

Suma teológica



Santo Tomás
de Aquino

Santo Tomás de Aquino

Suma Teológica

bajalibros.com

Bajalibros.com

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

ISBN 978-987-678-074-2

Publisher: Vi-Da Global S.A.

Copyright: Vi-Da Global S.A.

Domicilio: Costa Rica 5639 (CABA)

CUIT: 30-70827052-7

INTRODUCCIÓN

La biografía y la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino han sido trazadas repetidamente. Podemos enumerar una serie de trabajos meritorios debidos a la pluma de tan autorizados escritores, filósofos o historiadores como Gilson, Grabmann, Sertillanges, Maritain, Chesterton... Por eso, cuando se nos pidió algo sobre Santo Tomás que reflejara su personalidad y su doctrina y estuviera al alcance de un amplio radio de lectores, no pensamos en repetir una biografía, ni en hacer una síntesis doctrinal. ¿Qué mejor cosa podíamos hacer que facilitar a los lectores el contacto con Santo Tomás mismo? Y eso es lo que presentamos: Santo Tomás de Aquino en su obra por excelencia, la SUMA TEOLÓGICA.

Pero el atrevimiento mayor es el de querer encerrar las tres partes de la SUMA, con sus 38 tratados, 631 cuestiones y

10.000 objeciones resueltas, en un pequeño volumen. Pongamos, pues, en claro que se trata de una selección, lo más completa posible, dentro del espacio de que disponemos. Es una mínima parte de la magna obra, pero (aparte de que siempre es útil un contacto, aunque sólo parcial, con el Doctor Angélico) creemos que las páginas escogidas un conjunto de doctrina

filosófico-teológica que responde a las grandes líneas de la SUMA. Por otra parte, nos ha alentado el ver realizada la misma iniciativa en otras lenguas y el hecho de que la traducción castellana de la SUMA es inaccesible (por lo difícil de hallar y por su extensión) para la inmensa mayoría de los lectores.

Existiendo ya en nuestra lengua la traducción de don Hilario Abad de Aparicio, que se caracteriza por su fidelidad al texto de Santo Tomás, hemos creído innecesario el trabajo de una nueva traducción. Pero hemos revisado cuidadosamente los fragmentos que escogimos, corrigiendo la versión castellana siempre que lo hemos juzgado necesario, para que reflejara el texto original latino con más fidelidad o claridad.

Es natural que, disponiendo de un espacio tan limitado, hayamos elegido solamente el «cuerpo» de cada artículo, y no las objeciones y sus respuestas, que el santo formula y resuelve antes y después, respectivamente, de dar su doctrina, lo que hace en el llamado «cuerpo del artículo».

Hemos juzgado indispensables algunas notas aclaratorias del texto, en gracia a los lectores no tan familiarizados con los problemas filosóficos o teológicos. Pero nos hemos limitado a lo más necesario, con el fin de dejar el mayor espacio al texto mismo de la SUMA.

Debemos advertir que de intento hemos incluido algunas cuestiones estrictamente teológicas, tales como la Trinidad y la Encarnación, con el objeto de dar idea más completa de la obra de Santo Tomás.

Pero antes de presentar el texto debemos, aunque muy brevemente, delinear la figura gigantesca del Doctor Angélico y Doctor Común, primer maestro de la ciencia católica

La vida, la doctrina y la influencia histórica de Santo Tomás de Aquino sólo pueden entenderse integralmente cuando se estudian en un solo haz. Por eso, en esta introducción, juzgamos indispensable trazar brevemente el triángulo que abarca el Santo Tomás completo: la vida de un santo, la ciencia de un sabio, la autoridad de un doctor.

I. LA VIDA DE UN SANTO

Tomás de Aquino fue el último hijo de los condes Landolfo de Aquino y Teodora de Teate. Nació en el castillo de Rocaseca, cerca de Aquino, en las proximidades de Nápoles, hacia el año 1225.

La familia de los condes de Aquino tenía una tradición militar. Los hermanos de Tomás - Reginaldo y Landolfo eran típicos guerreros medievales en el ejército del emperador Federico II. La suerte del pequeño Tomás, había de ser diferente. A los cinco años fue entregado a los monjes benedictinos de la abadía de Montecasino, situada muy cerca del castillo Rocaseca. ¿Influyó en esta determinación el interés de la familia de poseer con el tiempo la dignidad abacial de Montecasino? Sin duda ninguna. Pero tal vez cooperó la naturaleza misma del niño, en quien no aparecían inclinaciones bélicas, propias de la familia. Sea lo que fuere, este hecho marca el comienzo de una vocación orientada hacia la vida de las letras. Podemos imaginarnos al niño Tomás, vestido con el negro hábito de los benedictinos, ocupado en desempeñar las funciones de monaguillo en la iglesia, al mismo tiempo que estudiaba el latín y aprendía a salmodiar en el coro. Así transcurrió su vida hasta los catorce años. Pero durante este tiempo la vocación de Tomás quedó sellada definitivamente, su extraordinaria capacidad intelectual, su ineptitud para las armas y para toda clase de ejercicios físicos, junto con su profunda piedad, lo llamaban decididamente al estado

eclesiástico.

Pasó, pues, al Estudio General de Nápoles, para continuar su formación. Allí conoce a la Orden de Predicadores, fundada apenas hacía veinte años. Encuentra en ella el ideal de las dos grandes aspiraciones de su alma: la santidad y la ciencia, unidas al apostolado.

En 1243 ingresa en la Orden de Predicadores en el convento de Nápoles. Con este acto frustra Tomás las ambiciones de la familia. En la primavera de 1244 la condesa Teodora se decide a recuperar a su hijo. Lo busca en Nápoles; pero él ha partido para Bolonia. Entonces da orden a sus hijos Reginaldo y Landolfo para que lo detengan, y logra que se lo envíen custodiado al castillo de Rocaseca. Tomás es sometido a las más duras pruebas para que abandone su vocación. Pero el joven estudiante dominico tiene un temple demasiado firme para ceder ante halagos y amenazas. Hasta llegaron a introducir en su habitación una mala cortesana para derribar juntamente su pureza y su vocación. El santo, indignado, tomó un tizón de fuego, e hizo huir aquella tentación. Al dormirse, después de la victoria, vio en sueños que dos ángeles le ceñían en premio un místico cíngulo, símbolo de castidad.

Por fin la familia se convenció de que nada podría contra la evidente vocación de fray Tomás y le permitió volver a Nápoles a reunirse con sus hermanos en religión.

Libre de todas las trabas del mundo, iba a lanzarse fray Tomás a realizar plenamente su ideal: ser santo y ser un apóstol de la inteligencia.

La empresa requería sacrificar, cercenar cuanto pudiera impedirle el vuelo hacia la bondad y la verdad supremas. En adelante lo hallaremos siempre sumergido en la unión de su alma con Dios y en el estudio profundo de toda verdad. Para Tomás, la piedad y el estudio, la santidad y la ciencia son inseparables hermanas. Él mismo, al examinar las causas de la esterilidad del estudio (la curiosidad o deseo inquieto de ciencia, la pereza del espíritu o el miedo al esfuerzo perseverante), señala como único remedio una actividad infatigable en el trabajo, que encuentra aliento en la vida espiritual de la piedad.

Los primeros biógrafos nos describen a fray Tomás con rasgos muy definidos: moreno, corpulento, de blandas carnes, alto hasta llamar la atención de los campesinos durante los viajes, porque sobresalía entre los demás frailes; de gran memoria y penetrante inteligencia, dedicado totalmente a sus estudios, silencioso y retirado, llamado ya por sus condiscípulos «el gran buey mudo»; humilde e incapaz de buscar su propia honra en medio de sus grandes éxitos, de una extraordinaria pureza de costumbres; y entregado a la oración, en la que buscaba la solución de sus dificultades filosóficas y teológicas.

Tal es Tomás de Aquino a través de toda su vida. Estudiante en París (1245), donde entra en contacto con San Alberto Magno, que de modo inmediato intuyó la providencial misión de su discípulo; llevado por el mismo a continuar sus estudios a Colonia (1248-52), vuelve de nuevo a París (1252-56), donde en plena juventud inicia su labor docente en el convento dominico de Saint Jacques, comentando Los cuatro libros de Pedro Lombardo.

Los biógrafos se complacen en subrayar los éxitos sorprendentes del nuevo maestro. Estos éxitos y la aparente novedad de sus doctrinas le suscitaban grandes emulaciones, pero de todas triunfó el sólido prestigio unido a la virtud y prudencia de fray Tomás.

En 1256 obtiene el título de «maestro en teología». Continúa enseñando en París hasta 1259; de 1259 a 1268 en Italia (Anagni, Civitavecchia, Roma, Viterbo); vuelve a la docencia en París, de 1269 a 1272. En este año es llamado a Nápoles. Dos años después, mientras estaba en camino para asistir al Segundo Concilio de Lyon, le sorprendió la muerte en la abadía cisterciense de Fosanova (7 de marzo de 1274).

El alma de fray Tomás de Aquino había ya llegado a un estado tal de unión mística con Dios, que en los últimos meses de su vida le fue imposible seguir escribiendo. Non Possum, «No puedo». contestaba a su ayudante, fray Reginaldo de Piperno, que le urgía a que terminara la SUMA TEOLÓGICA. El que a los cinco años preguntaba ya a los monjes de Montecasino «¿Qué es Dios?», había llegado a conocer a Dios con el conocimiento casi experimental de los santos, ante el cual todo cuanto había escrito le parecía a Santo Tomás fútil e inconsistente «como la paja».

No otra cosa reflejan las dos anécdotas conocidas:

Jesús crucificado habla a Tomás y le dice: «Bien has escrito de mí, Tomás: ¿qué recompensa deseas?» «No otra que a Vos mismo, Señor.» Y cuando en la hora de la muerte va a recibir el santo viático, pronuncia ante la Hostia Sagrada aquella emocionante confesión: «Yo te recibo, precio de la redención de mi alma, por cuyo amor he estudiado, he velado y he trabajado.» Así vivió y murió el Santo fray Tomás de Aquino.

II. LA CIENCIA DE UN SABIO

A través de la escolástica medieval venía enseñoreada una honda corriente platonizante. La

filosofía patrística, y en especial la de San Agustín, por muchos siglos sustentadora del escolasticismo naciente, infundía a la Escuela, a la teología y a la filosofía una tendencia de marcada intención intuitiva y mística.

Ésta había sido precisamente la misión del gran genio africano, San Agustín. De las dos corrientes predominantes en el pensamiento griego -platonismo y aristotelismo-, encauzó hacia el cristianismo el espíritu intuitivo y ardiente del primero. Fue necesario, naturalmente, purificarlo, bautizarlo, para poder encuadrar en él la verdad revelada, que el cristianismo había traído al mundo. Sobre todo la teoría platónica de las ideas, en que se inspira el ejemplarismo, tan concorde con el creacionismo cristiano, y los atisbos del misterio de la Trinidad que halló San Agustín en ciertos libros de los neoplatónicos (Plotino y Porfirio) y que no pudo hallar en las Categorías de Aristóteles, ganaron definitivamente al Santo para el platonismo, que utilizó, no sólo en filosofía, sino en teología. En ambas ciencias, que no siempre se distinguían debidamente, fue San Agustín hasta mediados del siglo XIII, y aun después, el inspirador máximo de la filosofía y teología del cristianismo.

En cambio, Aristóteles, del que hasta mediados del siglo XII sólo se conocían los escritos de lógica (Organon) y los comentarios de Porfirio y Boecio, apenas había dejado sentir su influencia en el mundo cristiano. Sin embargo, el espíritu ordenador y sistemático del Estagirita, su concepción racional del universo, contenida principalmente en la Física, la Metafísica, los Libros del alma, la Ética y la Política, ofrecía los cuadros más preciosos en que puede volcarse una síntesis de los conocimientos humanos. Pero era necesario también cristianizarlo, bautizarlo. El peripatetismo incluía tesis abiertamente contrarias al cristianismo: la concepción de la materia primera increada, que significaba la negación del creacionismo cristiano, y establecía un dualismo metafísico absoluto; la negación de la providencia divina; el fatalismo del devenir cósmico, etc. En otros puntos no era precisa la mente de Aristóteles, y podía ser interpretado en sentido panteísta. La oposición entre el peripatetismo y el cristianismo aparecía, a principio del siglo XIII, más exagerada aún de lo que era en realidad, porque Aristóteles fue divulgado en Occidente merced a los comentarios árabes de Avicena y Averroes, que lo interpretaban en sentido panteísta. La doctrina peripatética aparecía como perniciosa. Fue condenada. En 1210 un decreto del Concilio Provincial del Sena, confirmado en 1215 por el legado pontificio R. de Courcon, prohibía bajo excomunión comentar la filosofía de Aristóteles. Los papas mantuvieron la prohibición hasta que las obras del Estagirita «fueran expurgadas». Tal era la situación aún en 1231.

Los ánimos, sin embargo, no se tranquilizaban. Fue sobre todo San Alberto Magno, el profesor de Santo Tomás, quien inició una sistemática rehabilitación del peripatetismo. Pero estaba reservada al genio de Aquino la misión, casi sobrehumana, de asimilar en el cristianismo la vasta síntesis de Aristóteles. Tomás, al par que enseñaba y escribía comentarios del texto de la teología católica en aquel tiempo, Los cuatro libros de las Sentencias, y de las Sagradas Escrituras, comentaba las obras de Aristóteles, demostrando que podía entenderse el nervio del sistema en sentido ortodoxo, al revés de lo que pretendía la escuela de Averroes. Si es cierto que Santo Tomás fue a veces demasiado lejos en su ortodoxa interpretación de Aristóteles, ello redundaba en beneficio de la síntesis mismo realizada por el Doctor Angélico. Como ordenador y arquitecto del saber humano, Tomás de Aquino se lanza a la plena e íntegra investigación de la verdad, «bien del entendimiento, fin último del universo» (Contra los gentiles, lib. 1, cap. 1). Sería poco decir que cristianizó a Aristóteles. Hay que añadir que sobre esta base construyó todo el edificio del saber filosófico en una síntesis personal en que no faltaban otros elementos de la tradición agustiniana. Y demostró que sobre este fundamento racional puede levantarse la ciencia de los dogmas revelados, como sobre la naturaleza humana, bien dispuesta, puede descender ya la gracia sobrenatural, no destrucción o absorción, sino perfección superior de la naturaleza

Entre la naturaleza y la gracia divina (y también entre la razón y la fe, la filosofía y la teología), San Agustín, más platónico que aristotélico, y por lo tanto intuitivo, unificador, reconoce, es verdad, la distinción, pero acentúa sobre todo la íntima dependencia de la naturaleza indigente respecto de la gracia divina. Santo Tomás, en cambio, más aristotélico que platónico, habituado a la distinción y ordenación, reconoce la necesidad que la naturaleza tiene de la gracia, su dependencia, pero insiste en la distinción entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, y respeta, dentro de la jerarquización de ambos, los derechos esenciales de aquélla. Comparando agustinismo y tomismo, dice Gilson «La eterna razón de ser del agustinismo es permanecer como una filosofía de la conversión y de la comunicación del alma con Dios, contra todas las falsas pretensiones a la independencia o a la suficiencia que el alma o la naturaleza podrían elevar contra los derechos de Dios. Pero esta tradición no es única; existe otra que, contrariamente a lo que se cree, no es menos antigua en el cristianismo que el agustinismo mismo, y es ésta la que Santo Tomás habría podido legítimamente reclamar. Consúltense todos los padres griegos o latinos del siglo II al IV, y se verá que todos se interesan primero por el hombre, y que es el hombre cuerpo y alma indisolublemente unidos, y no alma sola, lo que se esfuerzan por salvar. Quien desprecia el cuerpo, quien denigra la naturaleza bajo pretexto de asegurar mejor los derechos de Dios, sale, por este hecho mismo, de la comunión de la Iglesia cristiana.» Sin embargo, ambas escuelas no son tan opuestas como a veces se cree. «Pues -sigue Gilson- la perennidad del tomismo, como la del agustinismo, en el interior del pensamiento cristiano, sería un hecho inexplicable si estas dos doctrinas fuesen en el fondo contradictorias, y lo serían si cada una de ellas no se esforzase por

satisfacer las exigencias legítimas que la otra tiene por función propia mantener. »

Ya en el comienzo mismo de su Suma contra los gentiles y de la SUMA TEOLÓGICA describe el santo doctor otro orden de cosas, establecido por sobre la naturaleza, superando la capacidad de la razón, y al que, a no ser que la divina benignidad lo revelase, jamás llegara conjetura humana. Es la región donde domina la fe, cuya ciencia es llamada teología, y que tanto más perfecta ha de ser en cualquier orden, cuanto sea necesario para mejor penetrar los documentos de la fe y, al mismo tiempo, cuanto más plena y apta facultad de filosofar tuviere.

»No se puede dudar que el Aquinate -cuya penetración de las cosas divinas va más allá de toda medida, y cuya potencia intelectual estaba admirablemente ordenada al filosofar- haya elevado la teología al supremo culmen de dignidad. Por esta razón, no tanto como por su sistema filosófico o por sus opiniones, obtiene Santo Tomás en nuestras escuelas el principado de todo magisterio, ya que no hay parte alguna de la teología en la que no ejercitara felizmente la riqueza increíble de su ingenio.» (Pío XI, Encíclica *Studio-rum Ducem*, en *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 15, 1923, páginas 317-318.)

La siguiente lista de las obras de Santo Tomás nos da una idea de la asombrosa actividad científica del Doctor Angélico. Ponemos con VERSALITAS las obras fundamentales; con una C los comentarios, con una O los opúsculos, y con una Q las cuestiones disputadas y cuodlibetales.

PARÍS

1252: Principio: Éste es el libro de los mandatos (O). 1254-56: Del ser y de la esencia (O). 1254-56: Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo (C). 1254-56: De la naturaleza de la materia y de las dimensiones indefinidas (O). 1255: De los principios de la naturaleza (O). 1256: Principio: el que riega los montes (O). 1256: Contra los que impugnan el culto de Dios y la religión (O).

Exposición del 1 decretal (O).

Exposición del 11 decretal (O). 1256-59: Exposición de Isaías (C). 1256-59: Exposición de San Mateo (C). 1256-59: DE LA VERDAD (Q). 1257-58: Comentario al tratado de Boecio «Sobre La Trinidad» (C). 1258: Comentario al tratado de Boecio «De las semanas» (C). 1259: SUMA CONTRA LOS GENTILES, libro 1. 1259-60: Exposición del Cantar de los Cantares (C). 1260: Comentario al tratado de Dionisio «Sobre los nombres divinos» (C).

ANAGNI

1260-68: De los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia (O).

1260: (Después) De los juicios de los astros (O). 1260-72: Comentario al libro «Sobre el sentido y el sensato» (C).

Comentario al libro «Sobre la memoria y la reminiscencia» (C). 1261: Del gobierno de los judíos (O).

CIVITAVECCHIA

1261-64: La cadena áurea (sobre los cuatro Evangelios), sobre San Mateo (C). 1261-64: SUMA CONTRA LOS GENTILES, libros II, III y

IV. 1261-64: Contra los errores de los griegos (O). 1264: Sobre las razones de la fe, contra los sarracenos, los griegos y los armenios (O).

ROMA

1261-72: (Cadena áurea) sobre Marcos, Lucas y Juan (C).

Exposición de las Lamentaciones de Jeremías (C). 1264: Oficio del Corpus Christi. Adoro te. Oraciones piadosas (O). 1264-68: La forma de la absolución (O). 1264: (Después) Respuesta a los 108 artículos (O).

Artículos nuevamente remitidos (O). Respuesta de los seis artículos (O). 1265-67: DE LA POTENCIA (Q).

1265-67: CUODLIBETALES 7-11 (Q). 1266: Comentario a los tres libros «Del Alma» (C). 1266: DEL ALMA. 1266. SUMA TEOLÓGICA, parte I. 1266: Del gobierno de los príncipes (O).

De la suerte (O).

VITERBO

1266-68: DE LAS CRIATURAS ESPIRITUALES. 1266-72: SUMA TEOLÓGICA, parte II. 1267-68: Exposición sobre el profeta Jeremías (C). 1263: De las sustancias separadas (O). 1268: Comentario a los ocho libros de la «Física» (C). 1268-72: Comentario a los 12 libros de la «Metafísica» (C). 1268: Respuesta de los 36 artículos (O). 1269: Respuesta de los 36 artículos (O).

PARÍS

1269: Comentario a los 10 libros de la «Ética» (C). 1269: Comentario a los libros de la «Meteorología» (C). 1269-70: Exposición a los libros de Job (C). 1269-72: Exposición del Evangelio de San Juan (C). 1269-72: Comentario a los libros «Perihermeneias» (C). 1269-72: Comentario a los libros I y II de los «Últimos analíticos» (C). 1269-72: Comentario al libro «De las causas» (C).

1269-72- Sobre la unión del Verbo Encarnado (Q). Sobre el mal (Q). De las virtudes en general (Q). De las virtudes cardinales (Q). De la caridad (Q). De la corrección fraterna (Q). De la esperanza (Q).

1269-72: CUODLIBETALES 1-6, 12. 1270: De la eternidad del mundo (O). 1270: De la unidad del entendimiento (O). 1270: Contra la doctrina de los que apartan de la religión. 1271: Respuesta a los 13 artículos.

NÁPOLES

1272: Comentario a los libros «Sobre el cielo y el mundo» (C). 1272: Comentario a los libros «De la generación y corrupción» (C). 1272-73: Exposición sobre los Salmos de David (C). 1272-73-SUMA TEOLÓGICA, parte III. 1272-73: Compendio de Teología (O). 1273: Exposición sobre la oración dominical (O). 1273: Exposición sobre el símbolo de los Apóstoles (O). 1273: De los dos preceptos de la caridad y de los diez preceptos de la ley (O). 1273: Exposición sobre la salutación angélica (O). 1274: Respuesta al abad Bernardo (O).

Tiempo incierto (Opúsculos):

De las operaciones ocultas de la naturaleza.

De la mezcla de los elementos.

Del movimiento del corazón.

De los cuatro opuestos.

De las proposiciones modales.

De la demostración.

De las falacias.

De la naturaleza del accidente.

De la naturaleza del género.

De la naturaleza del verbo mental.

De la diferencia entre el verbo divino y el humano.

De los instan.

Del principio de individuación.

Sermones varios.

Epístola sobre el modo de estudiar.

III. LA AUTORIDAD DE UN DOCTOR

Ningún escritor cristiano ha obtenido dentro de la Iglesia católica una autoridad tan excepcional como la de Tomás de Aquino. No puede otorgársele la infalibilidad propia de los escritos inspirados, cuales son las Sagradas Escrituras. En este sentido ha sido, con frecuencia, mal interpretada por algunos escritores no católicos la autoridad de que goza el Doctor Angélico entre los filósofos y teólogos católicos.

Por esta razón creemos conveniente puntualizar el grado de autoridad que histórica y oficialmente ha ejercido la doctrina del Angélico en la Iglesia católica.

Históricamente, la doctrina de Santo Tomás tuvo en un principio sus contradictores, y fue precisamente la autoridad eclesiástica quien declaró sospechosas algunas de sus afirmaciones. El 7 de marzo de 1277, el obispo de París, Esteban Tempier, cumpliendo la orden del Papa de oponerse al averroísmo, condenaba doscientas diecinueve proposiciones averroístas, entre las cuales se habían incluido subrepticamente algunas tesis de Santo Tomás. Más determinadamente, el 18 de marzo del mismo año, el obispo de Cantorbéry, Roberto Kilwardby, O. P., condenaba algunas teorías de Santo Tomás. No faltaban dominicanos adversos a las nuevas doctrinas. Pero, naturalmente, la oposición era más general dentro de la escuela franciscana. En 1284 y 1286, Juan Peckham renovaba la condenación de su predecesor Kilwardby. A estas condenaciones oficiales de algunos obispos sucedieron las impugnaciones científicas, tanto en la Orden de Predicadores como entre los franciscanos.

Sin embargo, la autoridad de Tomás de Aquino fue imponiéndose. La Orden de Predicadores lo declaraba su Doctor ya en 1278. Se renuevan las defensas en favor de la doctrina del Angélico. Pero sobre todo a partir de 1323 año en que fue canonizado por Juan XXII, Santo Tomás de Aquino es la primera autoridad dentro de la Orden dominicana, en oposición a las doctrinas de Escoto, defendidas por los franciscanos. En el mismo año es revocado el decreto condenatorio de París. Santo Tomás es ya reconocido por todos, aun por los que seguían defendiendo las doctrinas opuestas del agustinismo tradicional, como una de las primeras lumbreras de la Iglesia. Al resurgir la filosofía escolástica a fines del siglo XV, la doctrina de Santo Tomás va ganando cada vez más terreno, no sólo dentro de la Orden dominicana, sino entre filósofos y teólogos seculares, y en otras órdenes religiosas, tales como los eremitas de San Agustín, los carmelitas y, más tarde los jesuitas. El fundador de esta Orden religiosa, aun antes de que Santo Tomás fuera Doctor de la Iglesia,

mandó en las Constituciones que los suyos lean «la doctrina de Santo Tomás»: la Congregación V lo declara expresamente «como propio Doctor de la Compañía». Por lo demás cada Orden o escuela tenía sus propios matices y sus propias interpretaciones de la doctrina de Santo Tomás coincidentes en un cuerpo de doctrina peripateticotomista los eremitas de San Agustín se inspiraban en Egidio Romano (1247-1316); los dominicos, en la tradición de sus intérpretes, Capréolo (1380-1444), Silvestre de Ferrara (1474-1528) y, sobre todos, en Cayetano, cardenal de Vío (1469-1594); los jesuitas, en sus propios comentaristas, e cardenal Toledo (1532-96), Vázquez (t 1604) y, principalmente, en Suárez (1548-1617). Sin embargo, el apelativo de «tomistas» lo hallamos reservado para la escuela dominicana, dando lugar al hecho curioso de que, sobre todo desde fines del siglo XVI, escuelas como la de los jesuitas que hacían profesión de seguir fielmente a Santo Tomás no se llamasen a sí mismas «tomistas»: sucedía así, por ejemplo, en la célebre cuestión de auxiliis, en que ambos bandos, «tomistas» y «no tomistas», se amparaban bajo la autoridad de Santo Tomás, viéndose los «no tomistas» obligados a decir que la doctrina contraria a ellos era de «los tomistas», pero «no de Santo Tomás». «Tomismo» y «tomista» son términos equívocos y pueden significar, bien la doctrina misma de Santo Tomás, o bien la interpretación seguida en una determinada escuela.

Modernamente la autoridad del Doctor Angélico se ha fortalecido como nunca. Sobre todo desde que la Iglesia le ha otorgado un apoyo oficial más insistente. Historiemos este apoyo.

Oficialmente la Iglesia ha consagrado la doctrina de Santo Tomás, bien por recomendaciones indirectas (elogios)

o directas, bien por prescripciones. Sería interminable la lista de las citas. Sólo recogemos algunas:

El papa Juan XXII, que canonizó a Santo Tomás en 1323, «parece consagrar, no sólo las virtudes, sino más aún su doctrina, cuando, al hablar a los cardenales, dejó oír en pleno Consistorio esta frase memorable: "Él solo [Tomás de Aquino] ha iluminado a la Iglesia más que todos los otros doctores, y en sus libros aprovecha uno más en un año que estudiando toda la vida la doctrina de los otros." Así, pues, como éste [Tomás] gozase de la fama de una inteligencia y ciencia sobrehumanas, Pío V [en 1567] lo colocó entre los santos doctores, con el título de Angélico. Por lo demás, ¿qué cosa significa tan abiertamente la máxima estima que la Iglesia tiene de este Doctor como el hecho de que los padres del Concilio de Trento quisieran que sólo dos libros, la Sagrada Escritura y la SUMA TEOLÓGICA, estuvieran patentes ante ellos, reverentemente colocados sobre el altar, mientras ellos deliberaban? No vamos a seguir en este punto la serie de todos los documentos de la Sede Apostólica, que son innumerables pero nos viene con agrado a la memoria cómo revivieron por la autoridad y el interés de León XIII las enseñanzas del Aquinate, lo cual es tan gran mérito de Nuestro ilustre predecesor, que, como hemos dicho en otra ocasión, si él no hubiese ordenado y llevado a cabo con suma sabiduría muy preclaras obras, esto sólo sería suficiente para dar a León una gloria inmortal. Siguió luego esas mismas huellas un Pontífice de santa memoria, Pío X, principalmente con el «Motu proprio» Doctoris Angelici, en el que se dice declaradamente: "Después de la muerte del santo Doctor, no ha celebrado la Iglesia ningún Concilio en el que no haya estado él presente con la ayuda de su doctrina. últimamente, Nuestro llorado predecesor, Benedicto XV, más de una vez manifestó sus complacencias acerca de lo mismo; Debemos reservarle la alabanza de haber promulgado el Código de Derecho canónico, en el que se consagran enteramente "el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico". Por nuestra parte, de tal manera aprobamos estos tan grandes elogios tributados a su divinísimo ingenio, que pensamos debe llamarse Tomás, no sólo Doctor Angélico, sino también Común o universal de la Iglesia, cuya doctrina ha hecho propia la Iglesia, como lo ha manifestado con innumerables testimonios escritos de toda índole.» (Pío XI, Enc. Studiorum Ducem, en Acta Apostolicae Sedis, vol. 15, 1923, pág. 314.) La voz grave y autorizada del pontificado no puede ser más ponderativa. ¿Cuál es, pues, la obligación de todo católico ante tan claras manifestaciones de la primera autoridad eclesiástica? Oigamos al mismo Pío XI, quien al final de su gran encíclica vuelve a insistir sobre la necesidad de seguir al Angélico, y puntualiza el verdadero alcance de dicha necesidad:

«Nos, por Nuestra parte, queremos que todo lo que han determinado Nuestros predecesores, y principalmente León XIII [Enc. Aeterni Patris] y Pío X [«Motu proprio» Doctoris Angelici, 19 de junio de 1914, y Nos mismo ordenamos el año pasado, lo tengan en cuenta y lo observen sin falta, principalmente todos aquellos que ejercen el magisterio de las ciencias mayores [teología y filosofía] en las clases destinadas a los clérigos. Y persuádanse los mismos que entonces satisfarán lo que su oficio exige y llenarán nuestras esperanzas, cuando, al repasar con frecuencia los escritos del Doctor de Aquino, comiencen ellos a amarlo intensamente; y al interpretar al mismo Doctor a sus alumnos les comuniquen el mismo ardiente amor, y los hagan aptos para que ellos, a su vez, exciten en otros el mismo aprecio.

