

FILOSOFÍA MEDIEVAL

02 03

**TEXTOS
TOMÁS DE AQUINO
SUMA TEOLÓGICA**

ARTICULOS SELECTOS

Selección, Traducción, Introducción y notas de

**Jorge Manzano sj,
Apuntes para clase
Versión 2012**

Guadalajara, Jalisco, México

Presentación

Selección de Textos de la Suma Teológica de Santo Tomás, Jorge Manzano S.J.

A lo largo de mis años como profesor en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias AC, hoy día Departamento de Filosofía y Humanidades en el Iteso, y en la Universidad de Guadalajara he dado varias veces el curso de Filosofía Medieval, y en particular talleres sobre el fascinante sistema de Tomás de Aquino, que han comparado con una maravillosa catedral o un sofisticado *destroyer*. Pronto me di cuenta de que no bastaba con que los estudiantes percibieran el conjunto sino que era conveniente que vieran de cerca -uso la metáfora de la catedral- cómo Santo Tomás trabajaba algún pormenor de un vitral, o de un capitel. Y decidí tener un taller especial para seguir ese minucioso trabajo. Seleccioné varios artículos filosóficos que consideré pertinentes. He seleccionado varios artículos de las partes I, I-II y II-II. En principio usé los textos antiguos de la BAC, pero tuve que hacer muchas correcciones, y a veces de plano rehacer casi el todo.

Subo al internet la Selección de Textos, con objeto de que los participantes puedan fácilmente disponer de ellos. Salvo algunas excepciones fáciles de advertir, los Artículos vienen completos.

En un futuro no muy próximo subiré al internet mis propios comentarios en clase.

Debo poner una nota práctica a los usuarios. En estos APUNTES hay dos palabras en latín con una letra especial; y tres términos en griego. Si alguien baja los archivos, es probable que su PC no tenga ni esa letra latina ni letras en griego, y salgan signos ininteligibles.

Transcribo aquí las palabras que pueden dar problema, y su pronunciación

La traducción viene en el texto. Esta nota sobra si se bajan los APUNTES en PDF.

Pag. 58 en el párrafo RESPONDO

DE CÆLO Puede escribirse: De coelo

Pronunciación romana: de chelo

Pag. 78, en el párrafo Ad 2

fœnus Puede escribirse: foenus

Pronunciación romana: fenus

Pag. 83, 3 términos griegos:

Pronunciación:

μοιχοί

moijói

μαλακοί

malakói

ἀρσενοκοίται

ársenokoítai

I q. 85 a.2 in c.	¿Las especies inteligibles abstraídas de los fantasmas son eso que entiende nuestro entendimiento?	46
I q. 86 a.1 in c.	¿Nuestro entendimiento conoce los singulares?	47
I q. 86 a.3 in c.	¿Nuestro entendimiento conoces los seres contingentes?	48
I q. 86 a.4	¿Nuestro entendimiento conoce el futuro?	49
I q. 87 a.4 ad 2.	¿El entendimiento conoce el acto de la voluntad?	50
I q.105 a.4	¿Puede Dios mover la voluntad creada?	51
I q.105 a. 5	¿Opera Dios en todo operante?	52
PRIMA SECUNDÆ Contenido		54
Términos introductorios a la I-II		56
I-II q. 3 a. 2	¿La beatitud consiste en una operación?	57
I-II q. 24 a. 2	¿Es moralmente mala toda pasión del hombre?	59
I-II q. 38 a. 1	¿El sufrimiento o dolor se mitigan por el llanto?	61
I-II q. 38 a. 2	¿ El sufrimiento o dolor se mitigan por la compasión de los amigos?	63
I-II q. 91 a. 2	¿Hay en nosotros una ley natural?	64
I-II q. 96 a. 2	¿Incumbe a la ley humana el cohibir todos los vicios?	66
SECUNDA SECUNDÆ Contenido		68
Términos introductorios a la II-II		69
II-IIq. 35 a. 1	¿La acidia es pecado?	70
II-IIq. 46 a. 2	¿La estulticia es pecado?	72
II-IIq. 47 a. 7	¿Toca a la prudencia dar con el medio en las virtudes morales?	74
II-IIq. 78 a. 1	¿Recibir intereses por dinero prestado es pecado?	76
II-IIq. 120 a. 1	¿La epiqueya es virtud?	79
II-IIq. 133 a. 1	¿La pusilanimidad es pecado?	81
II-IIq. 138 a. 1	¿La molicie se opone a la perseverancia?	83

ORGANIZACIÓN DE LA OBRA

Tomás tuvo un **tema**: Dios.

Lo organizó en cuatro grandes **partes**.

Cada parte en **cuestiones** (*quaestiones*), a manera de subtemas, o aspectos diversos.

Y cada cuestión en **artículos**, cada uno de los cuales responde a una pregunta ya muy concreta.

Al tratar cada artículo, no se deja llevar por otras preguntas. Resultado, gran claridad.

Y en cada artículo tiene en cuenta a los pensadores anteriores, con precisión y libertad.

DIVISIÓN GENERAL DE LA OBRA SOBRE DIOS

1º En sí mismo: uno en esencia y trino en personas	Prima pars	I
2º Ad extra: creador, conservador y providente		
Dios como fin supremo. Medios para llegar a él	[Secunda pars	II]
1º Actos humanos. Virtudes y vicios. Ley y gracia	Prima secundæ	I-II
2º Virtudes y vicios en particular	Secunda secundæ	II-II
Camino para llegar a él: Jesucristo	Tertia pars	III
Las postrimerías y el fin supremo		

Notas

1 Santo Tomás murió cuando iba hacia la mitad de la III parte. Lo que faltaba, y las Postrimerías, que parece sería una IV parte, lo escribió otro dominico. Todo lo escrito por éste último se cita como Suplemento a la Suma Teológica.

2 Al principio de cada parte transcribo la descripción de los términos más importantes. Para mayor amplitud en estos cf. Jorge Manzano, *Miniléxico* (APUNTES de esta serie, y libro publicado) así como mis APUNTES sobre Aristóteles y sobre Tomás de Aquino, también de esta serie).

