa el poder y conocimientos de otros, le causa admiración, hasta el punto de hacerle creer que lo hace milagrosamente.

Hay que tener presente que, aunque tales obras de los demonios, que a nosotros nos parecen milagros, no llegan a

7. *Peri Archon,* l.3 c.2: MG 11,305. 8. *Sent.* 1.3 c.5: ML 83,664. 9. C.18: ML 41,575. 10. Cf. *Viginti unius Sent.* sent.4 : ML 40,726.

la categoría de verdaderos milagros, son, no obstante, algunas veces cosas verdaderas y reales. *Así, por ejemplo, los magos de Faraón hicieron por virtud de los demonios verdaderas serpientes y ranas; y cuando cayó fuego del cielo y en un abrir y cerrar de ojos consumió la familia y los ganados de Job, y la tempestad destruyó su casa y mató a sus hijos. Cosas que fueron hechos de Satanás, no fantasmas,* como dice Agustín en XX *De Civ. Dei* [11].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice el mismo Agustín [12], las obras del Anticristo puede decirse que son señales de mentira: *o porque mediante tales fantasmas ha de engañar a los sentidos mortales, de tal modo que aparezca hacer lo que no hace; o porque, si son verdaderos prodigios, conducirán a la mentira a los que crean en ellos.*

2. A la segunda hay que decir: Como se dijo (q.110 a.2), la materia corporal no obedece a la voluntad de los ángeles, buenos ni malos, como si los demonios por propia virtud pudieran hacerla pasar de una forma a otra, pero pueden utilizar ciertos gérmenes [b] que se encuentran en los elementos materiales, como dice Agustín en III *De Trin.*[13], para producir tales efectos. Pero esto puede decirse que todos los cambios de las cosas corporales que pueden hacerse por cualquier virtud natural, entre los cuales están los gérmenes mencionados, pueden hacerse por la operación de los demonios utilizando tales gérmenes. Ejemplo: Al convertirse ciertas cosas en serpientes o ranas, las cuales pueden engendrarse en la putrefacción. Pero los cambios de las cosas materiales que no pueden realizarse por virtud de la naturaleza, de ningún modo pueden hacerse en realidad por la acción de los demonios, como que el cuerpo humano se convierta en cuerpo de bestia o que un cuerpo muerto resucite. Y si alguna vez parece hacerse esto por virtud de los demonios, no es así en realidad, sino sólo en apariencia.

Este fenómeno puede suceder de dos modos. Puede tener su origen dentro del hombre, en cuanto que el demonio es capaz de alterar la imaginación humana e incluso los sentidos hasta el punto de que les haga percibir algo como real, sin ser tal, según ya se ha dicho (q.111 a.3.4), lo cual se dice que incluso puede suceder algunas veces por la virtud de ciertas cosas naturales. Puede también tener un origen exterior al hombre. Pues, pudiendo el demonio formar con el aire un cuerpo de cualquier forma y figura para aparecer visiblemente disfrazándose, del mismo modo puede disfrazar cualquier objeto corpóreo con cualquier forma corpórea, de tal modo que se vea dicho cuerpo bajo tal forma. Este es el sentir de Agustín en XVIII *De Civ. Dei* [14], cuando dice que *lo fantaseado por el hombre, sea pensando o soñando, que varía tanto como los innumerables géneros de seres, se presenta a los sentidos ajenos como disfrazado de cuerpo bajo la forma de algún animal.* Esto no ha de entenderse como si el poder de la fantasía del hombre o su misma representación individual revestida de cuerpo se manifiesta a los sentidos de otro, sino en cuanto que el demonio, que puede formar una representación en la fantasía de un hombre, puede también presentar a los sentidos de otro hombre una imagen semejante de esta representación.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[15], *al hacer los magos cosas como las que hacen los santos, lo hacen con diverso fin y con distinto poder, pues los magos lo hacen buscando la gloria propia, mientras que los santos buscan la gloria de Dios; los magos lo hacen por un pacto privado, pero los santos por servicio público y por mandato de Dios, a quien están sometidas todas las cosas creadas.*

ARTICULO 5

Los demonios que son superados por alguien, ¿insisten o no insisten en seguir tentando?

In Sent. l.2 d.6 a.5.

Objeciones por las que parece que los demonios que han sido superados

11. C.19: ML 41,687. 12. *De Civ. Dei* l.20 c.19: ML 41,687. 13. C.8.9: ML 42,875.877. 14. C.18: ML 41,575. 15. Q.79: ML 40,92.

b. Sobre la noción de «ratio seminalis» véase q.115 a.2.

por alguien, no por eso dejan de seguir tentando:

1. La victoria de Cristo sobre su tentador fue del todo eficaz. Sin embargo, volvió el tentador a combatirle, incitando a los judíos para que le diesen muerte. Por lo tanto, no es verdad que, vencido el diablo, cese de combatir.

2. Más aún. Castigar al que sucumbe en la lucha es incitarle a combatir con mayor acritud. Pero esto es impropio de la misericordia de Dios. Por lo tanto, superados los demonios, no dejan de combatir.

En cambio está lo que se dice en Mt 4,11: *Entonces le dejó el diablo,* es decir, a Cristo vencedor.

Solución. *Hay que decir:* Dicen algunos[16] que, vencido el demonio, no puede volver a tentar a ningún hombre, ni sobre el mismo ni sobre otros pecados. Otros[17] opinan que no puede tentar al mismo, pero pueden tentar a otros. Esta segunda opinión tiene mayor probabilidad, pero entiendo que no puede hasta un tiempo determinado, pues en el mismo Lc 4,13 se dice: *Acabado todo género de tentaciones, el diablo se retiró de El hasta el momento oportuno.* Esta opinión se apoya en dos razones. La primera está tomada de la clemencia divina, porque, como dice el Crisóstomo en *Super Matth.*[18], *el diablo no tienta a los hombres por el tiempo que quiere, sino por el que Dios le permite. Porque, si bien le permite tentar por algún tiempo, le deja, no obstante, en atención a la naturaleza enferma.* La otra razón se toma de la astucia del diablo, pues dice Ambrosio[19] en *Super Lucam* 4,13, que *el diablo rehusa insistir ante el peligro de ser nuevamente derrotado.* Sin embargo, que vuelva a veces el diablo sobre aquel a quien abandonó, claramente se deduce de las palabras de Mt 12,44: *Me volveré a mi casa de donde salí.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 115

Sobre la acción de la criatura corporal

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que tratar lo referente a la acción de la criatura corporal y lo referente al hado, atribuido a algunas criaturas. La cuestión referente a las acciones corporales plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. Algún cuerpo, ¿es o no es activo?—2. En los cuerpos, ¿hay o no hay razones seminales?—3. Los cuerpos celestes, ¿son o no son causa de lo que ocurre en los cuerpos de aquí abajo?—4. ¿Son o no son causa de los actos humanos?—5. Los demonios, ¿están o no están sujetos a sus acciones?—6. Los cuerpos celestes, ¿imponen o no imponen necesidad en aquellos que les están sometidos?

ARTICULO 1

Algún cuerpo, ¿es o no es activo?

De Verit. q.5 a.9 ad 4; *Cont. Gentes* 3,69; *De Pot.* q.3 a.7.

Objeciones por las que parece que ningún cuerpo es activo:

1. Dice Agustín[1]: *Entre los seres hay algunos que son pasivos y no activos, como son los cuerpos; alguno que es activo y no pasivo, como es Dios; y otros que son activos y pasivos, como son las sustancias espirituales.*

2. Más aún. Todo agente, con excepción únicamente del primero, necesita para su acción un sujeto que la reciba.

16. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.6 c.7 (QR 1,233). 17. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.2 d.6 a.9 (BO 27,138). 18. MG 56,668. 19. ML 15,1707.

1, *De Civ. Dei* l.5 c.9: ML 41,151.

Pero la sustancia corporal no tiene otra sustancia inferior que pueda recibir su acción, porque ocupa ella el lugar ínfimo en la escala de los seres[2]. Por lo tanto, la sustancia corporal no es activa.

3. Todavía más. Toda la sustancia corporal está coartada por la cantidad. Pero la cantidad impide a la sustancia el movimiento y la acción, al circunscribirla y estar sumergida en ella, como la nubosidad incapacita al aire para la percepción de la luz. Señal de esto es que cuanto más se aumenta la cantidad del cuerpo, tanto más se hace éste grave y pesado para ser movido[3]. Por lo tanto, ninguna sustancia corporal es activa.

4. Y también. Todo agente es operativo en el grado en que se aproxima al primer principio activo. Pero los cuerpos, en los cuales se encuentra la máxima composición[4], son los seres más alejados del primer principio activo, que es del todo simple. Por lo tanto, ningún cuerpo es agente.

5. Por último. Si algún cuerpo es activo, contribuirá en su obrar a producir una forma sustancial o accidental. Pero no puede producir una forma sustancial, porque en los cuerpos no hay más principios de acción que las cualidades activas, que son accidentes, y los accidentes no pueden ser causa de una forma sustancial, ya que la causa debe ser siempre superior al efecto. Y tampoco puede producir una forma accidental, porque *el accidente no se extiende más allá de su sujeto,* como dice Agustín en IX *De Trin.*[5] Por lo tanto, ningún cuerpo es activo.

En cambio está el hecho de que Dionisio en c.15 *De Cael. Hier.*[6], entre otras propiedades que atribuye al fuego, dice de él que *ante las materias recibidas manifiesta su propia magnitud activa y potente.*

Solución. *Hay que decir:* Sensiblemente se nos manifiesta que algunos cuerpos son activos. Ha habido, sin embargo, tres clases de errores sobre la actividad de los cuerpos. Hubo quienes negaron en absoluto tal actividad, y ésta fue la opinión de Avicebrón *a* en el libro *Fontis Vitae*[7], donde, con las razones expuestas en las objeciones, intenta probar que ningún cuerpo obra activamente, sino que todas las acciones que parecen de los cuerpos, pertenecen a cierta virtud espiritual que los penetra a todos[8]. De modo que, según él, no calienta el fuego, sino una virtud espiritual que le invade. Esta opinión parece proceder de otra de Platón. Platón sostuvo que todas las formas existentes en la materia corporal son participadas y están determinadas y contraídas a tal materia, en tanto que las formas separadas, son absolutas y como universales[9]. Por lo cual afirmaba Platón que las formas separadas son la causa de las formas existentes en la materia[10]. Avicebrón[11] afirmaba que, al estar la forma existente en la materia corporal determinada a esta materia individualizada por la cantidad, que es principio de individuación, se impide y se aleja a la forma corpórea para que no pueda extender su acción a otra materia. Y así, sólo la forma espiritual e inmaterial, que no está coartada por la cantidad, puede difundirse a otro sujeto por medio de su acción.

Pero de esta argumentación no se deduce que la forma corporal no sea agente, sino que no es agente universal. Porque en el grado en que se participa algo, en ese mismo grado se participa también necesariamente lo que es esencialmente inherente a lo participado, como se participa de la visibilidad cuando se participa de la luz. Ahora bien, obrar, que no

2. Cf. AVICEBRÓN, *Fons Vitae* tr.2 c.9 (BK 40.22). 3. Ib. 4. Ib. 5. C.4: ML 42,963. 6. § 2: MG 3,329. 7. L.c. nota 2. 8. Ib. 9. Cf. supra q.84 a.1. 10. Cf. *De Pot.* q.3 a.8; cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.12 comm.18 (8,305E). 11. L.c. nota 2.

a. Respecto del *Fons vitae* de Avicebrón (= Ibn Gabirol), véase la edición por BÄUMKER de la traducción de Juan Hispano y Domingo Gundisalvo en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» 1 (1892-5) Hefte 2-4. Cf. respecto al punto en cuestión 323,25-324,6, entre otros lugares. En cuanto a Avicena, el texto más típico es el *Metaphysica* tr.9,c.5 (trad. latina: Venecia 1508; fol.105 rb-vb. Reimpresión anastática, Heverlee 1961). Por lo que respecta a Demócrito, Sto. Tomás tiene noticia de él a partir de Aristóteles. Cf. *De generat.* 1,8,9 (BK 324b25-325a3). En *De pot.* q.3 a.7 se añade la figura de Maimónides entre los que niegan la actividad de los cuerpos.

es más que hacer algo en acto, es esencialmente inherente al acto en cuanto tal, y de ahí que todo agente haga algo semejante a lo que él es. Así, pues, en cuanto algo es una forma no determinada por la materia sujeta a la cantidad, le compete ser agente indeterminado y universal, pero si es forma restringida a determinada materia, le corresponde ser agente contraído y particular. De ahí que, si se diese la forma de fuego separada, como afirmaron los platónicos, sería de algún modo la causa de toda combustión; pero la forma concreta de fuego existente en determinada materia corporal es sólo causa de la combustión particular que procede de tal cuerpo concreto a tal cuerpo concreto. Por esto mismo tal acción se verifica por contacto de los dos cuerpos.

Sin embargo, la opinión de Avicebrón iba más lejos que la de Platón, pues Platón ponía únicamente formas sustanciales separadas[12] y reducía los accidentes a ciertos principios materiales, que son *lo grande* y *la pequeño,* los cuales creía que eran los primeros contrarios[13], como otros[14] creían que eran lo raro y lo denso. Pero tanto Platón como Avicena, que le siguió en parte, suponían que los agentes corporales obran disponiendo, por medio de sus formas accidentales, la materia para la forma sustancial, si bien la última disposición, que la verifica al entrar la forma sustancial, procede de un principio inmaterial. Y ésta es la segunda opinión sobre el obrar de los cuerpos, de la cual se ha hablado antes al tratar de la Creación (q.45 a.8; cf. q.65 a.4).

La tercera opinión es la de Demócrito, según el cual la acción se realiza por emanación de átomos del cuerpo agente, y la pasión se verifica por la recepción de estos mismos átomos en los poros del cuerpo paciente. Opinión que rechaza Aristóteles, en I *De Generat.*[15], porque de ella se seguirían dos cosas falsas a todas luces, a saber, que el cuerpo no sería todo él pasivo y que la cantidad del cuerpo agente se disminuiría al obrar.

Por lo tanto, hay que decir: Un cuerpo obra sobre otro en cuanto el que obra está en acto y aquel sobre el que obra está en potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de Agustín hay que entenderlas de toda la naturaleza corporal en conjunto, que no tiene bajo sí ninguna otra naturaleza inferior sobre la cual obre, como obra la naturaleza espiritual en la corporal y la naturaleza increada en la creada. Sin embargo, un cuerpo está bajo otro en cuanto uno está en potencia para recibir lo que otro tiene en acto.

2. *A la segunda hay que decir:* Y con esto mismo se responde. Nótese, sin embargo, que hay que tener presente que, al argumentar Avicebrón[16] de este modo: *Hay algo que es motor inmóvil, a saber, el primer hacedor de las cosas; luego hay también, por oposición, algo que es solamente movido y pasivo,* se le ha de conceder. Pero esto es la materia prima, que es pura potencia, como Dios es acto puro. El cuerpo, en cambio, se compone de potencia y acto. Por eso es agente y paciente.

3. *A la tercera hay que decir:* La cantidad no impide totalmente a la forma corporal el obrar, como acabamos de decir (sol.), sino que le impide ser agente universal, en cuanto se individualiza la forma al existir en una materia sujeta a cantidad. El indicio que se trae de la pesadez de los cuerpos no hace al caso. En primer lugar, porque el aumento de cantidad no es causa de gravedad, como se demuestra en IV *De caelo et mundo*[17]. En segundo lugar, porque es falso que la pesadez retarde más el movimiento; antes, cuanto más grave es un cuerpo, tanto más se mueve con movimiento propio. Por último, porque la acción no se realiza por movimiento local, sino porque algo se reduce de la potencia al acto.

4. *A la cuarta hay que decir:* No es el cuerpo lo que está más distante de Dios, pues participa algo de la semejanza del ser divino en virtud de la forma que tiene. Lo que dista más de Dios es la materia prima, que de ningún modo es agente, por ser pura potencia pasiva.

5. *A la quinta hay que decir:* El cuerpo contribuye con su acción a la forma

12. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* l.1 c.9 n.4 (BK 900b29). 13. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* l.1 c.4 n.1 (BK 187a17): S. Th. lect.8. 14. Ib. 15. C.8.9 (BK 324b25/325a23): S. Th. suppl. lect.21. 16. L.c. nota 2. 17. ARISTÓTELES, 2 (BK 308b5).

accidental y a la forma sustancial. El porqué de esto radica en que las cualidades activas, como el calor, aunque sean accidentes, obran, sin embargo, en virtud de la forma sustancial, como instrumentos suyos. Por eso pueden contribuir a originar la forma sustancial, como contribuye también el calor natural, en cuanto es instrumento del alma, a que el alimento se convierta en carne. En la producción de accidentes obran las cualidades activas por su propia virtud. Tampoco va contra la naturaleza del accidente el que éste transcienda su propio sujeto en el obrar, sino el que le transcienda en el ser, a menos que alguno se imagine que al obrar un mismo accidente numéricamente pasa del agente al paciente, tal como suponía Demócrito que la acción se verificaba por la descarga de los átomos [b].