»Deseamos ciertamente que entre los que aman a Santo Tomás, cuales deben ser todos los hijos de la Iglesia que se dedican a los estudios superiores, se establezca aquella honesta emulación dentro de la justa libertad, de donde nace el progreso de los estudios; pero ninguna animadversión, que no ayude a la verdad y sólo sirve para romper los vínculos de la caridad. Sea, pues, para cada uno sagrado lo que se prescribe en el Derecho canónico: "Los profesores traten los estudios de filosofía racional y teología, lo mismo que la formación de los alumnos, según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico, los que mantendrán religiosamente" [canon 1366, § 2]; y de tal manera obren todos según dicha norma, que con verdad puedan llamarlo su maestro. Pero no exijan unos de otros algo más de lo que de todos existe la Iglesia, madre y maestra de todos: porque en aquellas cosas acerca de las cuales suelen discutirse opiniones contrarias en las escuelas católicas entre los autores de mejor reputación, nadie debe ser impedido de seguir aquella opinión que le parezca más verosímil.» (Pío XI, Enc. Studiorum Ducem, loc. cit., págs. 323-324.)

Hemos transcrito los párrafos anteriores de un documento oficial solemne, que resume e interpreta auténticamente el pensamiento de la Iglesia al ordenar que se sigan las doctrinas de Santo Tomás.

¿Qué se deduce de todas estas prescripciones y recomendaciones? ¿Se imponen algunas trabas a la justa libertad de la inteligencia? De ninguna manera. Nadie como la Iglesia tiene mayor empeño en que se conozca la verdad y en fomentar la investigación científica en todos los órdenes. Analicemos bien el contenido de los documentos citados y nos convenceremos de ello.

1. • Notemos, ante todo, que la prescripción del Derecho canónico se refiere a los profesores que imparten la enseñanza en las instituciones oficiales de la Iglesia. Ahora bien: ¿no tiene la Iglesia - institución de suma capacidad magisterial- el derecho y la obligación de dar normas acerca del método y las doctrinas que deben enseñarse en sus aulas?

2. • Cuando el Derecho canónico o el Papa ordenan que se sigan las doctrinas de Santo Tomás, no quiere decir que se admitan: a) ni todas las doctrinas de Santo Tomás, b) ni que se admitan sin ser debidamente examinadas.

Cuanto a lo primero, es evidente que no van a renovarse las doctrinas, ya anticuadas, de los cuatro elementos, ni otras parecidas, ni aquellas opiniones en que Santo Tomás no es comúnmente seguido. Se trata de seguir «el método, la doctrina y los principios» del sistema de Santo Tomás en sus líneas esenciales. Pero dejando bien sentado que fuera de aquellas verdades fundamentales en que coinciden los filósofos católicos y que podríamos llamar fundamentales en toda buena filosofía, en los demás puntos, controvertidos entre los buenos autores, «nadie debe ser impedido de seguir la opinión que le parezca más verdadera» aunque sea apartándose de la autoridad de Santo Tomás.

Esto significa que es el examen acerca de la verdad misma el que decide en el seguir o no a Santo Tomás.

Podría objetarse que la Iglesia ha aprobado 24 tesis (Pío X, 27 de julio de 1914) como genuina expresión de la doctrina de Santo Tomás (Congregación de Seminarios y Universidades, 7 de marzo de 1916); como, por otra parte, ha ordenado que se enseñe la doctrina de Santo Tomás, viene a obligar, por lo menos a los profesores, a que enseñen tales tesis. Sin embargo, la consecuencia nos llevaría demasiado lejos, es decir, a excluir de la enseñanza tesis filosóficas perfectamente compatibles con el dogma católico, y sostenidas secularmente por grandes filósofos y teólogos católicos. La Iglesia, fiel a sus normas, ha declarado que no ha sido su intento imponer o decidir acerca de la verdad de dichas tesis, que dejó a la libre discusión, sino que prescribía solamente que se propusieran *veluti tutae normae directivae*, normas directivas seguras en cuanto que son perfectamente compatibles con la doctrina católica.

Los profesores y todos los católicos quedan, por lo tanto, en plena libertad de investigar si dichas tesis son o no filosóficamente admisibles. Pues el que una opinión sea tuta no excluye que la contraria también lo sea, o sea más tuta todavía. Más aún: la Iglesia no ha dificultado que los filósofos católicos hayan seguido discutiendo, no sólo acerca de la verdad de dichas 24 proposiciones, sino sobre si algunas de ellas son en realidad doctrina auténtica de Santo Tomás.

Véase sobre este particular el trabajo claro y preciso de J. Roanas, S. I.: Orientación de los Estudios de la Compañía de Jesús, del volumen IX de Fascículos de la Biblioteca; La Filosofía, la Teología en la Compañía de Jesús, págs. 97-121. También puede consultarse con provecho el nuevo libro del mismo autor, *Tomistas y... Tomistas*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1942, de la Colección Biblioteca Iberoamericana de Filosofía, dirigida por las Facultades de Filosofía y Teología (San Miguel, F. C. N. O. S. M.)

De estas consideraciones, que no son más que una exposición de los mismos textos pontificios, se deduce claramente, a nuestro parecer, que no reflejan con exactitud la mente y el deseo de la Santa Sede afirmaciones como las siguientes:

Los católicos que no admiten las «24 proposiciones 110 son tomistas como la Iglesia lo desea».

«Desde el momento en que una opinión filosófica aparece como de Santo Tomás, los católicos deben hacerla suya.» «La autoridad de Santo Tomás es definitiva para un filósofo católico.» Todas estas afirmaciones exageran o desfiguran el verdadero deseo de la Santa Sede, cual se manifiesta en los documentos citados. Queda, pues, muy justificada la posición de la Iglesia católica, que, por una parte, cumple con su obligación de velar por la pura conservación de la doctrina revelada Y. por otra, ha dejado toda la justa libertad en filosofía, no imponiendo -en filosofía- ninguna opinión por el argumento de autoridad, al prescribir que se enseñe la filosofía según el método, la doctrina y principios de Santo Tomás de Aquino.

Mantenida en este justo medio, nada más útil, aun para el progreso seguro de la filosofía, que la influencia magisterial del Doctor Angélico. Su método y sus principios son una guía segura y experta en el vuelo de la inteligencia hacia la verdad. Por eso, sobre todo después de las recomendaciones de la Iglesia, debe todo teólogo y filósofo mirar a Santo Tomás con aquel afecto, veneración y estima de sus opiniones, que se debe tener al primero de los maestros; pero sería contra los principios mismos de tal maestro admitir sus opiniones sin examinarlas, por sólo su autoridad, o dejándose alucinar por ella para no investigar los fundamentos en pro o en contra de sus opiniones. Según la enseñanza misma del Angélico, en teología es la revelación la única autoridad decisiva; en filosofía el argumento decisivo es el de la inteligencia misma, y la autoridad viene a ser el último de los argumentos.

PRÓLOGO

Porque el doctor de la verdad católica no sólo debe instruir a los adelantados, sino que también tiene por oficio enseñar a los que comienzan -según aquello del Apóstol (1 Cor., 3, 2): como a párvulos en Cristo, os he dado leche como bebida, y no alimento sólido-, el fin que nos proponemos en esta obra es tratar lo que se refiere a la religión cristiana según aquel modo que es más conveniente para enseñar a los que comienzan.

Porque hemos pensado que los novicios en esta doctrina se ven muy embarazados en aquellos escritos que se deben a diversos autores. En parte por la multiplicidad de cuestiones, artículos y argumentos inútiles. En parte también porque aquellas cosas que son necesarias a los tales para aprender, no se les enseña según exige el orden de la materia, sino según lo exigía la exposición de los libros que comentaban, o según se ofrecía ocasión de tratar ello. En parte asimismo porque la frecuente repetición de las mismas cosas engendraba fastidio y confusión en los ánimos de los oyentes.

Así, pues, deseando evitar estos y otros inconvenientes parecidos, intentaremos, confiando en el auxilio divino, exponer breve y claramente, según que la materia lo sufre, lo que pertenece a la doctrina sagrada.

PRIMERA PARTE

[PREÁMBULO: LA TEOLOGIA]

¿ES NECESARIO ADMITIR, ADEMÁS DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS, OTRA CIENCIA?

(Cuestión 1, artículo 1.)

Ha sido necesario, para la salvación de la humanidad, que hubiese una ciencia basada en la revelación, además de las ciencias filosóficas, basadas en la investigación de la razón humana. Desde luego, el destino del hombre es Dios, como

La necesidad y la validez misma de la ciencia sagrada (teología fundada en la revelación) fue negada por algunos neoplatónicos de la escuela de Alejandría (siglo III) y especialmente por Porfirio. Posteriormente ha sido negada por varias escuelas filosóficas, como el racionalismo, materialismo y cuantos no admiten la existencia de un Dios personal. Santo Tomás establece, por su importancia, ya en el principio, la verdad fundamental, contenida en este artículo.

un fin, que no puede llegar a comprender su razón, según estas palabras de Isaías (Isaías, 64, 4): Ojo no vio, salvo tú, oh Dios, lo que has preparado para aquellos que te esperan. Mas conviene que el hombre conozca previamente el fin con el que debe poner en relación sus actos y sus intenciones. Por consiguiente, ha sido necesario para la salvación del hombre que Dios le hiciese conocer por la revelación lo que no está al alcance de la razón humana.

En cuanto a lo que de Dios podemos conocer por [sola] la razón humana, ha sido preciso también que el hombre fuese instruido por divina revelación; porque la noción verdadera de Dios

no hubiera podido adquirirse [únicamente] con la razón humana sino por un pequeño número después de largo tiempo de trabajo y con mezcla de muchos errores; y, sin embargo, del conocimiento de esta verdad depende toda la salvación del hombre, la cual está en Dios. Por consiguiente, para asegurar y facilitar la salvación del género humano, ha sido necesario que el hombre se instruyese en las cosas de Dios por medio de una revelación divina. Ha sido, por lo tanto, necesario que, fuera de las ciencias filosóficas, que son la obra de la razón humana, hubiese una ciencia sagrada, conocida por la revelación.

¿ES LA CIENCIA LA DOCTRINA SAGRADA?

(C.1, a. 2.)

La doctrina sagrada es ciencia; pero debe saberse que hay dos clases de ciencias. Las unas se fundan en principios que se conocen por las luces de la razón: como la aritmética, geometría y otras análogas. Las otras descansan sobre principios que no se conocen sino con el auxilio de una ciencia superior; así, el dibujo toma sus principios de la geometría y la música debe los suyos a la aritmética. Y en este sentido la doctrina sagrada es una ciencia; porque procede de principios que nos son conocidos por medio de las luces de una ciencia superior, que es la de Dios y los bienaventurados. Por consiguiente, así como la música acepta los principios que le suministra la aritmética, del mismo modo la enseñanza sagrada acepta los principios que le han sido revelados por Dios.

¿LA ENSEÑANZA SAGRADA ES SABIDURÍA?

(C. 1, a. 6.)

La ciencia sagrada es, entre todas las sabidurías humanas, la sabiduría por excelencia, no sólo en un aspecto determinado, sino absolutamente hablando. Porque, por lo mismo que pertenece al sabio ordenar y juzgar, y que las cosas inferiores se juzgan según una causa más alta, se llama sabio en cada género a aquel que considera la causa más elevada de este género. Así, respecto de un edificio se llama sabio al artífice que forma el plano de la obra, a quien se da el nombre de arquitecto, respecto de los demás obreros, que trabajan las maderas o que preparan las piedras. Esto es lo que hace decir al Apóstol (I Cor., 3, 10): He establecido los cimientos del edificio, como un sabio arquitecto. En el curso ordinario de la vida se llama sabio al hombre prudente, en cuanto dispone sus actos al debido fin, según esta sentencia de la Escritura (Prov., 10, 23): La sabiduría para el hombre es la prudencia.

Debe observarse que la teología tiene un fundamento racional, es decir, un punto de sólida inserción en la inteligencia humana; en efecto, es la inteligencia humana la que debe conceder y establecer la realidad de la existencia de Dios y el hecho de la revelación; una vez que la inteligencia humana ha tenido certeza del hecho de la revelación, es evidente que debe admitir fielmente cuanto Dios haya revelado; estudiar el contenido de la revelación es el objeto de la teología.

Por lo tanto, se llama sabio por excelencia al que considera la causa absolutamente más elevada de todo el universo, que es Dios. He aquí porqué se llama sabiduría al conocimiento de las cosas divinas, como se ve en San Agustín (De la Trin., lib. 12, cap. 14).

Ahora bien: la ciencia sagrada se ocupa muy especial-mente de Dios, como de la primera de todas las causas, dándole a conocer, no sólo en lo que puede ser conocido por medio de las criaturas (cosa que alcanzaron los filósofos), como dice San Pablo (Rom., 1, 19): Lo que se puede conocer de Dios, les es manifiesto a ellos; sino que todavía enseña lo que sólo el mismo Dios conoce de sí mismo y ha comunicado a otros por medio de la revelación, Por consiguiente, la ciencia sagrada debe llamarse sabiduría por excelencia.

¿ES DIOS EL SUJETO DE LA CIENCIA SAGRADA?

(C. 1, a. 7.)

Dios es el sujeto de esta ciencia. Porque el sujeto es a la ciencia lo que el objeto a la potencia o al hábito. Pero se considera como el objeto propio de un sentido o de una potencia aquello en cuyo concepto se refieren todas las cosas a dicha potencia o hábito. De este modo, el hombre y la piedra se refieren a la vista en cuanto objetos coloreados; por esta razón, lo que tiene color es el objeto propio de la vista. Pero en la ciencia sagrada todo se mira con relación a Dios, porque o se trata de Dios mismo, o de las cosas que se refieren a Dios como a su principio y fin; luego Dios es verdaderamente el sujeto de esta ciencia Además, esto se hace evidente por los principios mismos de esta ciencia, que son artículos de fe, de los que Dios es el sujeto. Ser sujeto de los principios es lo mismo que serlo de la ciencia entera, puesto que ésta se halla virtualmente contenida en los principios. Algunos, fijando su atención en las cosas de que esta ciencia se ocupa, y no considerando el punto de vista desde el cual se las mira han señalado por sujeto de esta ciencia, ya

las cosas y los signos, ya las obras de la Redención, ya a Cristo todo entero, es decir, la cabeza y los miembros. A la verdad esta ciencia trata de todas estas cosas; pero siempre con relación a Dios

[1. EXISTENCIA Y ESENCIA DE DIOS (cc. 2-26)]

¿LA EXISTENCIA DE DIOS ES CONOCIDA POR SÍ MISMA? (C. 2, a. 1.)

Una cosa puede ser conocida por sí misma de dos maneras: en sí y no con relación a nosotros; en sí y a la vez con relación a nosotros. Una proposición es conocida por sí misma cuando el atributo o predicado está contenido en el concepto del sujeto, como «el hombre es un animal»; porque el ser animal es del concepto de hombre. Si, pues, todo el mundo conoce lo que son el atributo y el sujeto de una proposición, ésta será para todo el mundo conocida por sí misma, como se ve de un modo evidente por los primeros principios de las demostraciones, cuyos términos son cosas comunes, que nadie ignora; tales como el ser y el no ser, el todo y la parte, y otras semejantes. Pero si hay alguien que no conozca ni lo que es el sujeto, ni lo que es el predicado de la proposición, ésta, de suyo, será conocida por sí misma, pero no lo será para aquellos que ignoren el sujeto y el predicado. He aquí por qué sucede hay concepciones generales del alma que no son conocidas por sí mismas sino de los sabios, tales como esta proposición: «Los seres incorpóreos no ocupan lugar.» Decimos, por lo tanto, que la proposición «Dios existe» es de suyo conocida por sí misma; pues el predicado es una misma cosa con el sujeto, porque Dios es su existencia, como lo demostraremos más adelante (c. 3, aa. 3 y 4). Pero por cuanto no sabemos lo que es Dios, dicha proposición no nos es conocida por sí misma, sino que es menester se nos demuestre por medio de cosas, que son más evidentes con relación a nosotros, y que lo son menos en cuanto a su naturaleza. es decir, por los efectos [de Dios].

¿PUEDE DEMOSTRARSE LA EXISTENCIA DE DIOS?

(C. 2, a. 2.)

Hay dos clases de demostración: una que se funda en la causa y que se llama y que se llama *propter quid*, y ésta es a priori absolutamente hablando, y otra que se funda en el efecto, y se llama *demonstratio quia*, y ésta es a priori relativamente a nosotros. Porque cuando un efecto nos es más conocido que su causa, por el efecto llegamos al conocimiento de la causa: puesto que acerca de cualquier efecto puede demostrarse que existe su causa propia, con tal que los dichos efectos sean para nosotros más conocidos [que la causa]; porque, cuando los efectos dependen de su causa, puesto el efecto, necesariamente preexiste la causa. Por consiguiente, la existencia de Dios, que con relación a nosotros es evidente por sí misma, puede ser demostrable para nosotros por los efectos que de Él conocemos.

¿EXISTE DIOS?

(C. 2, a. 3.)

La existencia de Dios puede demostrarse de cinco maneras. La primera y más evidente prueba es la que se deduce del movimiento; porque es cierto, y consta por la experiencia, que en este mundo hay cosas que se mueven. Pero todo lo que se mueve recibe el movimiento de otro; porque ningún ser puede moverse sino en tanto que tiene poder para aquello hacia lo cual es movido. Una cosa no mueve a otra sino en cuanto existe en acto, porque mover no es otra cosa que hacer pasar un ser de la potencia al acto; y un ser no puede pasar de aquélla a éste sino por medio de otro, que está en acto. Así es como lo cálido en acto, cual es el fuego, hace que el leño, que es cálido en potencia, sea cálido en acto, y por esto lo mueve y modifica. Mas no es posible que el mismo ser esté a la vez en acto y potencia, en el mismo concepto, sino bajo conceptos diferentes; porque lo que es cálido en acto, no puede serlo al mismo tiempo en potencia, y sí frío simultáneamente en potencia. Por consiguiente, es imposible que el mismo ser mueva y sea movido en el mismo concepto y del mismo modo, o que él se mueva a sí mismo; y por lo tanto, es necesario que todo lo que se mueve sea movido por otro. Si, pues, el que da el movimiento él mismo está en movimiento, es preciso que lo reciba de otro, y éste de otro; pero en esto no puede continuarse hasta lo infinito, porque en este caso no habría algún primer motor, y por consecuencia tampoco habría algo que moviese a otro; porque los segundos motores no mueven sino en cuanto son movidos por un primero. Así, un bastón no mueve sino cuando le mueve la mano que se sirve de él. Por consiguiente, es preciso remontarse a un primer motor, que no sea movido por otro, y este primer motor es el que todo el mundo llama Dios.

La segunda prueba se deduce de la naturaleza de la causa eficiente. En efecto: en las cosas

sensibles hallamos cierto encadenamiento de causas eficientes. No se encuentra, sin embargo, ni es posible, que una cosa sea causa eficiente de sí misma; porque entonces sería anterior a sí misma, lo que es imposible, ni es posible que para las causas eficientes se re-monte uno de causas en causas en serio infinita; puesto que en todas las causas eficientes ordenadas, la primera es causa de la intermedia, y ésta de la última; ya sea que las causas intermediarias sean muchas, ya que solamente haya una. Pero quitada la causa, se quita también el efecto, luego, si en las eficientes no se admite una primera causa, no hay ni puede haber última ni intermedia. Ahora bien: si por medio de las eficientes se remonta uno de causa en causa hasta el infinito, no habría causa eficiente primera, y por consecuencia no habría ni último efecto, ni causas eficientes intermediarias: lo que evidentemente es falso. Luego es necesario admitir una primera causa eficiente, y ésta es la que todo el mundo llama Dios.

La tercera prueba está sacada de lo posible y de lo necesario, y se expone de este modo. En la naturaleza hallamos cosas que pueden ser y no ser, puesto que hay quien nace y quien muere, y que puede, por consecuencia, ser y no ser. Ahora bien: es imposible que tales seres existan siempre; porque lo que es posible que no exista, alguna vez no existe. Por consiguiente, si todos los seres han podido no existir, ha habido un tiempo en que nada existía. Si así hubiera sido, nada existiría ahora, porque lo que no existe no puede recibir el ser sino de lo que existe. Por consiguiente, si no hubiese existido ningún ser, hubiera sido imposible que ninguna cosa empezase a existir; y por lo mismo nada existiría ahora; lo que a todas luces es falso. Por lo tanto, no todos los seres son posibles, sino que es preciso que en la naturaleza haya un ser necesario. Pero todo ser necesario o tiene la causa de su necesidad en otra causa, o no; y como no es posible que se proceda hasta lo infinito en las cosas necesarias que tienen causa de su necesidad, como tampoco en las causas eficientes, según lo dicho en este artículo, se deduce que es preciso admitir un ser que sea necesario por sí mismo, que no tome de otra parte la causa de su necesidad, sino al contrario, que él sea causa de la necesidad respecto de los demás; y éste es el ser que todo el mundo llama Dios.

La cuarta prueba está tornada de los grados, que se no-tan en los seres. En efecto: se observa en la naturaleza algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, y así en todo lo demás, El más y el menos se dice de los objetos diferentes, según que se aproximan de diversa manera a un tipo el más elevado; así, un objeto más caliente a medida que se aproxima más a lo más cálido por excelencia. Por consiguiente, hay algo que es lo verdadero, lo bueno, lo noble por excelencia y, por tanto, el ser por excelencia, porque lo que es verdadero por excelencia es ente por excelencia, como lo dice Aristóteles (Met., lib. 2, tex. 4). Ahora bien: lo que lleva por excelencia el nombre de un género, es causa de todo lo que contiene este género; así, el fuego, que es lo que hay de más caliente, es causa de todo lo cálido, como lo dice el mismo filósofo (Ibíd.); hay, pues, algo que es causa de lo que hay de ser, de bondad y de perfección en todos los seres; y a esta causa es a la que llamamos Dios.

La quinta prueba está tomada del gobierno del mundo. En efecto: vemos que los seres desprovistos de inteligencia, como los cuerpos naturales, obran de un modo conforme a un fin; pues se les ve siempre, o al menos muy a menudo, obrar del mismo modo, para llegar a lo mejor; de donde se deduce que no por casualidad, sino con intención deliberada, llegan a su fin. Los seres desprovistos de conocimiento no tienden a un fin sino en tanto que son dirigidos por un ser inteligente, que lo conoce; como la flecha es dirigida por el arquero. Luego hay un ser inteligente, que conduce todas las cosas naturales a su fin; y este ser es al que llamamos Dios.

¿EN DIOS LA ESENCIA ES LO MISMO QUE EL EXISTIR?

(C. 3, a. 4.)

No solamente Dios es su esencia, como se ha demostrado (a. 3), sino que también es su existencia; lo que se puede probar de muchas maneras: 1.^a Porque todo lo que se encuentra en una cosa, además de su esencia, ha sido causado necesariamente, ya por los principios mismos de su esencia, como accidentes propios de su esencia, consiguientes a la especie, por ejemplo, la facultad de reír en el hombre, que proviene de los principios esenciales de su especie, o ya por algo exterior, como el calor que existe en el agua causado por el fuego. Si, pues, la existencia de una cosa difiere de su esencia, es necesario que la existencia de tal cosa haya sido producida, o por una cosa exterior, o por los principios esenciales de la misma cosa. Pero es imposible que la existencia de una cosa sea producida únicamente por sus principios esenciales; porque ninguna de las cosas que son producidas puede ser causa de su propia esencia. Es necesario, por consiguiente, que aquello cuya existencia es distinta de su esencia haya recibido su tal existencia de otro, lo cual no se puede decir de Dios, puesto que hemos reconocido que es la primera causa eficiente. Luego es imposible que en Dios la existencia sea una cosa y la esencia otra. 2.^a Porque el existir es la actualidad de toda forma o naturaleza; pues la bondad o la humanidad no son significados en acto sino en cuanto

significamos que existen. Por consiguiente, es preciso que la existencia se compare a la esencia, que es distinta de aquélla, como se compara el acto a la potencia. Y como en Dios no hay nada que esté en potencia, según lo demostrado (c. 2, a. 3), se deduce que la esencia en él no es otra cosa que su existir. Luego su esencia es su existencia. 3.^a Porque así como lo que está encendido, sin ser fuego, es fuego por participación, del mismo modo lo que tiene existencia y no es ello mismo la existencia, es ente por participación y no por esencia. Pero Dios es su esencia, como lo hemos visto (a. 3); luego, si no fuese su existir, sería ente por participación y no por esencia. No sería, pues, el primer ente; lo que es absurdo. Por lo tanto, Dios es su existencia, y no solamente su esencia.

¿DIOS ES PERFECTO?

(C. 4, a. 1.)

Según refiere Aristóteles (Met., libro 12, tex. 40), hubo algunos filósofos antiguos, tales como los pitagóricos y Leucipo [o Espeusipo], que no han atribuido al primer principio lo más excelente y perfecto. La razón de esto consiste en que estos filósofos antiguos no han considerado más que el principio material, que efectivamente es muy imperfecto; porque existiendo la materia, en cuanto tal, en potencia, es necesario que el primer principio material sea absolutamente potencial y, por consiguiente, lo más imperfecto. Pero Dios es el primer principio, no material, sino en el género de causa eficiente; y éste es necesario que sea lo más perfecto; porque así como la materia, en cuanto tal, está en potencia, del mismo modo el agente, en cuanto tal, está en acto. De donde se deduce que el primer principio activo debe existir absolutamente en acto, y por consecuencia debe ser absolutamente perfecto, pues un ser es perfecto en cuanto está en acto; puesto que se llama perfecto aquello a que nada falta según su modo de perfección.

¿EXISTEN EN DIOS LAS PERFECCIONES DE TODOS LOS SERES?

(C. 4, a. 2.)

En Dios existen las perfecciones de todas las cosas. Por esto se dice que es universalmente perfecto: porque no le falta nobleza alguna que se encuentre en un género cualquiera, como lo dice el Comendador (Met., libro 5, tex. 21); lo cual puede comprobarse por dos razones.

1.^a Porque todo lo que un efecto contiene de perfección debe encontrarse en su causa efectiva, ya en el mismo concepto, si el agente es unívoco, como el hombre engendra al hombre; ya de un modo superior, cuando el agente es equívoco, así como en el Sol se encuentra una semejanza de lo que es engendrado por su virtud; porque es evidente que el efecto preexiste virtualmente en la causa que lo ha producido. Ahora bien: preexistir virtualmente en una causa agente no es preexistir de una manera más imperfecta, sino más perfecta; por más que lo que preexiste en la potencia de una causa material, preexiste más imperfectamente; porque la materia, en cuanto tal, es imperfecta de suyo, mientras que el agente, como tal agente, es de suyo perfecto. Luego siendo Dios la primera causa efectiva de las cosas, es preciso que las perfecciones de todos los seres preexistan en él de un modo más eminente. San Dionisio insinúa esta razón cuando dice de Dios (De los nombres div., cap. 5): No digamos esto es, y aquello no es, sino que es todas las cosas, en el sentido de que es la causa de todas.

2.^a Siendo Dios, como se ha demostrado (c. 3, a. 4), el ser subsistente por sí mismo, es forzoso que contenga en sí la perfección completa del ser; pues es evidente que si un objeto cálido no contiene en sí toda la perfección de lo cálido, es únicamente porque su calor no le ha sido comunicado sino en cierta medida; porque si fuese el calor subsistente por sí mismo, no le faltaría ningún grado de calor. Así, pues, siendo Dios el ser subsistente por sí mismo, nada puede faltarle de la perfección del ser. Mas esta perfección del ser abarca las perfecciones de todas las criaturas; porque éstas no son perfectas sino en razón del ser que han recibido. De donde se deduce que Dios no carece de ninguna de las perfecciones que tienen los demás seres. San Dionisio expresa también esta razón cuando dice (De los nombres div., cap. 5) que Dios no es existente de un modo cualquiera, sino que existe preconteniendo en sí mismo, bajo una forma ejemplar, todo el ser de un modo absoluto e ilimitado (*simpliciter et incircumscripse*); y después añade que «Él mismo es el ser para todo lo que subsiste».

¿DIOS ES EL SUMO BIEN?

(C. 6, a. 2.)

Dios es el sumo bien absolutamente, y no sólo en algún género u orden de cosas determinado.

En efecto: se atribuye a Dios la bondad, como hemos dicho (a. 1), porque todas las perfecciones deseadas dimanen de Él como de la primera causa, mas no dimanen de Él como de agente unívoco, según lo hemos demostrado (c. 4, a. 3), sino como de un agente que no conviene con sus efectos ni en la razón de especie ni en la de género. Ciertamente, en toda causa unívoca se encuentra la

semejanza del efecto; pero en la causa equívoca se halla de un modo más excelente, como el calor está contenido de una manera más excelente en el Sol que en el fuego. Por lo tanto, hallándose el bien en Dios como en la primera causa no unívoca de todas las cosas, es preciso que lo posea del modo más excelente, y por este motivo se dice que es el sumo bien.

¿DIOS ES INFINITO?

(C. 7, a. 1.)