3 En el texto los () son de Tomás de Aquino, o indican una cita de él. Los [] contienen notas mías

PRIMA PARS Contenido

Introducción: La teología: funciones, alcance q. 1

1º Dios en sí mismo

Uno en esencia

La existencia de Dios q. 2

Naturaleza de Dios q. 3-13

Operaciones divinas immanentes q. 14-24

Operaciones divinas transeúntes q. 25

Bienaventuranza de Dios q. 26

Trino en personas q. 27-43

2º Dios ad extra

Producción de las creaturas q. 44-46

Diversidad de las creaturas q. 47-102

Providencia q. 103-119

La Primera Parte consta de 119 *quæstiones*.

TERMINOS INTRODUCTORIOS¹ A LA I

ACTO Y POTENCIA

ANALOGÍA

ENTE

SER

ESENCIA

NATURALEZA

INFINITO

FORMA

MATERIA PRIMERA

MOVIMIENTO

NECESARIO

CONTINGENTE

NECESIDAD

VIDA

¹ Tomarlos de estos APUNTES: 01 04 *Miniléxico*.

I q. 2² LA EXISTENCIA DE DIOS³

I q. 2 a. 1 ¿La existencia de Dios es evidente por sí misma?

Procedemos así

Parece que la existencia de Dios es evidente por sí misma

- 1.- Es evidente por sí mismo aquello cuyo conocimiento ya lo tenemos en nuestra naturaleza, como el que tenemos de los primeros principios.
 - Pero dice Juan Damasceno al principio de su libro (*De fide orthodoxa* 1, 1, 3): “el conocimiento de que Dios existe está naturalmente inserto en todos”.
 - Por tanto, es evidente por sí mismo que Dios existe.

- 2.- Evidente por sí es lo que se comprende de inmediato con sólo conocer sus términos, cosa que el Filósofo atribuye a los primeros principios de la demostración (*Posteriora* I, 3, 4): pues conociendo lo que es el todo y lo que es la parte, de inmediato se comprende que el todo es mayor que la parte.
 - Pero, comprendido lo que significa este nombre *Dios*, de inmediato se sabe que Dios existe. En efecto, ese nombre quiere decir aquello mayor que lo cual nada puede pensarse; pues lo que existe en la realidad y en el entendimiento es mayor que lo que existe sólo en el entendimiento. Entonces: como al entender este nombre *Dios*, ya está en el entendimiento, se sigue que también está en la realidad.
 - Por tanto, la existencia de Dios es evidente por sí misma.

- 3.- Además, es evidente por sí mismo que existe la verdad: En efecto: quien niega que la verdad existe, está concediendo que existe la verdad; que es verdad que la verdad no existe [Un argumento de Agustín es que sean verdades inmutables y eternas].
 - Ahora bien, si algo es verdadero, tiene que existir la verdad. Y Dios es la misma verdad (Jn 14,6): “Yo soy el camino, la verdad y la vida”.
 - Luego es evidente por sí mismo que Dios existe.

² La cuestión 2 consta de 3 artículos. Aquí veremos solamente el primero.

1. ¿La existencia de Dios es de evidencia inmediata? (O: ¿es obvio que Dios existe?)
2. ¿Se puede demostrar la existencia de Dios?
3. ¿Existe Dios? [Tomás expone aquí las famosas **cinco vías**].

³ Notar cómo Tomás de Aquino expone, muy libre y cortés, su opinión, opuesta a la de grandes pensadores.

PERO tenemos en contra:

Nadie puede pensar lo opuesto a lo que es verdad evidente por sí mismo, como lo muestra el Filósofo (*Metaphysica* IV, y *Posteriora* I, 10,7) en torno a los primeros principios de la demostración.

Y de hecho se puede pensar lo opuesto a que Dios existe, como dice el *Ps* 52, 1: "En su corazón dijo el insipiente que no hay Dios". Por tanto no es evidente por sí mismo que Dios existe.

RESPONDO Algo puede ser evidente de dos maneras:

- 1º, en sí mismo, pero no con respecto a nosotros;
- 2º, en sí mismo y también para nosotros.

Proposición evidente en sí misma es aquella en que el predicado ya está incluido en la noción del sujeto, por ejemplo: el hombre es animal, pues *animal* ya está incluido en la noción de *hombre*. [Ésta puede ser de dos tipos:] Evidente para todos: Si para todos es evidente lo que es el predicado, y lo que es el sujeto; como se ve en los principios de la demostración, cuyos términos no ignora nadie, por ejemplo: ser/no ser, todo/parte, y semejantes.

Evidente en sí, mas no para nosotros: La evidente en sí, mas para algunos no es evidente lo que es el predicado, y lo que es el sujeto. Sucede, como dice Boecio [*De hebdomadibus*], que algunas nociones son evidentes sólo para los instruídos, por ejemplo: que las cosas incorpóreas no ocupan lugar.

Afirmo entonces que esta proposición "Dios existe" es de suyo evidente en sí misma, ya que el predicado se identifica con el sujeto, pues, como veremos claramente (q.3 a.4), Dios es su propio existir. Pero como nosotros no conocemos la esencia divina, la proposición no es evidente para nosotros; sino que necesita ser demostrada por medio de cosas que nos sean más conocidas, aunque en sí sean menos evidentes, esto es, por medio de sus efectos.

Ad 1 A lo dicho en primer lugar se responde. Tenemos naturalmente un cierto conocimiento, pero confuso, de que Dios existe; en cuanto el hombre naturalmente desea ser feliz, y naturalmente ha de conocer lo que desea naturalmente, y la felicidad del hombre es Dios.

Pero no por esto nomás ya sabemos que Dios existe; como conocer que alguien viene no es ya conocer a Pedro, aunque Pedro esté viniendo. En efecto, muchos hombres piensan que la felicidad consiste en las riquezas, o en los placeres, o en otra cosa.

ad 2 A lo dicho en segundo lugar se responde. Es posible que quien oiga este nombre de Dios no entienda aquello mayor que lo cual no puede pensarse, pues ha habido quienes creyeran que Dios es cuerpo. Pero aun suponiendo que alguien entienda por Dios aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no por ello se sigue que eso que piensa exista en la realidad; sino sólo en su entendimiento. Ni se puede argüir que exista en la realidad, a menos de presuponer que exista en la realidad aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, cosa que no aceptan los que niegan la existencia de Dios.

ad 3 A lo dicho en tercer lugar se responde. Es evidente, así en general, que la verdad existe. Pero no es evidente para nosotros que exista la verdad suprema.