ARTICULO 2

En la materia corporal, ¿hay o no hay algunas razones seminales? [c]

In Sent. l.2 d.18 q.1 a.2; *De Verit.* q.5 a.9 ad 8.

Objeciones por las que parece que en la materia corporal no hay algunas razones seminales:

1. El concepto de *razón* implica cierta condición espiritual. Pero en la materia corporal no hay nada espiritualmente, sino materialmente, siguiendo el modo de ser de aquello en que está. Por lo tanto, en la materia corporal no hay razones seminales.

2. Más aún. Dice Agustín en III *De Trin.*[18] que los demonios hacen ciertas obras utilizando, mediante movimientos ocultos, algunas semillas que ellos conocen en los elementos. Pero las cosas que se utilizan mediante movimiento local, son cuerpos, no razones. Por lo tanto, es incorrecto decir que en la materia corporal haya razones seminales.

3. Todavía más. Lo seminal es principio activo. Pero no hay principio alguno activo en la materia corporal, a la cual no compete obrar, como dijimos (a.1 ad 2). Por lo tanto, no hay razones seminales en la materia corporal.

4. Por último. Se dice que en la materia corporal hay ciertas *razones causales*[19] que parecen ser suficientes para la producción de las cosas. Pero las razones seminales son distintas de las causales, porque en los milagros se prescinde de las seminales, pero no de las causales. Por lo tanto, es incorrecto decir que en la materia corporal haya razones seminales.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[20]: *De todas las cosas que nacen corporaly visiblemente, hay ciertos gérmenes ocultos en los elementos corpóreos de este mundo.*

Solución. *Hay que decir:* Las denominaciones suelen tomarse de lo más per-

18. C.8.9: ML 42,876.878. 19. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.18 a.1 q.2 (QR 11,438). 20. L.c. nota 18.

b. Esta respuesta presupone la doctrina tomista según la cual la sustancia finita no es inmediatamente operativa. Lo es a través de los accidentes. La sustancia finita está en acto, toda vez que posee una forma sustancial, pero a ese acto se añade la operación. Este acto segundo no se identifica plenamente con la sustancia de la que nace. Ninguna sustancia finita es sustancialmente su propia operación. Cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.211ss.

c. La doctrina de las «rationes seminales» está tomada de San Agustín, a quien llega a partir de los estoicos. Para estos pensadores, el desarrollo de la naturaleza, sus cambios y procesos, están determinados por estos «λόγοι σπερματιχοί» que contienen el principio generador y los objetivos a los que tienden los diversos movimientos. Cf. sobre esta doctrina estoica, MAYER, H.: *Geschichte der Lebre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik* (Bonn 1914). Sobre el estoicismo en general, ELORDUY, E., *El estoicismo* (Madrid 1972).

Sto. Tomás, en este artículo, expone condensadamente la evolución del concepto de «naturaleza». A partir de la generación de los vivientes pasa a significar el principio del movimiento intrínseco al móvil. Análogamente, «semilla» se dice de los vivientes y se atribuye luego a todas las virtudes activas y pasivas. A su vez, la idea de «razón» se dice originaria y primariamente de las razones ideales que están en el Verbo. Pero luego se aplican a los principios activos y pasivos elementales y a los que se dan en cada agente individual. Como puede verse es una conciliación entre Aristóteles (virtudes activas y pasivas), los estoicos (λόγοι σπερματιχοί) y San Agustín (Verbo). Pero, al mismo tiempo, es una exposición del desarrollo histórico de un concepto.

fecto, según dice Aristóteles en II *De Anima*[21]. Ahora bien, lo más perfecto de toda la naturaleza corpórea son los cuerpos vivientes. De ahí que hasta el mismo nombre de *naturaleza* vemos que se ha trasladado de los seres vivientes a todas las cosas naturales. Porque este nombre de *naturaleza*, como dice el Filósofo en V *Meiaphys.*[22], fue impuesto primeramente para significar la generación de los vivientes, a la cual llamamos *nacimiento.* Pero, porque los seres vivientes son engendrados de un principio unido, como del árbol se engendra fruto y de la madre el feto, que está a ella ligado, se extendió este nombre de naturaleza a todo principio de movimiento que está en el mismo ser que es movido. Es evidente que el principio activo y pasivo de la generación de los seres vivientes son las sustancias germinales de las cuales son engendrados. De todo lo cual se deduce que Agustín[23] llama con propiedad *razones seminales* a todas las virtudes activas y pasivas que son principio de las generaciones y movimientos naturales.

Pero estas virtudes activas y pasivas pueden considerarse en diverso orden. Porque, en primer lugar, como escribe el mismo Agustín en VI *De super Gen. ad litt.*[24], están principal y originalmente en la misma Palabra de Dios en forma de razones ideales. Después están también, como en sus causas universales, en los elementos materiales del mundo, donde fueron simultáneamente producidas al principio. Están de un tercer modo, como en sus causas particulares, en las cosas que se producen de las causas universales en la sucesión de los tiempos. Ejemplo: En tal planta o tal animal. Y, por último, de un cuarto modo, están en las sustancias germinales o semillas que se producen de los animales y de las plantas, cuyas semillas, a su vez, se relacionan con otros efectos particulares, como las primordiales causas universales se relacionan con los primeros efectos producidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Estas virtudes activas y pasivas de las cosas naturales, aunque no les cuadra la denominación de razones en cuanto están en la materia corporal, pueden, no obstante, denominarse tales por relación a su origen, esto es, en cuanto provienen de razones ideales.

2. *A la segunda hay que decir:* Tales virtudes activas y pasivas están en determinadas partes corporales que, al ser utilizadas mediante un movimiento local para producir ciertos efectos, se dice que los demonios las utilizan como semillas.

3. *A la tercera hay que decir:* La sustancia seminal del sexo masculino hace de principio activo en la generación del animal, pero puede también llamarse sustancia seminal el elemento aportado por la hembra en la generación, que hace de principio pasivo, y, de este modo, en el nombre de sustancia seminal están comprendidas las fuerzas activas y pasivas.

4. *A la cuarta hay que decir:* De las palabras de Agustín al hablar de estas razones seminales, suficientemente se deduce que las mismas razones seminales son también razones causales, como el semen mismo es cierta causa. Dice en III *De Trin.*[25] que, *al igual que las madres llevan la prole en su seno, así el mundo está cargado de causas germinales.* Pero, aunque las razones ideales pueden llamarse causales, no pueden, propiamente, llamarse germinales, por no ser el semen principio separado. Por eso los milagros no se hacen prescindiendo de las razones ideales, como tampoco se prescinde en ellos de las potencias pasivas que se dan en la criatura para que pueda hacerse en ella todo lo que Dios ordene. En cambio, sí se ha de entender que se hagan los milagros independientemente de las virtudes activas naturales y de las potencias pasivas que a ellas se ordenan, al decirse que los milagros se realizan prescindiendo de las razones seminales.

ARTICULO 3

Los cuerpos celestes, ¿son o no son causa de lo que ocurre en los cuerpos de aquí abajo?

In Sent. l.2 d.15 q.1 a.2; *De Verit.* q.5 a.9; *Cont. Gentes* 3,82; *Compend. Theol.* c.127.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes no son causa de lo

21. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b23): S. Th. lect.9 n.347. 22. ARISTÓTELES, l.4 c.4 n.1 (BK 1014b16): S. Th. 1.5 lect.5 n.808. 23. *De Trin.* l.3 c.8: ML 42,875. 24. C.10: ML 34,346. 25. C.9: ML 42,878.

que ocurre en los cuerpos de aquí abajo:

1. Dice el Damasceno[26]: *Pero nosotros decimos que ellos,* es decir, los cuerpos celestes, *no son causa de cosa alguna de las que acontecen ni de la corrupción de las cosas que se disuelven; son, más bien, signos de las lluvias y de los cambios atmosféricos.*

2. Más aún. Para hacer algo, es suficiente con el agente y la materia. Pero en estos cuerpos inferiores hay materia pasiva y también hay agentes contrarios, como lo cálido y lo frío, y otros semejantes. Por lo tanto, no es necesario recurrir a la causalidad de los cuerpos celestes para explicar lo que aquí abajo acontece.

3. Todavía más. El agente produce un efecto semejante a sí. Pero vemos que todas las cosas que se hacen aquí en el mundo inferior, se hacen por efecto del calor y del enfriamiento, por humedecerse y secarse los cuerpos y por otras visicitudes análogas. Esto no se da en los cuerpos celestes. Por lo tanto, los cuerpos celestes no son la causa de los acontecimientos del mundo inferior.

4. Por último. Como dice Agustín en V *De Civ. Dei* [27], *nada hay más corpóreo que el sexo de los cuerpos.* Pero éste no es causado por los cuerpos celestes, de lo cual parece ser indicio cierto el hecho de que, de dos gemelos nacidos bajo una misma constelación, el uno es varón y el otro hembra. Por lo tanto, los cuerpos celestes no son causa de las cosas corporales que se hacen en la tierra.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.* [28]: *Los cuerpos foscos e inferiores so» regidos con cierto orden por los más sutiles y potentes.* Y Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [29] afirma que *la luz del sol contribuye a la generación de los cuerpos sensibles, y los mueve hacia la vida, los nutre y los aumenta y perfecciona.*

Solución. *Hay que decir:* Como toda multitud procede de la unidad [d], y, por otra parte, lo que es invariable permanece siempre de un mismo modo, mientras que lo que se cambia es multiforme, hay que tener presente que en la naturaleza entera todo el movimiento procede de lo inmóvil. Así, vemos que, cuando algunas cosas son menos variables, tanto más son causa de las que son más variables. Ahora bien, los más inmóviles entre los cuerpos son los celestes, que no tienen más movimiento que el local. Por lo tanto, los movimientos de estos cuerpos inferiores, que son variados y multiformes, deben atribuirse al movimiento de los cuerpos celestes como a su causa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que dice el Damasceno se ha de entender en el sentido de que los cuerpos celestes no son la primera causa de las generaciones y corrupciones que acontecen en el mundo inferior, como decían los que opinaban que los cuerpos celestes eran dioses.

2. *A la segunda hay que decir:* En estos cuerpos inferiores no hay más principios activos que las cualidades activas de los elementos, que son lo cálido, lo frío, y similares. Y si fuera verdad que las formas sustanciales de los cuerpos inferiores no se diferencian más que por estos accidentes, cuyos principios son, según los antiguos naturalistas [30], lo *gaseoso* y lo *denso,* no sería necesario suponer otro principio activo sobre estos cuerpos inferiores, sino que se bastarían ellos mismos para obrar. Pero, al que atentamente lo considerare, le parecerá claro que tales accidentes no son más que disposiciones materiales para las formas sustanciales de los cuerpos naturales; y la materia no se basta a sí misma para obrar. Por lo tanto, sobre estas disposiciones es preciso suponer algún principio activo.

Los platónicos [31] suponían para esto las especies separadas, por cuya participación adquirían los cuerpos inferiores sus formas sustanciales. Pero esto no es suficiente. Porque las especies separadas

26. *De Fide Orth.* l.2 c.7: MG 94,893. 27. C.6: ML 41,146. 28. C.4: ML 42,873. 29. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 30. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* l.1 c.4 n.1 (BK 187a15): S. Th. lect.8. 31. Cf. supra a.1.

---

d. Es un principio neoplatónico muy conocido por Sto. Tomás que puede ser utilizado como explicación de la génesis de la realidad y también como principio regulador de la actividad intelectual, como principio lógico. Así aparece en 1 q.44 a.l; *De potentia* q.3 a.5. Pueden verse, como fuente de información, ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1,6 (BK, 987B1-18) y el PSEUDO DIONISIO, *De divinis nominibus* (ed. Pera, 442). Sobre el movimiento local véase nota *c* q.110 a.3.

existirían siempre de un mismo modo, dado que se las supone inmóviles. De ésta se seguiría que no habría variación alguna respecto de la generación y la corrupción. Esto es evidentemente falso.

De ahí que, según el Filósofo en II *De Gen.*[32], se ha de suponer algún principio activo variable que, por su presencia y ausencia, cause la variedad en la generación y corrupción de los cuerpos inferiores. Este principio son los cuerpos celestes. De lo cual resulta que todo lo que en estos cuerpos inferiores engendra y determina a la especie obra como instrumento de los cuerpos celestes, conforme a lo que se dice en II *Physic.*[33]: *El hombre es engendrado por el hombre y por el sol a la vez* [e].

3. *A la tercera hay que decir:* Los cuerpos celestes no se asemejan a los cuerpos inferiores por alguna semejanza específica, sino en cuanto que por su virtud universal contienen en sí todo lo que en los inferiores se produce por la generación. En este mismo sentido decimos también que todas las cosas se asemejan a Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las acciones de los cuerpos celestes se reciben en los inferiores de manera muy distinta, según la diversa disposición de la materia. A veces, sucede que la materia de la concepción humana no está toda ella dispuesta para el sexo masculino, resultando de aquí que, de una parte de esa materia se forma un ser del sexo masculino, y de otra se forma otro del sexo femenino. A esto mismo recurre Agustín para rechazar la adivinación que se quiere hacer por los astros, puesto que los efectos de éstos en las cosas corpóreas varían también según la diversa disposición de la materia.

ARTICULO 4

Los cuerpos celestes, ¿son o no son causa de los actos humanos?

1-2 q.9 a.5; 2-2 q.95 a.5; *In Sent.* l.2 d.5 q.1 a.3; d.25 a.2 ad 5; *De Verit.* q.5 a.10; *In Math.* c.2; *Cont. Gentes* 3,84.85.87; *De An.* 3 lect.4; *Periherm.* 1 lect.14; *In Metaphys.* 6 lect.3.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos:

1. Los cuerpos celestes, al ser movidos por las sustancias espirituales, como se dijo (q.1 10 a.3), obran en virtud de éstas como instrumentos suyos. Pero tales sustancias son superiores a nuestras almas. Por lo tanto, parece que puedan impresionar nuestras almas y, mediante esto, causar los actos humanos.

2. Más aún. Todo lo multiforme se deriva de algún principio uniforme. Pero los actos humanos son variados y multiformes. Por lo tanto, parece que deben reducirse a los movimientos uniformes de los cuerpos celestes como a sus principios.

3. Todavía más. Los astrólogos predicen a veces cosas verdaderas sobre las guerras y otros acontecimientos humanos que proceden del entendimiento y la voluntad. Esto no podrían hacerlo si los cuerpos celestes no fueran causa de los actos humanos. Por lo tanto, los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

En cambio está lo que dice el Damasceno[34]: *Los cuerpos celestes de ningún modo son causa de los actos humanos.*

32. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 336a15): S. Th. supl. lect.10 n.4. 33. ARISTÓTELES c.2 n.11 (BK 194b13): S. Th. lect.4 n.1. 34. *De Fide Orth.* l.2 c.7: MG 94,893.

---

e. Sto. Tomás es de la opinión de que los cuerpos sublunares, de suyo, no realizan operaciones «sensu stricto», es decir, su actividad no resulta de una tendencia ordenada a un fin (cf. *Cont. Gentes* 3,22). Para realizar una actividad ordenada deben ser movidos por agentes superiores. Estos agentes superiores ejercen la llamada causalidad equívoca (cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.91 nota 36) porque no producen efectos de su misma especie, sino que, desde su mayor universalidad —real, no lógica— mueven a los seres inferiores a producir efectos de la misma especie que estos últimos. Es decir, son causas de la especie inferior. Los seres inferiores, cuyos principios activos son las cualidades activas, calor, frío, etc., no serían capaces de engendrar a otro ser de su misma especie si no contaran con principios activos superiores. Sto. Tomás subraya el posible matiz platónico del texto de Aristóteles *(Phys.* 11,2, BK 194b13) «ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννά χαί ήλιος». El sol no es una sustancia separada, pero sí un agente universal. No todos interpretan así el pensamiento de Aristóteles. Cf. OEHLER, K., *Ein Mensch zeugt einen Menschen* (Frankfurt am Main 1963).