Todos los antiguos filósofos han reconocido que el primer principio era infinito, como lo dice Aristóteles (Fís., lib. 3, tex. 30); y esto con razón, considerando que las cosas dimanaban del primer principio hasta lo infinito. Pero habiéndose engañado algunos acerca de la naturaleza de este primer principio, han padecido error también, como era consiguiente, en lo relativo a su infinitud, porque como suponían que la materia era el primer principio, lógicamente atribuyeron al primer principio infinitud material, diciendo que el primer principio de las cosas era un cuerpo infinito. Debemos observar, por lo tanto, que se llama infinito un ser por la razón de que no es finito; ahora bien: la materia es en algún modo limitada por la forma, y ésta por aquélla. La materia está limitada por la forma: porque en tanto que no ha recibido una forma, es susceptible de recibir muchas; pero tan luego como ha recibido una forma, está limitada por ella. La forma a su vez está limitada por la materia; porque la forma considerada en sí misma puede aplicarse a muchas materias; pero una vez recibida en una materia, queda hecha determinadamente forma de tal cosa. La materia debe su perfección a la forma que la limita: he aquí por qué lo infinito, atribuido a la materia, es forzosamente imperfecto, porque es como la materia sin forma. Pero ésta no es perfeccionada por la materia, sino más bien restringida por ésta la amplitud de aquélla. Por esto lo infinito, considerado desde el punto de vista de la forma no determinada por la materia, tiene su razón de perfecto. Pero lo que es lo más formal de todas las cosas, es el ser mismo, como queda demostrado (c. 4, a. 2). Luego, no siendo Dios un ser recibido en alguna cosa, sino que Él mismo es su ser subsistente, según se ha demostrado (c. 3, a. 4), es evidente que Dios mismo es infinito y perfecto.

¿PUEDE HABER ALGO INFINITO EN ACTO SEGÚN LA MAGNITUD?

(C. 7, a. 3.)

Hay gran diferencia entre lo infinito por esencia y lo infinito en magnitud. Suponiendo que hubiese un cuerpo infinito en magnitud, como el fuego o el aire, no sería, sin embargo, infinito en esencia; porque su esencia estaría limitada siempre por la forma, que la constituiría en una especie; y por la materia, que haría de ella un individuo. He aquí por qué, admitido, según lo que precede, que ninguna criatura es infinita por esencia, queda todavía por examinar si hay alguna que lo sea en magnitud.

Es, pues, preciso saber que el cuerpo, que es una magnitud completa, se toma en dos sentidos: matemáticamente, cuando no se considera en él más que la cantidad, y naturalmente, cuando en el mismo se consideran la materia y la forma.

En cuanto al cuerpo natural, es evidente que no puede ser infinito en acto; porque todo cuerpo natural tiene alguna forma sustancial determinada, y como ésta lleva consigo los accidentes, es necesario que si la forma está determinada, los accidentes lo estén también. Estando comprendida la cantidad entre los accidentes, dedúcese de aquí que en todo cuerpo natural debe estar determinada la cantidad, ya en más, ya en menos. Por consiguiente, es imposible que un cuerpo natural sea infinito; lo cual puede también demostrarse por medio del movimiento. En efecto: todo cuerpo natural tiene movimiento natural; pero un cuerpo infinito no podría tenerlo, ni recto, porque ningún cuerpo se mueve naturalmente en línea recta, a menos que se halle fuera de su sitio, lo que no podría suceder a un cuerpo infinito, puesto que ocuparía todos los sitios, y cada uno de ellos sería indiferentemente el suyo; ni circular, porque en este movimiento es preciso que una parte del cuerpo pase al sitio que ocupaba antes otra parte; lo que no podría hacerse en un cuerpo circular si se le supone infinito; porque en un cuerpo circular dos líneas que parten del centro distan entre sí tanto más cuanto más se alejan del centro. Si, pues, el cuerpo fuese infinito, la distancia entre las líneas sería infinita; y, por lo tanto, la una nunca podría llegar al sitio de la otra.

En cuanto al cuerpo matemático, existe la misma razón, porque si nos representamos un cuerpo matemático como existente en acto, sería preciso que lo considerásemos bajo una forma, puesto que nada existe en acto sino por su forma; y siendo la forma de una cantidad, como tal, una figura, será necesario que el cuerpo matemático tenga una figura, y, por consiguiente, será finito; porque la figura es lo comprendido dentro de uno o muchos límites.

¿PUEDE EXISTIR EN LAS COSAS LO INFINITO EN MULTITUD?

(C. 7, a. 4.)

Sobre este punto hubo dos opiniones: unos dijeron, con Avicena y Algazel (Fís., lib. 3), que era imposible que hubiese una multitud infinita en acto de suyo; pero que no era imposible que hubiera alguna que lo fuese accidentalmente. Porque se dice que una multitud es infinita de suyo cuando para alguna cosa se requiere que exista una multitud infinita. Esto no es posible; porque sería necesario entonces que alguna cosa dependiera de infinitas [causas]; por consiguiente, su producción nunca se efectuaría, puesto que no es posible agotar lo infinito.

Una multitud se dice infinita accidentalmente cuando no se requiere para algo la infinidad de multitud, y, sin embargo, así acontece. Esto puede hacerse palpable por el trabajo de un herrero, para el que se necesita de suyo una multitud de cosas, a saber: arte en la mente, mano que mueva, y martillo; y si estos auxiliares se hubiesen de multiplicar hasta lo infinito, jamás acabaría su obra, porque dependería de una infinidad de causas. Pero la multitud de martillos, cuando roto uno se reemplaza con otro, es una multitud accidental: porque sucede que, empleándose muchos martillos, nada importa que sea uno, o dos, o más o una infinidad, si trabajan en tiempo infinito. Según este procedimiento, han supuesto posible que existiese en acto una multitud infinita accidental. Mas esto es imposible, porque es necesario que toda multitud pertenezca a alguna especie de multitud. Ahora bien: las especies de multitud son como las especies de los números, y ninguna especie de números es infinita, porque todo número es una multitud que tiene por medida la unidad. Es imposible, por lo tanto, que haya una multitud que, bien de suyo o bien accidentalmente, sea infinita en acto. Por otra parte toda multitud que existe en la naturaleza de las cosas ha sido creada; y todo lo creado lo ha sido con cierto designio determinado por parte del autor; pues no en vano un agente obra. Es preciso, por consiguiente, que todo lo creado esté comprendido en determinado número; y, por lo tanto, es imposible que una multitud infinita exista en acto, ni aun accidentalmente.

Pero es posible que exista una multitud infinita en potencia. Porque el aumento de multitud es una consecuencia de la división de la magnitud; pues cuanto más dividido está un objeto, tanto más considerable es el número de sus partes. De donde se deduce que así como lo infinito existe en potencia en la división de lo que es continuo, porque se aproxima a la materia, como lo hemos visto (a. 3), del mismo modo existe en potencia en la adición de la multitud.

¿PUEDE DEFINIRSE LA ETERNIDAD COMO «LA POSESIÓN, TODA SIMULTANEAMENTE Y PERFECTA, DE UNA VIDA INTERMINABLE»?

(C. 10, a. 1.)

Así como llegamos al conocimiento de lo simple por medio de lo compuesto, así también, para llegar al conocimiento de la eternidad, hay que partir del tiempo, que no es otra cosa que la computación del movimiento con relación a un antes y un después. Porque, como en todo movimiento hay sucesión y una parte viene después de otra, en el mero hecho de contar un antes y un después en el movimiento, tenemos la idea del tiempo, que no es más que la numeración de un antes y un después en el movimiento; pero en lo que no tiene movimiento, y es siempre invariable, no hay lugar a admitir antes ni después. Luego, así como la naturaleza del tiempo consiste en la numeración de un antes y un después en el movimiento, del mismo modo la razón de la eternidad consiste en el concepto de uniformidad de lo que está absolutamente fuera de todo movimiento.

Además se dice que son medidas por el tiempo aquellas cosas que tienen principio y fin en el tiempo, como lo dice Aristóteles (Fís., lib. 4, tex. 120); y esto es así porque en lo que se mueve hay que admitir un principio y un fin. Pero lo que es absolutamente inmutable no puede tener ni principio ni fin, puesto que en él no hay sucesión. Así, pues, el concepto de eternidad consiste en dos cosas: 1.^a, en que lo que existe en la eternidad es interminable, es decir, no tiene principio ni fin (como término referente a ambos); 2.^a, en que la misma eternidad no admite sucesión, sino que existe simultáneamente toda completa.

¿DIOS ES ETERNO?

(C. 10, a. 2.)

La eternidad es la consecuencia de la inmutabilidad, como el tiempo lo es del movimiento, según ya hemos manifestado (a. 1). De donde se sigue que siendo Dios soberanamente inmutable, debe ser soberanamente eterno.

Mas no sólo es eterno, sino que Él mismo es su eternidad; porque ninguna otra cosa es su duración [de la cosa], puesto que ninguna [otra cosa] es su esencia, y, como Dios [al contrario de lo que sucede en las otras cosas] es su ser uniforme, se deduce que, así como es su esencia, de igual modo es su eternidad.

¿DIOS ES UNO?

(C. 11, a. 3.)

Puede demostrarse la unidad de Dios con tres argumentos:

1.º Por su simplicidad. Es evidente que lo que singulariza al individuo, el ser tal sujeto, no puede en manera alguna convenir a otros muchos individuos; así, lo que constituye a Sócrates hombre es común a muchos hombres, pero aquello por lo que este hombre es Sócrates no puede convenir más que a él solo.

Si, pues, Sócrates fuese hombre por la misma razón que es tal hombre, como no puede haber muchos Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Esto es lo que sucede precisamente con Dios. Porque el mismo Dios es su propia esencia, como lo hemos demostrado (c. 3, a. 3); luego por la misma razón es Dios, que es este Dios; y, por consiguiente, es imposible que haya muchos dioses.

2.º Por su perfección infinita. Hemos visto (c. 4, a. 2) que Dios comprende en sí toda la perfección del ser. Si hubiera muchos dioses, sería preciso que hubiera entre ellos alguna diferencia; y, por lo tanto, algo que conviniera a uno no convendría al otro. Si esto fuera así, a uno de ellos le faltaría alguna perfección; y el que se viera privado de ella, no sería absolutamente perfecto. He aquí por qué es imposible que haya muchos dioses; aun los filósofos antiguos, en fuerza de esta misma verdad, al reconocer un principio infinito, lo aceptaron como único.

3.º Por la unidad del mundo. Todo lo que existe se halla dispuesto de manera que todas las criaturas están ordenadas con reciprocidad, sirviendo unas a otras. Pero las cosas, que son diversas, no concurrirían a un solo orden si no estuvieran ordenadas por algo único. En efecto: la unidad del orden resulta mejor de la dirección de uno solo que de la de muchos; porque la unidad es causa propia de la unidad; mientras que la multitud no es causa de la unidad, sino accidental-mente, es decir, en cuanto es una en algún aspecto. Siendo el primer ser infinitamente perfecto de suyo y no accidentalmente, es preciso que este primer ser, que reduce todo a un solo y mismo orden, sea absolutamente uno: y tal es Dios.

¿HAY AMOR EN DIOS?

(C. 20, a. 1.)

Es necesario reconocer que hay amor en Dios. Porque el primer movimiento de la voluntad y de cualquiera virtud apetitiva es el amor. Tendiendo, pues, todo acto de la voluntad y de cualquiera potencia apetitiva al bien y al mal, como a sus objetos propios; siendo, por otra parte, el bien por sí el objeto principal y directo de la voluntad y del apetito, mientras que el mal no es más que su objeto secundario o indirecto, esto es, en cuanto es opuesto al bien; es naturalmente congruente que actos de la voluntad y del apetito concernientes al bien tengan prioridad respecto de aquellos que se refieren al mal, como la alegría en contraposición a la tristeza, y el amor opuesto al odio; pues lo que existe por sí es siempre anterior a lo que existe por otro. Además, lo que es más general es naturalmente lo primero; así, el entendimiento se refiere a lo verdadero en general con prioridad a lo verdadero en particular. Pero hay actos de la voluntad y del apetito que se refieren al bien en algún aspecto especial; por ejemplo: la alegría y la delectación tienen por objeto el bien de presente y ya conseguido, mientras que el deseo y la esperanza lo miran como no obtenido aún; mas el amor se refiere al bien en común, ya se posea de hecho, ya no; y por lo mismo el amor es naturalmente el primer acto de la voluntad y del apetito. Así, pues, todos los demás movimientos del apetito presuponen el amor como su primer origen; porque nadie desea más que el bien que ama, ni se regocija sino con el bien amado; y aun el odio no tiene por objeto más que aquello que contraría a la cosa amada; y asimismo la tristeza y las demás pasiones de la propia índole evidentemente se refieren al amor como a su primer principio. Luego doquiera hay voluntad o apetito, hay razonablemente amor; pues suprimido lo primero, nada queda de lo demás. Habiendo, pues, demostrado (c. 19, a. 1) que en Dios hay voluntad, es necesario admitir que en Él hay amor.

¿HAY JUSTICIA EN DIOS?

(C. 21, a. 1.)

Hay dos especies de justicia. La una consiste en dar y recibir recíprocamente, cual se hace en la compra y venta y demás contratos o transacciones de esta naturaleza; ésta, llamada por Aristóteles (Ética, lib. 5, cap. 4) conmutativa o directiva de los cambios o negociaciones, no compete a Dios; porque, como dice San Pablo (Rom., 11, 35): ¿Quién le ha dado a Él primero para que le sea recompensado? La otra consiste en distribuir, por cuya razón se llama distributiva, según la cual un rector o administrador da a cada uno conforme a su dignidad. Como el buen orden de una familia o de una multitud bien gobernada hace ver esta justicia en su jefe, de igual modo el orden del universo, que brilla tanto en las cosas naturales como en las voluntarias, es una prueba de la justicia de Dios. Lo cual hace decir a San Dionisio (De los nombres div., cap. 8): Es preciso reconocer la justicia de Dios en que concede a todos los seres lo que les es propio según su

respectiva dignidad, y en que conserva la naturaleza de cada cosa en el orden y virtud que le son propios.

¿EN TODAS LAS OBRAS DE DIOS HAY MISECORDIA Y JUSTICIA?

(C. 21, a. 4.)

En todas las obras de Dios se encuentran necesariamente la misericordia y la verdad; con tal que por la palabra «misericordia» se entienda la remoción de cualquier defecto; aunque no todo defecto pueda decirse propiamente miseria, sino en la naturaleza racional, creada para ser feliz; pues la miseria es contraria a la felicidad. La prueba de que hay necesariamente en Dios justicia y misericordia es que la deuda que la justicia divina debe cumplir se refiere o a Dios o a alguna criatura; y ni en uno ni en otro concepto puede faltar en alguna obra de Dios, puesto que Dios no puede hacer cosa alguna que no sea conforme a su sabiduría y su bondad; en este sentido hemos dicho que a Dios es debida alguna cosa. De igual modo, todo lo que Dios hace en sus criaturas lo realiza en el orden y en la proporción convenientes, que es lo que constituye la razón de la justicia. Luego no puede menos de haber justicia en todas las obras de Dios. Pero toda obra de la justicia divina presupone siempre una obra de misericordia, y se funda en ella. Porque la criatura no puede tener derecho sino por razón de algo que en ella preexiste o se prevé; y además, si esto es debido a la criatura, será por razón de algo anterior; y, como no puede procederse hasta lo infinito en esta gradación, habrá de llegarse precisamente a algo que dependa de la bondad sola de la voluntad divina, que es el último fin; como si decimos que el hombre debe tener manos porque tiene un alma racional, que debe tener un alma racional para ser hombre; y que es hombre por causa de la bondad divina. Y así en todas las obras de Dios se encuentra la misericordia en cuanto a su primer origen, cuya virtud ejerce su influencia sobre todas las cosas consiguientes, y aun obrando en ellas con más intensidad: al modo que en la causa primera hay siempre más energía que en una causa segunda. Así, pues, Dios, del colmo de su bondad, da, aun las cosas que se deben a las criaturas, con largueza mayor que lo que estrictamente exige su naturaleza; porque para conservar el orden de la justicia bastaría que otorgase menos de lo que concede la bondad divina, la cual excede toda proporción de la criatura.

¿ES DIOS OMNIPOTENTE?

(C. 25, a. 3.)

En general, todo el mundo confiesa que Dios es omnipotente. Pero parece difícil determinar en qué consiste su omnipotencia. Puede dudarse qué es lo que se comprende en el sentido de esta proposición: «Dios lo puede todo.» Pero si bien se reflexiona, puesto que la palabra potencia se refiere a lo posible, cuando se dice que Dios lo puede todo, nada más razonable que entender que puede todo lo posible, y que por este motivo se dice que es todopoderoso. Según Aristóteles (Met., lib. 5, tex. 17), lo posible se entiende de dos maneras: 1.^a, relativamente a alguna potencia, como se dice posible al hombre lo que está en sus facultades; 2.^a, en absoluto por la correlación misma de los términos. No puede decirse que Dios se llama omnipotente porque pueda todo lo que es posible a la naturaleza creada, puesto que el poder divino se extiende a más. Pero si se dice que Dios es omnipotente porque puede todo lo que es posible a su potencia, se forma un círculo vicioso en la explicación de la omnipotencia; pues con esto se vuelve a decir que es todopoderoso porque puede todo lo que puede. No queda, pues, otro recurso que decir que Dios es omnipotente porque puede todo lo que es posible en absoluto, lo cual es otra manera de explicar lo posible. Mas lo posible y lo imposible en absoluto se juzgan por la relación entre los términos: diciéndose posible absolutamente cuando el predicado no contradice al sujeto, como se dice «Sócrates está sentado», e imposible en absoluto cuando el predicado contradice al sujeto, como si se dijese «un hombre es asno».

Débase notar que, como todo agente produce su semejante, a cada potencia activa corresponde lo posible como objeto propio, en conformidad con la idea del acto en que aquélla se funda: al modo que la potencia de calentar se refiere como a su objeto propio a todo lo calefactible. Mas el ser divino, que es fundamento de la noción de potencia divina, es un ser infinito, no limitado a género alguno de ente, sino que precontiene en sí mismo la perfección de todo ser. Luego todo lo que puede tener la esencia de ente se contiene en los posibles absolutos respecto de los cuales se dice Dios omnipotente.

Y lo único opuesto a la razón de ente es el no ente, que repugna a la razón de posible absoluto, objeto de la omnipotencia divina, y que implica en sí el ser y el no ser a la vez. Y esto no cae bajo la omnipotencia, no por defecto del poder divino, sino porque no puede concebirse como factible ni posible. Según esto, todo lo que no implica contradicción se halla comprendido en aquellos posibles respecto de los cuales se dice Dios omnipotente; mas lo que la implica no entra en el dominio de la

divina omnipotencia, porque no puede tener carácter de posible. Por lo tanto, sería más conveniente decir que esto no puede ser hecho, que no que Dios no puede hacerlo. Lo cual no está en pugna con la aserción del Ángel [San Gabriel, en el Evangelio (Luc., 1, 37)]: Nada hay imposible para Dios; puesto que lo que es contradictorio no puede ser expresado como algo, porque ningún entendimiento puede concebirlo.

¿LA BIENAVENTURANZA DE DIOS CONSISTE EN SU ENTENDIMIENTO?

(C. 26, a. 2.)

La bienaventuranza, como se ha indicado (a. 1), significa el bien perfecto de la naturaleza intelectual. Y, como todo ser aspira a su perfección, igualmente la naturaleza intelectual apetee naturalmente ser feliz. Ahora bien: lo más perfecto en cada naturaleza intelectual es su operación propia, por medio de la cual comprende de cierta manera todas cosas. Por lo cual la bienaventuranza de cada naturaleza creada intelectual consiste en el acto de entender. En Dios el ser y el entender no difieren en realidad, sino sólo racionalmente. Preciso es, pues, atribuir a Dios la felicidad según su entendimiento, y lo mismo sucede respecto de los demás bienaventurados que se dicen tales por la semejanza de su beatitud con la de Dios.

¿TODA BIENAVENTURANZA ESTÁ COMPRENDIDA EN LA DE DIOS?

(C. 26, a. 4.)

Todo lo que en cualquiera felicidad verdadera o falsa puede excitar el deseo, preexiste en la bienaventuranza divina de una manera la más eminente. En efecto: si se trata de la felicidad contemplativa, en ella la tiene incesante y certísima de sí mismo y de toda la creación; y en cuanto a la activa, goza de ella gobernando el universo todo. Respecto de la felicidad terrenal, que consiste, según Boecio (De la cons., lib. 3, pros. 10), en el placer, las riquezas, el poder, los honores y la gloria, posee todas estas cosas en el goce de sí mismo y de todos los demás seres: las riquezas, en la omnímoda satisfacción de cuanto ellas prometen; el poder, en su omnipotencia; la dignidad, en el régimen de la creación, y la fama, en la admiración de todas las criaturas.

[II. TRINIDAD DE DIOS (cc. 27-43)]

¿EL NOMBRE «PERSONA» ES ADAPTABLE A LA DIVINIDAD?

(C. 29, a. 3.)

La palabra «persona» significa lo que hay más perfecto en toda naturaleza, es decir, lo subsistente en una naturaleza racional. Ahora bien: como todo lo que sea perfección debe atribuirse a Dios, puesto que su esencia contiene en sí toda perfección, es conveniente adoptar esta palabra, hablando de Él, aunque no del mismo modo que se aplica a las criaturas, sino de otro mucho más excelente, así como se atribuyen a Dios otros nombres tomados de los que damos a las criaturas, conforme a lo demostrado (c. 13, aa. 2 y 3), al tratar de los nombres divinos.

¿EL NOMBRE «PERSONA» SIGNIFICA RELACIÓN?

(C. 29, a. 4.)

Lo que constituye la dificultad respecto a la palabra «persona» atribuida a la divinidad, es el predicarse en plural de tres, lo cual es contrario a la naturaleza de los nombres esenciales, y que además no se refiere a otra cosa, como las palabras que notan relación. He aquí por qué algunos han creído que el nombre «persona» significa esencia absolutamente en su acepción propia, lo mismo que el nombre «Dios» y el nombre «sabio»; mas para combatir las sutilezas de los herejes, un Concilio ordenó que se pueda usar en sentido relativo, y señaladamente en plural, o como nombre partitivo, como cuando decimos «tres personas», o bien «una es la persona del Padre» y «otra la persona del Hijo». Pero en singular puede usarse en sentido absoluto o relativo. Mas esta razón no parece satisfactoria, porque si la palabra «persona» no significase en su propia acepción otra cosa que la esencia divina, el decir que en Dios hay tres personas, no habría acallado la calumnia de los herejes, sino que hubiera dado pábulo a mayor calumnia.

Otros, por esto mismo, dijeron que la palabra «persona» significaba en Dios esencia y relación simultáneamente. Entre éstos, algunos pretendieron que dicha palabra significaba directamente la esencia e indirectamente la relación; porque la persona se dice como «una por sí», y «la unidad» pertenece a la esencia; mas lo que se dice «por sí», implica indirectamente la relación, pues que se entiende que el Padre es por sí mismo como distinto del Hijo en su relación con él.

Otros dijeron, por el contrario, que significaba directamente la relación, e indirectamente la

esencia; porque en la definición de la persona la naturaleza no entra sino indirectamente; éstos se aproximaron más a la verdad.

Para esclarecer esta cuestión, debe observarse que hay algo en la significación de lo menos común, que no pertenece a la de lo más común; así, en la significación de la palabra «hombres» se incluye la idea de «racional», que no está comprendida en la de la palabra «animal»; por consiguiente, una cosa es buscar la significación de la palabra «animal», y otra la significación de esta palabra misma aplicada al nombre. Igualmente, una cosa es indagar la significación de la palabra «persona» en general y otra distinta la de la persona divina; porque persona en general significa «sustancia individual de naturaleza racional» (a. 1), y se entiende por individuo lo que es indistinto en sí, pero distinto de otros. Así, pues, persona, en cualquier naturaleza, significa lo que es distinto dentro de ella, como en la naturaleza humana significa estas carnes, estos huesos y esta alma, que son los principios que individualizan al hombre; y aunque estos elementos no entren en la significación común de la palabra «persona», sí, empero, en la de persona humana. Ahora bien: en la divinidad no se hace distinción sino por relaciones de origen, según lo dicho (c. 27, aa. 2 y 3), y la relación en Dios, por otra parte, no es como un accidente inherente a un sujeto, sino que es la misma divina esencia y, por lo tanto, es subsistente, como subsiste la divina esencia; y como la deidad es Dios, del mismo modo la paternidad divina es Dios Padre, que es una persona divina. La persona divina significa, pues, una relación como subsistente; y esto es significar la relación por modo de sustancia, que es la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina, aunque lo subsistente en la naturaleza divina no sea otra cosa que la misma naturaleza divina. Según esto, es cierto que la palabra «persona» significa directamente relación e indirectamente esencia; mas no relación en cuanto es relación, sino en el concepto de hipóstasis. Significa también directamente esencia e indirectamente relación, en tanto que la esencia es lo mismo que la hipóstasis, mas la hipóstasis en la divinidad se significa como distinta en la relación; y así la relación, significada por modo de relación, entra en la razón de persona indirectamente. Y conforme a esto puede también decirse que antes de las sutilezas de los herejes esta significación de la palabra «persona» no era bastante conocida; por lo cual no estaba en uso sino como uno de los otros términos absolutos. Mas después se ha adoptado el nombre «persona» en sentido relativo, atendida la congruencia de su significación; de modo que esta significación relativa le ha provenido no sólo del uso, como pretendía la primera opinión, sino también de su significación propia.

¿DEBESE ADMITIR PLURALIDAD DE PERSONAS EN DIOS?

(C. 30, a. 1.)

La pluralidad de personas en Dios es una consecuencia de lo que precede, porque se ha demostrado (c. 29, a. 4) que la palabra «persona» significa en Dios relación, como cosa subsistente en la divina naturaleza. Igualmente queda evidenciada (c. 27, aa. 1, 3 y 4) la pluralidad de estas relaciones reales. De donde se deduce que hay realmente en la naturaleza divina varias cosas subsistentes; que es lo mismo que decir que hay en Dios pluralidad de personas.

¿HAY EN DIOS MÁS DE TRES PERSONAS?

(C. 30, a. 2.)

Según lo dicho anteriormente (a. 1, y c. 29, a. 4), es necesario reconocer en Dios no más que tres personas. Acabamos de demostrar (a. 1) que muchas personas suponen muchas relaciones subsistentes, realmente distintas entre sí, y esta distinción real entre las relaciones divinas no se funda sino en la razón de su relativa oposición. Luego necesariamente las dos relaciones opuestas corresponden a dos personas, y si hay relaciones no opuestas, deberán pertenecer a una misma persona. Así, siendo la paternidad y la filiación dos relaciones opuestas, corresponden necesariamente a dos personas: y, en efecto, la paternidad subsistente es la persona del Padre, y la filiación subsistente es la persona del Hijo. Hay, empero, además otras dos relaciones que no son opuestas a ninguna de éstas, sino opuestas entre sí, y que por lo mismo no pueden corresponder ambas a una sola persona. Es preciso, pues, que o bien una de ellas convenga a las dos personas ya designadas, o bien la una a una de éstas y la otra a otra. Mas no es posible que la procesión convenga al Padre y al Hijo o a uno de los dos, puesto que entonces la procesión del entendimiento, que es en Dios verdadera generación y da origen a la paternidad y filiación, resultaría de la procesión del amor, según la cual se realizan la expiración y la procesión, y la persona que engendra y la del engendrado procederían de la persona que expira; lo cual es contrario a lo anteriormente establecido (c. 27, aa. 3 y 4). Queda, pues, la única deducción de que la expiración conviene a las personas del Padre y del Hijo, puesto que no hay en ella oposición relativa ni a la paternidad ni a la filiación; y, por lo tanto, la procesión conviene a otra persona, la del Espíritu Santo, que procede por modo de amor, según lo dicho. Resulta, por consecuencia, que son tres las divinas personas, a

saber: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

¿PUEDE SER CONOCIDA POR LA RAZÓN NATURAL LA TRINIDAD DE LAS PERSONAS DIVINAS?

(C. 32, a. l.)

Es imposible alcanzar por la razón natural el conocimiento de la trinidad de las personas divinas. En efecto: hemos probado (c. 12, aa. 4 y 12) que el hombre no puede llegar al conocimiento de Dios por la razón natural, sino por medio de las criaturas, y éstas conducen al conocimiento de Dios, como los efectos permiten remontarnos a sus causas. La razón sólo puede, pues, conocer respecto de Dios lo que necesariamente le compete, según que es el principio de to-dos los seres, y sobre este fundamento descansa todo lo que sobre Dios hemos dicho (c. 12, a. 12). Ahora bien: la potencia creadora de Dios es común a toda la Trinidad, y por lo mismo pertenece a la unidad de esencia y no a la distinción de las personas. De donde se sigue que la razón natural puede reconocer en Dios lo que tiene relación con la unidad de su esencia, mas no lo que mira a la distinción de las personas. Tanto esto es así, que el que intente probar la trinidad de las personas por la razón natural compromete la fe de dos maneras: 1.^a Deroga su dignidad, que consiste en que tiene por objeto las cosas invisibles que exceden los límites de la naturaleza humana, según estas palabras del Apóstol (Hebr., 11, 1): La fe tiene por objeto las cosas que no aparecen, y además (I Cor., 2, 6): Hablamos sabiduría entre los perfectos, mas no sabiduría de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, sino que hablamos (v. 7) sabiduría de Dios en misterio, la que está encubierta. 2.^a En cuanto a la utilidad de atraer a otros a la fe, porque, cuando alguno, para probar una verdad de fe, aduce razonamientos no convincentes, da margen a la irrisión de los infieles, que suponen no tenemos otras razones que éstas y que por ellas solas creemos.

Para probar los dogmas de la fe no deben alegarse otras razones que las de autoridad para los que admiten esta clase de argumentación, y respecto de los que creen en la autoridad, nos debemos limitar a sostener que no hay repugnancia ni imposibilidad en las enseñanzas de la fe. Por lo cual dice San Dionisio (De los nombres div., cap. 2): Si alguno rechaza absolutamente las Santas Escrituras, está muy lejos de reconocer nuestra filosofía; pero si las admite, razonamos fundados en su testimonio.