I q. 3 ⁴**LA SIMPLICIDAD DE DIOS**

I q. 3 a. 4

¿Se identifican en Dios la esencia y la existencia? ⁵Procedemos así:Parece que en Dios no se identifican esencia y existencia

1.- Si se identificaran, entonces nada se añade a la existencia divina. Pero existencia sin adición alguna es la existencia común que se predica de todos; se seguiría entonces que Dios es la existencia común predicable a todo. ⁶ Pero esto es falso pues, según *Sap* 14, 21, “A madera y piedras dieron el nombre incomunicable”. Por tanto la existencia divina no es su esencia.

2.- Podemos saber que Dios *existe* (q.2 a.2), pero no podemos saber *qué es*. Luego no es lo mismo la existencia de Dios que *eso que es*, o sea su esencia (*quidditas*) o su naturaleza.

PEROtenemos en contra:

Dice Hilario (*De Trinitate* VII, 11): “La existencia en Dios no es un accidente, sino la verdad subsistente”. Eso que subsiste en Dios es su existencia”.

RESPONDO

Dios se identifica no sólo con su esencia, como vimos (a.3), sino también con su existencia. Lo cual se puede demostrar de muchas maneras.

1ª Lo que está en algo sin ser su esencia, tiene que ser causado, o por los principios esenciales, como los propios de la especie; y así es la risa propia del hombre y causada por los principios esenciales del hombre; o bien tiene que ser causado por algo exterior, como el calor del agua es causado por el fuego. Entonces, si la existencia de algo difiere de ese algo por su esencia, necesariamente esa existencia es causada o por los principios esenciales de la cosa o por algo exterior. Ahora bien, es imposible que la existencia sea causada sólo por esos principios esenciales, porque si algo es causado no puede ser él mismo causa suficiente de su existencia. Tendría entonces que ser causado por otro. Pero esto no se puede decir de Dios, porque Dios es la primera causa eficiente [cf. las cinco vías, especialmente la segunda]. Es por tanto imposible que en Dios sean diversas la existencia y la esencia.

⁴ La cuestión 3 tiene 8 artículos. Veremos el artículo cuarto.

⁵ Al menos aquí traduzco: esencia por *essentia*; existencia por *esse*.
La BAC traduce *esse* a veces como existencia, a veces como ser, referido a esencia.
Parece lícito, pues *esse* admite las dos traducciones.
Es fascinante usar, según el contexto, ambas traducciones.
Como vemos en el curso el punto tiene sus consecuencias.

⁶ En clase vemos la discusión clásica del punto entre los tomistas línea OP y la línea SJ.

2ª La existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza. En efecto, la bondad o la humanidad no se darían en acto si no existieran. Conviene por tanto comparar la existencia a la esencia como el acto a la potencia. Ahora bien, en Dios no hay nada potencial, como vimos (a.1). Se sigue que en Dios su esencia no es otra cosa que su existencia.

3ª Lo que tiene fuego y no es fuego, arde por participación. Así, lo que tiene existencia, y no es la existencia, existe [*est ens*] por participación. Pero Dios se identifica con su esencia (a.3). Por tanto, si no se identificara con su existencia, existiría por participación, no por esencia. Y entonces no sería el primer existente, lo cual es absurdo. Luego Dios es su existencia, y no sólo su esencia.

Ad 1 De dos maneras se puede entender la frase algo a lo cual *nada se añade*.

Una: a ese algo no se le añade nada, porque excluye la adición; así el animal irracional, por lo que es, excluye la razón.

Otra: a ese algo simplemente no se le añade nada; como animal en general, que ni excluye ni exige la razón.

La primera manera de existencia sin adición, es la de Dios.
La segunda manera de existencia sin adición es la existencia común.

Ad 2 La palabra existencia [*esse*] tiene dos sentidos. Uno el **acto de existir** (*esse*).⁷ Otro, la composición de una proposición, que encuentra el entendimiento al juntar el predicado con el sujeto [ejemplo: La flor **es** bella].

Tomando la existencia [*esse*] en el primer sentido, no podemos conocer ni la existencia ni la esencia de Dios, sino solamente del segundo modo.

Porque sabemos que es verdadera la proposición que formamos sobre Dios al decir: *Dios existe*. Y esto lo sabemos por sus efectos, como dijimos (q.2 a.2).

⁷

Yo subrayo

I q. 5 ⁸

DEL BIEN EN COMÚN

I q. 5 a. 1

¿El bien se distingue realmente del ser? ⁹

Procedemos así:

Parece que el bien se distingue realmente del ser

1.- Dice Boecio (*De hebdomadibus*): “Veo en las cosas algo por lo cual son buenas, y otro algo por lo cual son”. Luego bien y ser se distinguen realmente.

2.- Nada está informado por sí mismo. Pero el bien se entiende forma del ser, como se dice en el Comentario al libro *De Causis* 19-22. Luego el bien es realmente diverso del ser.

3.- El bien es susceptible de más y de menos. No así el ser. Luego difieren realmente.

PERO

tenemos en contra:

Dice Agustín (*De doctrina christiana* 1, 32): “en la medida en que somos, somos buenos”.

RESPONDO

Bien y ser realmente son lo mismo. Entre ellos no hay sino distinción de razón. En efecto, la noción de bien reside en ser apetecible. Por eso dice el Filósofo (*Ethica* I, 1, 1) que bueno es “lo que todas las cosas apetecen”. Y es evidente que algo es apetecible en cuanto es perfecto, pues todas las cosas apetecen su perfección. Ahora bien, algo es perfecto en cuanto está en acto; de donde se ve claro que algo es bueno en cuanto es; ya que el ser es la actualidad de todas las cosas, como vimos (q.3 a.4; q.4 a.1). Es evidente, por tanto, que *bien* y *ser* son realmente lo mismo; pero *bien* connota algo apetecible, mientras que *ser* no tiene esa connotación.