Solución. *Hay que decir:* Los cuerpos celestes obran en los cuerpos terrestres directamente y por sí mismos, como se dijo (a.3). Pero en las potencias del alma, que son los actos de los órganos corpóreos, obran directa, pero accidentalmente, porque los actos de tales potencias necesariamente se impiden, al menos por los impedimentos de sus órganos. Ejemplo: Con los ojos turbios, no se ve bien. Así, pues, si el entendimiento y la voluntad fuesen facultades dependientes de órganos corpóreos, como pensaron algunos, que decían[35] que el entendimiento no se diferenciaba de los sentidos, se seguiría necesariamente que los cuerpos celestes podrían ser causa de la elección y de los actos humanos. De esto se seguiría, a su vez, que el hombre pudiese ser impulsado a sus operaciones por el instinto natural, lo mismo que los demás animales, en los que no hay potencias del alma no dependientes de órganos corpóreos. Porque lo que se realiza en estos seres inferiores por influjo de los cuerpos celestes, se hace naturalmente, y, por lo tanto, se seguiría también que el hombre no tendría libre albedrío, sino que tendría acciones determinadas, como las tienen los demás seres naturales. Todo lo cual es evidentemente falso y contrario a lo que vemos de continuo en la vida humana.

Hay que admitir, sin embargo, que las influencias de los cuerpos celestes pueden llegar, indirecta y accidentalmente, hasta el entendimiento y la voluntad, esto es, en la medida en que tanto el entendimiento como la voluntad se suministran en alguna manera de las facultades inferiores que dependen de órganos corpóreos. Pero hay en esto una diferencia grande entre ambas potencias. Porque el entendimiento recibe necesariamente lo que le suministran las facultades aprensivas inferiores, y así, perturbadas la imaginación, o la estimativa, o la memoria, por necesidad se resiente también de ello la acción del entendimiento. Pero, en cambio, la voluntad no sigue necesariamente la inclinación del apetito inferior, pues, aunque no dejen las pasiones irascibles y concupiscibles de tener cierta fuerza para inclinarla, queda, sin embargo, en su poder, el seguirlas o rechazarlas. A esto se debe que la acción de los cuerpos celestes, por la cual pueden ser alteradas las potencias inferiores, sea menos efectiva respecto de la voluntad, causa inmediata de los actos humanos, que respecto del entendimiento.

El suponer, pues, que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos, es algo propio de los que dicen que el entendimiento no se distingue de los sentidos. Así, algunos decían de ellos que *tal era la voluntad de los hombres según día a día se la modelaba el padre de los hombres y de los dioses*[35 bis]. Pero, como es absolutamente cierto que el entendimiento y la voluntad no son facultades dependientes de los órganos corpóreos, no es posible que los cuerpos celestes sean causa de los actos humanos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las sustancias espirituales que mueven los cuerpos celestes, obran en las cosas corporales por medio de dichos cuerpos. Pero en el entendimiento humano obran directamente, iluminándole. Sin embargo, no pueden cambiar la voluntad, según dijimos (q.111 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Como la multiformidad de movimientos corporales se reduce como a su causa a la uniformidad de los movimientos celestes, así la multiformidad de actos que proceden del entendimiento y la voluntad se reduce a su correspondiente principio uniforme, que es el entendimiento y la voluntad divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Son muchos los hombres que siguen las pasiones, que son movimientos del apetito sensitivo, en las cuales pueden influir los cuerpos celestes. En cambio, no son pocos los sabios que las resisten. Esta es la razón por la que los astrólogos pueden predecir la mayoría de las veces cosas verdaderas. Y más si dicen generalidades. No sucede así si hablan pormenorizando, porque siempre queda la posibilidad de que cualquier hombre resista a las pasiones por su libre albedrío. Hay que tener presente que los mismos astrólogos[36] afirman que *el hombre sabio domina a lo astros* al dominar sus pasiones.

35. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* l.3 c.3 n.1 (BK 427a21): S. Th. lect.4 n.616. 35 bis. HOMERO, *Odyss.* canto 18 v.136 (BU 3,55). 36. Cf. las referencias dadas por ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.15 a.4 (BO 27,276).

ARTICULO 5

Los cuerpos celestes, ¿pueden o no pueden influir en los mismos demonios?

De Pot. q.6 a. 10.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes pueden influir en los mismos demonios:

1. En ciertas fases crecientes de la luna, los demonios vejan a algunos hombres, llamados por esto lunáticos, como aparece en Mt 4,24 y 17,14. Pero no harian esto si no estuviesen bajo el influjo de los cuerpos celestes. Por lo tanto, los demonios están bajo el influjo de los cuerpos celestes.

2. Más aún. Los nigromantes observan ciertas constelaciones para invocar a los demonios. Pero no serían invocados por medio de los cuerpos celestes sin estar sometidos a éstos. Por lo tanto, los demonios están sometidos al influjo de los cuerpos celestes.

3. Todavía más. Los cuerpos celestes son de mayor eficacia que los inferiores. Pero los demonios son alejados mediante ciertos cuerpos inferiores: hierbas, piedras y animales. Y mediante ciertos sonidos: voces, figuras y simulacros, como dice Porfirio, citado por Agustín en X *De Civ. Dei* [37].

Por lo tanto, con mayor razón estarán los demonios sujetos a la acción de los cuerpos celestes.

En cambio, los demonios son superiores en naturaleza a los cuerpos celestes. Pero el agente exige superioridad sobre el paciente, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [38] Por lo tanto, los demonios no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de los demonios [f] ha habido tres opiniones. La primera es la de los peripatéticos, que negaban en absoluto su existencia y decían que las cosas atribuidas a ellos, según las artes nigrománticas, eran hechas por virtud de los cuerpos celestes. Así lo refiere Agustín en X *De Civ. Dei,* según el cual afirmó Porfirio que *se fabrican en la tierra por los hombres potestades idóneas para producir varios efectos de los astros.* Esta suposición es evidentemente falsa, porque por experiencia se sabe que los demonios hacen muchas cosas para las cuales es insuficiente en absoluto la virtud de los cuerpos celestes. Ejemplo: Que los posesos hablen lenguas desconocidas, que reciten versos y citas de autoridades que nunca conocieron, que los nigromantes hagan hablar y moverse a las estatuas, y otras cosas parecidas.

Esto indujo a los platónicos a afirmar que *los demonios eran animales de cuerpo aéreo y de ánimo pasivo,* según lo atribuye Agustín en VIII *De Civ. Dei* [39] a Apuleyo. Y ésta es la segunda opinión, según la cual se podría decir que los demonios vienen a estar sujetos a los cuerpos celestes, del mismo modo que se ha dicho que lo están los hombres (a.4). También esta opinión es falsa, como se deduce de lo dicho (q.51 a.1), pues los demonios son sustancias espirituales no unidas a cuerpo alguno. De todo lo cual resulta que los demonios no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes, ni por sí mismos ni accidentalmente, ni directa ni indirectamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los demonios vejen a los hombres particularmente en ciertas fases crecientes de la luna, se debe a dos cosas. Hacen ellos esto, en primer lugar, para que, debido a ello, *se difame a una criatura de Dios,* como es la luna, según dicen Jerónimo [40] y el Crisóstomo [41]. En segundo lugar, porque, como los demonios no pueden obrar sino por medio de las fuerzas naturales,

37. C.16: ML 41,290. 38. C.16: ML 34,467. 39. C.11: ML 41,241. 40. *In Matth.* l.1 a.4,24: ML 26,34. 41. *In Matth.* hom.57: MG 58,562.

f. Sto. Tomás conocía la demonología desarrollada por los pensadores antiguos con independencia de la Revelación, pero no aceptaba del todo aquellas teorías, porque el punto de vista de Sto. Tomás en este tema no es precisamente cosmológico, sino soteriológico. Sobre los «demonios» platónicos, cf. HENLE, R. J., *Saint Thomas and Platonism* (The Hague, Nijhoff, 1956) 417-8; HAGER, F. P. art. *Dämonen* en HWP 2, cols. 1-4. Sobre el tema de saberes astrológicos puede consultarse THORNDIKE, L., *A History of Magic and experimental Science* (New York 1947).

según dijimos (q.114 a.4 ad 2), estudian en sus obras las aptitudes de los cuerpos para los efectos que intentan. Es evidente que *el cerebro es la más húmeda de todas las partes del cuerpo,* según dice Aristóteles[42]; por eso está más sujeto a la acción de la luna, que, en cuanto tal, tiene la propiedad de alterar los humores. Por otra parte, en el cerebro es donde se consuma la fuerza animal. De todo esto proviene el que los demonios perturben la fantasía del hombre en determinadas fases crecientes de la luna cuando ven que el cerebro está dispuesto para ello.

2. *A la segunda hay que decir:* Invocados los demonios bajo el signo de ciertas constelaciones, responden a tal invocación por dos razones: *Primero,* para inducir a error a los hombres, haciéndoles creer que hay en los astros alguna divinidad. *Segundo,* porque advierten que bajo esas constelaciones la materia corporal está mejor dispuesta para los efectos por lo que se les invoca.

3. *A la tercera hay que decir:* Según Agustín en XI *De Civ. Dei*[43], *los demonios son atraídos por varios géneros de piedras, hierbas, maderas, animales, versos, ritos, no como los animales lo son por la comida, sino como lo es el espíritu por los signos,* es decir, en cuanto tales cosas se les ofrecen como signo de honor divino, que ellos tanto ambicionan.

ARTICULO 6

Los cuerpos celestes, ¿imponen o no imponen necesidad en aquellos que les están sometidos?

In Sent. l.2 d.15 q.1 a.2 ad 3; a.3 ad 4; *De Verit.* q.5 a.9 ad l.2; *Cont. Gentes* 3,86; *De Malo* q.6 ad 21; q.16 a.7 ad 14.16; *In Metaphys.* 6, lect.3.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes imponen necesidad en aquellos que les están sometidos:

1. Puesta la causa suficiente, se sigue por necesidad el efecto. Pero los cuerpos celestes son causa suficiente de sus efectos. Así, pues, formando los cuerpos celestes con sus movimientos y disposiciones un conjunto de ser necesario, parece que sus efectos se han de seguir necesariamente.

2. Más aún. El efecto del agente se sigue necesariamente en la materia cuando la virtud de agente es tanta que puede someter a sí toda la materia. Pero la materia toda de los cuerpos inferiores está sometida a la virtud de los cuerpos celestes, como a ser más elevado. Por lo tanto, el efecto de los cuerpos celestes se recibe necesariamente en la materia corporal.

3. Todavía más. Si el efecto de los cuerpos celestes no se realiza necesariamente, es porque lo impide alguna cosa. Pero cualquier causa corpórea capaz de impedir el efecto del cuerpo celeste, necesariamente ha de reducirse a algún principio celeste, supuesto que los cuerpos celestes son la causa de todos los acontecimientos de los cuerpos terrestres. Por lo tanto, siendo también necesario tal principio celeste, se sigue que necesariamente sea impedido el efecto del otro cuerpo celeste. Así, todo lo que acontece, acontece por necesidad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el libro *De somn. et vigil.*[44]*: No es imposible que no se verifiquen muchas de aquellas señales celestes, como de aguas y vientos, que se dan en los cuerpos.* Así, pues, no todos los efectos de los cuerpos celestes acontecen necesariamente.

Solución. *Hay que decir:* Esta cuestión queda ya en parte resuelta con lo dicho anteriormente, y en parte ofrece alguna dificultad. Se ha demostrado (a.4), efectivamente, que, aunque de la acción de los cuerpos celestes se sigan algunas inclinaciones en la naturaleza corporal, sin embargo, la voluntad no sigue necesariamente tales inclinaciones. Por lo tanto, no hay inconveniente alguno en que el efecto de los cuerpos celestes sea impedido no sólo por lo que al hombre se refiere, sino incluso en cuanto a aquellas cosas a las cuales se extiende la acción del hombre.

Sin embargo, en las cosas naturales no hay principio alguno del tenor de la voluntad humana, que tenga libertad para seguir o no seguir las impresiones de los cuerpos celestes. Parece, pues, que, al menos en las cosas naturales, todo acontece necesariamente, conforme

42. ARISTÓTELES, *De Part. Anim. 2* c.7 (BK 652a27); *De Somno* 3 (BK 457b29): S. Th. lect.6. 43. C.6: ML 41,717. 44. ARISTÓTELES, *De Divinat,* c.2 (BK 463b22): S. Th. lect.1.

al antiguo razonamiento de aquellos[45] que, suponiendo que cuanto existe tiene causa y que, puesta ésta, por necesidad se ha de seguir el efecto, venían a concluir que todo absolutamente sucede por necesidad. Opinión que refutó Aristóteles en VI *Metaphys.*[46], fundamentándose precisamente en las dos cosas que éstos suponían.

En primer lugar porque no es verdadero que, puesta cualquier causa, se siga necesariamente el efecto. Pues hay causas que no están ordenadas a producir por necesidad sus efectos, sino a producirlos las más de las veces, pudiendo a veces fallar en el menor número de casos. Sin embargo, como tales causas no fallan casi nunca a no ser que lo impida otra causa, parece que con esta respuesta no desaparece el inconveniente señalado, dado el caso de que también el supuesto impedimento se interpone por necesidad.

Por lo cual se responde, en segundo lugar, que todo aquello que es esencialmente un ser, tiene causa; pero lo que sólo accidentalmente es ser, no tiene causa[g], puesto que no es propiamente ser, al no ser propiamente uno. Ejemplo: Tiene causa el ser *blanco* y la tiene igualmente el ser *músico*, pero el ser *músico blanco* no la tiene, porque tal ser no es propiamente ser, como tampoco es propiamente uno. Ahora bien, es evidente que la causa que impide la acción de alguna otra causa ordenada a producir su efecto las más veces, concurre a veces con ella accidentalmente, y, por consiguiente, tal concurso de causas no tiene causa, dado que es accidental. Por eso, lo que se siga de tal concurso no puede reducirse a alguna causa preexistente, de la cual se siga necesariamente. Ejemplo: Que se produzca en la parte superior de la atmósfera algún cuerpo terrestre ígneo y que caiga abajo, tiene por causa alguna virtud celeste, y asimismo puede reducirse a algún principio celeste el que haya sobre la superficie de la tierra alguna materia combustible. Pero que al caer el fuego dé sobre esta materia y la incendie, no tiene por causa algún cuerpo celeste, sino que sucede por casualidad, accidentalmente. De este modo, es evidente que no todos los efectos de los cuerpos celestes se producen necesariamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los cuerpos celestes son causa de los efectos terrestres por medio de causas particulares inferiores, que las menos veces pueden fallar.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud del cuerpo celeste no es infinita. Requiere, por lo tanto, cierta disposición. de la materia para producir en ella su efecto, tanto por lo que se refiere a la distancia de lugar como respecto de otras condiciones. Por eso, como la distancia del lugar impide el efecto del cuerpo celeste, por ejemplo, no tiene la misma eficacia el calor del sol en Dacia que en Etiopía, así también la densidad de la materia, o su frialdad, o calor, o cualquier otra disposición similar puede impedir el efecto del cuerpo celeste.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la causa que impide el efecto de otra causa se reduzca a algún cuerpo celeste como a su causa, el concurso, no obstante, de dos causas no se reduce a una causa celeste, puesto que es accidental, como dijimos (sol.).

45. Cf. *In Metaphys.* 6 lect.3 n.1191. 46. ARISTÓTELES, l.5 c.3 n.1 (BK 1027a31): S. Th. lect.3 n.1191.

---

g. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles *Metaphys.* E,2; (BK 1026a32ss) distingue entre lo que es «per se» y lo que es «per accidens». Lo primero es un ser; lo segundo, la conjunción fortuita de dos seres o acontecimientos. Lo primero tiene causa, lo segundo no. Por tanto no se puede confundir el ser «per accidens» con el accidente. Este es un ser real que no subsiste en sí, sino en otro. Los acontecimientos que resultan de la concurrencia fortuita de dos movimientos separados no pueden explicarse por ninguna de las series causales que han dado lugar al ser «per accidens». Cabe únicamente acudir a una causa superior. Es lo que Sto. Tomás va a discutir en la q.116 a.1 que sigue inmediatamente a este pasaje.

CUESTIÓN 116

Sobre el hado

Ahora hay que tratar lo referente al hado. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay hado?—2. ¿En qué está?—3. ¿Es o no es inmóvil?—4. ¿Está o no está todo sometido al hado?

ARTICULO 1

El hado, ¿es o no es algo?

In Math. c.2; *Cont. Gentes* 3,93; *Quodl.* 12 q.3 a.2; *Compend. Theol.* c.138; *In Metaphys.* 6 lect.3.

Objeciones por las que parece que el hado es nada:

1. Dice Gregorio en la homilía sobre la Epifanía[1]: *Lejos de los corazones de los fieles decir que el hado es algo real.*

2. Más aún. Lo que sucede casualmente, no es imprevisto, porque, como dice Agustín en V *De Civ. Dei*[2], *entendemos que hado viene de fando, es decir hablar;* de tal modo que las cosas que se atribuyen al hado han sido habladas previamente por alguien que las determina. Lo que ha sido previsto no es fortuito ni casual. Así, pues, si las cosas se realizan por el hado, se excluye de ellas la casualidad y la fortuna.