¿EN DIOS, ESENCIA Y PERSONA SON UNA MISMA COSA?

(C. 39, a. l.)

1.^o Parece que en la divinidad la esencia no es lo mismo que la persona, porque en todos los seres cuya esencia es la misma que la persona o el supuesto [sujeto], no puede haber más que un solo supuesto de una sola naturaleza, lo cual se observa evidentemente en todas las sustancias separadas. En efecto: de cosas que son realmente una misma, no es posible que se multipliquen una sin que también se multipliquen las demás. En la divinidad hay una esencia y tres personas, según consta de lo dicho (c. 28, a. 3, y c. 30, a. 2). Luego la esencia no es la misma cosa que la persona.

2.^o La afirmación y la negación no son aplicables a la vez a un mismo objeto. Pero la afirmación y la negación se efectúan respecto de la esencia y la persona, pues hay distinción de personas y no la hay de esencia. Luego la persona y la esencia no se identifican.

3.^o Nada se subordina a sí mismo, pero la persona se subordina a la esencia, pues por esto se llama supuesto o hipóstasis; luego la persona no es idéntica con la esencia.

Por el contrario, dice San Agustín (De la Trin., lib. 6, cap. 7): Cuando decimos «persona del Padre», no decimos otra cosa que «sustancia del Padre».

Conclusión. La esencia en Dios no es realmente distinta de la persona, sino racionalmente; mas las personas son realmente distintas entre sí.

Para los que consideran la simplicidad divina, la verdad de esta proposición es notoria, porque se ha demostrado ya

(c. 3, a. 3) que la simplicidad divina requiere la identidad de la esencia y del supuesto, el cual en las sustancias intelectuales no es otra cosa que la persona. Lo que parece ocasionar la dificultad es que, multiplicándose las personas divinas, la esencia retiene la unidad, y como, según Boecio (De la Trin., lib. I), la relación multiplica la trinidad de personas, algunos han supuesto que en Dios la esencia difiere de la persona, del mismo modo que decían que las relaciones eran asistentes, porque han considerado en ellas sólo lo que tienen de relativo y no lo que hay de real en ellas.

Mas se ha demostrado (c. 28) que si bien las relaciones en las criaturas existen accidentalmente, en Dios son la misma esencia divina, de donde se sigue que en Dios la esencia no es en realidad otra cosa que la persona y, sin embargo, que las personas son realmente distintas entre sí. En efecto: la persona, como se ha dicho (c. 29, a. 4), significa la relación, en tanto que es subsistente en la naturaleza divina; pero la relación, comparada con la esencia, no difiere en realidad, sino sólo

racionalmente, al paso que, si se la compara con su relación opuesta, es realmente distinta de ella en virtud de esta oposición. Así es que la esencia permanece una, siendo tres las personas.

Al argumento 1.º diremos que en las criaturas no cabe distinción de supuestos, fundada en las relaciones, sino que proviene de los principios esenciales, porque las relaciones no son subsistentes en las criaturas y sí lo son en la divinidad. Por lo cual, según la oposición que tienen entre sí pueden, pueden ser distintos los supuestos, sin que por esto haya distinción de esencia, dado que las relaciones mismas no se distinguen entre sí en cuanto realmente se identifican con la esencia.

Al 2.º, que en cuanto la esencia y la persona difieren en Dios según nuestro modo de entender, síguese que se puede afirmar algo de la una y negarse de la otra, y, por consiguiente, que supuesto lo uno, no por eso se supone lo otro.

Al 3.º, que damos a las cosas divinas nombres análogos a los de las criaturas, como ya se ha dicho (c. 13, aa. 1 y 3), y puesto que las naturalezas de los seres creados se individualizan por la materia concretada a la naturaleza de la especie, de aquí que se da a los individuos los nombres de sujetos

o hipóstasis. Y por esto también las divinas personas se llaman sujetos o hipóstasis, aunque no hay en realidad ni suposición ni dependencia alguna.

[III. LA CREACIÓN (cc. 44-119)]

¿ES NECESARIO QUE TODO ENTE HAYA SIDO CREADO POR DIOS?

(C. 44, a. 1.)

Es necesario decir que todo ente que de cualquier modo tiene ser lo tiene de Dios, porque si algo se halla en él por participación necesariamente es causado en él por aquel a quien el ser conviene esencialmente, como el hierro se hace candente por el fuego. Queda antes demostrado (c. 3, a. 4), tratando de la simplicidad divina, que Dios es el mismo ser subsistente por sí, como también (c. 11, aa. 3 y 4) que el ser subsistente por sí no puede ser sino sólo uno; como si la blancura fuese subsistente por sí, sería necesariamente única, puesto que las blancuras se multiplican en razón de sus recipientes. Es preciso, pues, que todos los seres que no son Dios no sean su mismo ser, sino que participen del ser y, por consiguiente, que los seres que son más o menos perfectos en razón de la medida de esta participación, tengan por causa un primer ente que es soberanamente perfecto, lo cual hace decir a Platón que es necesario colocar la unidad antes de toda multitud, y a Aristóteles (Met., lib. 2, tex. 4) que lo que es por excelencia ente y en grado eminente verdadero, es la causa de todo ente y de toda verdad, como lo que es lo más caliente es la causa de todo calor.

¿LA MATERIA PRIMERA HA SIDO CREADA POR DIOS?

(C. 44, a. 2.)

Los filósofos antiguos han penetrado en el conocimiento de la verdad poco a poco y como a tientas. Cuando, en los más remotos tiempos, se hallaban como en primitiva rudeza, no sospechaban que hubiese otros entes que los cuerpos sensibles; los que de entre ellos admitían en los cuerpos el movimiento, no lo consideraban sino según algunos accidentes, tales como por la menor o mayor densidad o por la cohesión y disgregación, y como suponían increada la sustancia misma de los cuerpos, asignaban algunas causas de aquellas transformaciones accidentales, por ejemplo: la amistad, la discordia, la inteligencia y otras a este tenor. Más tarde

Según la teoría aristotélica sobre la constitución esencial de los cuerpos, éstos se componen de un doble elemento sustancial: materia (ugh) y forma (uorjh, eidoV); la materia es el elemento más indeterminado, de la misma esencia en todos los cuerpos, y el que permanece a través de los cambios sustanciales que experimenta el mismo cuerpo; la forma es la que determina la especie de los cuerpos: así, la piedra y el animal tienen un elemento igual, que es la materia, y se diferencian por el elemento diversificativo, que es la forma; la forma puede ser sustancial o accidental, según dé a la materia una manera de ser sustancial (v. g.: la forma animal o humana) o accidental (v. g.: el color). En los cambios sustanciales (piénsese en los cambios que se producen entre los cuerpos químicos) la desaparición de la forma se llama escolásticamente «corrupción», y la producción de la nueva forma, «generación». materia más común a todos los cuerpos se llama materia primera (materia prima). Aristóteles creyó que dicha materia no había sido creada por Dios,

llegaron a distinguir racionalmente la forma sustancial de la materia que suponían increada, y reconocieron entonces que la transformación se realizaba en los cuerpos según sus formas esenciales, asignando a estas transformaciones ciertas causas más generales, como el círculo oblicuo, según Aristóteles, o, según Platón, las ideas. Pero es muy de notar que la materia está restringida por la forma a una especie determinada, como la sustancia de una especie lo es por el accidente que le sobreviene a determinada manera de ser; como el hombre por la cualidad de

blanco. Unos y otros consideraron el ente desde cierto punto de vista particular o en cuanto es tal ente, y por este motivo han asignado a las cosas causas eficientes particulares. Algunos, después, se elevaron hasta la consideración del ente como ente y de la causa de las cosas, no solamente según que son éstas o tales, sino en su concepto absoluto de entes. Ahora bien: lo que es causa de las cosas como entes, debe serlo asimismo, no sólo según que son tales por sus formas sustanciales, sino también en razón de todo lo que pertenece a su ser en cualquier concepto. Según esto, es necesario admitir que aun la materia primera ha sido creada por la causa universal de los seres.

¿LA CAUSA EJEMPLAR ES ALGO FUERA DE DIOS?

(C. 44, a. 3.)

Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas. Para demostrarlo, observaremos que para la producción de una cosa es necesario un modelo a fin de dar al efecto una forma determinada, porque un artista da a la materia una forma determinada por el tipo o modelo a que se propone conformarla; bien que este modelo exista anteriormente concebido en su mente. Es evidente que lo que es producido naturalmente recibe una forma determinada, y esta determinación de forma debe necesariamente atribuirse, como a su primer principio, a la sabiduría divina, que es quien ideó el orden del universo, el cual consiste en la distinción de los seres. Por lo cual es preciso reconocer que en la divina sabiduría están las razones de todas las cosas y a las que hemos llamado ideas (c. 15, a. 1), esto es, formas ejemplares existentes en la mente divina. Estas formas, aunque se consideran múltiples respecto de los seres, no son en realidad otra cosa que la esencia divina, en cuanto su semejanza puede ser diversamente participada por los diversos seres. Así, pues, Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas.

Se puede también decir que algunas de las criaturas son tipos ejemplares de otras, por cuanto las hay hechas a semejanza de otras, ya porque son de la misma especie, y por alguna analogía de imitación.

¿DIOS ES LA CAUSA FINAL DE TODAS LAS COSAS?

(C. 44, a. 4.)

Todo obra por un fin; de otra manera, su acción no produciría más una cosa que otra, sino fortuitamente. Ahora bien: el fin del agente es el mismo que el del paciente en cuanto tales, pero de diverso modo, puesto que una y misma cosa se propone comunicar el agente e intenta el paciente recibir. Hay seres, empero, que son a la vez agentes y pacientes, y éstos son agentes imperfectos, los cuales obrando intentan adquirir algo. Pero del agente primero, que es pura-mente activo, no es propio obrar con intento de adquirir algún fin, ni tiene otra intención que la de comunicar su perfección, que es su bondad, y cada criatura, por su parte, aspira a obtener su perfección, que es la semejanza de la perfección y de la bondad de Dios. Así, pues, la bondad divina es el fin de todas las cosas.

¿CREAR ES HACER ALGO DE LA NADA?

(C. 45, a. 1.)

Como ya queda dicho (c. 44, a. 2), conviene considerar no solamente la emanación de algún ente particular de un agente particular, sino también la emanación de todo ente de la causa universal, que es Dios, y esta última emanación es la que designamos con el nombre de creación. Ahora bien: lo que procede por emanación particular no puede suponerse anterior a la emanación. Así, cuando un hombre es engendrado, no era antes hombre, sino que de no hombre es hecho hombre, como lo blanco de lo no blanco. De aquí es que, si se considera la emanación de la universalidad de los entes de su primer principio, es imposible presuponer ente alguno a esta emanación, puesto que ser nada es lo mismo que no ser ente. Luego, así como la generación del hombre parte del no ser, que es el no hombre, de igual modo la creación, que es la emanación de todo el ser, se hace del no ser, que es la nada.

¿LA TOTALIDAD DE LAS CRIATURAS HA EXISTIDO SIEMPRE?

(C. 46, a. 1.)

Ningún ser, fuera de Dios, puede haber existido eternamente, y no es imposible suponer esto. Se ha demostrado antes (c. 19, a. 4) que la voluntad de Dios es la causa de los seres. Es, pues, necesario que existan algunas cosas, del modo mismo que es necesario que Dios las quiera, puesto que la necesidad del efecto depende de la necesidad de la causa, según Aristóteles (Met., lib. 5, tex. 6). Queda asimismo demostrado (c. 19, a. 3) que, absolutamente hablando, no es necesario que Dios quiera algo, sino a sí mismo. Por consiguiente, no es necesario que Dios quiera que el mundo haya

existido siempre, y así, en tanto el mundo es, en cuanto Dios quiere que exista, pues la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios, como de su causa. Luego no es necesario que el mundo haya siempre existido, ni esto puede demostrarse. Las razones aducidas por Aristóteles (Fís., lib. 8, tex. 2) no son demostración en absoluto, sino relativamente, esto es, para refutar los argumentos de los antiguos que suponían que el mundo comienza según ciertos modos imposibles en verdad, lo cual se evidencia por tres razones: 1.^a, porque tanto en su libro Física, lib. 8) como en el Del cielo (lib. 1, tex. 10 y sig.) alega ciertas opiniones, como de Anaxágoras, Empédocles y Platón, para impugnarlos con argumentos contradictorios; 2.^a, porque doquiera trata de esta materia, cita testimonios de antiguos, lo cual no es propio de quien demuestra, sino de quien persuade con probabilidad; 3.^a, porque dice expresamente (Tóp., lib. I, cap. 11) que hay ciertos problemas dialécticos sobre los cuales no tenemos pruebas, como el de si el mundo es eterno.

¿ES ARTÍCULO DE FE QUE ELMUNDO HA TENIDO PRINCIPIO?

(C. 46, a. 2.)

La fe sola enseña que el mundo no ha existido siempre, y no se puede demostrar por el razonamiento esta verdad, como asimismo queda dicho (e. 38, a. 1) del misterio de la Trinidad. La razón es que no se puede saber por demostración la novedad del mundo por parte del mundo mismo, porque el principio de una demostración es la definición [el qué] de la cosa, que se ha de demostrar, y todo ser, según la razón de su especie, se considera con prescindencia del tiempo y del espacio, por lo cual se dice que los universales están en todo lugar y siempre.

No se puede, pues, demostrar que el hombre, o el cielo, o la piedra no han existido siempre. Tampoco es posible la demostración por parte de la causa agente que obra por su voluntad, porque la razón no puede investigar la voluntad de Dios, sino acerca de lo que absolutamente es necesario que Dios quiera, y no lo es lo que Dios quiere respecto de las criaturas, como se ha dicho (c. 19, a. 3). Puede, empero, la voluntad divina manifestarse al hombre por la revelación, en la cual se apoya la fe. Por consiguiente, que el mundo haya comenzado es creíble o artículo de fe, pero no es demostrable ni puede saberse [por la ciencia o la razón]. Y es útil pensar sobre esto; no suceda acaso que alguno, presumiendo demostrar lo que es de fe, aduzca razones no necesariamente concluyentes que den ocasión a la befa de los incrédulos, los cuales podrían suponer que no tenemos otros motivos de creer lo que la fe nos enseña.

¿EL ÁNGEL ES ABSOLUTAMENTE INCORPÓREO?

(C. 50, a. 1.)

Es necesario admitir algunas criaturas incorpóreas. Porque lo que principalmente se propone Dios en la creación es el bien, que consiste en el asemejarse de las criaturas a Dios, y la semejanza perfecta del efecto con su causa se observa cuando el efecto imita a la causa en aquello por lo que la causa lo produce: como lo cálido produce lo cálido. Dios, pues, produce la criatura por su entendimiento y su voluntad, como se ha demostrado (c. 14, aa. 8 y 9, y c. 19, a. 4), por esta razón requiérese, para la perfección del universo, que haya algunas criaturas intelectuales, y como el entender no puede ser acto de un cuerpo ni de una virtud corporal, puesto que todo cuerpo está determinado a cierto lugar y tiempo, forzoso es admitir, para que el universo sea perfecto, la existencia de alguna criatura incorpórea.

Los antiguos, empero, desconociendo la facultad de entender y no distinguiendo entre entendimiento y sentidos, creyeron que no había en el mundo otra cosa que la que los sentidos y la imaginación alcanzan a descubrir, y como la imaginación no puede percibir sino los cuerpos, pensaron que no había ente alguno más que los cuerpos, como lo dice Aristóteles (Fís., lib. 4, tex. 52 y 57). De aquí vino el error de los saduceos, que decían que no había espíritu (Hechos, 23, 8); pero el hecho mismo de ser el entendimiento más noble que los sentidos es una prueba bastante racional de que hay algunos seres incorpóreos, sólo comprensibles por el entendimiento.

¿EL ALMA ES UN CUERPO?

(C. 75, a. 1.)

Para investigar cuál es la naturaleza del alma, conviene presuponer que se dice ser alma el primer principio de vida que anima a todos los seres vivientes; pues llamamos anima-dos a los seres que viven, e inanimados a los que carecen de vida. Ésta se manifiesta principalmente por dos operaciones: conocimiento y movimiento. Los antiguos filósofos, no comprendiendo facultades superiores a la imaginación, suponían que el principio del conocimiento y del movimiento era algún cuerpo; y aun decían que sólo eran seres los cuerpos y no lo que no es cuerpo; deduciéndose de aquí

que el alma era algún cuerpo. Aunque se puede demostrar de muchas maneras la falsedad de esta opinión, no emplearemos más que un solo razonamiento por el cual se hace evidente, con más amplitud y seguridad, que el alma no es cuerpo; porque es bien notorio que no es alma cualquier principio de operación vital, pues en tal caso sería alma el ojo, que es cierto principio de la visión, y lo mismo pudiera decirse de los demás instrumentos del alma. Decimos, sí, que es alma el primer principio de vida, aunque algún cuerpo pueda ser cierto principio de vida, como lo es el corazón en el animal; sin embargo, algún cuerpo no puede ser primer principio de vida, porque es evidente que el ser principio de vida o viviente no es cosa que conviene al cuerpo, precisamente por ser cuerpo; de otro modo, todo cuerpo sería viviente o principio de vida. Por lo tanto, un cuerpo puede ser viviente o aun principio de vida por ser tal cuerpo, y lo que es tal en acto lo es en virtud de algún principio que se dice acto suyo. Por consiguiente, el alma, que es principio de vida, no es cuerpo, sino acto del cuerpo; a la manera que el calor, que es principio de la calefacción, no es cuerpo, sino cierto acto de un cuerpo.

¿EL ALMA HUMANA ES ALGUNA COSA SUBSISTENTE?

(C. 75, a. 2.)

Es necesario reconocer que lo que es el principio de la operación intelectual y que llamamos alma del hombre es cierto principio incorpóreo y subsistente. En efecto: es notorio que el hombre puede conocer por su entendimiento las naturalezas de todos los cuerpos, y lo que puede conocer algunas cosas, nada de ellas debe tener en su naturaleza, porque lo que naturalmente estuviese en ella impediría el conocimiento de los demás; así vemos que la lengua de un enfermo, impregnada de bilis y de humor acre, no puede percibir sabores dulces y todo le sabe amargo. Si, pues, el principio intelectual tuviese en sí la naturaleza de algún cuerpo, no podría conocerlos todos, y como todo cuerpo tiene alguna naturaleza determinada, es imposible, en consecuencia, que el principio intelectual sea cuerpo, como lo es asimismo que conozca por medio de un órgano corporal, puesto que la naturaleza determinada de este órgano le impediría conocer todos los cuerpos; como si algún color determinado está no solamente en la pupila, sino también en un vaso de vidrio, el líquido contenido en él parece del mismo color. Así, pues, el primer principio intelectual, al que damos los nombres de mente o entendimiento, tiene de sí mismo su operación propia sin participación del cuerpo. Pero ningún ser puede obrar por sí mismo si no subsiste por sí mismo, puesto que el obrar es exclusivo de un ente en acto. De don-de se infiere que cada ser obra según su modo de ser, y por eso no decimos que el calor calienta, sino lo cálido. Queda, pues, demostrado que el alma humana, que también llamamos entendimiento o mente, es algo incorpóreo y subsistente.

¿ES INCORRUPTIBLE [INMORTAL] EL ALMA HUMANA?

(C. 75, a. 6.)

Necesariamente, el alma humana, que decimos es el principio intelectual, es incorruptible. En efecto: una cosa se corrompe de uno de estos dos modos: o de suyo, o accidentalmente. Es imposible, desde luego, que algo subsistente sea engendrado o corrompido accidentalmente, es decir, por otro ser engendrado o corrompido, porque el ser engendrado o corrompido compete a un ser de la propia manera que la existencia, que se adquiere por generación y se pierde por corrupción, y, por consiguiente, lo que tiene ser por sí propio, no puede ser engendrado ni corrompido sino por sí mismo. En cuanto a las cosas no subsistentes, como los accidentes y las formas materiales, se dice que son hechas y destruidas por la generación y la corrupción de los compuestos. Queda, empero, demostrado (a. 3) que las almas de los brutos no son subsistentes por sí mismas y que únicamente lo que es alma humana; por consiguiente, las almas de los brutos corrompense con los cuerpos, mientras que el alma humana no podría corromperse sino por sí misma, lo cual es de todo punto imposible no sólo respecto del alma humana, sino de cualquier ser subsistente, que no es más que forma, porque es evidente que lo que conviene al ser por razón de sí mismo es inseparable de él, y el ser por sí mismo compete a la forma, que es un acto. Así es que la materia adquiere su ser en acto al recibir una forma y le sobreviene la corrupción, separándose de ella su forma. Pero como es imposible que una forma sea separada de sí misma, síguese que es igualmente imposible que una forma subsistente cese de existir.

Aun suponiendo que el alma fuese compuesta de materia y forma, como algunos pretenden, sería preciso también reconocer que es incorruptible, porque no hay corrupción donde no hay contrariedad, puesto que la generación y la corrupción suponen elementos contrarios, combinados por aquélla y disueltos por ésta. Así, los cuerpos celestes son incorruptibles precisamente porque no tienen una materia sometida a esa contrariedad, que tampoco puede existir de modo alguno en el alma intelectual, por cuanto recibe según su modo de ser, y todo cuanto en ella es recibido está libre de contrariedad, pues aun las razones de las ideas contrarias no son opuestas en el entendimiento,

siendo una sola en él la ciencia de los contrarios. Es, pues, imposible que el alma intelectual sea incorruptible.

Puede todavía deducirse una prueba del deseo que naturalmente tiene cada ser de existir según su modo de ser. El deseo en los seres inteligentes es consecuencia del conocimiento. Los sentidos no conocen el ser sino en lugar y tiempo determinados; pero el entendimiento los conoce absolutamente y en toda su duración; por esta razón todo ser dotado de entendimiento desea, por su naturaleza misma existir siempre, y como el deseo natural no puede ser vano, síguese que toda sustancia intelectual es incorruptible.

¿EL PRINCIPIO INTELECTIVO ESTÁ UNIDO AL CUERPO COMO SU FORMA?

(C. 76, a. 1)

Es necesario afirmar que el entendimiento, que es el principio de la operación intelectual es la forma del cuerpo humano, porque aquello en cuya virtud obra primordialmente un ser, es la forma del ser a que se atribuye la operación; así, lo primero por que el cuerpo se constituye sano es la salud, y la ciencia lo que ante todo hace que el alma sepa, y por esta razón, la salud es la forma del cuerpo y la ciencia lo es del alma en cierto modo. La prueba de esto es que ningún ser obra sino entretanto que está en acto y que, por consiguiente, obra en virtud de aquello que lo constituye en acto. Es evidente, por otra parte, que lo primero por que el cuerpo vive es el alma, y como la vida se manifiesta por operaciones diversas en los diversos grados de los seres vivientes, aquello por lo que primariamente ejercemos cada una de estas funciones vitales es el alma. Ella es, en efecto, lo primero que nos hace nutrirnos y sentir y movernos localmente, como también entender. Este primer principio de nuestro entendimiento, llámasele entendimiento o alma intelectual, es, por lo tanto, la forma del cuerpo, y esta demostración es de Aristóteles en el tratado *Del alma*, lib. 2, tex. 24.

Si alguien pretende sostener que el alma intelectual no es la forma del cuerpo, a él incumbe explicar cómo esa acción de entender sea una acción propia de tal hombre; puesto que cada uno sabe por propia experiencia que él mismo es quien entiende. Se atribuye, empero, a alguno una acción de tres maneras, según hace constar Aristóteles (*Fís.*, lib. 5, tex. 1). Dícese que alguna cosa se mueve u obra, o según todo su ser, como el médico cura, o bien por una parte de sí misma, como el hombre ve por medio de su ojo, o, en fin, accidentalmente, como si dijéramos que lo blanco edifica por la circunstancia accidental de ser blanco el constructor. Así, pues, cuando decimos que Sócrates o Platón entiende, es evidente que no se le atribuye esta acción accidentalmente, sino que se le atribuye en cuanto es un hombre, lo cual se afirma de él esencialmente. Es preciso, pues, decir o que Sócrates entiende según todo su ser, como establecía Platón al definir al hombre diciendo que es un alma intelectual (*Alcibiades*, 1), o que el entendimiento es alguna parte de Sócrates.

Lo primero es notoriamente insostenible en vista de lo demostrado (c. 75, a. 4), puesto que el hombre mismo es el que percibe: que él mismo es quien entiende y siente, ahora bien: no es posible sentir sin el cuerpo: de donde se deduce que el cuerpo es alguna parte del hombre.

Por consiguiente, sólo queda aceptable la conclusión de que el entendimiento, por el cual Sócrates entiende, es alguna parte de Sócrates, de tal suerte que está de alguna manera unido a su cuerpo. El Comentador de Aristóteles dice (*Del alma*, lib. 1, com. 36) que esta unión se efectúa por medio de la especie inteligible; la cual tiene un doble sujeto, a saber, el entendimiento posible y además las imágenes, que están en los órganos corporales, y así, mediante esta especie inteligible, únese el entendimiento posible al cuerpo de este o de aquel hombre. Pero esta continuidad o unión no basta para erigir la acción del entendimiento en acción de Sócrates, lo cual se hace evidente por su comparación con los sentidos; de esta observación procede Aristóteles a examinar lo que es propio del entendimiento, porque las imágenes con respecto de éste son lo que los colores respecto de la vista (*Del alma*, lib. 3, tex. 18). Así, pues, como las especies de los colores están en la vista, igualmente las especies de las imágenes están en el entendimiento posible, y siendo innegable que no se atribuye a una pared la acción de ver porque se nos presentan en ella los colores cuyas imágenes se hallan en el órgano visual, pues no decimos que la pared ve, sino más bien que es vista, así también de que las especies de las imágenes estén en el entendimiento posible no se deduce que Sócrates, en quien están las imágenes, entiende o conoce, sino que él mismo o ellas son conocidas o entendidas.

Algunos han querido decir que el entendimiento estaba unido al cuerpo como un motor, y que de este modo formaba con él un solo todo, al que se le puede atribuir la acción del entendimiento. Pero esta teoría carece de fundamento en muchos conceptos: 1.º Porque el entendimiento no mueve al cuerpo sino por medio del apetito, noción que presupone la operación del entendimiento; Sócrates,

pues, no entiende porque sea movido por el entendimiento, sino que más bien, al contrario, es movido por el entendimiento, porque entiende. 2.º Porque siendo Sócrates un individuo en su naturaleza, cuya esencia es única y compuesta de materia y forma, síguese que está fuera de su esencia y que, por consiguiente, el entendimiento es respecto de Sócrates todo lo que el motor es al movimiento. Mas entender es un acto inmanente en el sujeto y no transeúnte a otro, como la acción de calentar. No se puede, pues, atribuir a Sócrates el entender porque sea movido por el entendimiento. 3.º Porque la acción de un motor nunca se atribuye al objeto movido sino como a instrumento, al modo que a la sierra la acción del carpintero. Si, pues, se atribuye a Sócrates el entender por cuanto es la acción de su motor, síguese que se le atribuye como a instrumento, lo cual es contrario al parecer de Aristóteles, que dice (Del alma, lib. 3. tex. 12) que el entender no se efectúa por medio de instrumento corpóreo. 4.º Porque, aunque la acción de la parte se atribuya al todo, como la acción del ojo al hombre, nunca, empero, se atribuye a otra parte sino acaso accidentalmente, pues no decimos que la mano ve porque ve el ojo. Si, pues, del entendimiento y de Sócrates se hace un solo todo al modo dicho, el acto del entendimiento no puede ser atribuido a Sócrates. Pero si Sócrates es un todo compuesto del entendimiento en unión con las demás partes constitutivas de Sócrates y, sin embargo, el entendimiento no está unido a estas otras partes sino como motor, dedúcese de esto que Sócrates no es uno solo simplemente y, por lo tanto, ni es ser simplemente, puesto que una cosa es ser del mismo modo que es sólo una.

No queda, pues, admisible otra opinión que la de Aristóteles, que establece (Del alma, lib. 2, tex. 25 y 26) que el hombre entiende porque el principio intelectual es su forma, y así, por consiguiente, resulta demostrado, por la operación misma del entendimiento, que el principio intelectual está unido al cuerpo como su forma. También puede comprobarse lo mismo por la naturaleza de la especie humana, porque la naturaleza de cada cosa se manifiesta por su operación, y la operación propia del hombre como hombre es la de entender, por la cual se sobrepone a todos los animales. Así es que Aristóteles constituye la felicidad última en esta operación, como en la propia del hombre. Es preciso, pues, según esto, que el hombre tome su especie de lo que es el principio de esta operación, y como lo que a cada ser da la especie es la forma propia, síguese que el principio intelectual es la forma propia del hombre.

Débase observar, empero, que cuanto más noble es la forma, tanto más dominio tiene sobre la materia corporal, y está menos mezclada con ella, y más la excede en su operación o virtud; así, vemos que la forma de un cuerpo mixto tiene una acción diversa de la que resulta de las cualidades elementales. Y a medida que se asciende en la nobleza de las formas, obsérvase cada vez mayor excelencia de la virtud de la forma sobre la materia elemental; por ejemplo: el alma vegetativa es más noble que la forma elemental, y el alma sensible es superior al alma vegetativa. Siendo, pues, el alma humana la más noble de todas las formas, excede, por consiguiente, a la materia corporal en su virtud, por cuanto tiene una operación y potencia de que no participa aquella, y esta virtud o potencia recibe el nombre de entendimiento.

Es muy digno de notarse que si se supone al alma compuesta de materia y forma, de ningún modo se podría decir que el alma es la forma del cuerpo, porque siendo la forma un acto y la materia tan sólo un ente en potencia, lo que es compuesto de materia y forma no puede ser en manera alguna la forma de otro ser en su totalidad. Y si es forma según una parte de sí mismo, damos entonces el nombre de alma a lo que es forma, y decimos que lo primero animado es aquello de que es forma, como ya queda dicho (c. 75, a. 5).

¿EL PRINCIPIO INTELECTIVO SE MULTIPLICA EN RAZÓN DEL NÚMERO DE LOS CUERPOS?