⁸ La cuestión 5 tiene 6 artículos. Veremos el artículo primero.

⁹ *bonum*: Bien *Esse*: Ser.

Aquí traduzco así,

a propósito, teniendo en cuenta que *esse* admite la traducción tentadora de *existir*.

El lector queda invitado a traducir de las dos maneras, y comparar la diversidad de sentidos.

El problema tiene consecuencias explosivas en Nietzsche, quien critica a Platón, por haber puesto al Ser bajo el Bien.

Ad 1 Bien y ser se identifican realmente; pero difieren en la noción; y por ello no dicen lo mismo *simplemente ser* que *simplemente bueno*: *ser* dice algo que está en acto; y como el acto se relaciona con la potencia, se dice de algo simplemente *que es* sólo para distinguirlo de la potencia. Este es el ser substancial de una cosa cualquiera; así que por su ser substancial se dice de algo simplemente que *es*.

Añadiendo otros actos se dice que algo *es* bajo cierto aspecto (*secundum quid*), como ser blanco indica un aspecto; pues el ser blanco no saca al ser de la potencia pura, pues le llega a lo que ya preexiste en acto.

En cambio, *bien* connota la noción de lo perfecto que es apetecible; y, por tanto, la noción de lo acabado (*rationem ultimi* [en el sentido en que hablamos de lo acabado, o término perfecto de una artesanía]).

Por ello llamamos simplemente *bueno* a lo que ya tiene su último acabado (*ultimo perfectum*). En cambio, a eso que no tiene la última perfección [o acabado] que debería tener, no lo llamamos ante todo *bueno*, sino secundariamente (*secundum quid*), aunque tenga cierta perfección por estar en acto.

Así que, según el primer ser, el substancial, decimos de algo que *es*, simplemente; y decimos que *es bueno según*, o sea, en cuanto *es*.

En cambio, según el último acto [en el sentido de acabado, perfecto], se dice de algo, ante todo, que *es bueno*; y secundariamente que *es* como algo acabado].

Podemos así comprender lo dicho por Boecio: “Veo en las cosas algo por lo cual son buenas, y otro algo por lo cual son”. Se refiere a lo simplemente *bueno*, y al simple *ser*. En efecto, según el primer acto, simplemente *es*; y según el último acto, es simplemente *bueno*.

Y sin embargo, según el primer acto es, de alguna manera (*quodammodo*), *bueno*; y según el último acto es, de alguna manera *ser*.

Ad 2 El bien se entiende forma del ser cuando se considera lo bueno simplemente según su último acto.

Ad 3 De manera semejante se responde a lo tercero. El bien es susceptible de más y de menos, esto es, según los actos que sobrevienen, como la ciencia o la virtud.

I q. 7¹⁰ DE LA INFINITUD DE DIOS¹¹**I q. 7 a. 1 ¿Dios es infinito?**Procedemos así:Parece que Dios no es infinito

1.- Lo infinito es imperfecto, pues conlleva parte y materia, como se dice en *Physica* III, 6, 11. Es así que Dios es perfectísimo. Luego no es infinito.

2.- Según el Filósofo (*Physica* I, 2, 10), finito e infinito son nociones de cantidad. Pero en Dios no hay cantidad, pues no es cuerpo, como ya lo demostramos (q.3 a.1). Luego no le compete ser infinito.

3.- Lo que está aquí, y no en otro lugar, es finito en cuanto al lugar. Por tanto, lo que es esto, y no otro, es finito en cuanto a la substancia. Es así que Dios es esto, y no lo otro, ya que no es ni piedra ni leño. Luego Dios no es infinito en cuanto a la substancia.

PEROtenemos en contra:

Dice el Damasceno (*De fide orthodoxa* 1, 4) que Dios es “infinito y eterno e incircunscriptible”.

RESPONDO

Se dice en (*Physica* III, 4, 2) que todos los filósofos antiguos atribuyen la infinitud al primer principio; y esto es razonable, ya que del primer principio emanan cosas al infinito. Pero como algunos se equivocaron en cuanto a la naturaleza del primer principio, naturalmente se equivocaron en cuanto a su infinitud. Efectivamente, pensaron que el primer principio era material; y por tanto le atribuyeron una infinitud material; y dijeron que el primer principio de las cosas era un cuerpo infinito.

Hay que tomar en cuenta que in-finito es lo que no es finito. Ahora bien, de alguna manera la materia está limitada (*finitur*) por la forma; y la forma por la materia.

La materia se limita por la forma en cuanto está, antes de recibir la forma, en potencia para recibir muchas formas; pero, cuando recibe una, es acabada (*terminatur*) por ella.

A su vez, la forma se limita por la materia en cuanto la forma, en sí considerada, es común a muchas cosas; pero, al ser recibida en la materia, se hace forma determinada de esta cosa.

¹⁰ La cuestión 7 tiene 4 artículos. Veremos el primero.

¹¹ En el artículo se juega con tres nociones de infinito: Una, lo que, en acto, no tiene límites. Otra, in-finito = in-terminado, no acabado, no perfecto, como se dice en artesanías. La tercera, infinito en potencia, pero no en acto, como la serie de los números.

La materia recibe su perfección de la forma que la limita; por tanto es imperfecta la infinitud que se atribuye a la materia; y por tanto esta in-finitud dice im-perfección; diríamos que es una materia sin forma.

Por su lado, la forma no recibe su perfección de la materia, sino que al revés, queda reducida su amplitud; de donde se sigue que tiene el carácter de lo perfecto la infinitud de la forma no determinada por la materia.

Finalmente, como se hizo patente (q.4 a.3 ad.4), lo más formal de todas las cosas es el ser en sí mismo (*ipsum esse*). Y como el ser divino no se recibe en algo [como la forma lo es por la materia], sino que él es su mismo ser subsistente (*esse subsistens*), como vimos (q.3 a.4), es evidente que Dios es infinito y perfecto.

Ad 1 Quedó ya respondida.

Ad 2 El límite de la cantidad es como forma de la cantidad.
La figura, que consiste en la terminación de la cantidad, es cierta forma de la cantidad.
De ahí que el infinito que compete a la cantidad es un infinito del orden material;
y tal infinito no se atribuye a Dios, como queda dicho (in c).