En cambio, lo que no existe no se define. Pero Boecio, en IV *De Consol.*[3], define el hado diciendo: *Es una disposición inherente a las cosas mutables, por la que la Providencia las coordina en un determinado orden.* Por lo tanto, el hado es algo.

Solución. *Hay que decir:* Vemos que en las cosas de este mundo algunas suceden fortuitamente o por casualidad. Y a veces sucede que un acontecimiento que por orden a las causas inferiores es fortuito o casual, referido a otra causa superior se ve que es intencionado. Ejemplo: Si dos siervos de un señor son enviados por él a un mismo lugar sin saberlo uno del otro, encontrarse allí los dos es puramente casual para ellos, puesto que sucede sin intentarlo ninguno de los dos. Pero para el señor que los mandó, no es casual, sino conocido e intencionado.

Así pues, hubo algunos que rechazaron reducir a una causa superior estas cosas casuales y fortuitas que suceden en los seres de aquí abajo. Estos negaron el hado y la Providencia, como Tulio, tal como nos cuenta Agustín en V *De Civ. Dei*[4]. Esto va contra lo que dijimos anteriormente sobre la Providencia (q.22 a.2).

Otros[5], intentaron reducir a una causa superior, los cuerpos celestes, todas las cosas fortuitas y casuales que acontecen aquí abajo, sea en el orden natural o en el orden humano. Según esta opinión, el hado no sería más que *la disposición de los astros bajo la cual cada uno fue concebido o nació.* Pero esto no es aceptable por dos razones. En primer lugar, en cuanto a las realidades humanas. Ya quedó demostrado (q.115 a.4) que los actos humanos no están sometidos a la acción de los cuerpos celestes a no ser de forma accidental e indirecta, pero, como la causa de la fatalidad debe tener una ordenación sobre lo que se efectúa por hado, tal causa necesariamente ha de ser esencial y directa de lo que se hace. En segundo lugar, en cuanto a lo que se hace accidentalmente. Se dijo (q.115 a.6) que lo que es ser accidentalmente propiamente no es ser ni uno. Pero toda acción de la naturaleza tiene por objetivo algo que es determinadamente uno. Por lo tanto, es imposible que lo que es accidentalmente, en sí mismo sea efecto de algún principio que sea agente natural. Por lo tanto, ninguna causa natural puede hacer en cuanto tal, por ejemplo, que el que intenta cavar un sepulcro encuentre un tesoro. Es evidente que los cuerpos celestes obran a modo de principio natural. De lo que se sigue que igualmente son naturales sus efectos terres-

1. *In Evang.* l.1 hom.11: ML 76,1112. 2. C.9: ML 41,150. 3. Prosa 6: ML 63,815. 4. C.9: ML 41,148. Cf. CICERÓN, *De Divinat.* l.2 c.5.10 (DD 4,218.221). 5. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.5 c.7: ML 41,454.

tres. Por lo tanto, es imposible que virtud alguna activa de los cuerpos celestes sea la causa de las cosas que aquí abajo suceden accidentalmente, bien por casualidad, bien fortuitamente.

Por todo lo cual hay que decir: Las cosas que aquí suceden accidentalmente, sea en el orden natural o en el orden humano, se reducen a alguna causa que de antemano las ordena[a], y que es la Providencia divina. No hay inconveniente para que aquello que es ser accidentalmente, sea concebido por algún entendimiento como un solo ser. En caso contrario, sería imposible que el entendimiento formara la siguiente proposición: *cavando un sepulcro encontró un tesoro.* Del mismo modo que el entendimiento puede hacer tal concepción, se puede también realizar. Ejemplo: Si alguien, conocedor del lugar en el que está escondido el tesoro, anima a un labriego, que lo ignora, a que cave allí un sepulcro. Así, no hay inconveniente en que las cosas que suceden accidentalmente, como fortuitas o casuales, se reduzcan a alguna causa ordenadora que obre por el entendimiento, y más si se trata del entendimiento divino, ya que sólo Dios puede mover la voluntad, como se dijo (q.105 a.4; q.106 a.2, q.111 a.2). Por lo tanto, la ordenación de los actos humanos cuyo principio es la voluntad, sólo puede atribuirse a Dios.

Así, pues, podemos admitir el hado en el sentido de que todas las cosas que suceden en este mundo están sujetas a la divina Providencia, como ordenadas por ella y, si se puede decir, *prehabladas.* Sin embargo, los santos doctores rechazaron el uso de esta palabra para no favorecer a aquellos que abusaban de ella creyendo dar a entender cierta capacidad de los astros. A este propósito dice Agustín en V *De Civ. Dei*[6]*: Si alguien atribuye al hado las cosas humanas, queriendo significar con la palabra hado la voluntad misma o el poder de Dios, quédese con el modo de pensar y corrija el de hablar.* En este sentido Gregorio rechaza que haya hado[7].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que algo sea fortuito o casual en relación con las causas próximas sin serlo en relación con la Providencia divina. Así queda a salvo que nada acontece en el mundo impensadamente, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[8].

ARTICULO 2

El hado, ¿está o no está en las cosas creadas?

In Sent. l.1 d.39 q.2 a.1 ad 5; *De Verit,* q.5 a.1 ad 1; *Cont. Gentes* 3,93; *Compend. Theol.* c.138.

Objeciones por las que parece que el hado no está en las cosas creadas:

1. Dice Agustín en V *De Civ. Dei*[9]*: Lo que se indica con el nombre de hado es la voluntad misma o poder de Dios.* Pero la voluntad y el poder de Dios no está en las criaturas, sino en Dios. Por lo tanto, el hado no está en las cosas creadas, sino en Dios.

2. Más aún. La relación entre el hado y lo hecho por el hado es una relación causal, como lo manifiesta el mismo modo de hablar. Pero la causa universal que, en cuanto tal, causa lo que aquí sucede accidentalmente, es sólo Dios, como dijimos (a.l). Por lo tanto, el hado está en Dios y no en las cosas creadas.

3. Todavía más. Si el hado está en las criaturas, será una sustancia o un accidente. En cualquiera de estos casos es necesario que sea tan múltiple como lo son las criaturas. Por lo tanto, como parece que el hado es uno, parece que el hado no está en las criaturas, sino en Dios.

En cambio está lo que dice Boecio en IV *De Consol.*[10]: *El hado es una disposición inherente a las cosas mudables.*

Solución. *Hay que decir;* Como resulta claro por lo dicho (q.22 a.3; q.103 a.6),

6. C1:ML 41,141. 7. L.c. nota 1. 8. Q.24: ML 40,17. 9. L.c. nota 6. 10. L.c. nota 3.

a. La reducción de lo azaroso a una causa sólo puede hacerse a una causa intelectual, que no actúa conforme a las leyes de una naturaleza determinada. Sobre el axioma «opus naturae, opus inteligentiae», cf. RAMÍREZ, J., *De hominis beatitudine* (Matriti 1942) I, 240-241.

la Providencia divina ejecuta sus acciones por medio de causas intermedias. La ordenación de estos efectos puede ser vista en un doble aspecto. 1) *Uno,* según está en Dios, y, bajo este aspecto, la ordenación de los efectos es llamada Providencia. 2) *La otra.* Pero si se considera esta ordenación de los efectos en cuanto está en las causas intermedias ordenadas por Dios a producir tales efectos, así es como se entiende el hado. Esto es lo que dice Boecio en IV *De Consol.* [11]: *Que el hado se ejerza por ciertos ministros espirituales de la divina Providencia, o por el alma, o por la cooperación de la naturajeza entera, o por los movimientos celestes de los astros, o por virtud angélica, o por las artimañas de los demonios, o por algunas de estas cosas, o por todas ellas, así es como queda tejida la serie fatal.* De todo lo cual ya se ha tratado antes (a.1, q.104 a.2; q.110 a.1; q.103.114). Por lo tanto, es evidente que el hado está en las mismas causas creadas en cuanto que están ordenadas por Dios a producir sus efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ordenación de ías causas segundas, que Agustín [12] Mama serie de causas, no tiene razón de hado sino en cuanto que depende de Dios. Por eso, el poder o la voluntad de Dios pueden llamarse causalmente hado, pero esencialmente el hado es la misma disposición o serie, es decir, el orden de las causas segundas.

2. *A la segunda hay que decir:* El hado tiene razón de causa en cuanto la tienen las mismas causas segundas, cuya disposición es llamada hado.

3. *A la tercera hay que decir:* La disposición llamada hado no es tal que pertenezca al género de la cualidad, sino la disposición entendida como un orden, que no es sustancia, sino relación. Este orden, tomado en relación con su principio, es uno solo, y, en tal sentido, el hado es también uno. Pero si es tomado en relación con sus efectos o con las mismas causas intermedias, es múltiple. Así lo entendió el poeta al decir: *Tus destinos te arrastran* [13].

ARTICULO 3

El hado, ¿es o no es inmutable?

Objeciones por las que parece que el hado no es inmóvil:

1. Dice Boecio en IV *De Consol.* [14]*:* Lo *que el raciocinio es al entendimiento, lo engendrado a lo existente, el tiempo a la eternidad, y al punto central el círculo, eso mismo es la serie mutable del hado a la permanente simplicidad de la Providencia.*

2. Más aún. Como dice el Filósofo en II *Topic.*[15]: *A.I cambiarnos nosotros, también se cambia lo que hay en nosotros.* Pero el hado es *una disposición inherente a lo mutable,* como dice Boecio en el mismo lugar. Por lo tanto, el hado es mutable.

3. Todavía más. Si el hado es inalterable, lo que está sujeto a él sucederá de manera inmutable y necesaria. Pero lo sometido al hado parece ser precisamente lo mayormente contingente. Por lo tanto, no habrá nada contingente en las cosas, sino que todo sucederá necesariamente.

En cambio está lo que dice Boecio [16]: *El hado es una disposición inmutable.*

Solución. *Hay que decir:* La disposición de las causas segundas, que llamamos hado, puede considerarse bajo dos aspectos. 1) *Uno,* atendiendo a las mismas causas segundas que están así dispuestas y ordenadas. 2) *Otro,* relacionando tal disposición con el primer principio por el que son ordenadas, esto es, Dios. Algunos sostuvieron que la serie misma o disposición de las causas en cuanto tal es necesaria, de modo que todo sucede por necesidad, debiéndose esto a que todo efecto tiene su causa, y, puesta ésta, es necesario que se siga el efecto. Pero esto es evidentemente falso por todo lo que ya dijimos anteriormente (q.115 a.6).

Otros dijeron lo contrario, afirmando que el hado era mutable, incluso en cuanto relacionado con la Providencia divina. Por eso, los egipcios decían que podía cambiarse el destino mediante ciertos sacrificios, tal como nos cuenta Gregorio de Nisa [17]. Pero esto ha sido

11. Ib. 12. *De Civ. Dei* c.8: ML 41,148. 13. Cf. HILDEBERTO CENOMANENSIS, *Versus de Exicidio Troiae* ML 171, 1449D); cf. ALBERTO MAGNO, *De Fato* a.2 (MD 5,406); *In Phys.* l.2 tr.2 c.20 (BO 3,156). 14. Prosa 6: ML 63,817. 15. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 113a29). 16. L.c. nota 14. 17. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.36: MG 40,745.

rechazado ya (q.23 a.8) por ser contrario a la inmutabilidad de la Providencia divina.

Hay que decir: El hado, respecto a las causas segundas es mutable. Pero referido a la Providencia divina es inalterable, no por absoluta necesidad, sino condicionalmente [b], es decir, en el sentido en el que afirmamos que esta condicional es verdadera o necesaria: *Si Dios ha previsto tal cosa, sucederá.* Por eso, Boecio [18], después de haber dicho que *la serie* del hado es *alterable*, poco después añade: *La cual, por proceder de los orígenes de la Providencia inmóvil, es necesario que ella misma sea inmutable.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 4

¿Está o no está todo sometido al hado?

Supra q.116 a.1.

Objeciones por las que parece que todo está sometido al hado:

1. Dice Boecio en IV *De Consol.* [19]*: La serie del hado mueve el cielo y las estrellas, atempera entre sí los elementos y, por un cambio alternado, los transforma. Todo lo que nace y muere lo reproduce y renueva por la sucesión de gérmenes y fetos. Enlaza, en una conexión indisoluble de causas, actos y fortunas de los hombres.* Por lo tanto, no parece exceptuarse cosa alguna de estar contenida bajo la serie del hado.

2. Más aún. Agustín en V *De Civ. Dei*[20] dice que el hado es algo en cuanto se refiere a la voluntad y poder de Dios. Pero la voluntad de Dios es causa de todo lo hecho, como dice Agustín en III *De Trin.* [21] Por lo tanto, todo está sometido al hado.

3. Todavía más. Según Boecio[22], el hado *es la disposición inherente a todo lo mutable.* Pero todas las criaturas son mutables, y sólo Dios es verdaderamente inmutable, como dijimos (q.9 a.2). Por lo tanto, el hado está en todas las criaturas.

En cambio está lo que dice Boecio en IV *De Consol.* [23]: *Algunas cosas que están bajo la Providencia, están por encima del hado.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.2), el hado es la ordenación de las causas segundas a los efectos previstos por Dios. Por lo tanto, todo lo sometido a las causas segundas está sometido también al hado. Pero si hay algo que es hecho directamente por Dios, al no estar sujeto a las causas segundas, tampoco lo está al hado. Así, la creación de las cosas, la glorificación de las sustancias espirituales. Por eso, dice Boecio [24]: *Los seres que están próximos a la primera divinidad, establemente fijos, están sobre el orden de la mutabilidad fatal.* De aquí resulta también que, *cuanto más alejada está una cosa de la Inteligencia, tanto más ligada está al hado,* ya que está más sometida a la necesidad de las causas segundas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que se menciona en aquel texto, es hecho por Dios mediante las causas segundas. Por lo tanto, está sometido al hado. Pero no puede decirse lo mismo de todo lo demás, como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El hado se refiere al poder y la voluntad de Dios como a su primer principio. Por lo tanto, no es necesario que todo lo que está sometido a la voluntad o al poder de Dios, esté también sometido al hado, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando todas las criaturas de alguna manera sean mutables, sin embargo, algunas de ellas no proceden de causas creadas variables. Por eso no están sometidas al hado, como acabamos de decir (sol.).

18. L.c. nota 14. 19. Ib. 20. C.1.8: ML 41,141.148. 21. C.1: ML 42,871. 22. L.c. nota 14. 23. Ib. 24. Ib.

b. Sobre esta distinción véase BOCHENSKI, I., *Historia de la lógica formal* (Madrid 1966) p.94.

CUESTIÓN 117

Sobre lo que pertenece a la acción del hombre

Después de lo estudiado, hay que tratar ahora lo referente a aquello que pertenece a la acción del hombre, compuesto a partir de lo espiritual y de lo corporal. En primer lugar, hay que tratar sobre la acción del hombre; en segundo lugar, lo concerniente a la propagación humana. La cuestión referente a la acción del hombre plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Un hombre, ¿puede o no puede enseñar a otro provocando en él la ciencia?—2. Un hombre, ¿puede o no puede enseñar al ángel?—3. El hombre, por el poder de su alma, ¿puede o no puede alterar la materia corporal?—4. El alma del hombre separada, ¿puede o no puede mover los cuerpos con movimiento local?

ARTICULO 1

Un hombre, ¿puede o no puede enseñar a otro?

In Sent. l.2 d.9 a.2 ad 4; d.28 a.5 ad 3; *De Verit.* q.11 a.1; *Cont, Gentes* 2,75.

Objeciones por las que parece que un hombre no puede enseñar a otro:

1. Dice el Señor (Mt 23,8): *No queráis ser llamados maestros.* Y dice la glosa de Jerónimo[1]: *No sea que tributéis a los hombres un honor divino.* Luego parece que ser maestro es un honor divino. Pero propio del maestro es enseñar. Por lo tanto, el hombre no puede enseñar, ya que esto es sólo propio de Dos.

2. Más aún. Si un hombre enseña a otro, no lo hará más que sirviéndose de sus propios conocimientos para causar conocimientos en el otro. Pero toda cualidad por la que uno obra para producir algo semejante a sí es una cualidad activa. Por lo tanto, la ciencia es una cualidad activa, como lo es el calor.

3. Todavía más. Para el conocimiento se requiere la luz intelectual y la especie de lo conocido. Pero ninguna de estas cosas las puede causar un hombre en otro. Por lo tanto, un hombre no puede causar la ciencia en otro enseñándole.