(C. 76, a. 2)

Es absolutamente imposible que sea uno sólo el entendimiento de todos los hombres. Esto es evidente desde luego, si, conforme al sentir de Platón, el hombre es el entendimiento mismo, pues en tal hipótesis, si Sócrates y Platón tienen un solo entendimiento, son ambos a dos uno solo y mismo hombre, sin que se distingan el uno del otro sino por lo que está fuera de su esencia; y entonces la distinción entre Sócrates y Platón no sería otra que la que existe entre un hombre vestido de túnica y el mismo envuelto en una capa, lo cual es completamente absurdo. No menos imposible parece admitir con Aristóteles (Del alma, lib. 3, tex. 52) que el entendimiento es una parte o una potencia del alma, que es la forma del hombre; porque es imposible que muchos seres diversos en número tengan una sola y misma forma, cual lo es que tengan un solo y mismo ser, puesto que la forma es el principio del ser.

Igualmente se ve ser eso imposible de cualquier manera que se imagine la unión del entendimiento con tal y cual hombre determinados, porque es evidente que siendo único el agente principal y dos sus instrucciones, se podrá decir que no hay absolutamente más que un agente, pero

muchas acciones, como si, por ejemplo, un hombre tocara con sus dos manos objetos diversos, habrá uno que toca, pero dos contactos. Si, por el contrario, es uno solo el instrumento y diversos los agentes principales, se dirá en verdad que hay muchos agentes, pero una sola acción; como si muchos tiran de un solo cable, remolcando una nave, serán muchos los conductores y la tracción sólo una. Si el agente principal es único y uno solo también el instrumento, habrá sólo un agente y una acción, como cuando el artífice golpea con un martillo no hay más que uno que golpee una sola percusión, y es harto claro que de cualquiera manera que el entendimiento se suponga unido o enlazado a tal o cual hombre, él será la principal entre todas las facultades humanas, porque a él obedecen y sirven las fuerzas sensitivas. Así, pues, si se supone que dos hombres tienen varios entendimientos y un solo sentido, por ejemplo, un ojo, habría entonces más de uno que viese, pero una sola visión, mientras que siendo único el entendimiento, por más que se diversifiquen de cualquier modo todas las potencias de que se sirve como de instrumentos, de ninguna manera se podrá decir que Sócrates y Platón son más de uno inteligente, y si añadimos que el entender mismo, que es la acción del entendimiento, no se efectúa por medio de algún otro órgano que el mismo entendimiento, seguiríase entonces, aún más, que existe sólo un agente y una sola acción, es decir, que todos los hombres son un solo inteligente y sólo uno el entender de todos ellos; entiéndase respecto de un mismo objeto inteligible. Podría, empero, diversificarse mi acción intelectual de la tuya por la diversidad de las imágenes, siendo en efecto distinta la imagen de la piedra en mí de la que está en ti, si la misma imagen, en cuanto es diversa en cada uno de nosotros dos, fuese la forma del entendimiento posible, porque un mismo agente con diversas formas produce acciones diversas, como lo son las visiones de un ojo mismo según la diversidad de formas de sus respectivos objetos. Pero la forma del entendimiento posible no es la imagen misma, sino la especie inteligible, que se abstrae de las imágenes, porque en un mismo entendimiento no se abstrae de las imágenes diversas de la misma especie sino una sola especie inteligible; como se observa en un solo hombre en quien pueden existir diversas imágenes de una piedra y, sin embargo, abstraerse de todas ellas una sola especie inteligible de ella, por medio de la cual el entendimiento de ese único hombre conoce por una sola operación la naturaleza de la piedra, no obstante la diversidad de sus imágenes. Por consiguiente, si fuese uno solo el entendimiento de todos los hombres, las imágenes diversas que están en éste y en aquél no podrían producir diversidad de operación intelectual de este y de aquel hombre, como supone Averroes (Del alma, lib. 3, com. 36). Resulta, pues, que es absolutamente imposible e inconveniente suponer uno solo el entendimiento de todos los hombres.

¿HAY EN EL HOMBRE OTRA FORMA ADEMÁS DEL ALMA INTELECTIVA?

(C. 76, a. 4.)

Si se admitiese, con los platónicos, que el alma humana no está unida al cuerpo como su forma, sino solamente como su motor, sería necesario decir que en el hombre habría otra forma sustancial por la que el cuerpo, constituido móvil por el alma, fuera constituido en su ser. Pero si el alma intelectual está unida al cuerpo como su forma sustancial, según lo antes dicho (a. 1), es imposible que se encuentre en el hombre otra forma sustancial que ésta. A la demostración de esta tesis nos conducirá la observación de que la forma sustancial difiere de la accidental, en que ésta no da el ser sin modificación (*simpliciter*) sino tal ser en particular, así como el calor hace que su sujeto sea constituido, no simplemente en ser, sino en ser (o estar) caliente. Por lo tanto, al sobrevenir una forma accidental, no se dice que algo es hecho o engendrado absolutamente, sino que ha sido hecho tal o constituido en tal estado o modo de ser, igualmente, cuando esta forma desaparece, no se dice que tal cosa se corrompe absolutamente (*simpliciter*), sino en cierto aspecto (*secundum quid*). Mas la forma sustancial da el ser, absolutamente hablando, y, por lo mismo, al ser recibida, se dice que la cosa es engendrada absolutamente, y cuando desaparece, que se ha corrompido simplemente. Por esta razón, los antiguos naturalistas, que suponían a la materia prima como algún ente en acto, por ejemplo, fuego o aire o algo semejante, dijeron que nada se engendra ni corrompe absolutamente, sino que todo lo que decimos hacerse es alterar. se, como lo indica Aristóteles en el tratado de la Física (lib. 1, tex. 33). Si, pues, independientemente del alma intelectual hubiese en la materia otra forma sustancial por la que el objeto del alma fuese un ente en acto, seguiríase que el alma no comunicaría el ser absolutamente ni, por consiguiente, sería forma sustancial, y que, al unirse a un cuerpo, no ocasionaría su generación, absolutamente hablando, ni de su separación de él provendría corrupción en absoluto, sino sólo parcialmente; deducciones todas evidentemente falsas. Será preciso, pues, decir que no hay en el hombre otra alguna forma sustancial, sino sola el alma intelectual, la cual, tal como contiene virtualmente el alma sensitiva y la vegetativa, así contiene virtualmente todas las formas inferiores y produce por sí sola todo cuanto las formas más imperfectas producen en los demás seres. Lo propio debe decirse del alma sensitiva en los brutos y

de la nutritiva en las plantas y, en general, de todas las formas más perfectas respecto de las imperfectas.

¿LA ESENCIA MISMA DEL ALMA ES SU POTENCIA?

(C. 77, a. l.)

Es imposible admitir que la esencia del alma es su potencia, por más que algunos así lo han supuesto, y se demuestra desde luego de dos maneras: 1.^a Porque siendo cierto que según la potencia y el acto se dividen los entes y todo género de ente, es preciso que se refieran uno y otro a un mismo género; por lo cual, si el acto no es del género de la sustancia, tampoco puede serlo la potencia a él referida. Ahora bien: la operación del alma no está en el género de sustancia, pues únicamente en Dios la operación es su sustancia. De aquí se infiere que la potencia de Dios, que es el principio de su operación, es su esencia misma, lo cual no puede ser verdadero, ni respecto del alma ni de criatura alguna, como ya queda dicho asimismo en cuanto a los ángeles (c. 69, a. 2). 2.^a También se echa de ver la misma imposibilidad por lo que hace al alma, que por su propia esencia es un acto: pues si la esencia misma del alma fuese el principio inmediato de su operación, quien tenga alma ejercería siempre en acto operaciones vitales, como el que tiene alma está siempre vivo en acto; porque el alma, no por ser forma es un acto ordenado a otro ulterior, sino que es el último término de la generación. Según esto, el que el alma se halle todavía en potencia para otro acto no la compete por su propia esencia en el concepto de forma, sino por razón de su potencia, y así es que el alma misma, en cuanto depende de su potencia, es la que se dice acto primero, ordenado al acto segundo. Obsérvese, empero, que el que tiene alma no siempre se halla en acto ejecutando operaciones vitales; por esta razón, en la definición del alma se dice que es el acto del cuerpo que tiene la vida en potencia, sin que esta potencia excluya, no obstante, al alma. Resulta, pues, demostrado que la esencia del alma no es ser potencia, porque nada está en potencia según el acto en cuanto es acto.

¿ES EL ENTENDIMIENTO ALGUNA POTENCIA DEL ALMA?

(C. 79, a. l.)

Lo precedente (c. 54, a. 3, y 77, a. 1) nos fuerza a decir que el entendimiento es alguna potencia del alma, y no la esencia misma de ella. En efecto: el principio inmediato de la operación es la esencia misma del ser operante en el solo caso de ser la misma operación su propio ser, porque como la potencia respecto de la operación se ha como a su acto, igualmente la esencia en orden al ser. Y como sólo en Dios el entender es lo mismo que su ser, se sigue que únicamente en Dios el entendimiento es su esencia, y en todas las demás criaturas intelectuales el entendimiento es una potencia del ser inteligente.

¿DÉBESE ADMITIR ENTENDIMIENTO AGENTE?

(C. 79, a. 3.)

Según la opinión de Platón, ninguna necesidad habría de entendimiento agente para hacer las cosas inteligibles en acto, sino tal vez para suministrar al ser inteligente luz inteligible según se dirá (a. 4 y c. 84, a. 6). En efecto: Platón suponía que las formas de las cosas naturales subsistían sin materia y que, en consecuencia, eran inteligibles porque el ser algo inteligible en acto proviene de ser inmaterial, y a esto llamaba él especies o ideas. De la participación de tales ideas decía formarse aun la materia corporal, a fin de que los individuos quedasen naturalmente constituidos en sus propios géneros y especies, y también nuestros entendimientos, para que pudieran adquirir los conocimientos de los géneros y especies de las cosas. Como Aristóteles, por su parte (Met., lib. 3, tex. 10), no suponía que las formas de las cosas naturales subsistían sin materia (y las formas existentes en la materia no son inteligibles en acto), se seguía que las naturalezas o las formas de las cosas sensibles que entendemos, no eran inteligibles en acto. Y como nada se reduce de la potencia al acto sino mediante algún ser en acto, como el sentido se constituye en acto por lo sensible en acto, se infiere la necesidad de reconocer en el entendimiento alguna virtud, que haga inteligibles en acto las especies por la abstracción de sus condiciones materiales, y ésta es la necesidad de adquirir un entendimiento agente.

¿ES SOLO EN TODOS EL ENTENDIMIENTO AGENTE?

(C. 79, a. 5.)

La verdadera solución de esta cuestión es una consecuencia de lo que hemos expuesto (a. 4), porque si el entendimiento agente no fuera algo del alma, sino una sustancia separada, no habría más que un entendimiento agente para todos los hombres, que es lo que entienden los que suponen la unidad de entendimiento agente. Pero si el entendimiento agente es algo del alma, como de sus

potencias, será necesario afirmar que hay tantos entendimientos agentes como almas, cuya pluralidad corresponde exactamente a la de los hombres, según lo hemos ya dicho (c. 76, a. 2), porque no es posible que una sola y misma potencia numéricamente lo sea de diversos sujetos.

¿EL APETITO ES ALGUNA POTENCIA ESPECIAL DEL ALMA?

(C. 80, a. 1.)

Es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva. Para demostrar esta tesis, es de observar que cada forma lleva consigo su inclinación, como el fuego, por razón de su forma, tiende a elevarse y a engendrar su semejante. Pero la forma se halla de una manera más perfecta en los seres dotados de conocimiento que en los que carecen de él, pues entre éstos la forma determina a cada uno sólo a un ser propio exclusivamente y natural del mismo y, por consecuencia, de esta forma natural reciben esa natural inclinación que se llama apetito natural; mientras que cada uno de los que tienen conocimiento, de tal modo es determinado por la forma natural a su natural y propio ser, que es, no obstante, susceptible y receptivo de las especies de otras cosas, como los sentidos reciben las especies de todos los objetos sensibles y el entendimiento las de todos los inteligibles; y así el alma del hombre se transforma de cierto modo en todas las cosas por los sentidos y por el entendimiento, en lo cual los seres provistos de conocimiento se aproximan, en cierta manera, a la semejanza de Dios, en quien todas las cosas preexisten, como dice San Dionisio (De los nombres div., cap. 5). Así, pues, como las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser más elevado que el de las formas naturales, también debe existir en ellos una inclinación más noble que la natural, llamada apetito natural; y como esta inclinación superior corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer, no solamente las cosas a que tiende por su inclinación según su forma natural, sino también cualquiera que perciba, síguese que es necesario reconocer en el alma una potencia apetitiva.

¿LA SENSUALIDAD [SENSITIVIDAD] ES ÚNICAMENTE ALBEDRÍO?

(C. 81, a. 1.)

El nombre de sensualidad parece tomado del movimiento sensual de que habla San Agustín (De la Trin., cap. 12), a la manera que del acto se toma el nombre de la potencia, como de la visión la vista. El movimiento sensual es el apetito adjunto a la percepción sensitiva, porque el acto de la potencia perceptiva no se llama movimiento con tanta propiedad como la acción del apetito. La razón es porque la operación de la potencia aprehensiva se consuma cuando los objetos aprehendidos están en el sujeto, mientras que la operación de la apetitiva es ya perfecta en el hecho de inclinarse el sujeto a la cosa apetecible. Así que la operación de la potencia aprehensiva se asemeja al reposo, y la de la apetitiva más bien al movimiento, por lo que se entiende por movimiento sensual la operación de la potencia apetitiva, siendo, por consiguiente, la sensualidad el nombre del apetito sensitivo.

¿TIENE EL HOMBRE LIBRE ALBEDRÍO?

(C. 83, a. 1.)

El hombre posee el libre albedrío, porque sin él serían vanos los consejos, exhortaciones, preceptos, prohibiciones, recompensas y castigos. Para demostrarlo hasta la evidencia, es denotar que hay seres que obran sin juicio, como la piedra que se precipita hacia abajo, y lo mismo sucede en todos los seres desprovistos de conocimiento; otros que obran con juicio, pero no con juicio libre, cuales son los animales brutos; pues la oveja, al ver al lobo, juzga que debe huir, mas este juicio es puramente natural y no libre, por cuanto no juzga por la comparación, sino por natural instinto, igual que todos y cualquiera de los demás brutos. El hombre, empero, obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva juzga que debe huir de esto o procurar aquello, y porque este juicio no es naturalmente instintivo respecto de acciones particulares, sino racionalmente discursivo, obra con libertad de juicio, pudiendo decidirse entre cosas opuestas, porque, respecto de las cosas contingentes, la razón puede escoger entre los contrarios, como se ve en los silogismos dialécticos y en la persuasión oratoria, y como las acciones particulares son cosas contingentes, el juicio de la razón puede optar entre opuestas resoluciones, y no está en la precisión de adoptar una con exclusión de su contraria. Luego necesariamente, siendo el hombre un ser racional es, por lo mismo, libre en su albedrío.

¿EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL SE RECIBE DE LAS COSAS SENSIBLES?

(C. 84, a. 6.)

Sobre este punto hubo entre los filósofos tres opiniones. Demócrito dice que no hay otra causa de cada uno de nuestros conocimientos que las imágenes de los cuerpos, que observamos y que penetran en nuestras almas, según dice San Agustín en su Epístola 56 a Dióscoro. Aristóteles indica también, en el libro *Del sueño y la vigilia* (cap. 2) que, según Demócrito, el conocimiento se verifica por fantasmas y emanaciones; el fundamento de esta hipótesis está en que, tanto el mismo Demócrito como otros antiguos materialistas, no establecían diferencia entre el entendimiento y los sentidos, como dice Aristóteles en el libro 2 del tratado *Del alma* (tex. 150 y 151). Por esta razón, siendo afectados los sentidos por los objetos sensibles, creían que todos nuestros conocimientos se verificaban por la sola inmutación producida por los objetos sensibles, la cual sostenía Demócrito que se realizaba por emanaciones de las imágenes. Platón, por el contrario, admitía diferencia entre el entendimiento y los sentidos, y decía que aquél era una potencia inmaterial, que no se sirve de órgano corporal en sus actos; y puesto que lo incorpóreo no puede ser inmutado por lo corpóreo, supuso que el conocimiento intelectual no se efectúa por la modificación que los objetos sensibles producen en el entendimiento, sino por la participación de formas inteligibles separadas, conforme a lo dicho (aa. 4 y 5), y que el sentido era, a su vez, cierta potencia que obra por sí. Según esto, ni el sentido mismo, por ser cierta fuerza espiritual, es inmutado por los objetos sensibles, sino sólo los órganos de los sentidos, con cuya alteración se excita el alma, en cierto modo, para formar en sí misma las especies de los objetos sensibles. San Agustín parece que se aproxima a esta opinión, cuando dice (*Sobre el Gén.*, lib. 12, cap. 24) que no es el cuerpo el que siente, sino el alma por el cuerpo, del cual se sirve como de mensajero, para formar en sí misma lo que de afuera se le notifica. Así, pues, según Platón, ni el conocimiento intelectual proviene del sensible, ni aun éste totalmente de los objetos sensibles, sino que éstos excitan al alma sensitiva a sentir, e igualmente los sentidos excitan al alma intelectual a entender.

Aristóteles adoptó un término medio (*Del alma*, lib. 2, texto 152), suponiendo, con Platón, que el entendimiento difiere del sentido, pero que éste no tiene operación propia sin intervención del cuerpo, de modo que sentir no sea acto exclusivo del alma, sino del conjunto. Lo mismo creyó acerca de todas las operaciones de la parte sensitiva. Y así, por cuanto no repugna que los objetos sensibles que se hallan fuera del alma ejerzan influencia sobre el conjunto, Aristóteles admitió, con Demócrito, que las operaciones de la parte sensitiva son efectos de las impresiones producidas por los objetos sensibles sobre los sentidos, y no a modo de emanación, como dice Demócrito, sino mediante ciertas operaciones, pues el mismo Demócrito suponía que toda acción es realizada por la emanación (*influxionem*) de los átomos, según consta en *De la gener.* (lib. 1, tex. 56 y sig.). Aristóteles, empero, suponía (*Del alma*, lib. 3, tex. 12) que el entendimiento tiene operación sin intervención del cuerpo y como nada corpóreo puede influir en un ser incorpóreo, no basta para producir la operación intelectual, según Aristóteles, la sola impresión de los cuerpos sensibles, sino que se requiere algo más noble, por cuanto el agente es más digno que el paciente, como él mismo dice (*Ibíd.*, tex. 19): no, sin embargo, como si la operación intelectual sea en nosotros exclusivo efecto de la influencia de algunos seres superiores, como pretendía Platón, sino que el agente superior y más noble, que él llama entendimiento agente, del cual ya hemos hablado (c. 79, aa. 3 y 4), transforma las imágenes recibidas de los sentidos en inteligibles en acto mediante cierta abstracción.

Según este parecer, por parte de las imágenes, la operación intelectual es causada por los sentidos; mas como no bastan las imágenes para inmutar el entendimiento posible, sino que deben hacerse inteligibles en acto por el entendimiento agente, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa perfecta y total del conocimiento intelectual, sino más bien es, en cierto modo, la materia de que se vale la causa.

¿NUESTRO ENTENDIMIENTO ENTIENDE LAS COSAS CORPÓREAS Y MATERIALES POR LA ABSTRACCIÓN DE LAS IMÁGENES SENSIBLES?

(C. 85, a. l.)

Según lo dicho (c. 80, a. 2, y 48, a. 7), el objeto del conocimiento es proporcionado a la facultad cognoscitiva, la cual tiene tres grados: 1.º Cierta fuerza cognoscitiva es el acto de un órgano corporal, cual es el sentido, por lo cual el objeto de cada una de las potencias sensitivas es forma, en cuanto que existe en la materia corporal. Y como esta materia es el principio de individuación, síguese que toda potencia de la parte sensitiva puede conocer sólo cosas particulares. 2.º Otra potencia cognoscitiva hay, que ni es acto de órgano corporal, ni está unida en modo alguno a la materia corpórea, como el entendimiento angélico; el objeto de esta virtud cognoscitiva es la forma pura subsistente sin materia, porque aunque los ángeles conozcan las cosas materiales, no las ven, no obstante, sino en las cosas inmatrimales o en sí mismos o en Dios. 3.º El entendimiento humano ocupa un término medio, pues no es acto de algún órgano, pero sí cierta potencia del alma, que es la

forma del cuerpo según consta de lo dicho (c. 76, a. 1); por lo tanto, su función propia es conocer la forma que existe individualmente en la materia corporal, mas no tal como es en esta materia. Conocer lo que existe en la materia individual no tal como se halla en ella, es abstraer la forma de la materia individual que representan las imágenes. Es, pues, necesario decir que nuestro entendimiento entiende las cosas materiales, abstrayendo de las imágenes, y por medio de las materiales así consideradas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, al contrario de los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales. Platón, considerando sólo la inmaterialidad del entendimiento humano, y no que está en cierto modo unido al cuerpo, supuso que tenía por objeto las ideas separadas, y que entendemos, no abstrayendo, sino más bien participando de las cosas abstraídas, según refiere Aristóteles (Met., lib. 12. tex 6) conforme a lo dicho antes (c. 84, a, 1).

¿LAS ESPECIES INTELIGIBLES ABSTRAÍDAS DE LAS IMÁGENES SON RESPECTO DE NUESTRO ENTENDIMIENTO COMO LO QUE ES ENTENDIDO, O COMO AQUELLO POR LO QUE SE ENTIENDE?

(C. 85, a. 2.)

Algunos supusieron que las fuerzas que en nosotros son cognoscitivas no conocían más que sus propias afecciones, como, por ejemplo, que cada sentido no siente sino las alteraciones de su órgano; según esto, el entendimiento no entiende otra cosa que su modificación, es decir, la especie inteligible recibida en él mismo, por lo cual esta especie es aquello mismo que es entendido. Pero esta opinión parece falsa por dos razones:

1.^a, porque los objetos que entendemos son los mismos que los de las ciencias; si, pues, las cosas que entendemos fuesen únicamente las especies que están en el alma, seguiríase que las ciencias todas no versarían sobre los objetos que se hallan fuera del alma, sino tan sólo acerca de las especies inteligibles existentes en ella, limitándose de esta manera las ciencias, como pretendían los platónicos, a las ideas, que suponían del entendimiento actualmente;

2.^a, porque eso sería renovar el antiguo error de los que sostenían que todo lo que se ve es verdadero y que, asimismo, dos proposiciones contradictorias son simultáneamente verdaderas; pues si cada potencia no conoce más que su pro-pia modificación, no juzga sino de ella. Ahora bien: tal parece una cosa cual es la modificación causada por ella en la potencia cognoscitiva; luego el juicio de la potencia cognoscitiva es siempre acerca de aquello que juzga, a saber, sobre su propia modificación, y tal como ésta es; por esta razón, todos sus juicios han de ser verdaderos. Por ejemplo: si el gusto no siente más que su propia impresión, cuando alguno de sano gusto juzga que la miel es dulce, juzgará con verdad, como igualmente el que, teniéndolo estragado, juzgue que es amarga la miel, la razón es porque uno y otro juzgan según la impresión sentida en su paladar, de aquí se deduciría que todas las opiniones son igualmente verdaderas y en general toda percepción.

Diremos, pues, que la especie inteligible es para el entendimiento como el medio por el cual entiende, y vamos a demostrarlo. Hay dos clases de acción, como aparece en el libro 9 de Metafísica (tex. 16): la una inmanente en el agente (como ver y entender), y la otra transeúnte a algún objeto exterior (como calentar y cortar), acciones ambas que se producen de acuerdo con la propia forma. Así como la forma de la acción que se dirige hacia un objeto exterior es la semejanza del objeto de esta acción, como el calor que calienta es la semejanza del objeto calentado, asimismo la forma por la cual se produce la acción inmanente en el agente es la semejanza del objeto. Por consiguiente, la semejanza del objeto visible es por lo que la vista ve, como la semejanza de la cosa entendida, que es la especie inteligible, es la forma según la cual el entendimiento entiende. Mas como éste vuelve sobre sí mismo, por esta misma reflexión entiende tanto su mismo entender como la especie por la que entiende; y, por lo tanto, la especie así entendida es el objeto secundario de su conocimiento, pues el primero es la cosa misma, cuya imagen es la especie inteligible. Esto resulta evidentemente comprobado por la opinión de los antiguos, quienes suponían que lo semejante se conoce por su semejante; pues pensaban que el alma conocía la tierra, que se halla fuera de ella, por la tierra que en ella existe, haciendo igual razonamiento sobre las demás cosas. Si, pues, tomamos la especie de la tierra por la tierra misma, según la doctrina de Aristóteles (De an., lib. 3, tex. 38), el cual dice que no está en el alma la piedra, sino la especie de la piedra, se deducirá que el alma conoce por las especies inteligibles las cosas que se hallan fuera de ella.

¿EL MUNDO ES GOBERNADO POR ALGUNO?

(C. 103, a. 1.)

Algunos filósofos antiguos negaron el gobierno del mundo, diciendo que todas las cosas sucedían por la casualidad. Lo absurdo de esta opinión se demuestra de dos maneras: 1.^a Por lo que advertimos en las cosas mismas: vemos que en las cosas naturales o en todas o en las más se realiza

lo mejor, lo cual no sucedería si no hubiese una providencia que las dirigiese al bien como a un fin, lo que es gobernar. Por lo tanto, el orden mismo invariable de las cosas es una prueba manifiesta de que el mundo es bien gobernado, como en una casa bien arreglada vemos, por el orden que en ella reina, que hay alguno que cuida de ella y la administra, según lo dijo Aristóteles (o más bien Cleante), como asegura Tulio en De la nat. de los dioses (lib. 2) [y en efecto, el mismo Aristóteles dice algo parecido (Met., lib. 12. texto 25)]. 2.a U segunda razón se toma de la bondad divina, que ha dado el ser a todo cuanto existe, como ya se ha dicho (e. 19, a. 4, al 1.º, y c. 44, aa. 1.º y 2.º), porque, siendo propio del mejor producir lo mejor, no conviene a la soberana bondad de Dios el que no lleve a la perfección las cosas creadas; y la perfección suprema de cada ser está en la consecución de su fin; por consiguiente, así como pertenece a la bondad divina producir todas las cosas, de igual manera le es propio conducirías a un fin, que es lo que se llama gobernar.

¿TODAS LAS COSAS SON GOBERNADAS POR DIOS INMEDIATAMENTE?

(C. 103, a. 6.)

En el gobierno hay que considerar dos cosas: el concepto esencial del gobierno, que es la providencia misma, y su ejecución; por lo que hace a lo esencial del gobierno, Dios gobierna inmediatamente todas las cosas; pero en lo concerniente a la ejecución de este gobierno, Dios gobierna algunas cosas por otras intermedias. La razón de esto está en que siendo Dios la esencia misma de la bondad, debe atribuirse cada cosa a Dios por razón de lo mejor de ella. Lo mejor en toda razón y conocimiento práctico [en todo género, o bien según la razón y conocimiento práctico] (cual es la del gobierno), consiste en el conocimiento de las cosas particulares, en que se cifra el acto, así como es mejor médico el que considera no sólo los síntomas generales, sino que desciende hasta apreciar las más pequeñas circunstancias; esto mismo es, además, notorio en otras cosas. Por consiguiente, conviene decir que Dios tiene lo esencial del gobierno, aun de las cosas particulares más insignificantes; pero, teniendo por objeto el gobierno de las cosas conducir las a la perfección, tanto mejor será éste cuanto mayor perfección se comunica del que gobierna a las cosas gobernadas. Y como mayor perfección existe en que una cosa sea buena en sí misma, siendo además causa de la bondad en otras que si fuese solamente buena en sí, así Dios gobierna las cosas de tal manera que constituye a unas causas de otras, en cuanto al gobierno, como si un maestro hiciese de sus discípulos no sólo sabios, sino también maestros de otros.

SECCIÓN PRIMERA DE LA SEGUNDA PARTE

PRÓLOGO

Puesto que, según el Damasceno, el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto por la imagen se significa lo intelectual y libre en su arbitrio y potestativo por sí mismo, después que hemos tratado hasta aquí del ejemplar, esto es, de Dios y de cuanto procediera del divino poder según su voluntad, réstanos tratar ahora de su imagen, es decir, del hombre en cuanto éste es asimismo principio de sus obras, puesto que posee libre albedrío y dominio de ellas.

[1. EL FIN DEL HOMBRE (c. 1)]

¿CONVIENE AL HOMBRE OBRAR POR ALGÚN FIN?

(C. 1, a. 1.)

De cuantas acciones ejecuta el hombre, sólo aquéllas pueden decirse propiamente humanas que son propias del hombre en cuanto tal. Diferénciase el hombre de las criaturas irracionales en que él es dueño de sus actos. De aquí es que sólo aquellas acciones de que es dueño el hombre pueden llamarse con propiedad humanas; y es dueño el hombre de sus actos en virtud de la razón y de la voluntad, por lo cual se dice que el libre albedrío es facultad de voluntad y de razón. Son, pues, en realidad humanas las acciones que proceden de voluntad deliberada, y si otras algunas ejecuta, podrán decirse acciones del hombre, mas no acciones humanas, puesto que no obra en ellas como hombre en cuanto tal. Es evidente que toda acción procedente de alguna potencia es causada por ésta en conformidad con su objeto propio. El objeto propio de la voluntad es el fin y el bien, por consiguiente, todas las acciones humanas, necesariamente, se ordenan a su fin.

¿EL OBRAR POR ALGÚN FIN ES PROPIO EXCLUSIVAMENTE DE LA NATURALEZA RACIONAL?

(C. 1, a. 2.)