Ad 3 Puesto que el ser divino es por sí mismo subsistente, no recibido en otro, y por ello es infinito, se distingue de todas las otras cosas, de las cuales ninguna entra en él.

Lo ilustra una comparación: si hubiera una blancura subsistente,¹² por el mismo hecho de no estar en otro se distinguiría de cualquier blancura que estuviera en un sujeto.

¹² Notar la reticencia con que Tomás alude a las ideas platónicas.

I q. 9¹³DE LA INMUTABILIDAD DE DIOS¹⁴

I q. 9 a. 1

¿Dios es absolutamente inmutable?

Procedemos así:Parece que Dios no es absolutamente inmutable

1.- Lo que se mueve a sí mismo es de alguna manera mudable.

Ahora bien, dice Agustín (*Super Genesim ad litteram VIII*, 20): “El Espíritu creador se mueve [aunque] no de tiempo ni de lugar”. Luego Dios es de alguna manera mudable.

2.- *Sap 7,24* dice de la Sabiduría que “se mueve más que todos los movientes”.

Pero Dios es la Sabiduría misma. Luego es móvil.

3.- Acercarse y alejarse dicen movimiento. Es así que *Sant 4, 8* dice: “Acérquense a Dios, y él se acercará a ustedes”. Luego Dios es mutable.

PEROtenemos en contra:

Mal 3, 6 dice: “Yo soy Dios, y no cambio”.

RESPONDO

Por nuestras premisas se muestra que Dios es absolutamente inmutable. Vimos, primero, que hay un primer ser (*primum ens*), a quien llamamos Dios (q.2 a.3); y que este primer ser debe ser acto puro, sin ninguna mezcla de potencia, ya que simplemente la potencia es posterior al acto (q.3 a.1). Ahora bien, cualquier cosa que de cualquier manera cambie, está de algún modo en potencia. Por donde se ve que es imposible que Dios cambie, de ninguna manera que sea.

Segundo. Todo lo que cambia permanece en un aspecto, y pasa a otra cosa en otro aspecto; como lo blanco que cambia a negro permanece según la substancia. Así que todo lo que se mueve es de alguna manera compuesto. Pero ya vimos que en Dios no hay ninguna composición, sino que es absolutamente simple (q.3 a.7) Luego es evidente que Dios no cambia.

Tercero. Todo lo que se mueve adquiere algo por su movimiento, y llega a lo que no llegaba. Pero Dios, siendo infinito, abarca en sí la plenitud de toda perfección (q.7 a.1), no adquiere nada, ni llega a lo que antes no llegaba. Luego no le compete para nada el movimiento. De ahí que algunos filósofos, obligados por la verdad misma, dijeron que el primer principio era inmóvil.

¹³ La cuestión 9 tiene 2 artículos. Veremos el primero.

¹⁴ Contra las creencias de los griegos ya había dicho Jenófanes que no es de la divinidad el andarse moviendo de un lado para otro (en estos APUNTES, 01 02, pp. 24).

Ad 1 En ese texto habla Agustín al estilo de Platón, quien decía que el primer motor se mueve a sí mismo, entendiendo por movimiento *toda*¹⁵ operación, según lo cual son considerados movimiento el entender, el querer, el amar mismos. Y como Dios se entiende y ama a sí mismo, dijeron que Dios se mueve a sí mismo; pero no en el sentido en que cambio y movimiento son actos de lo que existe en potencia, como lo entendemos nosotros.

Ad 2 El texto habla por metáfora al decir que la Sabiduría se mueve. Y es que la Sabiduría difunde su semejanza hasta los últimos confines; en efecto, nada podría existir (*esse*) si no procediera, por alguna participación, como de su primer principio eficiente y formal, de la divina Sabiduría; al modo que las cosas hechas proceden de la sabiduría del artífice.

Y así se habla de un proceso y movimiento de la divina Sabiduría hacia las cosas, en cuanto la semejanza de la divina Sabiduría va descendiendo gradualmente desde los seres más elevados, que más participan de esa semejanza, hasta los seres ínfimos, que menos participan. Como si dijéramos que el sol baja hasta la tierra, en cuanto los rayos de su luz llegan hasta ella.

En este sentido habla Dionysio (*De Cælesti Hierarchia* 1) diciendo: “todo proceso de la manifestación divina viene a nosotros movido por el Padre de las luces”.

Ad 3 Son metafóricas tales expresiones bíblicas sobre Dios. Como cuando se dice que el sol entra a la casa, o sale, en cuanto sus rayos llegan a ella. Así se dice que Dios se acerca o se aleja de nosotros, cuando percibimos el influjo de su bondad, o cuando nos apartamos.

¹⁵ Yo subrayo.

I q. 13 ¹⁶DE LOS NOMBRES DE DIOS ¹⁷

I q. 13 a. 5

¿Es unívoco lo que se dice de Dios y de las creaturas?

Procedemos así:Parece que es unívoco lo que se dice de Dios y de las creaturas

1.- Todo término equívoco se reduce al unívoco, como lo múltiple a lo uno.

Si bien el término *perro* es equívoco respecto del perro que ladra y del perro marino; sin embargo toca que sea unívoco respecto de algunos, por ejemplo de los que ladran; porque caso contrario [si cada vez fuera equívoco] nos iríamos al infinito [de equívocos].

Se dan ciertos agentes unívocos que tienen de común con sus efectos el nombre y la definición, como un hombre que genera a otro. Pero también se dan ciertos agentes equívocos, como el sol que produce calor, aunque el sol en sí mismo no sea el calor.

Entonces parece que es unívoco el primer agente, al cual se reducen todos los agentes. Por tanto es unívoco lo que se dice de Dios y de las creaturas.

2.- Además, entre los equívocos no hay ninguna semejanza.

Pero leemos en *Gen* 1, 26: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”.

Parece por tanto que algo se puede decir unívocamente de Dios y de las creaturas.

3.- Todavía más:

Leemos en *Metaphysica* X, 1, 13 que la medida es homogénea con lo medido.