4. Por último. El maestro no hace más que proponer al discípulo ciertos signos expresando algo, sea con palabras, sea con gestos. Pero proponiendo con signos no se puede enseñar a otro causando en él la ciencia, porque o propone signos de lo conocido o de lo desconocido. Si es de lo conocido, entonces aquél a quien se le proponen tales signos ya tiene la ciencia y no la recibe del maestro. Si de lo desconocido, nada se puede aprender por tales signos. Ejemplo: Si alguien propone algo en griego a uno que sólo habla latín nada puede enseñarle. Por lo tanto, de ninguna manera puede un hombre, enseñando, producir en otro la ciencia.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tim 2,7: *Para este anuncio he sido hecho predicador y apóstol, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión ha habido diversas opiniones. Averroes en Coment. III *De Anima*[2] sostuvo la existencia de un solo entendimiento posible para todos los hombres, como dijimos (q.76 a.2). De ahí se seguiría que son las mismas las especies inteligibles de todos los hombres. Y tendríamos entonces que el hombre no causa en otro hombre mediante la enseñanza una ciencia distinta de la que él tiene, sino que le comunica la misma que él tiene, estimulándole a ordenar las imágenes en su alma de tal manera que sean convenientemente dispuestas para la aprehensión inteligible. Dicha opinión es verdadera por lo que se refiere al hecho de que la ciencia es una misma en el maestro y en el discípulo, si tal identidad se entiende con respecto a la unidad de lo conocido. La verdad de lo conocido es la misma en el discípulo y el maestro. Pero por lo que se refiere a que el

1. *Glossa interl,* a *Mat.* 23,8 (V,71r). 2. *Comm.* 5, digressio, p.5.ª (6,2,146F).

entendimiento posible es uno solo para todos los hombres, y que son unas mismas las especies inteligibles, diferenciándose sólo por las imágenes, la opinión es falsa, como dejamos ya patente (q.76 a.2).

Otra opinión es la de los platónicos[a], los cuales sostuvieron que la ciencia está desde el principio en nuestras almas por la participación de las formas separadas. De esto ya hablamos anteriormente (q.84 a.3.4). No obstante, el alma, por su unión con el cuerpo, queda impedida para penetrar libremente aquello que sabe. Según esto, el discípulo no adquiere, por el maestro, ciencia nueva, sino que el maestro simplemente le estimula a analizar los conocimientos que el discípulo ya tiene, hasta el punto de que, según los platónicos, aprender no es más que recordar. Asimismo afirmaban que los agentes naturales no hacen sino disponer para la recepción de las formas que la materia corporal adquiere por participación de las especies separadas. Pero contra esto, ya demostramos (q.79 a.2; q.84 a.3) que el entendimiento posible del alma humana está en pura potencia para lo inteligible, como dice Aristóteles en III *De Anima* [3].

Puestos en otra dimensión hay que decir: El que enseña causa ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto, como se dice en VIII *Physic.*[4] Para demostrarlo, hay que tener presente que de los efectos procedentes de un principio exterior, unos provienen exclusivamente de un principio exterior. Ejemplo: La forma de la casa se origina en la materia sólo por el arte. Otros, proceden a veces de un principio exterior y a veces de un principio interior. Ejemplo: La salud es causada en el enfermo unas veces por un principio externo, la medicina, y otras por un principio interno, como cuando alguno sana por virtud de la naturaleza. En esta segunda clase de efectos hay que tener presente: *Primero,* que el arte imita a la naturaleza[b] en sus operaciones, porque, así como la naturaleza sana al enfermo alterando, digiriendo, y echando lo que causa la enfermedad, así también el arte. *Segundo,* hay que atender al hecho de que el principio externo, el arte, no obra como agente principal, sino como subsidiario, ya que el agente principal es el principio interno, reforzándole y suministrándole los instrumentos y auxilios que ha de utilizar en la producción del efecto. Ejemplo: El médico refuerza la naturaleza y le proporciona alimentos y medicinas de los cuales podrá usar para el fin que persigue.

Ahora bien, el hombre adquiere la ciencia a veces por un principio interno, como es el caso de quien investiga por sí mismo; y, a veces, por un principio externo, como es el caso del que es enseñado. Pues a cada hombre le va anejo un principio de ciencia, la luz del entendimiento agente, por el que, ya desde el comienzo y por naturaleza, se conocen ciertos principios universales comunes a todas las ciencias. Cuando uno aplica estos principios universales a casos particulares cuyo recuerdo o experiencia le suministran los sentidos, por investigación propia adquiere la ciencia de cosas que ignoraba, pasando de lo conocido a lo desconocido. De ahí que también todo el que enseña procura conducir al que aprende de las cosas que éste ya conoce al conocimiento de las que ignora, siguiendo aquello que se dice en I *Poster.*[5]: *Toda enseñanza, dada o adquirida, procede de algún conocimiento previo.*

El maestro puede contribuir de dos maneras al conocimiento del discípulo. La primera, suministrándole algunos medios o ayudas de los cuales pueda usar su entendimiento para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales, que el discípulo puede fácilmente juzgar mediante sus previos conocimientos, o dándole ejemplos

3. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 429b30): S. Th. lect.9 n.722. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255a33): S. Th. lect.8 n.3. 5. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 71a1): S. Th. lect.1 n.9.

a. Sobre las fuentes utilizadas por Sto. Tomás puede verse HENLE, o.c., p.229. La idea de reminiscencia platónica le llega a Sto. Tomás a través de Macrobio, Boecio y Aristóteles.

b. Se trata de una fórmula aristotélica *Phys.* B,2 (BK 194a21). Sobre el conjunto de la doctrina que afirma la dependencia del arte respecto de la naturaleza véase las contribuciones de A. MÜLLER y A. RECKERMANN en el art. *Kunst* del HWP 4 cols.1360-78.

palpables, o cosas semejantes, o cosas opuestas a partir de las que el entendimiento del que aprende es llevado al conocimiento de algo desconocido. La segunda, fortaleciendo el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa como si el entendimiento del que enseña fuese de una naturaleza superior, tal como dijimos que iluminan los ángeles, (q.106 a.1; q.111 a.1), puesto que todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en el orden natural, sino en cuanto que se hace ver al discípulo la conexión de los principios con las conclusiones, en el caso de que no tenga suficiente poder comparativo para deducir por sí mismo tales conclusiones de tales principios [c]. Se dice en I *Poster.* [6]*: La demostración es un silogismo que causa ciencia.* De este modo, aquel que enseña por demostración hace que el oyente adquiera ciencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como acabamos de decir (sol.), el hombre que enseña ejerce únicamente un ministerio externo, lo mismo que el médico cuando sana. Pero como la naturaleza interna es la causa principal de la curación, así la luz interior del entendimiento es la causa principal de la ciencia. Ambas cosas proceden de Dios. Así como se dice de El: *El que sana todas tus enfermedades* (Sal 102,3), también se dice: *El que enseña al hombre la ciencia* (Sal 93,10), en cuanto que *llevamos impresa en nosotros la luz de su rostro* (Sal 4,7), por la que se nos manifiestan todas las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* El maestro no causa en el discípulo la ciencia a modo de agente natural como objeta Averroes [7]. Por eso no es necesario que la ciencia sea una cualidad activa, sino que ésta es un principio por el que alguien es dirigido al enseñar, como el arte es el principio por el que alguien es dirigido a actuar.

3. *A la tercera hay que decir:* El maestro no produce en el discípulo la luz intelectual; no produce tampoco directamente las especies inteligibles, sino que por la enseñanza mueve al discípulo para que él, por su propio entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los signos que el maestro propone al discípulo son de cosas conocidas en general y con cierta vaguedad, pero desconocidas en particular e indistintamente. Por eso, cuando adquiere uno por sí mismo la ciencia, no puede decirse que se enseña a sí mismo o que es maestro de sí mismo, ya que no existe en él anteriormente la ciencia completa, como se requiere en el maestro.

ARTICULO 2

Los hombres, ¿pueden o no pueden enseñar a los ángeles?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.4; *In Ephes.* c.3 lect.3; *Contra Errores graec,* c.26.

Objeciones por las que parece que los hombres pueden enseñar a los ángeles:

1. Dice el Apóstol en Ef 3,10: *Para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora notificada por la Iglesia a los Principados y Potestades en los cielos.* Pero la Iglesia es la congregación de los hombres fieles. Por lo tanto, se notifica algo a los ángeles por los hombres.

2. Más aún. Los ángeles superiores, que son iluminados directamente por Dios sobre las cosas divinas, pueden instruir a los ángeles inferiores, como ya dijimos (q.106 a.1; q.112 a.3). Pero algunos hombres han sido instruidos en las cosas divinas directamente por la Pala-

6. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 71b17): S. Th. lect.4. 7. *In De An.* l.3 com.5, digressio, p.5.ª (6,2,152D).

c. Ambos son términos técnicos. «Diiudicare» —juzgar— tiene el sentido de «discernir», «resolver» a partir de unos principios; lo que supone la vinculación entre principios y conclusiones. Así, por ejemplo, 2-2 q.53 a.4: «en las cuestiones especulativas la ciencia demostrativa se llama judicativa en cuanto que, mediante la resolución en los primeros principios, se juzga acerca de la verdad de las cosas investigadas».

En cuanto a «virtus collativa» —poder comparativo—, cf. PÉGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon St. Thomas d'Aquin* (Paris, Ottawa 1936) p.90-94; CHENU, D., *Note de lexicographie philosophique médiévale:* RevScPhilThéol 16 (1927) 445ss.

bra de Dios, como el caso de los Apóstoles, según aquello de Heb 1,2: *En estos últimos días, nos ha hablado por el Hijo.* Por lo tanto, algunos hombres pueden enseñar a los ángeles.

3. Todavía más. Los ángeles inferiores son instruidos por los superiores. Pero algunos hombres son superiores a algunos ángeles, ya que algunos hombres son elevados a los coros supremos de los ángeles, como dice Gregorio en una homilía[8]. Por lo tanto, algunos ángeles inferiores pueden ser instruidos por algunos hombres sobre cosas divinas.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[9] que todas las ilustraciones divinas llegan a los hombres por medio de los ángeles. Por lo tanto, los ángeles no son instruidos por los hombres sobre las cosas divinas.

Solución. *Hay que decir:* Según lo establecido ya (q.107 a.2), los ángeles inferiores pueden hablar a los superiores manifestándoles sus pensamientos. Pero nunca los superiores son ilustrados por los inferiores sobre las cosas divinas. Es evidente que del modo que los ángeles inferiores están subordinados a los superiores, así lo están los hombres más eminentes a los ángeles, incluso a los más ínfimos de los ángeles. Esto resulta claro por lo que dice el Señor en Mt 11,11: *Entre los nacidos de mujer no ha habido uno más grande que Juan el Bautista, pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él.* Así, pues, los ángeles nunca son instruidos por los hombres sobre las cosas divinas. No obstante, los hombres pueden manifestar a los ángeles sus íntimos pensamientos hablando con ellos, por ser exclusivo de Dios el conocer los secretos de los corazones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo dicho por el Apóstol lo explica Agustín en V *Super Gen. ad litt.*[10] El Apóstol dijo antes (v.8.9): *A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles la incalculable riqueza de Cristo y darles luz sobre la manifestación del misterio oculto desde los siglos en Dios. Digo «oculto» y, sin embargo, la multiforme sabiduría de Dios fue patente a los Principados y Potestades en los cielos por medio de la Iglesia. Como si dijera: Este misterio estaba oculto a los hombres de tal modo que fue manifiesto, no obstante, a la Iglesia celeste, representada en los Principados y Potestades desde los siglos y no antes de los siglos, porque la Iglesia existió ya allí donde después de la resurrección se ha de congregar también esta Iglesia de los hombres.*

Sin embargo, y puestos en otra dimensión, puede decirse que *aquello estaba oculto y se manifiesta a los, ángeles, no sólo en Dios, sino también al realizarse y ser proclamado,* como también añade Agustín. Así, al cumplirse por los Apóstoles los misterios de Cristo y de la Iglesia, los ángeles tuvieron de estos misterios algún conocimiento que antes les estaba oculto. De este modo puede entenderse lo que dice Jerónimo[11] que los ángeles conocieron algunos misterios por la predicación de los Apóstoles, puesto que por esta predicación se cumplían en realidad tales misterios, como por la predicación de Pablo se convertían los gentiles. De esto es de lo que está hablando el Apóstol.

2. *A la segunda hay que decir:* Los Apóstoles eran instruidos directamente por la Palabra de Dios, no según su divinidad, sino según su humanidad. Por lo tanto, aquel argumento no es viable.

3. *A la tercera hay que decir:* Incluso en el estado de la vida terrena, algunos hombres son superiores a algunos ángeles, pero no en acto, sino virtualmente, es decir, en cuanto que tienen tal grado de amor que pueden merecer con él mayor grado de gloria que el que tienen algunos ángeles. Ejemplo: La semilla de un árbol grande es virtualmente mayor que un árbol pequeño y, sin embargo, de hecho es mucho menor.

ARTICULO 3

El hombre, por el poder de su alma, ¿puede o no puede alterar la materia corporal?

In Gal. c.3 lect.1.

Objeciones por las que parece que el hombre, por el poder de su alma, puede alterar la materia corporal:

1. Dice Gregorio en II *Dialog.*[12]: *Los santos hacen milagros a veces por la ora-*

8. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1252. 9. Cf. *De Cael. Hier.* c.4 § 2: MG 3,180. 10. C.19: ML 34,335. 11. *In Ephes.* l.2 a.3,10: ML 26,515. 12. C.30: ML 66,188.

don, a veces por su poder, como Pedro, que resucitó a Tabita por la oración, y mató a Ananías y Safira increpándolos por haber mentido. Pero, al hacer milagros, de alguna manera se altera la materia corporal. Por lo tanto, los hombres, por la virtud de su alma, pueden alterar la materia corporal.

2. Más aún. Sobre aquello de Gál 3,1: *¿Quién os fascinó para no obedecer a la verdad* dice la Glosa [13]: *Algunos tienen ojos como de fuego y con su mirada emponzoñan a otros, y en especial a los niños.* Pero esto no sucedería si la virtud del alma no pudiera alterar la materia corporal. Por lo tanto, el hombre, por la virtud de su alma, puede alterar la materia corporal.

3. Todavía más. El cuerpo humano es más digno que los inferiores. Pero a ciertas aprehensiones del alma le acompañan cambios de calor o de frío en el cuerpo del hombre, como se puede comprobar en quien está lleno de ira o de miedo. A veces estas alteraciones pueden causar enfermedades o incluso la muerte. Por lo tanto, con mayor motivo el alma del hombre podrá alterar la materia corporal.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[14]: *La materia corporal no está sometida más que al arbitrio de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Repitiendo lo ya afirmado (q.110 a.2), la materia corporal no cambia de forma a no ser por algún agente, compuesto de materia y de forma o por Dios mismo, en quien preexiste virtualmente toda materia y toda forma como en la causa primera de ambas. Por eso se dijo (ib.) que ni los mismos ángeles pueden alterar con su virtud natural la materia corporal si no es aplicando agentes corporales que produzcan sus respectivos efectos. Así, pues, mucho menos el alma, con su virtud natural, puede alterar la materia corporal sin el concurso de otros cuerpos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que los santos hacen milagros con el poder de la gracia, no con el natural. Esto se desprende de lo dicho por Gregorio [15]: *Los que por el poder de Dios son hijos suyos, como dice Juan, ¿qué tiene de extraño que por el mismo poder hagan milagros?*

2. A la segunda hay que decir: Avicena [16] señaló como causa de la fascinación el hecho de que la materia corporal, naturalmente, obedece más a la sustancia espiritual que a los agentes naturales contrarios. Así, cuando la representación imaginaria es muy fuerte, la materia corporal se altera. Esta es la explicación que da a la mirada que fascina. Pero ya se demostró (q.110 a.2) que la materia corporal no está al arbitrio de las sustancias espirituales, exceptuando únicamente al Creador. Por lo cual parece más propio pensar que el alma, por una fuerte representación imaginaria, puede alterar los espíritus del cuerpo. Esta alteración de los espíritus corporales[d] tiene lugar principalmente en los ojos, donde se dan cita los espíritus más sutiles. Los ojos infectan después el aire cercano hasta un determinado espacio, al igual que los espejos, nuevos y limpios se empañan con la mirada de la mujer cuando tiene la menstruación, como dice Aristóteles en el libro *De Somn. et Vigil.* [17]

Así, pues, cuando el alma siente una vehemente conmoción maligna, como de manera especial puede ocurrir con esas viejas hechiceras, la mirada de éstas se hace ponzoñosa y dañina del modo que hemos dicho, especialmente para los niños que son muy impresionables. Es también posible que por permisión de Dios, o incluso por algún hecho oculto, intervenga la malicia de los demonios, con los que las viejas hechiceras pueden tener algún pacto.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma se une al cuerpo como forma, y el apetito sensitivo, que hasta cierto punto está sometido a la razón, como dijimos (q.18 a.3), funciona por medio del órgano corporal, y así es necesario que de ciertas aprehensiones del alma se sigan conmociones del apetito sensitivo, acompañadas de algunas alteraciones corporales. Sin embargo, no son suficientes para po-

13. *Glossa ordin.* (VI,82A). 14. C.8: ML 42,875. 15. *Dial.* l.2 c.30: ML 66,188.
16. *De An.* p.4.ª c.4 (20vb). 17. ARISTÓTELES, *De Insomn. 2* (BK 459b26): S. Th. lect.3.

d. Expresión paradójica que significa la sutileza de algunas entidades corpóreas. Cf. *In Sent.* 1 d.40 q.4.

der alterar los cuerpos separados de ella, a no ser a través de la alteración del propio cuerpo, como acabamos de decir (ad 3).