Todo agente obra necesariamente por un fin. Si se suprime la primera de todas las causas ordenadas recíprocamente entre sí, por necesidad quedan suprimidas las demás. Ahora bien: la primera entre todas las causas es la causa final; la razón es porque la materia no sigue a la forma sino en cuanto es movida por el agente, y nada hay que por sí mismo se reduzca de la potencia al acto, ni el agente produce el movimiento sino por la intención del fin. Porque si el agente no estuviese determinado a algún efecto, no ejecutaría un acto con preferencia a otro. Así, pues, para que produzca un efecto determinado, es indispensable que se decida a algo cierto, en lo cual consiste el concepto de fin. Y esta determinación, así como en la naturaleza racional se realiza por el apetito racional, que es la voluntad, del propio modo en otras se efectúa en virtud de la inclinación natural, llamada apetito natural.

Debe, empero, advertirse que algo tiende a un fin en su acción o movimiento de dos modos: o en cuanto se mueve a sí mismo hacia el fin, como el hombre, o bien movido por otro, a la manera que la saeta se dirige a determinado blanco, lanzada por el flechero, el cual endereza su acción al fin. De modo que los seres dotados de razón se mueven a sí mismos en dirección a su fin, porque tienen el dominio de sus actos mediante el libre albedrío, facultad de voluntad y de razón; mientras que los que no tienen razón tienden al fin por su natural propensión, como movidos por otros y no por sí mismos, pues que no conocen la razón del fin, por lo que nada pueden ordenar al fin y sí sólo son ordenadas a él por otro. Así, toda la naturaleza irracional se refiere a Dios como el instrumento a su agente principal, según queda ya sentado (1.^a P., c. 22, 2, al 4.^o, y c. 105, a. 5). Tenemos, pues, que es propio de la naturaleza racional dirigirse al fin como moviéndose y guiándose a sí propia, al paso que la irracional es como movida y dirigida por otro; otra a un fin aprehendido, como sucede en los animales brutos, ora a un fin no apercibido, lo cual se verifica en los que en absoluto carecen de todo conocimiento.

¿QUIERE EL HOMBRE TODO CUANTO QUIERE POR EL ÚLTIMO FIN?

(C. 1, a. 6.)

Necesariamente, todo lo que el hombre apetece lo apetece por el último fin, y lo apoyamos en dos razones: 1.^a Todo cuanto el hombre desea, deséalo teniéndolo por un bien, el cual bien, si no se apetece como bien perfecto, último fin, debe desearse como conducente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a la consumación de lo mismo como se ve en las obras de la naturaleza, lo propio que en las artes, y así toda iniciación de perfección se endereza a la perfección consumada, que se realiza por el último fin. 2.^a El último fin, en la moción del apetito, se ha del mismo modo que en otras mociones se ha el primer motor. Es, por otra parte, evidente que las segundas causas motrices no mueven sino en virtud de ser ellas movidas por la primera; así, pues, las cosas apetecibles segundas no excitan el deseo sino por su conexión con lo primero apetecible, que es el último fin.

¿ES UNO MISMO EL ÚLTIMO FIN DE TODOS LOS HOMBRES?

(C. 1, a. 7.)

Del último fin se puede hablar en dos sentidos: según el concepto de propio de último fin, o en orden a aquello que constituye la razón de fin último. En cuanto a la razón de último fin, están acordes en desearlo, porque todos quisieran consumir su perfección, que es la noción verdadera del fin último, como va expuesto (a. 5). Mas respecto de aquello en que dicha razón se cifra, no hay en todos los hombres la misma unanimidad en orden al último fin, pues unos buscan las riquezas como un bien consumado, mientras que otros lo hacen consistir en el placer, y otros en otra cosa cualquiera: a la manera que a todos los paladares agrada lo dulce; pero unos dan la preferencia al grato sabor del vino, otros prefieren el dulzor de la miel, y así a este tenor. Pero aquella entre las dulcedumbres será, sencillamente, la mejor y más efectivamente deleitable, en la que más se deleite el que posea un gusto más razonable: así también será el más perfecto aquel bien por cuya posesión, como su último fin, se afane el que mejor dispuesta tenga su afición.

¿CONVIENEN TODAS LAS CRIATURAS EN ESE MISMO ÚLTIMO FIN?

(C. 1, a. 8.)

Como expone Aristóteles (Met., lib. 5, tex. 22), el fin tiene dos acepciones, a saber: del cual por el cual; o más claro: aquello en que reside la razón de bien y el uso o logro de eso mismo; como si dijéramos que el fin del movimiento de un cuerpo pesado es, o bien el lugar inferior, como objeto, o bien el hecho de estar en tal sitio inferior, como uso; asimismo, el fin del avaro es el dinero como objeto, y también lo es la posesión del dinero como uso. Si, pues, se trata del último fin del hombre, en cuanto al objeto mismo, en este sentido el último fin del hombre lo es igualmente de todos los

demás seres, porque Dios es el último fin del hombre y de todo lo demás. Pero si hablamos del último fin del hombre refiriéndonos a la consecución del fin en el último fin del hombre así considerado, no tienen participación las criaturas irracionales, porque el hombre y las otras criaturas racionales consiguen su último fin conociendo y amando a Dios, lo cual no compete a las demás criaturas que alcanzan su fin último en la participación de alguna semejanza de Dios, según que respectivamente son o viven o aun conocen.

[II. LA FELICIDAD (cc. 2-5)]

¿CONSISTE LA BEATITUD DEL HOMBRE EN LOS HONORES?

(C. 2, a. 2.)

Es imposible que la beatitud consista en la honra. Dispénsase a alguien el honor a causa de alguna excelencia del mismo y como señal y testimonio de esa noble cualidad reconocida de algún modo en el que es honrado. La excelencia del hombre se aprecia, sobre todo, en relación con su felicidad suprema, que es su perfecto bien, y según lo parcial de éste, es decir, por consideración a aquellos bienes que son en cierto modo participación de la beatitud. Según esto, el honor puede, ciertamente, ser consecuencia de la beatitud, no empero consistir ésta en aquél principalmente.

¿LA BEATITUD DEL HOMBRE CONSISTE EN EL DELEITE?

(C. 2, a. 6.)

Los goces corporales se han apropiado su denominación de deleites por ser conocidos de muchos (Ética [de Aristóteles], lib. 7. cap. 13), en los que, sin embargo, no consiste principalmente la beatitud. por cuanto en un objeto cualquiera una cosa es lo que pertenece a su esencia y otra un verdadero accidente del mismo: así, en el hombre, el ser animal racional mortal no es lo mismo que el ser capaz de reírse. Y es muy digno de notarse que toda delectación es cierto accidente propiamente dicho y anejo a la beatitud, o alguna parte de ésta. Cuando uno se deleita en algo es porque en eso hay algún bien que le conviene, sea de hecho o en esperanza o por recuerdo. El bien conveniente, si es perfecto, es la misma beatitud del hombre, y si imperfecto, es cierta beatitud parcial, o próxima, o remota, o, cuando menos, aparente. Es, pues, hartamente evidente que ni aun la delectación misma, inherente al bien perfecto, es la esencia misma de la beatitud, y sí sólo una consecuencia de la misma, como algo de suyo accidental.

El deleite corporal no puede, aun en el concepto enunciado, ser consecuencia del bien perfecto, porque es resultado del bien lo que percibe el sentido, que es una facultad del alma en uso del cuerpo. Y el bien perteneciente al cuerpo, que es aprehendido por medio del sentido, no puede ser el bien completo del hombre, porque, como el alma racional excede la proporción de la materia corpórea, la parte del alma independiente del órgano corporal tiene algo de infinita respecto del cuerpo mismo y de las partes del alma creadas para unirse al cuerpo, al modo que lo invisible es, en cierto modo, infinito respecto de lo material, en razón a que la forma toma de la materia cierta contracción o limitación; así que la forma, sin su determinación a una materia, es, de algún modo, infinita. Por esto mismo, el sentido, fuerza corporal, conoce lo singular, determinado por la materia, al paso que la inteligencia, como potencia independiente de la materia, conoce lo universal, que, como abstraído de la materia, contiene en sí infinitos singulares. Todo esto patentiza que el bien conveniente al cuerpo que produce delectación sensual mediante la percepción del sentido, no es perfecto bien del hombre; antes viene a ser lo mínimo en comparación con el bien del alma; por lo cual dice el Sabio (Sab., 79): Todo el oro, en comparación con la sabiduría, es arena menuda. Por consiguiente, ni el deleite corporal es la beatitud misma, ni siquiera es de suyo un accidente de ella.

¿LA BEATITUD DEL HOMBRE CONSISTE EN ALGÚN BIEN CREADO?

(C. 2, a. 8.)

Es imposible que la beatitud del hombre esté en algún bien creado. La beatitud es un bien perfecto que completamente aquietta el apetito, y no sería último fin si aún dejase algo que desear. El objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal, como el de la inteligencia lo es la verdad universal; por esto es evidente que nada puede aquiettar la voluntad del hombre, si no es el bien universal, que no se halla en cosa alguna creada, y sí sólo en Dios; porque toda criatura tiene sólo una bondad participada. Según esto, sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre, conforme a aquello del salmo 102 (v. 5): Él llena de bienes tu deseo, etc. Por consiguiente, en solo Dios consiste la beatitud del hombre.

¿LA BEATITUD ES UNA OPERACIÓN?

(C. 3, a. 2.)

En cuanto la beatitud del hombre se entiende ser algo creado existente en él mismo, fuerza es decir que la beatitud del hombre es una operación. La beatitud es la última perfección del hombre, y una cosa en tanto es perfecta en cuanto está en acto, puesto que la potencia sin el acto es imperfecta; por consiguiente, la beatitud debe consistir en el último acto del hombre. Claro es, por otra parte, que la operación es el último acto del operante, por cuya razón Aristóteles la llama acto segundo (Del alma, lib. 2, caps. 2, 3 y 6). Porque el que tiene forma puede ser operante en potencia; así como el que sabe está en potencia para considerar lo que sabe. De ahí es que entre las demás cada cosa se dice ser por su operación, según se expone (Del cielo, lib. 2, tex. 17). Es, pues, forzoso admitir que la beatitud del hombre es una operación.

PUESTO QUE LA BEATITUD PERTENECE COMO OPERACIÓN A LA PARTE INTELECTIVA, ¿LO ES DE LA INTELIGENCIA, O LO ES DE LA VOLUNTAD?

(C. 3, a. 4.)

Para la beatitud se requieren dos cosas, como queda expuesto (2, a. 6): una es que es cuasi por sí un accidente de ella, como la aneja delectación. Digo, pues, que en cuanto a la esencia misma de la beatitud, no puede ésta consistir en un acto de la voluntad. Consta evidentemente por lo expuesto (a. 1 y c. 2, a. 6) que la beatitud es la consecución del fin último, y la consecución del fin no consiste en el acto mismo de la voluntad, la cual es atraída hacia su fin ora ausente, en tanto que lo sea, ora presente, cuando se goza reposando en su posesión. Ahora bien: evidentemente, el deseo mismo del fin no es su consecución sino un movimiento en dirección al fin; mas la delectación viene a la voluntad de la presencia del fin, y no al contrario, que algo se haga presente, porque la voluntad se deleita; necesariamente, pues, debe mediar alguna otra cosa distinta del acto de la voluntad, y por cuya intervención el fin mismo se hace presente a la voluntad, y esto es bien notorio en orden a los fines sensibles. Si [por ejemplo] el logro del dinero dependiese exclusivamente de un acto de la voluntad, desde el primer momento en que el codicioso de-sea el dinero, lo obtendría ya; pero al principio está alejado de él, y sólo lo consigue tomándolo con la mano o de otro modo análogo, y entonces es cuando se goza en su posesión ya efectiva. Lo propio ocurre respecto de un fin inteligible: comenzamos por intentar conseguirlo, mas no lo logramos hasta tanto que llega a sernos presente mediante un acto del entendimiento, y sólo una vez alcanzado la voluntad se goza tranquila en su posesión. Se ve por todo esto que la beatitud consiste en un acto intelectual. Ahora pertenece, sí, a la voluntad la delectación aneja subsiguiente a la beatitud ya poseída, conforme a lo que dice San Agustín (Confes., lib. 10, cap. 23) que «la beatitud es un gozo de la verdad», por cuanto ese mismo gozo es la consumación de la beatitud.

¿LA BEATITUD DEL HOMBRE ESTÁ EN LA VISIÓN DE LA DIVINA ESENCIA?

(C. 3, a. 8.)

La última y perfecta beatitud no puede estar sino en la visión de la esencia divina. Para demostrarlo, consideraremos dos cosas: 1.^a, que el hombre no es perfectamente feliz en tanto que le queda algo que desear y anhelar; 2.^a, que la perfección de cada potencia se aprecia por la razón de su objeto.

¿PUEDE ALGUNO SER BIENAVENTURADO EN ESTA VIDA?

(C. 5, a. 3.)

En esta vida se puede tener alguna participación de la beatitud; pero no es asequible aquí la beatitud perfecta y verdadera: y esto lo demostraremos por dos consideraciones: 1.^a Por la razón misma común de la beatitud. Ésta, como el bien perfecto y suficiente que es, excluye todo mal y sacia todo deseo, y en esta vida no es posible sustraerse a todo mal, como que está sujeta a muchos males inevitables, ya de ignorancia por parte del entendimiento, ya de desordenado afecto en el apetito, así como a muchísimas penalidades e en el cuerpo, como acertada y minuciosamente expone San Agustín (De la ciudad de Dios, lib. 19, caps. 5, 6, 7 y 8). Asimismo, tampoco es posible saciar en esta vida el deseo del bien, por cuanto el hombre desea naturalmente la permanencia del bien que posee, y los bienes de esta vida son transitorios, como lo es la vida misma, que nosotros naturalmente poseemos y la quisiéramos prolongar a perpetuidad, puesto que todo hombre rehúsa naturalmente la muerte; por lo tanto, es imposible obtener en esta vida la beatitud propiamente tal.

2.^a Si consideramos en qué consiste especialmente la beatitud, es decir, la visión de la divina esencia, inaccesible al hombre en esta vida, según se ha demostrado (1.^a P., c. 12, a. 11). Todo esto prueba evidentemente que nadie en esta vida puede alcanzar la verdadera y perfecta beatitud.

PARA QUE EL HOMBRE OBTENGA DE DIOS LA BEATITUD, ¿SE REQUIEREN ALGUNAS OBRAS BUENAS?

(C. 5, a. 7.)

La rectitud de la voluntad es según lo ya dicho (c. 4, a. 4), requisito para la beatitud, puesto que no es otra cosa que el debido orden de la voluntad al último fin, la que se exige para la consecución del fin último, del mismo modo que la debida preparación de la materia, para que pueda recibir la forma. Mas de aquí no se deduce que deba preceder a la beatitud del hombre alguna operación del mismo, porque pudiera Dios hacer a un tiempo que la voluntad se encaminara rectamente al fin y lo consiguiera, así como a veces dispone la materia y le induce la forma sin intervalo de tiempo. Pero el orden de la divina sabiduría exige que esto no se verifique así, pues, según se dice (Del cielo, lib. 2, textos 64, 65 y 66), alguno de aquellos seres que han nacido para tener el bien perfecto, lo obtiene sin movimiento, alguno con un solo movimiento, y alguno con muchos; mas el lograr el bien perfecto sin movimiento conviene a Aquel que naturalmente lo tiene, y el poseer naturalmente la beatitud es propio de solo Dios: por consiguiente, propio es de solo Dios el no moverse a la beatitud por operación alguna precedente. Ahora bien: como la beatitud excede a toda naturaleza creada, ninguna pura criatura consigue convenientemente la beatitud sin movimiento de operación, por la cual tiende a ella: si bien el ángel, superior al hombre en el orden de la naturaleza, la consigue con un solo movimiento de operación meritoria, como hemos expuesto en la primera parte (c. 62, a. 5); pero los hombres la obtienen previos muchos movimientos de operaciones, que llamamos méritos. Por lo cual, según Aristóteles (Ética, lib. 1, capítulo 1; 10, caps. 7 y 8), la beatitud es premio de operaciones virtuosas.

[III. LOS ACTOS HUMANOS (cc. 6-48)]

¿EXISTE LO VOLUNTARIO EN LOS ACTOS HUMANOS?

(C. 6, a. 1.)

No puede menos de haber voluntario en los actos humanos. Para demostrarlo, observemos que el principio de ciertos actos o movimientos está en el agente, o en aquel o aquello que se mueve; el de algunos otros, empero, está fuera. Cuando la piedra se mueve subiendo, el principio de este movimiento está fuera de ella; mas cuando desciende, ese principio está en la piedra misma. De las cosas movidas por un principio intrínseco, unas se mueven a sí mismas, y otras no. Ahora bien: como todo agente obre movido o se mueva por razón del fin, según queda expuesto (e. 1. a. 1), aquel agente se mueve con perfección en quien existe algún principio intrínseco, no sólo para que se mueva, sino para que se mueva hacia el fin; mas para que algo se haga por un fin, requierese algún conocimiento de ese fin: cualquier agente, pues, que así obra o es movido por un principio intrínseco, que tiene alguna noción del fin, tiene en sí mismo el principio de su acción, no sólo para que obre, sino para obrar por el fin; mientras que el que no tiene idea alguna del fin, aun cuando en él exista el principio de la tendencia de su obrar o moverse por el fin, sino que está en otro (agente), el cual le comunica su primera moción hacia el fin; por cuya razón se dice, no que los tales se mueven a sí propios, sino que son movidos por otros. Al contrario, los que tienen conocimiento del fin, dícese que se mueven a sí mismos, porque está en ellos el principio, no sólo de su acción, sino también de su tendencia al fin. Así que, como ambas cosas, la acción y su razón de obrar por el fin, proceden del principio intrínseco, los movimientos y actos de éstos se llaman voluntarios. De manera que el nombre de voluntario lleva en sí la idea de que el movimiento y el acto provienen de la propia inclinación, y de aquí que el voluntario, según la definición de Aristóteles, San Gregorio Niseno y el Damasceno (citada en el primer argumento), es no sólo aquello cuyo principio es intrínseco, sino que debe añadirse: dotado de conocimiento. Infiérese de todo lo dicho que en los actos del hombre, que conoce especialmente el fin de su operación, y se mueve a sí mismo, se encuentra principalmente lo voluntario.

¿SE PUEDE HACER VIOLENCIA A LA VOLUNTAD?

(C. 6, a. 4.)

Hay dos clases de actos de la voluntad: uno que es inmediatamente propio suyo, como elícito [nacido] de ella, el querer, y otro que es de la voluntad, como imperado por ella, pero ejecutado mediante otra potencia, cuales son el andar y el hablar, que son impuestos por ella mediante una

fuerza motriz. En cuanto a los actos imperados por la voluntad, puede ésta experimentar violencia, puesto que los miembros externos pueden ser violentamente imposibilitados de efectuar el mandato de la voluntad. No así en cuanto al mismo acto propio (e inmediato) de la voluntad, que no puede sufrir coacción al realizarlo. La razón de esto es que el acto de la voluntad no es otra cosa que cierta tendencia procedente del principio intrínseco cognoscitivo; como el apetito natural es cierta inclinación originada del principio interior y sin conocimiento. Pero todo lo violento o impuesto por coacción viene de principio extrínseco, y así repugna a la naturaleza misma del acto de la voluntad el ser violento e inevitable; como se opone a la esencia de la natural inclinación o movimiento de la piedra al ser llevada hacia arriba (y puede serlo por la violencia); mas no puede admitirse que este movimiento violento provenga de su natural tendencia. Asimismo, puede el hombre ser también arrastrado violentamente; pero el que esto se efectúe por su voluntad, repugna a la noción de violencia.

¿LA VIOLENCIA CAUSA INVOLUNTARIO?

(C. 6, a. 5.)

La violencia se opone directamente a lo voluntario como también a lo natural, por cuanto es común a lo voluntario y a lo natural el que uno y otro vengan de un principio intrínseco, y lo violento emana de principio extrínseco. He aquí por qué, así como en los seres no dotados de razón la violencia hace algo contrario a la naturaleza, del propio modo en los que tienen conocimiento hace que algo sea contrario a la voluntad, mas lo que repugna a la naturaleza se dice antinatural, y asimismo lo que contraría a la voluntad se llama involuntario: la violencia, pues, causa involuntario.

¿EL MIEDO CAUSA INVOLUNTARIO EN ABSOLUTO?

(C. 6, a. 6.)

Según dice Aristóteles (Ética, libro 3, cap. 1) y San Gregorio Niseno en su libro *Del hombre*, esas acciones ejecutadas por miedo son mixtas de voluntario e involuntario. Lo que se hace a impulsos del miedo, considerado en sí mismo, no es voluntario, y sólo viene a serlo en un caso dado, por evitar el mal que se teme. Pero si bien se reflexiona, esta clase de actos tiene más de voluntario que de involuntario; pues son voluntarios en absoluto (*simpliciter*) e involuntarios eventualmente (*secundum quid*), porque una cosa se dice ser en absoluto, en cuanto es en acto, y en cuanto sólo es en la aprensión, no es en absoluto, sino accidentalmente.

Lo que se hace por miedo es en acto, por cuanto se ejecuta: pues como los actos se efectúan en cosas singulares o determinadas y lo singular como tal tiene realidad en este lugar y tiempo determinados; el hecho realizado lo es en acto, por serlo en lugar y tiempo presente, y en otras condiciones individuales. Así, lo que se hace por miedo es voluntario, en cuanto se hace aquí y ahora, es decir, en cuanto en el caso presente es preservativo del mayor mal que se temía, al modo que el hecho de arrojar al mar las mercancías se hace voluntario durante la tempestad a causa del temor al peligro. Es según esto evidentemente voluntario en sí, pues le compete la razón de voluntario, porque su principio es intrínseco. Ahora, el que se admita lo que por miedo se hace, como existente fuera de este caso, en cuanto repugna a la voluntad, esto no es sino según la razón únicamente, y por lo mismo es involuntario eventualmente, esto es, considerado fuera del caso actual.

¿LA CONCUPISCENCIA CAUSA INVOLUNTARIO?

(C. 6, a. 7.)

La concupiscencia, lejos de causar involuntario, más bien hace que algo sea más voluntario. Dícese voluntario un acto en cuanto la voluntad se inclina a él, y la concupiscencia inclina la voluntad a querer lo que anhela: por consiguiente, más conduce a que sea voluntario que a involuntario.

¿CAUSA INVOLUNTARIO LA IGNORANCIA?

(C. 6, a. 8.)

La ignorancia causará involuntario siempre que prive del conocimiento previo que se exige para lo voluntario, según lo dicho (a. 2); mas no toda ignorancia suprime ese conocimiento. Es, pues, de saber que la ignorancia puede hallarse respecto al acto de la voluntad en tres distintas situaciones: concomitanter, simultánea, consequenter, subsiguiente, y antecedenter, precediéndole. En el primer caso la ignorancia versa sobre lo que se hace; pero de modo que aun cuando se supiese [lo que se ignora], se obraría [igualmente]. Entonces no induce a querer que el acto se ejecute, sino que a la vez se obra y se ignora, como en el ejemplo citado, del que mata a su enemigo queriendo

matarle, aunque ignorando es a él a quien mata, en la creencia de que es un ciervo. Esta ignorancia no produce involuntario, como dice Aristóteles (Ibíd.), pues no hace cosa repugnante a la voluntad; causa, sí, no voluntario, por cuanto no puede ser querido en acto lo que se ignora.

La ignorancia es subsiguiente a la voluntad cuando la ignorancia misma es voluntaria; lo cual puede suceder de dos modos, conforme a las dos maneras de voluntario arriba explicadas (a. 3, al 1.º): uno, en cuanto el acto de la voluntad se apoya en la ignorancia; como si uno quiere ignorar, ya para excusarse del pecado, ya para no ser retraído de pecar, según aquello de Job (21, 14): No queremos conocer tus caminos, y ésta es la llamada ignorancia afectada. Otro modo de ignorancia voluntaria ocurre cuando uno ignora lo que puede y debe saber, porque en tal caso el no obrar y el no querer se dicen voluntarios, según lo expuesto (a. 3). De este modo, se halla la ignorancia, ora cuando uno no considera lo que puede y debe considerar, y es la que llaman ignorancia de mala elección, provenga de la pasión o del hábito; ora cuando uno no procura adquirir el conocimiento que está obligado a tener, y en ese caso la ignorancia de todo lo contenido en las leyes y que uno está en obligación de saber, se dice voluntaria, en cuanto a negligencia. Cuando, pues, la ignorancia es voluntaria por alguno de estos conceptos, no puede causar lo involuntario en absoluto; si bien puede causarlo accidentalmente, en cuanto precede al movimiento de la voluntad para hacer algo, el cual no se verificaría, dado el conocimiento actual.

Por último, la ignorancia es antecedente con respecto al acto de la voluntad, cuando no es voluntaria y, sin embargo, es ella la causa de querer lo que sin ella no se querría, como cuando el hombre ignora alguna circunstancia del acto que no estaba obligado a saber, y por eso hace algo que no haría si la conociese-, tal sucede si uno, después de practicadas las debidas exploraciones, no sabiendo que alguien pasa por el camino, dispara una flecha con la que da muerte a un transeúnte; esta ignorancia causa involuntario en absoluto.

¿LA VOLUNTAD ES MOVIDA POR SU OBJETO DE UN MODO INELUCTABLE?

(C. 10, a. 2.)

La voluntad es movida de dos modos: 1.º, en cuanto a la ejecución del acto; 2.º, en cuanto a su especificación, la cual radica en el objeto. Del primer modo ningún objeto mueve a la voluntad forzosamente; puesto que puede uno muy bien no pensar en determinado objeto y, por consiguiente, no quererlo en actualidad.

Por lo que hace al segundo modo, hay algunos objetos que la mueven por necesidad y los hay que no; en la moción de cualquier potencia por su objeto, es preciso considerar la razón por que la mueve; verbigracia: lo visible mueve la vista en virtud del color actualmente visible, por lo cual, una vez propuesto a la vista el color, forzosamente la mueve, a no ser que algo desvíe la vista, y esto pertenece al ejercicio del acto. Mas si se pusiese ante la vista algo que no tuviese color en todos los aspectos y actualmente, teniendo algún color sólo accidentalmente, en parte, y en parte no teniéndolo, la vista no percibiría necesariamente tal objeto, puesto que podría dirigirse a él por el lado en que no tuviese color alguno y no lo vería. Así, pues, como lo coloreado en acto es el objeto de la vista, así el bien lo es de la voluntad; y, por lo tanto, si a ésta le es propuesto un objeto universalmente bueno en to-dos conceptos, no puede menos de tender a él, si es que algo quiere, pues no puede querer lo contrario. Mas si el objeto propuesto a la voluntad no es bueno en algún concepto, ya no es forzosamente arrastrada hacia él, y como la falta de cualquier bien lleva en sí la razón de no bueno, he aquí por qué únicamente el bien perfecto, al que nada falta, es tal, que la voluntad no puede no quererlo; ese bien es la beatitud. Todos los otros bienes particulares cualesquiera pueden considerarse como no bienes, en razón a que les falta algo bueno, y en este concepto pueden ser rechazados o aceptados por la voluntad, por lo mismo que puede tender a un mismo objeto en diversos aspectos considerados.

¿LA VOLUNTAD ES MOVIDA IRRESISTIBLEMENTE POR DIOS, COMO MOTIVO EXTRÍNSECO?

(C. 10, a. 4.)

Según San Dionisio (De los nombres div., cap. 4, lec. 23), no es propio de la divina providencia trastornar la naturaleza de las cosas, y sí conservarlas. Así, pues, mueve todas las cosas según su condición, de manera que de causas necesarias provengan, mediante la moción de Dios, efectos necesarios, como efectos contingentes de causas contingentes. Ahora bien: la voluntad es un principio activo. no determinado a una cosa, sino indiferente para muchas, y por lo mismo, Dios la mueve sin obligarle empero a determinado acto, conservando ella su movimiento contingente y no necesario, mientras no recaiga sobre cosas a que naturalmente es llevada.

[IV. LAS VIRTUDES Y LOS VICIOS (cc. 49-89)]

¿SE DEFINE CONVENIENTEMENTE A LA VIRTUD?

(C. 55, a. 4.)

Esta definición abraza perfectamente toda la razón de la virtud, pues la perfecta razón de cada cosa se colige de todas sus causas, y la definición antedicha comprende todas las causas de la virtud, porque la causa formal de la virtud, como la de cualquier otra cosa, se toma de su género y diferencia, y está bien cuando se dice que es buena cualidad, pues el género de virtud es cualidad, y su diferencia lo bueno. Sería, empero, más conveniente la definición si en lugar de cualidad se pusiese el hábito, que es su género próximo. Mas la virtud no tiene materia de la cual esté constituida así como ni otros accidentes, sino materia acerca de la cual se ejercita y materia en la cual está, que es el sujeto. La materia acerca de la cual es el objeto de la virtud, que no pudo ponerse en dicha definición, porque por el objeto se determina la virtud a la especie, y aquí se asigna la definición de la virtud en común, por lo cual se pone el sujeto en lugar de la causa material, al decirse que es buena cualidad de la mente. Pero como el fin de la virtud es el hábito operativo, resulta que es la misma operación. Debe, empero, notarse que algunos de los hábitos operativos son siempre para lo malo, como los hábitos viciosos, y otros, unas veces para lo bueno y otras para lo malo, como la opinión se refiere a lo verdadero y a lo falso; mas la virtud es un hábito que se refiere siempre al bien, y, por lo tanto, para que se distinga la virtud de los hábitos, que siempre se refieren al mal, se dice: por la cual rectamente se vive. Para distinguirla de aquellos que unas veces se refieren a lo bueno y otras a lo malo, se añade: de la que ninguno usa malamente; y por ser Dios la causa eficiente de la virtud infusa. de la que se da la definición, se agrega: la que Dios obra en nosotros sin nosotros, condición cuya supresión hará que lo demás de la definición sea común a todas las virtudes, tanto adquiridas como infusas.

¿LA VIRTUD MORAL SE DISTINGUE DE LA VIRTUD INTELECTUAL?

(C. 58, a. 2.)