Pero, ahí mismo se dice, Dios es la medida de todos los entes. ¹⁸

Luego algo se dice unívocamente de Dios y de las creaturas.

PEROtenemos en contra:

¹⁶ La cuestión 13 tiene 12 artículos. Veremos el segundo.

¹⁷ Aparece la elegante solución de la analogía a un serio problema. La teología positiva hace afirmaciones sobre Dios, por ejemplo: Dios es bello. Sólo que nuestra noción de bello, como otras, las conocemos por las creaturas. Y parecen demasiado pequeñas, insignificantes, aun falsas, para ser aplicadas a Dios. Por eso algunos han sostenido que sólo se puede usar la teología *negativa*. Ésta se reduce a las negaciones, que son seguras, por ejemplo: Dios NO es piedra.

¹⁸ Recordar la célebre afirmación de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas”. Y la corrección de Platón, *Leyes* IV: “Dios es la medida de todas las cosas”.

Es equívoco el término que se aplica a varios pero con diverso sentido. Pero ningún término tiene el mismo sentido aplicado a Dios y aplicado a las creaturas. En efecto, la sabiduría en las creaturas pertenece a la [categoría de] cualidad; lo cual no se da en Dios. Variado el género, que es parte de la definición, cambia el sentido. Luego cuanto se dice de Dios y de las creaturas se dice en sentido equívoco.

Además, Dios dista de las creaturas más que éstas entre sí. Ahora bien, por la distancia de las creaturas entre sí, acontece que nada se puede predicar de ellas en sentido unívoco, como sucede en las que convienen en algún género. Mucho menos, por tanto, se puede predicar en sentido unívoco de Dios y de las creaturas; más bien todas se predicán en sentido equívoco.

RESPONDO

Es imposible predicar algo unívocamente de Dios y de las creaturas. En efecto: Todo efecto desproporcionado al poder de su causa agente recibe la semejanza del agente, no del mismo modo, sino deficiente; y así lo que se encuentra dividido y multiplicado en los efectos, en la causa está simplemente y del mismo modo.

Así el sol, con una misma energía, produce formas varias y multiformes.

De la misma manera, como dijimos (a.4), todas las perfecciones que se encuentran divididas y multiplicadas en las cosas, preexisten, identificadas, en Dios. Entonces, el término que dice la perfección de una creatura significa esa perfección como diversa, por definición, de otras cosas. Ejemplo: Al decir de un hombre que es *sabio*, se dice una perfección diversa de lo que es la esencia del hombre: diversa de su potencia, de su ser, y de todo lo demás. Pero cuando decimos de Dios que es sabio, no pretendemos significar algo diverso de su esencia, ni de su poder, ni de su ser (*esse*).

O sea, al decir de un hombre que es *sabio*, de algún modo se circunscribe la cosa significada; y no así en el caso de Dios, en que la cosa significada no queda circunscrita ni abarcada, sino que desborda la significación del término. Es así evidente que el término *sabio* no se dice del mismo modo de Dios y del hombre. Lo mismo sucede con otros términos. De donde se ve que ningún término es unívoco respecto de Dios y de las creaturas.

Pero tampoco se les aplica en sentido puramente equívoco, como dijeron algunos;¹⁹ porque entonces a partir de las creaturas nada podría conocerse ni demostrarse de Dios, sino que siempre se caería en la falacia de la equivocación. Y esto va tanto contra los filósofos, que sobre Dios demuestran racionalmente muchas cosas, y contra el Apóstol (*Rom* 1, 20): “Lo invisible de Dios se alcanza a conocer entendiendo sus obras”.

Por tanto se debe decir que tales términos se dicen por analogía, o sea, por proporción, de Dios y de las creaturas. Esa analogía puede darse de dos maneras:

¹⁹ BAC cita a Maimónides, *Guía de Perplejos* 1, 59.

1ª: Muchos guardan proporción con uno: como *sano* se dice de la medicina y de la orina, en cuanto ambas tienen orden y proporción a la salud del animal, una como causa, otra como signo.
2ª: Uno tiene proporción al otro, como *sano* se dice de la medicina y del animal, ya que la medicina es causa de la salud del animal.

Esta segunda es la manera como predicamos algunas cosas de Dios, no unívoca, ni equívoca, sino analógicamente. Y es que no podemos denominar a Dios más que por las creaturas (a.1).

Lo que se dice de Dios y de las creaturas se dice porque hay cierto orden de la creatura a Dios como a su causa y principio, en quien preexisten excelentemente todas las perfecciones de las cosas.

Esta manera de comunicación es intermedia entre la mera equivocidad y la simple univocidad. Y es que los términos análogos no tienen [simplemente] el mismo sentido, como los unívocos. Ni tampoco un sentido totalmente diverso, como en los equívocos.

El término análogo significa diversas proporciones a un uno; como sano, que dicho de la orina significa el signo de la salud del animal; y dicho de la medicina significa la causa de esa salud.

Ad 1 Aunque en las predicaciones toca que los equívocos se reduzcan a lo unívoco, en las acciones, sin embargo, el agente no unívoco precede necesariamente al agente unívoco. En efecto, el agente no unívoco es causa universal de toda la especie, como el sol es causa de la generación de todos los hombres. En cambio, el agente unívoco no es causa universal de toda la especie (pues de otro modo sería causa de sí mismo, pues forma parte de la especie), sino que es causa particular de este individuo, a quien constituye partícipe de la especie. De modo que la causa universal de toda la especie no es agente unívoco; y es que la causa universal precede a la causa particular. Aunque no sea unívoco este agente universal, tampoco es del todo equívoco, porque no haría efectos semejantes a él. Pero puede decirse que es análogo. Como en las predicaciones todos los unívocos se reducen a un primero, no unívoco sino análogo, que es el ente (*ens*).

Ad 2 La semejanza de la creatura con Dios es imperfecta, pues ni siquiera representa cosas del mismo género, como ya vimos (q.4 a.3).

Ad 3 Dios no es medida proporcionada de los medidos. Así que no por fuerza Dios y las creaturas pertenecen al mismo género.

De las razones expuestas en el *Pero es al contrario* se concluye que no son unívocos los términos en cuestión; pero no se concluye que sean equívocos.