ARTICULO 4

El alma del hombre separada, ¿puede o no puede mover los cuerpos al menos localmente?

De Malo q.16 a.10 ad 2.

Objeciones por las que parece que el alma del hombre separada puede mover los cuerpos al menos localmente:

1. El cuerpo está naturalmente sometido a la sustancia espiritual con respecto al movimiento local, como se dijo (q.110 a.3). Pero el alma separada es una sustancia espiritual. Por lo tanto, puede mover con su imperio los cuerpos exteriores.

2. Más aún. En el *Itinerario*[18] de Clemente se dice que tal como contó Nicetas a Pedro, Simón Mago, por arte mágico, retenía el alma de un niño al que había matado y por ella realizaba operaciones mágicas. Pero no hubiera podido hacer eso sin alguna alteración de los cuerpos, al menos local. Por lo tanto, el alma separada tiene poder para mover localmente los cuerpos.

En cambio está que dice el Filósofo en el libro *De Anima*[19] que el alma no puede mover más cuerpo que el propio.

Solución. *Hay que decir:* El alma separada no puede mover ningún cuerpo con su virtud natural. Es evidente que mientras el alma está unida al cuerpo, no lo mueve sino en cuanto que lo vivifica, por eso, al quedar sin vida algún miembro, éste ya no obedece a la voluntad del alma para moverse. También es evidente que el alma separada no vivifica ningún cuerpo. Por lo tanto, ningún cuerpo obedece al alma con respecto al movimiento local atendiendo sólo a la virtud natural del alma. Pero no hay inconveniente en que por virtud divina al alma se le comunique algún poder superior a su virtud natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay algunas sustancias espirituales cuyo poder respecto de la materia no está vinculado determinadamente a cuerpo alguno, como son los ángeles, que naturalmente están desligados de todo cuerpo; y a éstos pueden obedecer por el movimiento diversos cuerpos. Pero si la virtud motriz de alguna sustancia separada está destinada naturalmente a mover algún cuerpo determinado, tal sustancia no podrá mover un cuerpo mayor, aunque sí uno menor. Por eso dicen los Filósofos que el motor de un cielo inferior no puede mover un cielo superior. Por lo tanto, estando el alma, por su naturaleza, determinada a mover el cuerpo del que es forma, no puede mover, por su virtud natural, ningún otro cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en X *De Civ. Dei*[20] y el Crisóstomo en *Super Math.*[21], con frecuencia los demonios fingen ser las almas de los muertos, para afianzar en su error a los gentiles que creen tales cosas. Y así, en este caso es creíble que Simón Mago estaba poseído por algún demonio que fingía ser el alma del niño que él había matado.

CUESTIÓN 118

Sobre la propagación humana: el alma

Ahora hay que tratar lo referente a la propagación humana. En primer lugar, en lo que respecta al alma; en segundo lugar, en lo que respecta al cuerpo. La cuestión referente a la propagación humana en lo que respecta al alma plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El alma sensitiva, ¿se transmite o no se transmite con el semen?—

18. *De Gestis S. Petri* c.27: MG 2,492. S. Th. lect.8 n.130. 19. ARISTÓTELES, l.1 c.3 n.22 (BK 407b19): 20. C.11: ML 41,290. 21. Hom.28: MG 57,353.

2. ¿Y el alma intelectiva?—3. Todas las almas, ¿fueron o no fueron creadas simultáneamente?

ARTICULO 1

El alma sensitiva, ¿se transmite o no se transmite con el semen?

In Sent. l.2 d.18 q.2 a.3; *Cont Gentes* 2,86; *De Pot.* q.3 a.11; *Quodl.* 9 q.5 a.1.

Objeciones por las que parece que el alma sensitiva no se transmite con el semen, sino que ha sido creada por Dios:

1. Toda sustancia perfecta que no es compuesta de materia y de forma, si comienza a ser, no es por generación, sino por creación, pues nada se engendra a no ser partiendo de la materia. Pero el alma sensitiva es una sustancia perfecta, ya que, de no ser así, no podría mover el cuerpo, y por ser forma del cuerpo, no está compuesta de materia y de forma. Por lo tanto, no empieza a existir por generación, sino por creación.

2. Más aún. La generación de los seres vivientes tiene su principio en la potencia generativa, que es inferior al alma sensitiva, pues se la enumera entre las potencias del alma vegetativa. Pero ninguna potencia puede obrar sobre su especie. Por lo tanto, el alma sensitiva no puede ser causada por la potencia generativa del animal.

3. Todavía más. Quien engendra, engendra algo semejante a sí mismo. Y así, es necesario que la forma de lo engendrado esté en acto en la causa de la generación. Pero ni el alma sensitiva ni parte alguna de ella están en la sustancia seminal en acto, porque ninguna parte del alma sensitiva está sino en alguna parte del cuerpo, y en la sustancia seminal no hay partícula alguna del cuerpo, porque no hay parte alguna del cuerpo que no se haga de dicha sustancia y en virtud de la misma. Por lo tanto, el alma sensitiva no es causada a partir del semen.

4. Por último. Si en el semen hay algún principio activo del alma sensitiva, éste o permanece o no una vez engendrado ya el animal. Pero no puede permanecer, porque o se identificaría con el alma sensitiva del animal engendrado, lo cual es imposible, porque así sería uno mismo el que engendró y el engendrado, el que hace y lo hecho; o se distinguiría de ello, lo cual también es imposible, porque quedó demostrado (q.76 a.4) que en un mismo animal no puede haber más que un solo principio formal, que es una sola alma. También parece imposible que no permanezca, pues en tal caso se daría un agente que obrase para la corrupción del mismo. Esto es imposible. Por lo tanto, el alma sensitiva no puede ser engendrada de la sustancia seminal.

En cambio, la virtud del semen se relaciona con los animales de él engendrados, como la virtud de los elementos materiales con los animales que proceden de ellos. Ejemplo: Los originados a partir de la descomposición. Pero las almas de estos animales son producidas a partir de la virtud que hay en los elementos de que proceden. Se dice en Gén 1,20: *Produzcan las aguas reptiles vivientes.* Por lo tanto, también las almas de los animales que son engendrados a partir del semen, son producidos a partir de la virtud que hay en él.

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que las almas sensitivas de los animales son creadas por Dios [a]. Esta afirmación sería admisible si el alma sensitiva fuera subsistente y le correspondiera ser y obrar por sí misma. Pues, de este modo, como por sí misma le correspondía al alma sensitiva ser y obrar, así también el hacerse le sería debido a sí misma. Como, por otra parte, lo que es simple y subsistente no puede ser hecho más que por creación, se seguiría que el alma sensitiva llegaría a la existencia por creación.

Partiendo de lo establecido (q.75 a.3), el fundamento de esta opinión es falso. Pues si al alma sensitiva le correspondiera ser y obrar por sí misma, al corromperse el cuerpo no se corrompería ella. Por lo tanto, al no ser forma subsistente, en cuanto al ser, se encuentra en las mismas circunstancias que las formas corpó-

a. Cf. q.45 a.4.

reas, a las que no se les debe el ser por sí mismas, sino que se dice que existen por ellas sus compuestos subsistentes. Por lo tanto, a los compuestos mismos es a los que se debe también el hacerse. Y porque lo que engendra es semejante a lo engendrado, es necesario que por naturaleza, tanto el alma sensitiva como las demás formas de su índole, sean puestas en la existencia por algunos agentes corpóreos que transmutan la materia de la potencia al acto por medio de alguna virtud corpórea presente en ellos.

Ahora bien, cuanto mayor es la eficacia del agente, tanto mayor es la distancia a la que llega su acción. Ejemplo: Cuanto más cálido es un cuerpo, tanto más lejos calienta. De ahí que, como consecuencia, los cuerpos inorgánicos, que son los ínfimos de la naturaleza, engendran sus semejantes, pero no por medio alguno, sino por sí mismos, como por sí mismo el fuego engendra fuego. Pero los cuerpos vivientes, al ser de mayor virtud, para engendrar su semejante actúan con o sin mediación. Sin mediación, en la función nutritiva, en la que la carne engendra carne. Con mediación, en el acto de la generación, pues del alma del que engendra se deriva cierta virtud activa que pasa a la simiente del animal o de la planta, tal como del agente principal pasa al instrumento cierta virtud motriz. Así como puede decirse indistintamente que algo es movido por el instrumento o que lo es por el agente principal, así también puede decirse indistintamente que el alma del engendrado es causada por el alma del que engendra, o que lo es por una virtud derivada de esta misma que se encuentra en la sustancia seminal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma sensitiva no es una sustancia perfecta subsistente por sí misma. Esto ya lo hemos tratado (q.75 a.3), y no es necesario insistir en ello.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia generativa no solamente engendra por su propia virtud, sino por virtud de toda el alma de la que es potencia. Por eso la virtud generativa de la planta engendra una planta, y la virtud generativa del animal engendra un animal. Pues cuanto el alma sea más perfecta, tanta mayor perfección hay en lo engendrado.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud activa existente en el semen, derivada del alma del que engendra, es y obra como cierto impulso del alma misma del que engendra. Tampoco es alma ni parte del alma, a no ser virtualmente. Ejemplo: En la sierra o en el hacha no está la forma de una cama, sino cierto impulso a tal forma. De este modo, no es necesario que esta virtud activa tenga órgano alguno en acto, sino que tal virtud estriba en el mismo espíritu vital sustentado en el semen, que es espumoso, como lo indica su color blanco. En este mismo espíritu hay cierto calor, debido a la misma virtud de los cuerpos celestes, por la que obran también los agentes inferiores para la especie, como dijimos (q.115 a.3 ad 2). Por aunarse en este espíritu la virtud del alma y la virtud celeste, *al hombre lo engendran el hombre y el sol conjuntamente*[1]. El calor hace las veces de instrumento para la virtud generativa, como las hace también para la virtud nutritiva, según se dice en II *De Anima*[2].

4. *A la cuarta hay que decir:* En los animales perfectos, que son engendrados por unión carnal de sexos, la virtud activa está en la sustancia seminal del género masculino, según el Filósofo en el libro *De Generat. Animal.*[3]. Mientras que la materia del feto es lo suministrado por la hembra. En esta materia se encuentra ya desde el principio el alma vegetativa, pero no obrando o en acto segundo, sino en acto primero, tal como está el alma sensitiva en los que duermen. Pero cuando comienza a tomar alimento, de hecho está ya obrando. Esta materia, pues, se va alterando por la virtud seminal activa hasta llegar a ser en acto alma sensitiva; pero no de tal modo que la virtud que había en el semen se convierte en alma sensitiva, en cuyo caso sería uno mismo el que engendra y el engendrado, y esto se parecería más a la nutrición y al crecimiento que a la generación, como anota el Filósofo[4]. Des-

1. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* l.2 c.2 n.11 (BK 194b13): S. Th. lect.4 n.10. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.8.16 (BK 416a9/416a28): S. Th. lect.8.9 n.329.348. 3. ARISTÓTELES, l.2 c.4 (BK 740b24). 4. ARISTÓTELES, l.1 c.5 n.10 (BK 321a22).

pues que por la virtud del principio activo que había en el semen se produce en el engendrado el alma sensitiva en cuanto a alguna parte principal, esta misma alma sensitiva de la prole comienza ya a actuar para el complemento del propio cuerpo por la nutrición y el crecimiento. Pero la virtud activa existente antes en el semen, deja de existir al disolverse el semen [b] y desvanecerse el espíritu inherente a él. En esta desaparición no hay inconveniente alguno, pues esta virtud no es agente principal, sino instrumental; y la moción del instrumento cesa una vez que se ha producido el efecto.

ARTICULO 2

El alma intelectiva, ¿es o no es causada a partir del semen?

Supra q.90 a.2; *In Sent.* l.2 d.18 q.2 a.1; *Cont, Gentes* 2,86.88.89; *Compend. Theol.* c.93; *De Pot.* q.3 a.9; *Quodl.* 11 q.5; *In Rom.* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que el alma intelectiva es causada a partir del semen:

1. Se dice en Gén 46,26: *El total de almas que procedieron de Jacob fue de sesenta y seis.* Pero no pudieron proceder de él más que por generación. Por lo tanto, el alma intelectiva es causada seminalmente.

2. Más aún. Quedó demostrado (q.76 a.3), que en el hombre hay una sola alma sustancialmente, que, a la vez, es intelectiva, sensitiva y vegetativa. Pero el alma sensitiva se engendra del semen en el hombre igual que en los otros animales. De ahí que no se comience simultáneamente a ser animal y hombre, sino que antes se es animal informado de alma sensitiva, como dice el Filósofo en *De Generat. Animal.* [5] Por lo tanto, también el alma intelectiva es causada a partir del semen.

3. Todavía más. Uno mismo es el agente de cuya acción son término la forma y la materia; de no ser así, a partir de la materia y la forma no se haría un ser de unidad absoluta. Pero el alma intelectiva es forma del cuerpo humano que se hace por virtud del semen. Por lo tanto, también el alma intelectiva es producida por virtud del semen.

4. Y también. El hombre engendra lo semejante a sí en la especie. Pero el constitutivo diferencial de la especie humana es el alma racional. Por lo tanto, el alma racional procede del que engendra.

5. Por último. No puede decirse que Dios coopera con los que pecan. Pero, si las almas racionales fueran creadas por Dios, Dios cooperaría a veces con los adúlteros, de cuya unión carnal ilícita algunas veces se engendra prole. Por lo tanto, las almas racionales no son creadas por Dios.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Eccles. Dogmat.* [6]: *Las almas racionales no se propagan por generación.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la virtud activa de la materia llegue a producir un efecto inmaterial. Es evidente que el principio intelectivo en el hombre es un principio que trasciende la materia, pues tiene operaciones en las que no participa el cuerpo. Por lo tanto, es imposible que la virtud seminal sea causa del principio intelectivo.

Igualmente, la virtud seminal obra por virtud del alma del que engendra, en cuanto que el alma del que engendra es forma de su cuerpo, del que se sirve para obrar. Pero en las operaciones del entendimiento no participa el cuerpo. Por lo tanto, la virtud del principio intelectivo, en cuanto tal, no puede comunicarse al semen. Por eso, el Filósofo, en el libro *De Generat. Animal.* [7], dice: *Sólo el entendimiento proviene de fuera.*

Igualmente, el alma intelectiva tiene operaciones vitales incorpóreas, y es subsistente, como ya dijimos (q.75 a.2). Consecuentemente, le compete por sí misma el ser y el hacerse. Por ser sustancia inmaterial, no puede ser producida por generación, sino sólo por creación divina. Por lo tanto, decir que el alma intelectiva es producida por el que engendra, equivale a negar su subsistencia y a admitir que se corrompe con el cuer-

5. ARISTÓTELES, l.2 c.3 (BK 736b2). 6. GENADIO, c.14: ML 58,984. 7. ARISTÓTELES, l.2 c.3 (BK 736b27).

b. La doctrina contraria aparece en *De pot.* q.3 a.9 ad 16.

po. Por eso es herético[8] decir que el alma intelectiva se propaga por generación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella autoridad, por sinécdoque, toma la parte por el todo, es decir, el *alma* por todo el hombre.

2. A la segunda hay que decir; Algunos[9] afirmaron que las operaciones vitales del embrión no proceden del alma del mismo embrión, sino del alma de la madre o de la virtud formativa que hay en el semen. Ninguna de estas dos explicaciones es admisible, porque las operaciones vitales, como sentir, nutrirse y desarrollarse no pueden proceder de un principio extrínseco. Por lo tanto, hay que admitir que el alma preexiste en el embrión, primero como nutritiva; después, como sensitiva, y, por último, como intelectiva.

Otros dicen que sobre el alma vegetativa que es la primera en existir, viene otra alma, la sensitiva, y sobre ésta otra, la intelectiva. De tal modo que hay en el hombre tres almas, de las cuales una es potencia de la otra. Esto lo rechazamos ya (q.76 a.3).