El primer principio de todas las operaciones humanas es la razón, y cualesquiera otros principios que haya de acciones humanas obedecen en cierto modo a la razón, aunque diversamente, porque unos la obedecen enteramente sin contradicción alguna, como los miembros del cuerpo, si perseveran consistentes en su naturaleza, pues al punto al imperio de la razón se mueve a la obra la mano o el pie. Por eso dice Aristóteles (Polít., lib. 1, cap. 3) que «el alma rige al cuerpo con imperio despótico», esto es, como señor a su siervo, que no tiene derecho a contradecirle. Sentaron, pues, algunos que todos los principios activos que hay en el hombre se refieren de este modo a la razón: lo cual, en verdad, si fuese cierto, bastaría que la razón fuese perfecta para obrar bien, y siendo la virtud un hábito por el que nos perfeccionamos para bien obrar, seguiríase de ahí que estaría en sola la razón, y así ninguna virtud sería sino intelectual. Tal fue la opinión de Sócrates, quien dijo que todas las virtudes eran prudencias (Ética, lib. 6, cap. últ.), deduciendo de esto que el hombre, existiendo en él la ciencia, no podía pecar, y que cualquiera que pecaba, pecaba por ignorancia. Mas esto procede de un supuesto falso, porque la parte apetitiva obedece a la razón, no del todo a su arbitrio, sino con alguna contradicción, por lo que Aristóteles (Política, lib. 1, cap. 3) dice que la razón impera a la (parte) apetitiva con principado político, esto es, con el que uno preside a (hombres) libres, los cuales tienen derecho a contradecirle en algo. Por esto mismo San Agustín, sobre el salmo 118 (serm. 8.º), dice que algunas veces precede el entendimiento y sigue tardo, o no sigue, el afecto, hasta el punto de que alguna vez las pasiones o los hábitos de la parte apetitiva llegan a impedir el uso de la razón en particular, y según esto es exacto lo que dijo Sócrates: que, mediando presencialmente la ciencia, no se peca, con tal, empero, que esto se extienda hasta el uso de la razón en lo particular elegible.

Así, pues, para que el hombre obre bien, se requiere, no sólo que la razón esté bien dispuesta por el hábito de la virtud intelectual, sino también que la fuerza apetitiva esté bien preparada por el hábito de la virtud moral, y, por consiguiente, así como el apetito se distingue de la razón, del mismo modo la virtud moral se diferencia de la intelectual. De donde se sigue que, así como el apetito es principio del acto humano, según que participa en algo de la razón, igualmente el hábito moral tiene el carácter de virtud humana, en cuanto se conforma con la razón.

¿LA VIRTUD MORAL ES PASIÓN?

(C. 59, a. 1.)

La virtud moral no puede ser pasión, y esto se prueba por tres razones: 1.ª, porque pasión es cierto movimiento del apetito sensitivo, como ya se ha dicho (c. 22, a. 3), en tanto que la virtud

moral no es movimiento alguno, sino más bien principio del movimiento apetitivo, cierto hábito existente; 2.^a, porque las pasiones por sí mismas no tienen razón de bien o de mal, pues el bien o el mal del hombre es según la razón; por lo tanto, las pasiones, consideradas en sí mismas, se refieren tanto al bien como al mal, según que pueden convenir o no con la razón; ahora bien: tal cosa no puede ser virtud, puesto que la virtud sólo se refiere al bien; 3.^a, porque supuesto que alguna pasión tienda sólo al bien o sólo al mal, de algún modo, con todo, el movimiento de la pasión, en cuanto es pasión, tiene su principio en el mismo apetito y su término es la razón, en conformidad de la cual tiende al apetito, al paso que el movimiento de la virtud, por el contrario, tiene su principio en la razón y el término en el apetito, según que es movido por la razón. Por eso, en la definición de la virtud moral se dice (Ética, lib. 2, cap. 6) que es un hábito electivo consistente en el medio determinado por la razón, como el sabio determinará.

¿PUEDE HABER ALGUNA VIRTUD MORAL SIN PASIÓN?

(C. 59, a. 5.)

Si llamamos pasiones a las afecciones desordenadas, como los estoicos pretendieran, es evidente que la virtud perfecta existe sin pasiones; pero si por pasiones entendemos todos los movimientos del apetito sensitivo, claro está que las virtudes morales, que versan acerca de las pasiones como de propia materia, no pueden existir sin pasiones. La razón es porque de esto se seguiría que la virtud moral haría total-mente ocioso el apetito sensitivo; mas no pertenece a la virtud el que las potencias sometidas a la razón no ejecuten sus propios actos, y sí el que ejecuten lo imperado por la razón, obrando sus actos propios. De esto se sigue que así como la virtud ordena los miembros del cuerpo a los debidos actos exteriores, así también dirige al apetito sensitivo a sus movimientos propios ordenados. Mas las virtudes morales, que no afectan a las pasiones, sino a las operaciones, pueden existir sin pasiones, y tal es la virtud de la justicia, porque por ella se aplica la voluntad a su propio acto, que no es pasión. Sin embargo, al acto de justicia sigue el gozo, al menos en la voluntad, lo cual no es pasión, y si este multiplica por la perfección de la justicia, redundará gozo hasta el apetito sensitivo, según que las fuerzas inferiores siguen el movimiento de las superiores, como antes se ha dicho (c. 24, a. 3): resultando de semejante redundancia que cuanto fuere más perfecta, tanto más causa pasión.

¿SON CUATRO LAS VIRTUDES CARDINALES?

(C. 61, a. 2.)

El número de algunas cosas puede tomarse, o según los principios formales, o según los objetos, y en ambos sentidos son cuatro las virtudes cardinales. El principio formal de la virtud que ahora consideramos es el bien de la razón, el cual ciertamente puede considerarse de dos modos: 1.^o, en cuanto consiste en la misma consideración de la razón, y así habrá una sola virtud principal llamada prudencia; 2.^o, según que acerca de alguna cosa se establece el orden de la razón, y esto o es acerca de las operaciones, y así se dice justicia, o acerca de las pasiones, y en tal caso deben ser dos las virtudes, por cuanto es preciso establecer el orden de la razón acerca de las pasiones, considerada la repugnancia de las mismas a la razón. Ésta puede ser de dos maneras: 1.^a, según que la pasión impele a algo contrario a la razón, y en este sentido es necesario que la pasión sea reprimida, por lo que se llama templanza; 2.^a, en cuanto la pasión retrae de aquello que la razón dicta, como el temor de los peligros o trabajos, y así es preciso que el hombre se afirme en aquello que la razón misma dicta, para no apartarse de ello, y de aquí su denominación de fortaleza. Asimismo, según los objetos, se halla igual número de virtudes, porque el sujeto de la virtud de que ahora hablamos es cuádruple, a saber: racional por esencia, perfeccionado por la prudencia, y racional por participación, el cual se subdivide en tres, que son: la voluntad, sujeto de la justicia; lo concupiscible, de la templanza, y lo irascible, cuyo sujeto es la fortaleza.

¿LAS VIRTUDES TEOLOGALES SE DIFERENCIAN DE LAS INTELECTUALES Y MORALES?

(C. 62, a. 2.)

Como arriba se ha dicho (c. 54, artículo 2), los hábitos se diferencian de la especie, según la diferencia formal de los objetos: el objeto de las virtudes teologales es el mismo Dios, que es último fin de las cosas, según que excede al conocimiento de nuestra razón, mientras que el sujeto de las virtudes intelectuales y morales es algo que puede ser comprendido por la razón. De donde se deduce que las virtudes teologales se distinguen específicamente de las intelectuales y morales.

¿LA FE; LA ESPERANZA Y LA CARIDAD SE CLASIFICAN

CONVENIENTEMENTE COMO VIRTUDES TEOLOGALES?

(C. 62, a. 3.)

Como ya se ha dicho (a. 1), las virtudes teologales ordenan al hombre a la bienaventuranza sobrenatural, así como por la inclinación natural es ordenado el hombre al fin connatural a él. Mas esto se verifica de dos modos: 1.º, según la razón o el entendimiento, en cuanto contiene los primeros principios universales, que nos son conocidos por la luz natural del entendimiento y conforme a los cuales procede la razón, tanto en lo especulativo como en lo práctico; 2.º, por la rectitud de la voluntad, que naturalmente tiende al bien de la razón. Pero estos dos modos son insuficientes en el orden de la bienaventuranza sobrenatural, según aquello de San Pablo (I Cor., 2, 9): Ni ojo vio, ni oreja oyó, ni el corazón del hombre sospechó lo que Dios ha preparado a los que le aman; de aquí la necesidad de que, en cuanto los dos modos, se añadiese sobrenaturalmente al hombre algo, para ordenarle a su fin sobrenatural: 1.º, en cuanto al entendimiento se añaden al hombre ciertos principios sobrenaturales, que son aprendidos mediante la luz divina, y éstos son los de credibilidad, acerca de los cuales versa la fe; 2.º, asimismo la voluntad es ordenada a aquel fin, ya en cuanto al movimiento de la intención con tendencia al mismo, como a lo que es posible alcanzar, lo cual pertenece a la esperanza, ya también en cuanto a cierta unión espiritual, por la que en cierto modo se transforma en aquel fin, lo cual se realiza por medio de la caridad, porque el apetito de cada cosa naturalmente es movido y tiende hacia el fin que le es connatural, movimiento que proviene de cierta conformidad de la cosa con su fin.

¿LA JUSTICIA ES LA PRINCIPAL ENTRE LAS VIRTUDES MORALES?

(C. 66, a. 4.)

Una virtud, según su especie, puede decirse mayor o menor, ya en absoluto, ya circunstancialmente. Dícese en absoluto mayor según que resplandece en ella mayor bien de la razón, como antes se ha dicho (a. 1); conforme a esto, la justicia sobresale entre todas las virtudes morales, como más próxima a la razón, lo cual se ve claro tanto de parte del sujeto como del objeto; de parte del sujeto, porque está en la voluntad como en sujeto, y la voluntad es apetito racional, como se ve por lo dicho (c. 55, a. 5, y 1.ª P., c. 80); de parte del objeto o materia, porque versa acerca de las operaciones, con las cuales se ordena el hombre, no sólo en sí mismo, sino también con relación a otro. Así, pues, la justicia es la más preclara de las virtudes (Ética, lib. 5).

Entre las otras virtudes morales que versan acerca de las pasiones, tanto más resplandece en cada una el bien de la razón cuanto el movimiento apetitivo se subordina a la razón acerca de mayor número de cosas. Empero, lo máximo en las cosas pertenecientes al hombre es la vida, de la cual dependen todas las demás; por lo tanto, la fortaleza, que subordina a la razón el movimiento apetitivo en lo concerniente a la muerte y a la vida, ocupa el primer lugar entre las virtudes morales que versan acerca de las pasiones, aunque con inferioridad en orden a la justicia, por lo que Aristóteles dice (Retórica, lib. 1, cap. 9) que es necesario que sean las mayores virtudes las que respecto de otras son las más honradas, supuesto que es virtud la potencia bienhechora; por esto se honra más a los fuertes y a los justos, por ser la fortaleza útil en la guerra, y la justicia tanto en la guerra como en la paz. A la fortaleza sigue la templanza, que somete a la razón el apetito acerca de aquellas cosas que inmediatamente se ordenan a la vida, ora en el mismo numéricamente, ora en el mismo según la especie, es decir, en la alimentación o en la procreación, y de este modo esas tres virtudes, juntamente con la prudencia, se dice que son las principales aun en dignidad. Pero circunstancialmente, una virtud es mayor según que presta apoyo u ornamento a la virtud principal, así como la sustancia es simplemente más digna que el accidente, y algún accidente, sin embargo, es, en algún aspecto, más digno que la sustancia, en cuanto perfecciona la sustancia en algún ser accidental.

¿LA CARIDAD ES LA MAYOR ENTRE TODAS LAS VIRTUDES TEOLOGALES?

(C. 66, a. 6.)

Como arriba se ha dicho (aa. 1 y 3), la magnitud de la virtud, en cuanto a su especie, se estima según su objeto: mas como el de las tres virtudes teologales es propiamente Dios, no puede una de ellas decirse mayor que otra, porque se refiera a mayor objeto, sino porque una de ellas se aproxime más que otra a su objeto: en este sentido, la caridad es mayor que las demás, puesto que éstas implican en su concepto cierta distancia respecto del objeto: la fe se ejercita acerca de cosas que no se han visto, y la esperanza acerca de lo que aún no se tiene, en tanto que el amor de la caridad es de lo que ya se posee, dado que el amado está en cierto modo en el amante, y que, además, el que ama es, por su efecto, atraído a la unión con el amado, por lo cual se dice (Juan, 4, 16): Quien permanece en caridad, en Dios permanece y Dios en él.

¿EL VICIO CONTRARÍA A LA VIRTUD?

(C. 71, a. 1.)

Acerca de la virtud podemos considerar dos cosas, a saber: la misma esencia de la virtud, y aquello para que sirve. En la esencia de la virtud hay algo que puede considerarse directamente y algo como consiguiente: 1.º, directamente, implica la virtud cierta disposición de alguno, convenientemente ordenado según el modo de su naturaleza; por que Aristóteles dice (Fís., lib. 7, tex. 17) que la virtud es disposición de lo perfecto a lo óptimo, y digo de lo perfecto [es decir, de aquello] que es dispuesto conforme a la naturaleza; 2.º, como consiguiente, se infiere que la virtud es cierta bondad, puesto que la bondad de cada cosa consiste en que convenientemente se halla según el modo de su naturaleza; ahora bien: aquello a que se ordena la virtud es el acto bueno, como se ve por lo arriba dicho (c. 55, a. 3, y c. 56, a. 3). Con-forme, pues, a esto, hállanse tres cosas opuestas a la virtud: 1.ª, el pecado, que se la opone por parte de aquello a que se ordena la virtud, porque pecado designa propiamente acto desordenado, así como el acto de la virtud es acto ordenado y debido; 2.ª, según que a la razón de virtud es consiguiente que sea cierta bondad, a la virtud se opone la malicia, y 3.ª, según aquello que directamente es propio de la razón de virtud, a ésta se opone el vicio, porque el vicio de cada cosa parece ser el no estar dispuesta según conviene a su naturaleza, por lo cual dice San Agustín (Del libre arb., lib. 3, cap. 4): Lo que observares que falta a la perfección de la naturaleza, llámalo vicio.

¿SE DEFINE CONVENIENTEMENTE EL PECADO DICIENDO QUE ES DICHO O HECHO O DESEO CONTRA LA LEY ETERNA?

(C. 71, a. 6.)

Como se demuestra en lo anteriormente dicho (a. 1), el pecado no es otra cosa que un acto humano malo, y el que un acto sea humano consiste en ser voluntario, como se ve por lo antes dicho (c. 1, a. 1), ora lo sea como ilícito por la voluntad, como el mismo querer o elegir, ora como imperado por ella, como los actos externos de hablar u obrar. Mas el ser malo un acto humano consiste en que carece de la debida conmensuración, y la conmensuración de cada cosa se considera por comparación a alguna regla de la que, si se desvía, resulta inconmensurada. Empero, hay dos reglas de la voluntad humana: una próxima y homogénea, que es la misma razón humana, y otra primera regla, la ley eterna, que es como la razón de Dios. Y por eso San Agustín estableció en la definición del pecado dos cosas: una perteneciente a la sustancia del acto humano, que es como lo material en el pecado, cuando dijo «dicho o hecho o deseo», y otra referente a la razón de mal, que es como lo formal en el pecado, diciendo «contra la ley eterna».

¿EL PRIMER PECADO DEL PRIMER PADRE SE TRANSMITE POR ORIGEN A SUS DESCENDIENTES?

(C. 81, a. 1.)

Según la fe católica, se debe asegurar que el primer pecado del primer hombre se transmite originalmente a su posteridad, por lo cual, aun los niños recién nacidos son llevados a bautizar, como para ser lavados de alguna infección de culpa; y lo contrario es la herejía pelagiana, como consta por San Agustín en muchos de sus libros. Mas para investigar de qué manera el pecado del primer padre puede pasar originalmente a sus descendientes, siguieron varios diversos caminos: unos, considerando que el sujeto del pecado es el alma racional, sentaron que el alma racional se transmite por generación, pareciendo así que de alma infecta se derivan almas infectas, y otros, desechando esto como erróneo, se empeñaron en demostrar de qué modo la culpa del alma del padre se transmite a la prole. aunque el alma no se transmita, porque los defectos del cuerpo son transmitidos del padre a la prole, como el leproso engendra leproso, y el gotoso, gotoso, a causa de alguna corrupción del germen, aunque tal corrupción no se llame lepra o gota. Y porque es el cuerpo proporcionado al alma, y redundando en el cuerpo los defectos del alma, y viceversa, del mismo modo, dicen que el defecto culpable del alma se deriva por la transmisión del germen a la prole, aunque actualmente el germen no sea sujeto de la culpa.

Pero todos estos y otros semejantes caminos son insuficientes, porque dado que algunos defectos corporales pasen del progenitor a la prole por origen, y aun algunos defectos del alma a causa de la indisposición del cuerpo (como a veces de los fatuos se engendran fatuos), sin embargo, eso mismo de tener algún defecto por origen parece que excluye la razón de culpa, de la que es propio el ser voluntario, por lo que aun suponiendo que el alma racional se transmitiese, por lo mismo que la infección del alma de la prole no estaría en su voluntad, no habría razón de culpa que obligue a pena, porque, como dice Aristóteles (Ética, libro 3, cap. 5), nadie afrentará al ciego de nacimiento, sino que más bien lo compadecerá.

Así que se debe proceder por otro camino, diciendo que todos los hombres, que nacen de Adán, pueden considerarse como un solo hombre, en cuanto convienen en la naturaleza que reciben del primer padre, al modo que en los [estados] civiles todos los hombres, que forman una sola comunidad, se reputan como un solo cuerpo, y toda la comunidad como un solo hombre; como también Porfirio (cap. De la Especie) dice que por la participación de la especie muchos hombres son un solo hombre. Así, pues, los muchos hombres derivados de Adán son como muchos miembros de un solo cuerpo, y como el acto de un solo miembro corporal, por ejemplo, la mano, no es voluntario con la voluntad de la misma mano, sino con la voluntad del alma, que primeramente mueve el miembro; y de aquí es que el homicidio que comete la mano no se imputaría a pecado a aquella mano por sí misma como separada, sino que se le imputa en cuanto es algo del hombre, que se mueve por el primer principio motor del hombre; de este modo, pues, el desorden que hay en este hombre engendrado de Adán no es voluntario por la voluntad del mismo, sino en la voluntad del primer padre, que mueve con movimiento de generación a todos los que se derivan de su origen, así como la voluntad del alma mueve todos los miembros al acto. Por esta razón el pecado, que así se deriva del primer padre a todos sus descendientes, se llama original, como el pecado que del alma se deriva a los miembros del cuerpo se llama actual, y así como el pecado actual que se comete por algún miembro no es pecado de aquel miembro sino en cuanto aquel miembro es algo del mismo hombre, por lo cual se llama pecado humano; del mismo modo, el pecado original no es pecado de esta persona sino en cuanto esta misma recibe la naturaleza del primer padre, por lo que se llama también pecado de naturaleza, según aquello (Efes., 2, 3): éramos por naturaleza hijos de ira.

¿HAY RAZÓN PARA DISTINGUIR EL PECADO VENIAL DEL MORTAL?

(C. 88, a. 1.)

Algunas cosas, si se toman en sentido propio, no parecen ser opuestas; y tomadas metafóricamente, se halla que son opuestas, como el reír no es opuesto a aridecer; pero, según que el mismo reír se aplica metafóricamente a un prado por su florescencia o lozanía, se opone a aridecer. Del mismo modo, lo mortal, propiamente hablando, según que se refiere a la muerte corporal, no parece tiene oposición con lo venial, ni que pertenece al mismo género; pero metafóricamente considerado, lo mortal se opone a lo venial, porque siendo el pecado cierta enfermedad del alma, como antes se ha expuesto (c. 61, a.1 al 3.º, c. 72, a. 5, y c. 74, a. 9, al 2.º), un pecado se llama mortal a semejanza de la enfermedad, la que se dice mortal porque causa un defecto irreparable por la destitución de algún principio, como se ha dicho (c. 72, a. 5), y el principio de la vida espiritual que, según la virtud, es el orden al último fin, como arriba se ha dicho (c. 72, a. 5, y c.

87. a. 3), el que ciertamente si fuere destruido no puede ser reparado, por algún principio intrínseco, sino sólo por la virtud divina, como se ha dicho (c. 87, a. 3), porque los desórdenes de las cosas concernientes al fin se reparan por el fin, como el error que ocurre acerca de las conclusiones se repara por la verdad de los principios. El defecto, pues, del orden del último fin no puede ser reparado por algo que sea más principal, como tampoco el error acerca de los principios, y, por lo tanto, tales pecados se llaman mortales, como irreparables; pero los pecados que tienen desorden acerca de lo concerniente al fin, conservado el orden al último fin, son reparables, y éstos se llaman veniales, porque entonces tiene venia el pecado, cuando se quita el reato de la pena, que cesa cesando el pecado, como se ha dicho (c. 87, a. 6). Por consiguiente, conforme a esto, lo venial y lo mortal se contraponen como lo reparable y lo irreparable; y decimos esto por el principio interior y no por comparación a la virtud divina, que puede reparar toda enfermedad tanto corporal como espiritual, y por esto el pecado venial se contrapone convenientemente al mortal.

[V. LA LEY (cc. 90-108)]

¿LA LEY ES ALGO DE LA RAZÓN?

(C. 90, a. 1.)

La ley es cierta regla y medida de los actos, según la cual es inducido alguno a obrar o sé retrae de ello, porque ley (ex) se deriva de ligar (ligare), por cuanto obliga a obrar, mas la regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de ellos, como se patentiza por lo dicho (c. 66, a. 1), puesto que a la razón compete ordenar al fin, que es el primer principio en lo operable, según Aristóteles (Ética, liba. 7, cap. 8). Siendo, pues, en cada género lo que es primer principio medida y regla de aquel género, como la unidad en el género de los números y el primer movimiento en el género de los movimientos. De donde se sigue que la ley es algo que pertenece a

la razón.

¿LA LEY SE ORDENA SIEMPRE AL BIEN COMÚN?

(C. 90, a. 2.)

¿Cuál es, pues, el papel que corresponde a la voluntad en la ley? «La razón -dice Santo Tomás- recibe de la voluntad la fuerza para mover, como se dijo anteriormente (c. 17, a. 1): puesto que porque uno quiere el fin, manda la razón lo que al fin se ordena; pero para que la voluntad, acerca de las cosas que se mandan, tenga naturaleza de ley, es necesario que sea regulada por alguna razón, y de esta manera se entiende que la voluntad del príncipe tenga fuerza de ley: de otro modo la voluntad del príncipe sería más bien iniquidad que ley.» (Respuesta a la tercera dificultad del presente artículo.)

Según lo dicho (a. 1), la ley pertenece a lo que es el principio de los actos humanos, por ser ella su regla y medida, y así como la razón es el principio de los actos humanos, del propio modo también en la razón misma hay algo que es el principio respecto de todos los demás, por lo que a esto principalmente y sobre todo debe pertenecer la ley. Siendo, pues, el primer principio de las operaciones, que son el objeto de la razón práctica, el fin último, y éste la felicidad o bienaventuranza de la vida humana, según se ha demostrado (c. 1, aa. 6 y 7, y c. 2, aa. 5 y 7); necesariamente la ley debe ante todo encaminarse al orden consistente en la beatitud. Además, puesto que toda la parte se ordena al todo, como lo imperfecto a lo perfecto, y un hombre es parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley atienda propiamente y se ordene a la felicidad común; por este motivo, Aristóteles, después de la definición de las cosas legales, hace mención de la felicidad y comunidad políticas, porque dice (Ética, lib. 5, cap. 1) que «decimos justas las leyes operativas y conservadoras de la felicidad y de sus particulares en comunidad política», pues la ciudad es una comunidad perfecta (Polít., lib. 1, cap. 1). Ahora bien: en cada género, lo que principalmente se denomina tal es el principio de las demás cosas [que pertenecen al mismo género], y éstas se designan por su relación con él; así, el fuego, que es lo más cálido, es la causa del calor en los cuerpos mixtos, que en tanto se dicen cálidos en cuanto participan del fuego. He aquí, pues, por qué, diciéndose ley principalmente en cuanto se ordena al bien común, cualquier otro precepto referente a una operación particular no tiene razón de ley sino en tanto que se ordena al bien común: por lo cual toda ley se ordena al bien común.

¿LA RAZÓN DE CUALQUIERA ES CONSTITUTIVA DE LA LEY?

(C. 90, a. 3.)

La ley propiamente tiene por objeto primario y principal el orden al bien común, y ordenar algo al bien común es propio de toda la multitud o de alguno que hace sus veces; por lo tanto, legislar, o pertenece a toda la comunidad, o a la persona pública que tiene el cuidado de toda la multitud, porque, aun en las demás cosas, ordenar a un fin compete a aquel de quien es propio el tal fin.

¿LA PROMULGACIÓN ES DE ESENCIA EN LA LEY?

(C. 90, a. 4.)

Según lo dicho (a. 1), la ley es impuesta a otros por modo de regla y medida, y ésta se impone en cuanto se aplica a los que son regulados o medidos; por lo tanto, para que la ley tenga fuerza obligatoria, que es su carácter propio, es preciso que se aplique a los hombres que deben regirse por ella, y esta aplicación se hace en virtud del conocimiento que de ella se les transmite por la promulgación; luego la promulgación es necesaria para que la ley tenga su fuerza [obligatoria]. Así, de los cuatro puntos expuestos puede colegirse la definición de la ley, que no es otra cosa que cierta ordenación de la razón al bien común y promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad.

¿HAY ALGUNA LEY ETERNA?

(C. 91, a. 1.)

Según lo dicho (c.90, aa. 1 y 4), la ley no es otra cosa que el dictamen práctico de la razón en el príncipe que gobierna alguna comunidad perfecta. Siendo, pues, notorio que, supuesto que el mundo es regido por la providencia divina, como se ha demostrado (1.^a P., c. 22, aa. 1 y 2), toda la comunidad del universo es gobernada por la razón divina; esa misma razón del gobierno de las cosas existentes en Dios, como en Príncipe de la universalidad, tiene naturaleza de ley, y puesto que la razón divina nada concibe desde el tiempo, sino que tiene un concepto eterno, como se expresa en el Libro de los Proverbios (cap. 8, v. 22 y sig.), de aquí que esta ley es necesariamente eterna.

¿HAY EN NOSOTROS ALGUNA LEY NATURAL?

(C. 91, a. 2.)

Según lo dicho (c. 90, aa. 1 al 10), siendo la ley una regla y medida, puede existir en alguno de dos maneras: 1.^a, como en el que regula y mide; 2.^a, como en lo regulado y medido, porque en cuanto algo participa de la regla o medida, así es regulado o medido. Por lo tanto, como todas las cosas que están sometidas a la providencia divina son reguladas y medidas por la ley eterna, según consta de lo dicho (a. 1), es evidente que todas las cosas participan en algún modo de la ley eterna, en cuanto, por la impresión de ella, tienen inclinación a sus propios actos y fines. Ahora bien: entre las demás cosas, la criatura racional está sometida a la providencia divina de un modo más excelente, en cuanto participa de esta providencia proveyendo a sí misma y a las demás, y así hay en ella una participación de la razón eterna por la cual tiene inclinación natural a su debido acto y fin, y esta participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural; por lo que el Salmista, después de haber dicho (Ps. 4, 6) sacrificad sacrificio de justicia, como respondiendo a quienes preguntasen qué son obras de justicia, añade: Muchos dicen: ¿quién nos manifiesta los bienes?, y dice, respondiendo a esta pregunta: Sellada está, Señor, sobre nosotros la luz de tu rostro (v. 7), dando a entender que la luz de la razón natural, por la que discernimos lo que es bueno y lo que es malo, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, notorio que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional.

¿HAY ALGUNA LEY HUMANA ?

(C. 91, a. 3.)

Según lo dicho (c. 90, a. 1 al 2.^o), la ley es cierto dictamen de la razón práctica, y la razón práctica procede de la misma manera que la especulativa, puesto que ambas pasan de algunos principios a ciertas consecuencias, como se ha dicho (Ibíd.). Según esto, pues, habremos de decir que, así como en la razón especulativa de principios indemostrables natural-mente conocidos se deducen conclusiones relativas a diversas ciencias cuyo conocimiento no nos es congénito, sino que lo adquirimos por la industria de la razón, del mismo modo es necesario que partiendo de los preceptos de la ley natural como de ciertos principios comunes e indemostrables, llegue la razón humana a algunas disposiciones particulares que son las que, descubiertas por ella, se llaman leyes humanas, observadas las demás condiciones esenciales a la ley, como se ha dicho (c. 90). Por esto dice Cicerón en su Retórica (De la invent., lib. 2) que el principio del derecho tiene su origen en la naturaleza; que después algunas cosas erigiéronse en costumbre por razón de utilidad y, por último, que las originarias de la naturaleza y probadas por la costumbre, han sido sancionadas por el temor a las leyes y la religión.

¿HA SIDO NECESARIO QUE HUBIESE ALGUNA LEY DIVINA?

(C. 91, a. 4.)