I q. 13 a. 6 ¿Los nombres se dicen *per prius* de las creaturas y no de Dios? ²⁰

Procedemos así: Parece que los nombres se dicen *per prius* de las creaturas y no de Dios

1.- Nombramos las cosas según las conocemos, ya que los nombres, según el Filósofo [*Peri hermeneias* 1, 1, 2] son signo de lo entendido.

Es así que lo que conocemos en primer lugar (*per prius*) son las creaturas.

Luego los nombres que damos convienen en primer lugar a las creaturas, antes que a Dios.

2.- Según Dionysio (*De divinis nominibus* 1, 6) a Dios lo nombramos por las creaturas.

Es así que los nombres que de las creaturas transferimos a Dios se dicen ante todo de las creaturas, como león, piedra, y semejantes. Luego todos los nombres que damos a Dios y a las creaturas se dicen en primer lugar de las creaturas, antes que de Dios.

3.- También según Dionysio (*De mystica Theologia* 1, 2], todos los nombres comunes a Dios y a las creaturas se dicen de Dios como de causa de todas las creaturas. Pero cuanto se dice de la causa se dice en segundo lugar, o después (*per posterius*). Así decimos ante todo que se llama sano al animal; y que posteriormente se llama sana a la medicina, que es la causa de la salud.

Luego tales nombres se dicen en primer lugar de las creaturas, y en segundo lugar de Dios.

PERO tenemos en contra:

Leemos en *Ef* 3, 14-15: “Doblo mis rodillas ante el Padre de nuestro Señor Jesús, de quien toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra”.

Y lo mismo parece valer de todos los nombres que se dicen de Dios y de las creaturas.

O sea, tales nombres se aplican en primer lugar a Dios, y después a las creaturas.

RESPONDO

Los nombres análogos exigen que todos los nombrados se refieran a uno; y que este uno entre en la definición de todos. Ahora bien, dice el Filósofo (*Metaphysica* IV –III- 7, 9) que la definición es la noción significada por el nombre.

Así, es menester que ese nombre en primer lugar se diga de lo que se pone en la definición de todos; y en segundo lugar de los demás, según el orden en que se acercan, más o menos, a eso primero.

²⁰ Se precisa más la analogía de proporción, la que Suárez llamaría de atribución.
Per prius: Ante todo, en primer lugar, con mayor derecho, como algo más propio.
 En una obra anterior *De veritate*, expone Tomás otra forma de analogía,
 la de proporcionalidad.

Ejemplo: *sano*, que se dice del animal, entra en la definición de lo *sano* aplicado a la medicina, que se dice sana en cuanto es causa de que el animal esté sano; y la definición de lo *sano* se aplica a la orina, que se dice sana en cuanto es signo de la salud del animal.

Por tanto, todos los nombres que metafóricamente se dicen de Dios, se dicen en primer lugar de las creaturas; porque aplicados a Dios no significan sino un parecido a esas creaturas.

Ejemplo: el *reír* aplicado a un jardín [jardín risueño] no significa otra cosa que el jardín, al florecer, se parece al hombre cuando ríe, con un parecido de proporción.

Así también el nombre de *león*, dicho de Dios, no significa sino que la fuerza con que Dios opera, es parecida a la fuerza del león cuando actúa.

Es entonces patente que no podemos definir los nombres que damos a Dios a no ser por lo que se dice de las creaturas.

Hay otros nombres que sin metáfora se aplican a Dios. Lo que acabamos de decir lo diríamos también de las creaturas si se aplicaran a Dios sólo en sentido causal, como algunos pensaron.

Si la frase *Dios es bueno* sólo quiere decir que Dios es la causa de que las creaturas sean buenas, entonces el nombre *bueno*, aplicado a Dios, incluiría en su comprensión la bondad de la creatura; y entonces se aplicaría en primer lugar a la creatura, y no a Dios.

Pero ya mostramos antes (a.2) que estos nombres se dicen de Dios no sólo en sentido causal, sino también en sentido esencial. O sea, cuando decimos *Dios es bueno*, o *sabio*, no sólo significamos que él es la causa de la sabiduría y de la bondad, sino que éstas preexisten en él de manera eminente.

Por tanto, en cuanto a la cosa significada por el nombre, ante todo se dice de Dios; y después, de la creatura. Porque las perfecciones emanan de Dios a las creaturas.

Pero, al imponer los nombres, primero los imponemos a las creaturas, que son las que conocemos antes;²¹ y los nombres tienen el modo de significar que compete a las creaturas, como vimos (a.3).

Ad 1 Procede la objeción en cuanto a la imposición del nombre.

Ad 2 Es diferente el caso de los nombres que se aplican a Dios en metáfora, y el caso de los otros nombres.

Ad 3 Valdría la objeción si tales nombres se dijieran de Dios sólo causal, y no esencialmente, como sano de la medicina.

²¹ Según la doctrina aristotélico tomista:

Nada hay en el entendimiento que no haya estado primero en los sentidos.

Notar el doble (o triple) orden:

En los planos lógico, gramatical y temporal, los nombres corresponden primero a las creaturas; en el plano ontológico corresponden primero a Dios.

I q. 18 ²²

LA VIDA EN DIOS

I q. 18 a. 3

¿Dios vive?

Procedemos así:

Parece que la vida no le compete a Dios

1.- Son llamados vivientes los que se mueven a sí mismos (a.1.2).

Pero el movimiento no le compete a Dios. Luego tampoco el vivir.

2.- Los vivientes tienen un principio de vida. Se dice en *De anima* II, 4, 3: “el alma es causa y principio del ser viviente”. Pero Dios no tiene ningún principio. Luego no le compete la vida.²³

3.- Además, el principio vital, en los vivientes que conocemos es el alma vegetativa, que no se encuentra sino en los seres corpóreos. Luego no corresponde a los seres incorpóreos el vivir.

PERO

tenemos en contra:

Dice el *Ps* 83, 3: “Mi corazón y mi carne retozan por el Dios vivo”.

RESPONDO

Al máximo corresponde la vida a Dios. Para ver esto con evidencia, hay que considerar que llamamos vivientes a los que operan por sí mismos, y no son como movidos por otros; y cuanto más perfectamente compete esto a uno, tanto más perfecta es su vida.