Otros[10] sostienen que la misma alma, que al principio es sólo vegetativa, después se convierte en sensitiva por la acción de una virtud que hay en el semen; y, por último, esta misma alma se convierte en intelectiva, no ya por virtud activa del semen, sino por la virtud de un agente superior, es decir, Dios, que la alumbra desde fuera. Esto es lo que quiso decir el Filósofo al afirmar que el entendimiento procede de un principio extrínseco. Pero tampoco esto puede admitirse. 1) *En primer lugar,* porque ninguna forma sustancial es susceptible de más y menos, sino que añadirles perfección es hacerlas cambiar de especie, como hace otra especie en los números el simple añadido de la unidad. Además, no es posible que una forma numéricamente idéntica pertenezca a diversas especies. 2) *En segundo lugar,* porque se seguiría que la generación del animal sería un movimiento continuo, pasando gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto, como ocurre en la alteración. 3) *En tercer lugar,* porque se tendría que la generación del hombre o del animal no sería generación en sentido estricto, puesto que el sujeto de la generación ya se daría en acto antes de la generación misma. Efectivamente, si en la materia de la prole desde el principio hay alma vegetativa que gradualmente va llegando hasta la perfección, siempre habrá adición de perfección subsiguiente sin corrupción de la perfección precedente. Esto va contra la naturaleza de la generación en sentido propio. 4) *En cuarto lugar,* porque lo que es causado por la acción de Dios, o es algo subsistente, en cuyo caso será esencialmente distinto de la forma preexistente, que no era subsistente, y así se vuelve a la opinión de los que ponían varias almas en el cuerpo; o no es algo subsistente, sino alguna perfección del alma preexistente, y de esto, por necesidad, se sigue que el alma intelectiva se corrompa al corromperse el cuerpo, lo cual es imposible.

Hay otro modo más de hablar sobre esta cuestión, que es el de aquellos que proponen un único entendimiento para todos los hombres. Esto fue ya rechazado (q.76 a.2).

Por lo tanto, hay que decir: La generación de un ser implica siempre corrupción de otro, y, por eso, tanto en los hombres como en los otros animales, al llegar una forma superior se corrompe la precedente, pero de tal manera que en la forma siguiente queda todo lo que había en la anterior más lo que ella trae de nuevo. De este modo, mediante diversas generaciones y corrupciones se llega a la última forma sustancial tanto en el hombre como en los otros animales. Esto resulta evidente en los animales engendrados a partir de la descomposición. Por lo tanto, hay que decir que el alma intelectiva es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma es, a un mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que le preceden.

3. *A la tercera hay que decir:* Este argumento es viable tratándose de diver-

8. Cf. ALBERTO MAGNO, *In De An.* l.16 tr.1 c.2 (BO 12,136); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.489 (QR 2,683). 9. Cf. ALBERTO MAGNO, l.c. nota 8; AVERROES, *In De Generat. animal.* l.2 c.3 (6,3,75C). 10. Cf. supra q.76 a.3.

sos agentes no coordinados entre sí. Pero cuando hay muchos agentes coordinados, nada impide que la virtud del agente superior se extienda hasta la última forma, mientras que la virtud de cada agente inferior sólo se extiende a determinada disposición de la materia. Ejemplo: En la generación del animal, la virtud seminal dispone la materia, pero la virtud del alma es la que da la forma. De todo lo establecido (q.105 a.3; q.110 a.l), resulta evidente que toda la naturaleza corporal actúa como instrumento de la virtud espiritual, principalmente de Dios. Por lo tanto, no hay inconveniente en que la formación del cuerpo se haga por alguna virtud corporal, en tanto que el alma intelectiva procede sólo de Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hombre engendra lo semejante a sí en cuanto que por la virtud de su sustancia seminal se dispone la materia para la recepción del alma racional.

5. *A la quinta hay que decir:* En la acción de los adúlteros, lo que pertenece a la naturaleza, es bueno. A esto Dios coopera. Pero lo que se refiere a un placer desordenado, es malo. A esto Dios no coopera.

ARTICULO 3

Todas las almas humanas, ¿fueron o no fueron creadas a un tiempo al principio del mundo? [c]

Supra q.90 a.4; *In Sent.* l.1 d.8 q.5 a.2 ad 6; l.2 d.3 q.1 a.4 ad 1; d.17 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 2,83.84; *De Pot.* q.3 a.10; *De Malo* q.5 a.4.

Objeciones por las que parece que todas las almas humanas fueron creadas a un tiempo al principio del mundo:

1. Se dice en Gén 2,2: *Descansó Dios de todo lo hecho.* Pero esto no sería verdad si cada día creara nuevas almas. Por lo tanto, todas las almas fueron creadas a un tiempo.

2. Más aún. A la perfección del universo contribuyen de una manera especial las sustancias espirituales. Así, pues, si las almas son creadas al mismo tiempo que se forman los cuerpos, diariamente se añadirían innumerables sustancias espirituales a la perfección del universo, de lo cual se seguiría que el universo al principio fue imperfecto. Esto va contra lo que se dice en Gén 2,2: *Completó Dios toda su obra.*

3. Todavía más. El fin de las cosas se corresponde con su principio. Pero el alma intelectiva permanece una vez destruido el cuerpo. Por lo tanto, empezó a existir antes del cuerpo.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Eccl. Dogmat.* [11]: *El alma es creada juntamente con el cuerpo.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos [12] sostuvieron que era accidental para el alma intelectiva estar unida al cuerpo, afirmando que el alma racional era de idéntica condición que las otras sustancias espirituales que no están ordenadas a unirse a los cuerpos. Por eso afirmaron también que las almas de los hombres fueron creadas al principio juntamente con los ángeles [d].

Pero esta opinión es falsa. 1) *Primero,* en cuanto a su raíz. Si verdaderamente fuese accidental para el alma su unión con el cuerpo, el hombre, que esencialmente resulta de esta unión, sería un ser accidental, o bien el alma sola constituiría al hombre, lo cual es falso, como quedó ya demostrado (q.75 a.4). También es falso que el alma humana sea de la misma naturaleza que los ángeles, como lo demuestra su diverso modo de entender. Pues ya se demostró (q.55 a.2; q.85 a.1)

11. GENADIO, c.14.18: ML 58,984.985. 11,166.178; 1.2 c.9: MG 11,229.

12. Cf. ORÍGENES, *Peri Archon* l.1 c.6.8: MG

c. Sto. Tomás estima herética la doctrina del traducianismo respecto del alma humana, incluso en su versión espiritual. Un ser inmaterial como el alma humana, que es capaz de ciertas operaciones sin el cuerpo, no puede originarse más que por creación, ya que no cabe una materia de donde pueda ser educida. Sto. Tomás sabía que, en épocas anteriores, diversos Padres y Doctores de la Iglesia habían dudado a este respecto. Cf. VALBUENA, En *Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino,* vol.III, 2.° (BAC, 1959), p.1112-13. La razón de esta duda era la necesidad de dar una explicación a la transmisión del pecado original. La dificultad de tal transmisión por la negación del traducianismo se la plantea Sto. Tomás en la 1-2 q.81 a.1.

d. La posición de Orígenes depende de principios platónicos combinados con la doctrina cristiana, cf. *Cont. Gentes* 2,83.

que el hombre entiende suministrándose de los sentidos y recurriendo a imágenes sensibles como vimos (q.84 a.6.7; q.85 a.1). Esto hace necesario que el alma se una al cuerpo, del que por necesidad se ha de servir para las operaciones del alma sensitiva. Esta necesidad no la tiene el ángel.

2) *Segundo*, esta opinión es falsa en su misma hipótesis. Pues si es natural al alma unirse al cuerpo, estar separada de él le será contranatural, y sin él no podrá tener la perfección que exige su naturaleza. No es condición de Dios dar comienzo a sus obras a partir de cosas imperfectas y al margen de la naturaleza. Ejemplo: No hizo al hombre sin manos o sin pies, que son partes naturales de él. Por lo tanto, mucho menos había de hacer el alma sin el cuerpo.

Pero si alguien dijera que no es natural al alma unirse al cuerpo, hay que buscar por qué las almas están unidas a los cuerpos. Se responderá que es debido a la voluntad del alma misma o a alguna otra causa. Si se dice que por voluntad del alma, nos encontramos con muchos inconvenientes. En primer lugar, una voluntad así sería irracional, al quererse unir al cuerpo sin necesidad de él, ya que, si lo necesitase, le sería natural tal unión, porque *la naturaleza no falta en lo necesario*[e]. Además, no se ve razón alguna para que el alma, creada desde el principio del mundo, ahora quiera, después de tanto tiempo, unirse al cuerpo, siendo así que, por ser una sustancia espiritual, está por encima del tiempo y es independiente del movimiento de los cielos. Un tercer inconveniente de dicha respuesta es que resultaría casual la unión de tal alma y tal cuerpo, pues tal unión necesitaría el concurso de dos voluntades, a saber: la del alma que se une y la del hombre que engendra. Por el contrario, si se dice que el alma se une al cuerpo independientemente de su voluntad y por exigencias ajenas a su naturaleza, esto no puede ser sin la acción de una causa que violente al alma. Y entonces tal unión resultaría para el alma penosa y triste. Esto sería caer en el error de Orígenes, quien sostuvo que las almas se unían a los cuerpos como pena por el pecado.

Por lo tanto, como quiera que todas estas suposiciones son inadmisibles, hay que afirmar que las almas no son creadas con anterioridad a la formación de los cuerpos, sino que son creadas en el momento de ser infundidas en los cuerpos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios cesó el día séptimo, no de toda obra, pues se dice en Jn 5,17: *Mi Padre sigue obrando todavía*, sino que cesó en la producción de nuevos géneros y especies de cosas que no preexistieran en las primitivas obras. Las almas que ahora se crean preexistían por la igualdad de especie en estas primeras obras, entre las que fue creada el alma de Adán.

2. *A la segunda hay que decir:* A la perfección del universo hay que añadir cotidianamente algo en cuanto al número de individuos, aunque no según el número de especies.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el alma permanezca separada del cuerpo es una consecuencia de la corrupción del cuerpo que siguió al pecado. Pero no fue conveniente que comenzara la obra de Dios por tal separación. Pues está escrito en Sab 1,13.16: *Dios no hizo la muerte; pero los impíos, con sus obras y palabras, la hicieron llegar.*

CUESTIÓN 119

Sobre la propagación humana: el cuerpo

Ahora hay que tratar sobre la propagación humana en lo que respecta al cuerpo. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Algo del alimento, ¿constituye o no constituye parte real de la naturaleza humana?—2. El semen, principio de generación humana, ¿está o no está hecho de lo sobrante del alimento?

e. Cf. ARISTÓTELES, *De anima* l.3 c.9 (BK. 432b21) y el comentario de Sto. Tomás a ese pasaje, núm. 811.

ARTICULO 1

Algo del alimento, ¿constituye o no constituye parte real de la naturaleza humana? [a]

In Sent. l.2 d.30 q.2 a.1; 4 d.44 q.1 a.2 q.[a]4; *Quodl.* 8 q.3a.1.

Objeciones por las que parece que nada del alimento pasa a constituir parte de la naturaleza humana:

1. Se dice en Mt 15,17: *Todo lo que entra por la boca, va al vientre y acaba en la letrina.* Pero lo que acaba en la letrina no se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana. Por lo tanto, nada del alimento se convierte en realidad de la naturaleza humana.

2. Más aún. El Filósofo, en I *De Generat.* [1], distingue entre la carne según la *materia* y según la *especie,* y dice que la primera *se adquiere* y *se pierde.* Pero lo engendrado por el alimento se adquiere y se pierde. Por lo tanto, aquello en que se convierte el alimento es materialmente carne, pero no lo es específicamente. Ahora bien, aquello que pertenece a la esencia de la naturaleza humana, pertenece a su especie. Por lo tanto, el alimento no pasa a ser realmente de la naturaleza humana.

3. Todavía más. A la esencia de la naturaleza humana parece pertenecer el *húmedo radical*[2], que, en el sentir de los médicos[3], una vez perdido, no puede recobrarse. Pero podría restablecerse si el alimento se convirtiera en él. Por lo tanto, el alimento no se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana.

4. Y también. Si el alimento pasara a ser constitutivo real de la naturaleza humana, todas las pérdidas del hombre podrían restaurarse. Pero la muerte humana no acaece más que como consecuencia de estas pérdidas. Así, pues, el hombre, alimentándose, podría defenderse perpetuamente de la muerte.

5. Por último. Si el alimento pasara a ser constitutivo real de la naturaleza humana, en el hombre no habría algo que no pudiese perderse y recobrarse. Pues cuanto en el hombre se engendra del alimento, es susceptible de reparación y pérdida. Viviendo, pues, el nombre largo tiempo, se seguiría que no quedaría en él, al final de la vida, nada de lo que estuvo en él materialmente al comienzo de su generación. De esto se seguiría que el hombre no sería numéricamente el mismo durante toda su vida, puesto que, para serlo, se necesita identidad de materia. Esto es inadmisible. Por lo tanto, el alimento no pasa a ser constitutivo real de la naturaleza humana.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Vera Relig.*[4]: *Digeridos los alimentos de carne, o sea, perdiendo éstos su forma, vienen a formar el tejido de nuestros miembros.* Pero los tejidos de nuestros miembros pertenecen a la esencia de la naturaleza humana. Por lo tanto, los alimentos pasan a ser constitutivo real de la naturaleza humana.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en II *Metaphys.*[5], *las cosas son respecto a la verdad como son respecto al ser.* Por lo tanto, pertenece a la esencia de una naturaleza aquello que pertenece al ser constitutivo de la misma. La natura-

1. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 321b21): S. Th. lect.15. 2. Se trata de un término médico usado entre los antiguos para indicar el humor linfático, dulce, sutil y balsámico que se suponía daba a las fibras del cuerpo flexibilidad y elasticidad. 3. Cf. AVICENA, I *Canon* Fen 1 doctr.4 c.1; Fen 2 doctr.3 c.3; IV *Canon* Fen 1 tr.3 c.1 (referencias tomadas de *Opera Omnia Bonaventurae, In Sent.* T.II p.736, notas 2.3). 4. C.40: ML 34,155. 5. ARISTÓTELES, l.1α c.1 n.5 (BK 993b30): S. Th. lect.2 n.289.

---

a. Tanto en este lugar como en *Quodl.*8 q.3 a.1 se usa esta expresión para afirmar la conversión fisiológica de los alimentos en realidad corpórea humana. Además, al comienzo del cuerpo del artículo, se alega la autoridad de Aristóteles, que identifica el ser y la verdad. Con ello parece adquirir un rango filosófico lo que es una simple cuestión fisiológica. En realidad Sto. Tomás está tratando de las diversas formas de actividad del hombre y de su relevancia esencial. De ahí que quiera asegurar hasta qué punto afecta a esa esencia humana la ingestión de alimentos y su asimilación. La tesis de Sto. Tomás es que el alimento sí se convierte en verdadera naturaleza humana. Téngase en cuenta, además, el problema teológico de la transmisión del pecado original, que movió a algunos autores a defender una pintoresca vinculación natural de todos los hombres con la materia de Adán. Sto. Tomás renuncia a una vinculación basada en una identidad cuantitativa.

leza puede tomarse en dos sentidos: 1) *Uno,* universalmente, tomándolo por la esencia específica. 2) *Otro,* según que está en un individuo determinado. A la esencia de una naturaleza tomada en sentido universal pertenecen su forma y su materia concebidas en abstracto. Pero al constitutivo de la naturaleza considerada en un individuo particular pertenece la materia asi particularizada y la forma individualizada por tal materia. Ejemplo: Del constitutivo de la naturaleza humana en abstracto son el alma y el cuerpo, pero del de la naturaleza humana en Pedro o en Martín son esta alma y este cuerpo.

Sin embargo, hay seres cuyas formas no pueden estar más que en una sola materia determinada, como la forma del sol no puede salvarse a no ser en la materia que es su sujeto en acto. Conforme a esto, algunos supusieron que la forma humana no puede subsistir a no ser en una sola materia determinada, esto es, en aquella materia que al principio fue por ella misma informada en el primer hombre. De tal forma que lo que se añadió, al margen de lo transmitido del primer padre a sus sucesores, no pertenece a la esencia de la naturaleza humana, por cuanto no recibe verdaderamente la forma de la misma. Pero aquella materia que en el primer hombre fue sujeto de la forma humana, se multiplica en sí misma, y así se forma, del cuerpo del primer hombre la multitud de todos los otros cuerpos humanos. Según los defensores de esta opinión, el alimento no se convierte en algo real de la naturaleza humana, sino que ésta lo toma como un remedio de la naturaleza con el que se pueda resistir para que la acción del calor natural no consuma el húmedo radical, como se agrega plomo o estaño a la plata para que ésta no sea consumida por el fuego.