Además de la ley natural y de la humana, ha sido necesario para la dirección de la vida del hombre, que tuviese una ley divina, y esto por cuatro razones: 1.^a Porque por la ley es dirigido el hombre a los actos propios en orden al último fin, y si el hombre no se ordenase más que a un fin que no excediera la proporción de sus facultades naturales, no sería preciso que tuviera algo directivo por parte de su razón sobre la ley natural y la humana derivada de ésta; mas por cuanto el hombre se ordena al fin de la beatitud eterna que excede la proporción de la humana facultad natural, como se ha demostrado (c. 5. a. 5), fue necesario que sobre la ley natural y la humana fuese también dirigido a su último fin por la ley dada por Dios. 2.^a Porque a causa de la incertidumbre del juicio humano, principalmente sobre las cosas contingentes y particulares, sucede haber acerca de los actos humanos diversos juicios de los que proceden diversas y aun contrarias leyes. Así, pues, para que el hombre pueda saber sin duda alguna qué es lo que debe hacer y qué evitar, fue necesario que en sus actos propios fuese dirigido por la ley dada por Dios, de la que hay seguridad que no puede errar. 3.^a Porque el hombre puede establecer leyes sobre las cosas de que puede juzgar; mas el juicio del hombre no puede juzgar acerca de los actos internos que están ocultos, y sí únicamente de los movimientos externos que se manifiestan; y, sin embargo, se requiere, para la perfección de la virtud, que el hombre sea recto en unos y otros; razón por la que la ley humana no pudo reprimir y ordenar suficientemente los actos interiores, habiendo sido necesario que para esto sobreviniese la ley divina. 4.^a Porque, como dice San Agustín (Del libre arb., libro 1, caps. 5 y 6), la ley humana no puede castigar o prohibir todo lo que se hace malamente, pues al intentar suprimir todas las cosas malas, seguiríase que se quitarían también muchas buenas y se impediría la utilidad del bien común, que es necesario a la conservación humana. Luego, para que ningún mal quede sin prohibir e impune, fue necesario que sobreviniera la ley divina por la cual se prohíben todos los pecados. Estas cuatro causas se insinúan en el salmo 18 (v. 8), donde se lee: La ley del Señor sin mancilla, esto es, que no permite impureza alguna de pecado, que convierte las almas, porque

dirige no sólo los actos exteriores, sino también los internos; el testimonio fiel del Señor, por la certeza de su verdad y rectitud, que da sabiduría a los pequeñuelos, en cuanto ordena al hombre a su fin sobrenatural y divino.

¿TODA LEY DERIVA DE LA LEY ETERNA?

(C. 93, a. 3.)

Según lo dicho (c. 90, aa. 1, 2 y 3), la ley importa cierta razón directiva de los actos al fin; ahora bien: en todos los que mueven ordenados, es preciso que la virtud del segundo movente se derive de la virtud del primer movente, porque el segundo movente no se mueve sino en cuanto es movido por el primero. Así, lo mismo vemos en todos los gobernantes: que la razón [esencia, capacidad y norma] del gobierno se deriva del primer gobernante al segundo, como la razón de cuanto ha de hacerse en la ciudad se deriva del rey, mediante su mandato a los ministros inferiores, e igualmente en las obras de arte la razón de los actos artísticos se deriva del arquitecto a los artífices inferiores, cuyo trabajo es manual. Siendo, pues, la ley eterna la razón del gobierno en el supremo Gobernante, es necesario que todas las razones del gobierno que existen en los gobernantes inferiores se deriven de la ley eterna, y como estas razones de los jefes inferiores son cualesquiera otras leyes fuera de la eterna, por consiguiente, todas las leyes en cuanto participan de la recta razón, en tanto se derivan de la ley eterna. Por lo cual dice también San Agustín (Del libre arb., lib. 1, caps. 5 y 6) que nada es justo y legítimo en la ley temporal que no lo hayan derivado los hombres de la ley eterna.

¿TODA LA LEY HUMANA SE DERIVA DE LA LEY NATURAL?

(C. 95, a. 2.)

Como dice San Agustín (Del libre arb., lib. 1, cap. 5), no parece ser ley la que no fuere justa; luego, en cuanto tiene de justicia, en tanto tiene fuerza de ley. Mas en las cosas humanas dicese algo justo por cuanto es recto y conforme a la regla de la razón, y como la primera regla de ésta es la ley de la naturaleza, según resulta de lo ya dicho (c. 94, a. 2), síguese que toda ley por hombres instituida tanto tiene de verdadera ley en cuanto se deriva de la ley natural; pero si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley. Debe, empero, saberse que algo puede derivarse de la ley natural de dos maneras: 1.^a, como las conclusiones de los principios; 2.^a, como ciertas determinaciones de algo más general. El primer concepto es semejante al que se emplea en las ciencias para sacar de un principio las consecuencias demostrativas, y el segundo es análogo a aquel por el que en las artes se determinan las formas comunes a algo especial, como es necesario que el arquitecto determine la forma general de casa a la figura de tal o cual edificio. Derívanse, pues, ciertas cosas de los principios comunes de la ley natural por modo de conclusiones, como del precepto de no matar puédesse deducir a modo de consecuencia que a nadie debe hacerse mal, y otras por modo de determinación, como la ley natural dispone que el que peca sea castigado, pero el que lo sea con tal o cual pena es cierta determinación de la ley natural; unas y otras, pues, se hallan en la ley humana; pero las de la primera clase contiénense en la ley humana, no como establecidas por ella exclusivamente, sino tomando además algo de su vigor de la ley natural, en tanto que las pertenecientes a la segunda lo tienen únicamente de sola la ley humana.

¿LA LEY HUMANA OBLIGA EN EL FUERO DE LA CONCIENCIA?

(C. 96, a.4.)

Las leyes humanas, o son justas o injustas.

Si son justas, tienen fuerza de obligar en el fuero de la conciencia por la ley eterna de la cual se derivan, según se dice en el Libro de los Proverbios (cap. 8, v. 15): Por mí rei-nan los reyes, y los legisladores decretan lo justo. Y se dicen las leyes justas, ya por el fin, cuando se ordenan al bien común, ya por su autor, si la ley impuesta no traspasa la potestad de quien la dicta; ya por su forma, siendo proporcionadas con equidad las cargas impuestas [por ellas] a los súbditos en orden al bien común, porque siendo un hombre parte de la multitud, lo que cada hombre es y lo que tiene es de la multitud; del propio modo que lo que cada parte es pertenece al todo, por lo cual aun la naturaleza inflige algún detrimento a la parte para salvar el todo, y, según esto, tales leyes que imponen proporcionalmente las cargas, son justas y obligan en el fuero de la conciencia y son leyes legales.

Las leyes, empero, son injustas por dos conceptos:

1.^o Por ser contrarias al bien humano, en contraposición a las antedichas; ya por su fin, como cuando un jefe impone leyes onerosas a sus súbditos y que no tienen por objeto la utilidad común, sino más bien su propio capricho o su gloria; ya por su autor, como si uno dicta ley extralimitándose de la potestad a él cometida; ya por su forma, como distribuyéndose desigualmente las cargas entre la multitud, aun cuando se ordenen al bien común. Y éstas, más son violencias que leyes, porque, como dice San Agustín (Del libre arb., lib. 1, cap. 5): No parece ser ley

la que no fuere justa; por consiguiente, las tales leyes no obligan en el fuero de la conciencia, a no ser por evitar el escándalo o la perturbación, por cuya consideración debe el hombre aun ceder de su derecho, según aquello (Mat., 5, 41): Si alguien te precisare a ir cargado mil pasos, ve con él otros dos mil más, y (v. 40) al que te to-mare la túnica, déjale también la capa. 2.º Las leyes pueden ser injustas en cuanto contrarían al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducían a la idolatría o a cualquier otro (acto) contrario a la ley divina, y estas leyes no es lícito observarlas en manera alguna, porque, según se dice (Hechos, 4), es preciso obedecer a Dios más bien que a los hombres.

[VI. DEL PRINCIPIO EXTERNO [SOBRENATURAL] DE LOS ACTOS HUMANOS, ES DECIR, DE LA GRACIA DE DIOS (cc. 109-114)]

¿PUEDE EL HOMBRE SIN LA GRACIA CONOCER ALGUNA VERDAD?

(C. 109, a. 1.)

Conocer la verdad es cierto uso o acto de la luz intelectual, porque, según el Apóstol (Efes., 5, 13), todo lo que se manifiesta es luz. Cualquier uso implica un movimiento, tomando esta palabra en sentido amplio, como se dice que el entender y el querer son ciertos movimientos, según hace constar Aristóteles (Del alma, lib. 3, tex. 28), y vemos en las cosas corporales que para el movimiento se requiere no sólo la misma forma, que es principio del movimiento o de la acción, sino también la impulsión del primer motor que en el orden de las cosas corporales es el cuerpo celeste. Por consiguiente, por más perfecto que sea el calor de fuego, no alteraría sino porque recibe el movimiento del cuerpo celeste. Es notorio, por otra parte, que así como todos los movimientos corporales se reducen al movimiento del cuerpo celeste como al primer motor corporal, igualmente todos los movimientos, ya corporales, ya espirituales, se reducen en absoluto al primer motor que es Dios. Así que, por perfecta que se suponga alguna naturaleza corporal o espiritual, no puede proceder a su acto si no es movida por Dios, cuya moción en verdad se verifica, según la razón de su providencia, no por necesidad de su naturaleza como la moción del cuerpo celeste. Mas no sólo proviene de Dios toda moción como del primer motor, sino que también proviene de Él toda perfección formal, como del acto primero, y así es que la acción del entendimiento y de cualquier ente creado depende de Dios en dos conceptos: 1.º, en cuanto recibe de Él mismo la perfección o la forma por la cual obra; 2.º, en cuanto es movido por Él mismo a obrar. Pero cada forma dada por Dios a las cosas creadas tiene eficacia respecto de algún acto determinado del que es capaz según su propiedad; mas no puede ir más allá sino mediante alguna forma sobreañadida, cómo el agua no puede calentar sin ser calentada por el fuego. Así, pues, el entendimiento humano tiene alguna forma, cual es su misma luz inteligible, que es de suyo suficiente para entender ciertas cosas inteligibles, cuyo conocimiento podemos de hecho adquirir por medio de los objetos sensibles; pero el entendimiento humano no puede conocer las cosas inteligibles más elevadas, si no es perfeccionado por una luz más eficaz, como la de la fe o de la profecía, que se llama luz de la gracia (*lumen gratiae*), en cuanto es sobreañadida a la naturaleza, debiendo, por lo tanto, decirse que para el conocimiento de cualquiera verdad necesita el hombre del divino auxilio, de manera que el entendimiento sea movido por Dios a sus actos: mas no necesita, para conocer la verdad en todas las cosas, de una nueva ilustración sobreañadida a la luz natural, sino en algunas que exceden el natural conocimiento; y, sin embargo, en ocasiones Dios instruye milagrosamente por medio de su gracia a algunos acerca de las cosas que pueden ser conocidas por la razón natural, como igualmente hace a veces milagrosamente cosas que la naturaleza puede hacer.

¿PUEDE EL HOMBRE AMAR A DIOS SOBRE TODAS LAS COSAS SIN LA GRACIA Y SÓLO POR SUS FUERZAS NATURALES?

(C. 109, a. 2.)

La naturaleza del hombre puede ser considerada de dos modos: 1.º en su integridad, cual existió en nuestro primer padre antes del pecado; 2.º, según que está corrompida en nosotros, después del pecado del primer padre. En ambos estados la naturaleza humana necesita del auxilio divino para hacer o querer cualquier bien como de su primer motor, según se ha dicho (a. 1); pero en el estado de la naturaleza íntegra y en cuanto a la suficiencia de su virtud operativa, podía el hombre por sus naturales recursos querer y obrar el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de la virtud adquirida; mas no el bien superior, cual es el de la virtud infusa; mas en el estado de su naturaleza corrompida el hombre es deficiente aun en aquello que puede según su naturaleza; de manera que no le es posible cumplir todo este bien por sus fuerzas naturales. Sin embargo, como la naturaleza humana no se corrompió totalmente por el pecado hasta el punto de quedar privada de todo el bien

de naturaleza, puede en verdad, aun en su estado de naturaleza corrompida, obrar algún bien particular por virtud de su naturaleza, como edificar casas, plantar viñas y otras semejantes, mas no le es connatural todo el bien de modo que en nada le falte, a la manera que el hombre enfermo puede ejecutar por sí mismo algún movimiento, mas no tan perfectamente como un hombre sano, a no ser que sane con el auxilio de la medicina. Así, pues, el hombre, en el estado de su naturaleza íntegra, necesita de una virtud gratuita sobreañadida a la natural, en cuanto a una sola, es decir, para obrar y querer el bien sobrenatural, mas en el estado de la naturaleza corrompida, en cuanto a dos, es decir, para ser curado y además para obrar el bien de virtud sobrenatural, que es meritorio, y en uno y otro estado necesita el hombre del auxilio divino, para ser movido por el mismo a obrar bien.

¿PUEDE EL HOMBRE AMAR A DIOS SOBRE TODAS LAS COSAS SIN LA GRACIA Y SÓLO POR SUS FUERZAS NATURALES?

(C. 109, a. 3.)

Según lo dicho (1.^a P., c. 60), artículo 5) al exponer las diversas opiniones sobre el amor natural, aun de los ángeles, el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, podía, por virtud de su naturaleza, operar el bien que le es connatural sin necesidad de un don gratuito sobreañadido, aunque no sin el auxilio de Dios como motor. Pero amar a Dios sobre todas las cosas es cierta cosa connatural al hombre y aun a cualquiera criatura, no sólo racional, sino irracional, y aun inanimada, según el modo de amor que a cada una de ellas puede competir, y la razón de esto es que a cada ser es natural el que apetezca y ame algo según que naturalmente es apto, porque todo ser obra según su natural aptitud, como dice la Física [de Aristóteles] (lib. 2, tex. 78). Pero es evidente que el bien de la parte existe por causa del bien del todo y, por consecuencia, cada cosa particular ama su bien propio con apetito o amor natural por razón del bien común de todo el universo, el cual [bien] es Dios. Por lo mismo dice San Dionisio (De los nombres divinos, cap. 4, lec. 11) que Dios hace retornar todas las cosas al amor de sí mismo. Así, pues, el hombre en el estado de su naturaleza íntegra refería el amor de sí mismo, como igualmente el amor de todas las otras cosas, al amor de Dios como a su fin, y de este modo amaba a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas; pero en el estado de la naturaleza corrompida, el hombre falta a esto según el apetito de su voluntad racional, la cual, por causa de la corrupción de la naturaleza, sigue el bien privado, si no es curada por la gracia de Dios. Por consiguiente, debe decirse que el hombre en su estado de naturaleza íntegra no necesitaba de un don de gracia, sobreañadida a los bienes naturales, para amar a Dios naturalmente sobre todas las cosas, aunque sí del auxilio de Dios, que le moviese a esto: pero en el estado de la naturaleza corrompida, el hombre necesita, aun para esto, del auxilio de la gracia, que sana la naturaleza.

¿PUEDE EL HOMBRE MERECER LA VIDA ETERNA SIN LA GRACIA?

(C. 109, a. 5.)

Los actos conducentes al fin deben necesariamente ser proporcionados a éste, y ningún acto excede a la proporción del principio activo; por lo tanto, vemos en las cosas naturales que ninguna de ellas puede producir un efecto que exceda a su virtud activa, por su propia operación, sino que sólo puede producir por su operación el efecto proporcionado a su virtud. Mas la vida eterna es un fin que excede la proporción de la naturaleza humana, como se infiere de lo dicho (c. 5, a. 5), y por esto el hombre por sus medios naturales no puede producir obras meritorias proporcionadas a la vida eterna; pues para esto se exige una virtud más elevada, que es la virtud de la gracia. Así que sin la gracia el hombre no puede merecer la vida eterna; puede, sin embargo, haber obras conducentes a algún bien connatural al hombre, como trabajar en el campo, beber, comer y tener amigos y otras semejantes, como dice San Agustín en su tercera respuesta contra los pelagianos (Hipognost., lib. 3, cap. 4).

SECCIÓN SEGUNDA DE LA SEGUNDA PARTE

PRÓLOGO

Después de haber tratado en general de las virtudes y vicios y de todo lo demás que concierne a la moral, es necesario examinar cada una de estas cosas en particular, porque los tratados generales de moral son menos útiles, puesto que las acciones son individuales...

[LA RELIGIÓN]

¿LA RELIGIÓN ORDENA AL HOMBRE ÚNICAMENTE A DIOS?

(C. 81, a. 1.)

Como dice San Isidoro (Etmologías, lib. 10, letra R), religioso, según Cicerón, díjose de reelección, puesto que reconoce nuevamente y como relee lo que concierne al culto divino, y, por lo tanto, la religión parece haber sido dicha de releer las cosas que son del culto divino, porque se deben frecuentemente recapacitar en el corazón, según estas palabras (Prov., 3, 6): En todos tus caminos pon tu pensamiento en Él; aunque también puede entenderse haberse dicho religión, porque debemos reelegir a Dios a quien habíamos perdido por nuestra negligencia, como dice San Agustín (De la ciudad de Dios, libro 10, cap. 4). Puede venir también la palabra religión de religare (reanudar); por lo que dice San Agustín (lib. De la verdadera religión): La religión nos une a solo Dios todopoderoso. Pero sea que la palabra religión dimane de la frecuente reelección, bien de la repetida elección de lo que negligentemente se ha perdido, bien de la palabra religación, la religión importa propiamente orden a Dios, porque Él es a quien principalmente debemos unirnos como a principio indefectible, al que también nuestra elección debe

En la segunda sección de la segunda parte se va tratando en particular de cada una de las virtudes y los vicios; es el núcleo de la teología moral. Como muestra, elegimos solamente dos artículos sobre la virtud de la religión.

dirigirse asiduamente como al último fin, el que también perdemos por una culpable negligencia y debemos recuperar creyendo y protestando nuestra fe.

¿LA RELIGIÓN TIENE ALGÚN ACTO EXTERIOR?

(C. 81, a. 7.)

Damos a Dios reverencia y honor, no a causa de sí mismo, puesto que por sí mismo está lleno de gloria, a la que nada puede agregar la criatura, sino por nosotros, puesto que reverenciando y honrando a Dios, nuestro espíritu se somete a Él, y en esto consiste su perfección [del espíritu], porque cada cosa es perfeccionada por estar sometida a su superior, como el cuerpo lo es por ser vivificado por el alma y el aire por ser iluminado por el Sol. Pero la mente humana necesita, para unirse a Dios, ser conducida como por la mano por medio de las cosas sensibles, pues según se dice (Rom., 1, 20), las invisibles se ven después de la creación del mundo, considerándolas por las otras criadas. Por consiguiente, en el culto divino es necesario usar de algunas cosas corporales para que por ellas, como por ciertos signos, se excite el espíritu del hombre a los actos espirituales, por los que se une a Dios. Así, pues, la religión tiene actos interiores, como principales y pertenecientes por sí a la religión; pero también actos exteriores, como secundarios y ordenados a los actos internos.

TERCERA PARTE

PRÓLOGO

Puesto que el Salvador Nuestro Señor Jesucristo, según el testimonio del ángel, salvando a su pueblo de los pecados, nos mostró en sí mismo el camino de la verdad por la que podamos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal, resucitando, es necesario, para la consumación del estudio de la teología entera, que después de haber examinado el último fin del hombre y las virtudes y los vicios, consideremos al Salvador mismo del género humano y los beneficios de que nos ha colmado. Acerca de lo cual consideramos: 1.º, el Salvador mismo; 2.º, sus sacramentos por los cuales conseguimos la salvación, y 3.º, el fin de la vida inmortal a la que llegamos por Él, resucitando.

[I. JESUCRISTO (cc. 1-59)]

¿FUE NECESARIO PARA LA REPARACIÓN DEL GÉNERO HUMANO QUE EL VERBO DE DIOS SE ENCARNASE?

(C. 1, a. 2.)

Se dice que algo es necesario a algún fin de dos modos: 1.º, [porque] sin ello algo no puede existir [esto es, el fin no puede obtenerse], como la comida es necesaria para la conservación de la vida humana, y 2.º, porque con ello se llega mejor y más convenientemente al fin, como el caballo es necesario para viajar. Del primer modo no fue necesario que Dios se encarnase para la reparación de la naturaleza humana, porque Dios, por su virtud omnipotente, podía reparar de otros muchos modos la naturaleza humana; mas del segundo modo fue necesario que Dios se encarnase para la reparación de la naturaleza humana. Por esta razón dice San Agustín (De la Trin., lib. 13, cap. 10):

Mostraremos además que no faltó otro modo posible a Dios, a cuya potestad está sometido todo igualmente, sino que no había otro modo más conveniente de curar nuestra miseria.

Esto es lo que puede considerarse en cuanto a la ayuda para el bien en el hombre: 1.º, en cuanto a la fe, que se certifica más por lo mismo que cree al mismo Dios que habla, por lo cual dice San Agustín (De la ciudad de Dios, libro 11, cap. 2): Para que el hombre marchase con más confianza a la verdad, la verdad misma, el Hijo de Dios hecho hombre, constituyó y fundó la fe; 2.º, en cuanto a la esperanza, que se afirma principalmente por esto, y así dice San Agustín (De la Trin., lib. 13, ibíd.): Nada fue tan necesario para levantar nuestra esperanza como el demostrarnos cuánto nos amaba Dios, y ¿qué prueba más manifiesta de esto que esa que el Hijo de Dios se dignó formar consorcio con nuestra naturaleza?; 3.º, en cuanto a la caridad, que excita principalmente por esto, y así es que dice San Agustín (De la catequesis del pueblo, cap. 4): ¿Qué mayor motivo existe de la venida del Señor, sino el manifestar Dios su amor en nosotros?; y después añade: si nos era penoso amar, al menos no nos duela volver a amar; 4.º, en cuanto a la recta operación, en la que se nos mostró para ejemplo, por lo que dice San Agustín (serm. De la nat. del Señor, 22, Del tiempo): no se debía seguir al hombre, que podía ser visto; se debía seguir a Dios, que no podía ser visto, y así, para exhibirse al hombre quien fuese visto por el hombre y a quien el hombre le siguiera, hízose Dios hombre; 5.º, en cuanto a la plena participación de la divinidad, que es la verdadera beatitud del hombre y el fin de la vida humana, y esto nos fue dado por la humanidad de Cristo, porque dice San Agustín (serm. De la natividad del Señor, 13, Del tiempo): Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciese Dios.

Igualmente fue también esto útil para la remoción del mal. En efecto: 1.º, el hombre se instruye, por esto, para que no prefiera al diablo a sí mismo y venere al que es autor del pecado, sobre lo cual dice San Agustín (De la Trinidad, lib. 13, cap. 17): Puesto que Dios pudo unirse a la naturaleza humana de modo que se hiciera una sola persona, aquellos malignos y soberbios espíritus no se atreven por eso a anteponerse al hombre, porque no tienen carne; 2.º, por esto se nos enseña cuánta es la dignidad de la naturaleza humana, para que no la manchemos pecando, por lo que dice San Agustín (De la verdadera relig., cap. 16): Dios nos ha demostrado cuán elevado lugar tiene la naturaleza humana entre las criaturas, en el hecho de aparecer a los hombres en hombre verdadero; y también el papa León dice (serm. De la nativ., 1): Conoce, oh cristiano, tu dignidad, y, hecho partícipe de la naturaleza divina, no vuelvas a tu antigua condición, degradándote por una mala conducta; 3.º, puesto que, para destruir la presunción del hombre, se recomienda en Cristo hombre la gracia de Dios, sin mérito alguno anterior de nuestra parte, como dice San Agustín (De la Trin., lib. 13, cap. 17); 4.º, porque la soberbia del hombre, que es el más grande obstáculo que le impide unirse a Dios, puede ser reprimida y curada por tan grande humildad de Dios, como dice San Agustín (Ibíd.); 5.º, para librar al hombre de la esclavitud del pecado; lo cual, como dice San Agustín (De la Trin., lib. 13, cap. 13): Debíó hacerse de tal modo que el diablo fuera vencido por la justicia del hombre Jesucristo, cual ocurrió satisfaciendo Cristo por nosotros. Un puro hombre no podía satisfacer por todo el género humano, y Dios no debía satisfacer; por consiguiente, convenía que Jesucristo fuese Dios y hombre, y así dice el papa León (serm. De la nativ., ibíd.): La debilidad es asumida por la fuerza, la humildad por la majestad, la mortalidad por la eternidad, a fin de que, cual convenía a nuestra curación, un solo y mismo mediador entre Dios y los hombres pudiese morir por lo uno y resucitar por lo otro; porque si no fuera verdadero Dios, no traería el remedio, y si no fuese verdadero hombre, no daría ejemplo.

Hay otra multitud de utilidades que resultan de esto y que exceden la aprensión del sentido humano.

[II. LOS SACRAMENTOS (cc. 60-90)]

¿EL SACRAMENTO ES SIGNO ÚNICAMENTE DE UNA SOLA COSA?

(C. 60, a. 3.)

Según lo dicho (a. 2), se dice propiamente sacramento lo que se ordena para significar nuestra santificación, en la que pueden considerarse tres cosas, a saber: la causa misma de nuestra santificación, que es la pasión de Cristo, y la forma de nuestra santificación, que consiste en la gracia y las virtudes, y el último fin de nuestra santificación, que es la vida eterna, y todas estas cosas se significan por los sacramentos. Por lo cual el sacramento es signo recordativo de aquello de que procedió, es decir, de la pasión de Cristo, y demostrativo de lo que en nosotros es producido por la pasión de Cristo, a saber, de la gracia, y pronóstico, esto es, prenunciativo de la futura gloria.

¿DEBEN SER SIETE LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA?

(C. 65, a. 1)

Según se ha dicho (c. 62, a. 3, y c. 63, a. 3), los sacramentos de la Iglesia se ordenan a dos cosas: a perfeccionar al hombre en las cosas que pertenecen al culto de Dios, según la religión de la vida cristiana, y también para remedio contra el defecto del pecado. En uno y otro concepto se reconocen convenientemente siete sacramentos; porque la vida espiritual tiene alguna conformidad con la corporal, como también las demás cosas la tienen con las espirituales. Ahora bien: en la vida corporal se perfecciona uno de dos modos: 1.º, en cuanto a la propia persona; 2.º, con respecto a toda la comunidad de la sociedad en que vive, puesto que el hombre es naturalmente animal sociable. Mas respecto de sí mismo, se perfecciona el hombre en la vida corporal de dos modos: 1.º, de suyo, adquiriendo alguna perfección de vida; 2.º, accidentalmente, esto es, removiendo los obstáculos de la vida, como las enfermedades o algo semejante. De suyo se perfecciona la vida corporal de tres modos: 1.º Según la generación, por la cual el hombre comienza a ser y vivir, y en su lugar en la vida espiritual está el Bautismo, que es la regeneración espiritual, según aquello (Tit., 3, 5): por el agua de regeneración, etc. 2.º Según el aumento, por el cual se llega a la cantidad y virtud perfectas, y a esto corresponde en la vida espiritual la Confirmación, en la que se da el Espíritu Santo para la fortaleza. Por lo cual se dice a los discípulos ya bautizados (Luc., 49): Permaneced aquí en la ciudad hasta que seáis revestidos de virtud de lo alto. 3.º Según la nutrición por la que se conserva el hombre en la vida y en la virtud [fuerza], y a esto corresponde en la vida espiritual la Eucaristía; por lo cual se dice (Juan, 6, 54): Si no comiereis la carne del Hijo, del hombre y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros. Y esto bastaría al hombre si tuviera tanto corporal como espiritualmente una vida impasible. Pero puesto que el hombre cae a veces, ya en enfermedad corporal, ya en espiritual, esto es, en el pecado, por eso es necesaria al hombre la curación de la enfermedad, la que es de dos clases: una es la curación, que restituye la sanidad o salud, y su correspondiente en la vida espiritual es la penitencia, según aquello (Ps. 40, 5): sana mi alma, porque he pecado contra ti; otra es la restitución a la primitiva salud por medio de la dieta y el ejercicio convenientes, y la correspondiente a ésta en la vida espiritual es la Extremaunción, que quita las reliquias de los pecados y prepara al hombre para la gloria final. Por lo cual se dice (Santiago, 5, 15): y si estuviere en pecados, le serán perdonados.

Se perfecciona el hombre en orden a toda la comunidad de dos modos: 1.º, porque recibe la potestad de regir a la multitud y ejercer actos públicos, y su correspondiente en la vida espiritual es el Sacramento del Orden, según aquello (Hebr., 7): que los sacerdotes ofrecen hostias, no solamente por sí, sino por el pueblo; 2.º, en cuanto a la propagación natural, que se efectúa por el matrimonio, tanto en la vida corporal como en la espiritual, porque es no sólo sacramento, sino también deber de la naturaleza.

Por esto es evidente también el número de sacramentos, según que se ordenan contra el defecto del pecado. Porque el Bautismo se ordena contra la carencia de la vida espiritual; la Confirmación contra la debilidad del alma que se halla en los recién nacidos; la Eucaristía contra la facilidad del alma para pecar; la Penitencia contra el pecado actual cometido después del Bautismo; la Extremaunción contra las reliquias de los pecados que no han sido quitadas suficientemente por la penitencia, sea por descuido, sea por ignorancia; el Orden contra la disolución de la multitud; el Matrimonio como remedio contra la concupiscencia personal y la falta de la multitud, que se produce por la muerte.

Otros consideran el número de los sacramentos, adaptándolos a las virtudes y defectos de las culpas y penalidades, diciendo que a la fe corresponde el Bautismo y que se ordena contra la culpa original; a la esperanza la Extremaunción, y se ordena contra la culpa venial; a la caridad la Eucaristía, y se ordena contra la penalidad de la malicia; a la prudencia el Orden, y se ordena contra la ignorancia; a la justicia la Penitencia, y se ordena contra el pecado mortal; a la templanza el Matrimonio, y se ordena contra la concupiscencia; a la fortaleza la Confirmación, y se ordena contra la debilidad.

[El 6 de diciembre de 1273 tuvo Santo Tomás un éxtasis mientras celebraba la misa en la capilla de San Nicolás, en Nápoles. Después de este éxtasis, advirtiéndose en el santo una extraña mutación. Le fue absolutamente imposible continuar escribiendo la SUMA TEOLÓGICA, obra en que estaba trabajando intensamente. Le faltaba parte del tratado sobre los sacramentos y la sección final de su magna obra que, como había anunciado en el prólogo, estaba dedicada a tratar del fin de la vida inmortal, la gloria. Fray Reginaldo de Piper-no, discípulo, compañero y ayudante inseparable de Tomás de Aquino, continuó la obra del maestro, en un Suplemento a la tercera parte de la SUMA TEOLÓGICA.]