Esta hipótesis no tiene razón de ser por muchos conceptos. 1) *En primer lugar,* porque una misma es la razón de que alguna forma pueda recibirse en otra materia y de que pueda dejar de estar en la suya propia, razón por la cual todo lo generable es corruptible, y al revés. Es evidente que la forma humana puede desaparecer de la materia que en cualquier momento es su sujeto, pues de otro modo no sería corruptible el cuerpo humano. Por lo tanto, puede sobrevenir a tal forma otra materia, con lo cual dicha materia pasaría a ser del constitutivo real de la naturaleza humana. 2) *En segundo lugar,* porque en los casos en que la materia está toda en un individuo, se da un solo individuo en cada especie, como acontece en el sol y la luna. En esta hipótesis no habría más que un individuo de la especie humana. 3) *En tercer lugar,* porque no se concibe aumento de materia sino sólo respecto de la cantidad, como sucede en los fluidos vaporizados, cuya materia adquiere mayores dimensiones; o respecto también de la misma sustancia de la materia. Pero, permaneciendo única la misma sustancia de la materia, no puede decirse propiamente que ésta se multiplique. Porque una cosa consigo misma no hace multitud, la cual exige esencialmente alguna división. Por eso, para la multiplicación de la materia es necesario que se le añada alguna otra sustancia, ya sea por creación, ya por conversión de otra cosa en ella. Ejemplo: Para el aumento de la materia se requiere o su evaporización, como es el caso del agua, o la conversión de otra cosa en ella, como es el aumento del fuego cuando se le añade leña, o la creación de nueva materia. Es evidente que el aumento de materia en los cuerpos humanos no se verifica por evaporización, pues de este modo los cuerpos de los hombres en la edad madura serían más imperfectos que los de los niños. Tampoco se hace por creación de nueva materia, porque, según Gregorio[6], *todas las cosas fueron creadas a un mismo tiempo en lo que se refiere a la sustancia de la materia, aunque no en lo que se refiere a la especie de su forma.* Hay que concluir, por tanto, que el aumento del cuerpo humano no se verifica más que cuando el alimento se convierte en verdadera naturaleza humana. 4) *En cuarto lugar,* porque, no diferenciándose el hombre de los animales y las plantas en cuanto al alma vegetativa, se seguiría que tampoco los cuerpos de los animales y de las plantas aumentarían por conversión del alimento en el cuerpo alimentado, sino por cierta multiplicación. Semejante multiplicación no

6. *Moral.* l.32 c.12: ML 76,644.

podría ser natural, porque la materia en cuanto tal no se extiende más que a una determinada cantidad. Por otra parte, no vemos que se dé algún otro caso de crecimiento natural que no sea por evaporización o por conversión de otra cosa. Se seguiría de esta hipótesis que todo el resultado de las funciones generativas y nutritivas, que se llaman *potencias naturales,* sería milagroso. Esto es completamente inadmisible.

Otros dijeron que la forma humana puede originarse de nuevo en alguna otra materia, si se habla de la naturaleza humana en abstracto. Pero que esto no es posible si se trata de la naturaleza humana tal como está en un individuo determinado, en el que la forma humana permanece fija en la materia particular concreta en la que originariamente se infundió en la generación de tal individuo, de tal modo que nunca desaparece de dicha materia hasta la corrupción completa del individuo. Dicen que ésta es la materia que principalmente pertenece al constitutivo de la naturaleza humana. Sin embargo, como esta materia no basta para la cantidad debida, se requiere más materia por conversión del alimento en sustancia del alimentado, tanta cuanta sea necesaria para el debido desarrollo. Dicen que esta materia pertenece secundariamente a la esencia de la naturaleza humana, pues no se requiere para el ser primero del individuo, sino para la cantidad del mismo. Si por el alimento se añade algo más que esto, propiamente hablando ya no pertenece a la esencia de la naturaleza humana.

También esto es insostenible. 1) *Primero,* porque en esta opinión se juzga del mismo modo sobre la materia de los cuerpos vivientes y de los inanimados, siendo así que estos últimos, aunque tienen capacidad para engendrar semejantes a sí mismos en la especie, sin embargo, no la tienen para engendrar semejantes a sí mismos en el orden individual, como lo hace la potencia nutritiva en los seres vivientes. Por lo tanto, nada se añadiría a los cuerpos vivos por la potencia nutritiva si el alimento no se convirtiera realmente en el constitutivo de la naturaleza de los mismos. 2) *En segundo lugar,* porque la virtud activa que hay en el semen es cierto impulso que proviene del alma de quien engendra, como dijimos anteriormente (q.118 a.1). Así, pues, no podrá ser de mayor eficacia al obrar que la misma alma de la que se deriva. Si por la virtud del semen una materia recibe la forma humana, con mayor motivo el alma podrá con su potencia nutritiva imprimir la verdadera forma de naturaleza humana en la sustancia nutritiva unida a sí. 3) *En tercer lugar,* porque de la nutrición se necesita no sólo para el desarrollo (de no ser así, cuando cesa éste no sería ya necesaria), sino también para restaurar aquello que se pierde por la acción del calor natural. Pero no habría tal restauración si lo que se engendra del alimento no reemplazara lo perdido. Por lo tanto, como la materia que había inicialmente pertenece al constitutivo real de la naturaleza humana, así pertenece también la que se engendra del alimento.

Hay que afirmar, según otros[7], que el alimento se convierte realmente en constitutivo de la naturaleza humana, en cuanto que recibe verdaderamente la forma de carne y de huesos y de otras partes. Esto mismo lo dice el Filósofo en II *De Anima*[8]*: El alimento nutre en cuanto que es virtualmente carne.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor no dice que *todo* lo que entra en la boca vaya a la letrina, sino que es preciso que de *todo* alimento se arroje lo impuro. También puede decirse que todo lo que del alimento se engendra puede disolverse por el calor natural y ser expulsado por poros ocultos, como dice Jerónimo[9].

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[10], por carne según la especie entendieron aquello que primero tiene forma humana, después de ser recibido del generante. Y dicen que permanece mientras dura el individuo. Por carne según la materia entienden lo que se engendra del alimento. Y dicen que esta carne no permanece siempre, sino que, lo mismo que viene, se va. Pero esto va contra el pensamiento de Aristóteles[11]. Pues dice:

7. Cf. AVERROES, *In de Gener.* l.1 comm.38 (V,358H). 8. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 416b9): S. Th. lect.9 n.340. 9. *In Matth.* l.2 a 15,17: ML 26,112. 10. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.30 a.3 q.2 (QR 11,735). 11. ARISTÓTELES, *De Gener.* l.1 c.5 n.14 (BK 321b20): S. Th. lect.16 n.3.

Como todo lo que tiene especie en la materia, por ejemplo en la madera o en la piedra, así en la carne esto es según la especie y aquello según la materia. Es evidente que la distinción hecha no tiene lugar en la cosas inanimadas, las cuales no se engendran seminalmente ni se nutren. Y, por otra parte, uniéndose lo que se engendra del alimento al cuerpo nutrido a modo de mezcla, como el agua con el vino, ejemplo que pone el Filósofo [12], no es posible que sean distintas naturalezas la de lo que se ha convertido y la de aquello en que se ha convertido, habiéndose hecho ya una sola cosa por verdadera mezcla. Por eso, no hay razón alguna para que una de estas cosas se consuma por el calor natural y la otra permanezca.

Puestos en otra dimensión hay que decir que la distinción hecha por el Filósofo ha de entenderse no según diversas carnes, sino según una diversa consideración de la misma carne. Pues, si se considera la carne según la especie, según lo que es formal en ella, siempre permanece, pues permanece siempre la naturaleza de la carne y la disposición natural de la misma. Pero si se considera la carne según la materia, no permanece, sino que va consumiéndose y restaurándose paulatinamente, como se ve en el fuego de un horno, cuya forma de fuego permanece, en tanto que la materia se consume poco a poco y es reemplazada por otra.

3. *A la tercera hay que decir:* En el *húmedo radical* está incluido todo aquello en que radica la virtud de la especie; y, suprimido todo esto, no puede restablecerse, como en el caso de amputarse el pie, o la mano. Pero por el *húmedo nutrimental* se entiende aquello que todavía no ha llegado a recibir perfectamente la naturaleza de la especie, sino que está en vías de recibirla, como la sangre y otras partes semejantes. Por eso, aunque esto se pierda, permanece todavía la virtud de la especie en su raíz, que no se pierde.

4. *A la cuarta hay que decir:* Toda virtud activa del cuerpo pasible se debilita por la acción continua, por cuanto esta clase de agentes son, al mismo tiempo, pacientes. Por esto, la virtud transformativa al principio es tan fuerte, que puede convertir en su sustancia no sólo lo que basta para reparar lo perdido, sino también para el crecimiento. Pero después no puede convertir sino lo que basta para reparar las pérdidas; y entonces cesa el crecimiento; y, por último, falta totalmente la virtud, y el animal muere. Al igual que la virtud del vino, para convertir el agua que se le mezcla, se va debilitando gradualmente por la mezcla hasta que, por fin, se hace totalmente acuoso, como explica el Filósofo en I *De Generat.* [13]

5. *A la quinta hay que decir:* Como dice el Filósofo en I *De Generat.*[14], cuando una materia se convierte en fuego por sí misma, se dice que se engendra fuego de nuevo; pero si se convierte en fuego preexistente, se dice que el fuego se nutre. Por tanto, si toda la materia pierde simultáneamente la naturaleza específica del fuego y otra materia se convierte en fuego, este fuego será numéricamente distinto. Pero si la leña se va quemando y sustituyendo gradualmente hasta que no quede nada de lo primero, el fuego permanece siempre numéricamente uno, pues lo que se añade se convierte siempre en lo que ya existe. Esto mismo se ha de entender en los cuerpos vivientes, en los que por nutrición se repara lo que por calor se consume.

ARTICULO 2

El semen, ¿está o no está hecho de lo sobrante del alimento?

In Sent. l.2 d.30 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que el semen no está hecho de lo sobrante del alimento, sino que es de la misma sustancia del que genera:

1. Dice el Damasceno [15]: *La generación es obra de la naturaleza, que de la sustancia del que engendra produce lo que es engendrado.* Pero lo que se engendra, se engendra de la sustancia geminal. Por lo tanto, el semen se forma de la sustancia del que engendra.

2. Más aún. El hijo se asemeja al padre por lo que de él recibe. Pero si la sustancia seminal de la que algo se engendra procede del sobrante del alimen-

12. ARISTÓTELES, l.c. nota 11. 13. Ib. 14. Ib. 15. *De Fide Orth.* l.1 c.8: MG 94,813.

to, no se recibiría nada de los abuelos y otros progenitores en los que de ningún modo estuvo tal alimento. Por lo tanto, no se parecería uno más a sus abuelos y progenitores que a otros hombres.

3. Todavía más. El alimento del que engendra procede a veces de carnes bovinas o porcinas o de cualquier otro tipo. Por lo tanto, si la sustancia seminal procediese del sobrante de tales alimentos, el hombre de ella engendrado tendría mayor afinidad con estos animales que con sus progenitores y consanguíneos.

4. Por último. Dice Agustín en X *Super Gen. at litt.* [16]: *Estuvimos en Adán no sólo según la razón seminal, sino también según la sustancia corporal.* Pero no sería así si la sustancia seminal procediera del sobrante del alimento. Por lo tanto, esta sustancia no procede de lo sobrante del alimento.

En cambio está lo que el Filósofo prueba muchas veces en el libro *De Generat. Animal.* [17]: *El semen proviene de lo sobrante del alimento.*

Solución. *Hay que decir:* La solución a este problema depende, de alguna manera, de lo dicho anteriormente (a.1; q.118 a.1). Si en la naturaleza humana hay capacidad para comunicar su forma a otra materia, no sólo en otro, sino en el mismo individuo, es evidente que el alimento, desemejante antes, se hace semejante después por la nueva forma adquirida. Es de orden natural que una cosa se reduzca gradualmente de la potencia al acto. Así, en las cosas que son engendradas vemos que todo es imperfecto en un principio y después se perfecciona. Ahora bien, lo común es, respecto de lo propio y concreto, como lo imperfecto respecto de lo perfecto. Por eso vemos que en la generación del animal se adquiere antes la naturaleza de animal que la de hombre o caballo [b]. Así también el alimento recibe primero una virtud común respecto de todas las partes del cuerpo, y, al final, se concreta en ser esta parte o la otra.

Pero no es posible que se destine a ser sustancia seminal aquello que se ha convertido ya en sustancia de los miembros por asimilación. Porque lo ya asimilado, si no conservara la naturaleza de aquello de que se ha asimilado, dejaría de ser de la naturaleza del que engendra, al estar en vías de corrupción. Por lo mismo, no tendrá capacidad para convertir otra cosa en semejante naturaleza. Pero si conservara la naturaleza de aquello de que se ha asimilado, entonces estaría determinado a ser tal parte, y no tendría capacidad de transformarse en la naturaleza de otras partes del todo, sino solamente en la de una parte, a no ser que se diga que se ha asimilado de todas las partes del cuerpo y que retiene la naturaleza de todas ellas. De ser así, el semen sería ya en acto como un animal en miniatura, y la generación de un animal por otro no se daría más que por división, como del barro sale barro. Pero esto es inadmisible.

Por lo tanto, hay que concluir que el semen no es seccionado de lo que de hecho era ya un todo, sino que es un todo en potencia, es decir, con capacidad para la producción de todo el cuerpo, capacidad que deriva del alma del que engendra como dijimos (a.l; q.118 a.l). Pero lo que está en potencia para el todo es aquello que se engendra del alimento antes de que éste se convierta en sustancia de alguno de los miembros. De esto se forma el semen. Así es como se dice que la virtud nutritiva suministra a la generativa; porque lo que ha sido transformado por la virtud nutritiva, lo utiliza la

16. C.20: ML 34,424. 17. ARISTÓTELES, l.1 c. 18 (BK 726a26).

b. Sto. Tomás alude aquí a su tesis de la animación gradual, como puede verse en *Cont. Gentes* 2,84; 3,44; *De pot.* q.3 a.9. Cf. BARBADO, M.: *¿Cuándo se une el alma al cuerpo?:* Revista de Filosofía 2 (1943) 7-60. La razón que mueve a Sto. Tomás es la consideración de que el alma humana, de acuerdo con Aristóteles, es el «acto primero de un cuerpo natural orgánico» *(In De anima* l.2, lect.1). La idea de «orgánico» parece que debe entenderse como equivalente a «organizado», es decir, dotado de los instrumentos propios de la forma o acto primero. El alma no existe con anterioridad a ese momento. El punto importante es que, para Sto. Tomás, no cabe animación humana mientras no haya una organización embrional adecuada a la forma humana. De ahí que admita la sucesión del alma vegetativa y de la sensitiva antes de que aparezca el alma humana. Esta última, siguiendo a Aristóteles, viene de fuera *(Cont. Gentes* 2,89).

virtud generativa como semen. Una prueba más de esto la ve el Filósofo [18] en el hecho de que los animales muy corpulentos, que necesitan mucho sustento, son de sustancia seminal escasa en proporción al volumen de sus cuerpos; y son poco prolíficos. Esto sucede también en los hombres obesos, por la misma causa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que en los animales y plantas la generación se hace de la sustancia del que engendra, en cuanto que del alma de éste recibe el semen su virtud formativa; además, en cuanto que el semen está en potencia para pertenecer a la sustancia del que engendra.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza entre el que engendra y el engendrado no se hace en virtud de la materia, sino en virtud de la forma del agente, que engendra lo semejante a sí. Por eso, para que uno se asemeje al abuelo, no es necesario que haya estado en éste la materia corporal de la sustancia seminal. Es suficiente con que en esta sustancia haya alguna virtud derivada del alma del abuelo a través del padre.

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede responder lo mismo. Pues la afinidad no se toma según la materia, sino, más bien, según el influjo de la forma.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo dicho por Agustín no hay que entenderlo en el sentido de que en Adán estuviesen realmente ni la razón seminal próxima de tal hombre ni su sustancia corpórea, sino en el sentido de que ambas cosas estuvieron en él en cuanto a su origen. Pues de Adán derivan tanto la materia corporal, que es suministrada por la madre, y que llama sustancia corporal, como también la virtud activa existente en la sustancia seminal del padre, que es la razón seminal próxima de este hombre concreto.

De Cristo se dice que estuvo en Adán según la sustancia corporal, pero de ningún modo según la razón seminal, ya que la materia de su cuerpo, que fue suministrada por la Virgen Madre, derivaba de Adán. Pero no así la virtud activa, porque su cuerpo no fue formado por virtud de sustancia seminal de varón, sino por la acción del Espíritu Santo. *Tal parto le correspondía a El,* QUE ES DIOS BENDITO SOBRE TODAS LAS COSAS POR SIEMPRE. AMÉN.

18. Ib.