En los movientes y movidos encontramos, en orden, tres cosas.

El fin [1] mueve al agente;

el agente principal [2] es el que opera

por su forma [3], si bien a veces opera por algún instrumento, que no actúa en virtud de su forma propia, sino en virtud de la forma del agente principal, o sea que al instrumento le compete la mera ejecución del acto.

Hay seres que se mueven a sí mismos, no en cuanto a la forma ni al fin, pues esto lo llevan por naturaleza, sino sólo en cuanto a la ejecución del movimiento. Estas son las plantas que, según la forma recibida de la naturaleza, se mueven a sí mismas creciendo y marchitándose.

²² La cuestión 18 tiene 4 artículos. Veremos el tercero.

²³ Sería ridículo decir que Dios tiene alma.

Hay otros vivientes que se mueven a sí mismos, no sólo en cuanto a la ejecución del movimiento, sino también en cuanto a la forma que adquieren, principio de su movimiento.

Tales son los animales cuyo principio de movimiento no es la forma recibida de la naturaleza, sino la recibida por los sentidos. Y se mueven a sí mismos con tanta mayor perfección cuanto más perfectos son sus sentidos.

Así, los que no tienen sino el sentido del tacto, como las ostras, solamente realizan movimientos de dilatación y contracción, y apenas si superan el movimiento de la planta. En cambio, los que tienen una perfecta vida sensitiva con la que conocen no sólo lo que está junto y en contacto con ellos, sino también lo distante, se mueven a sí mismos recorriendo el espacio con movimiento sucesivo.

Si bien estos animales reciban por los sentidos la forma que es el principio de su movimiento, no se fijan a sí mismos la finalidad de sus actos o movimientos, sino que ya la llevan en su naturaleza; y por instinto se mueven al acto por la forma que aprehenden los sentidos.

Por arriba de estos animales están los vivientes que se mueven a sí mismos también en cuanto a la finalidad que se han propuesto. Lo cual no se realiza sino por medio de la razón y del entendimiento, capaz de conocer la relación entre el fin y el medio, y ordenar uno al otro.

De ahí que sea más perfecta la vida de quienes tienen entendimiento, porque estos se mueven a sí mismos con mayor perfección. Señal de ello es que, en el mismo hombre, la facultad intelectual mueve las potencias sensitivas; y éstas las que mandan a los órganos que ejecutan el movimiento. Lo ilustra la técnica (*ars*). Por ejemplo, la técnica de dirigir una nave da reglas al constructor de la nave; y éste al que le toca la sola ejecución material.

Aunque nuestro entendimiento se las arregle para algunas cosas, hay otras que tiene por naturaleza, como los primeros principios, contra los cuales no puede opinar de otra manera; y el último fin, que no puede no querer. Por tanto, si bien con respecto a ciertas cosas se mueve a sí mismo, con respecto a otras cosas es movido por otro.

En cambio, aquello cuya naturaleza es su entender mismo, y no es determinada por otro, es el que tiene el grado máximo de vida. Y tal es Dios. Por tanto la vida corresponde al máximo a Dios. De ahí que el Filósofo, habiendo mostrado que Dios es inteligente, concluye que tiene una vida perfectísima y sempiterna, y siempre en acto (*Metaphysica* XII xi 7, 7).

Ad 1 Hay dos clases de acciones, como se dice en *Metaphysica* IX viii, 8, 9. Una, que pasa a materia exterior, como calentar y cortar. Otra, la que permanece en el agente, como entender, sentir y querer.²⁴ La diferencia es ésta: que la primera no es perfección del agente que mueve, sino de la cosa movida, mientras que la segunda es perfección del agente.

Ahora bien, como el movimiento es acto del móvil, la segunda acción se dice movimiento del operante, en cuanto es acto del operante. Y es que se da una semejanza: como el movimiento es acto del móvil así tal acción es acto del agente, aunque el movimiento sea acto de lo imperfecto, esto es, de lo que está en potencia; pero otra acción es acto del perfecto, esto es, de lo que está en acto, como se dice en *De anima* III. 7. 3.

Por ello, del modo que entender sea movimiento, se dice que se mueve el que entiende. De ahí que Platón escribiera (*Fedro* 24) que Dios se mueve a sí mismo, no del modo que el movimiento es acto de lo imperfecto.²⁵

Ad 2 Así como Dios es su mismo ser y su mismo entender, también su vivir mismo. Por ello vive sin que tenga principio vital.

Ad 3 La vida de los vivientes inferiores es recibida en una naturaleza corruptible, que necesita la generación para conservar la especie, y el alimento para conservar al individuo. Por eso en estos inferiores no hay vida sin alma vegetativa. Pero esto no tiene lugar en los seres incorruptibles.

[Es útil transcribir a continuación, sobre el tema, un texto de] *Contra Gentiles* IV, 11:

“En la vida intelectual se dan grados diversos, pues el entendimiento humano, aunque puede conocerse a sí mismo, toma sin embargo, de fuera, el inicio de su conocimiento, ya que no hay entender sin fantasma...

Es más perfecta la vida intelectual de los ángeles, en los cuales el entendimiento, para conocerse a sí mismo, no procede a partir de algo exterior, sino que por sí se conoce a sí mismo.

Y sin embargo esta vida no alcanza todavía la última perfección, pues aunque lo entendido sea del todo intrínseco a los ángeles, eso entendido no es la substancia de ellos, pues en ellos no es lo mismo el entender y el ser...

Así que la última perfección de la vida compete a Dios, en quien el entender no es otro que el ser; y así lo entendido en Dios es la misma esencia divina”.

²⁴ La primera se llama acción transeúnte. La segunda, inmanente.

²⁵ La problemática, muy intensa, aparece entre los diálogos *Parménides* y *Sofista*.

I q. 22 ²⁶**LA PROVIDENCIA DIVINA****I q. 22 a.2****¿Están todas las cosas sujetas a la Providencia divina?**Procedemos asíParece que no todo está sujeto a la Providencia divina

- 1.- Nada provisto es fortuito. Por tanto, si todo estuviera sujeto a la Providencia divina, no habría nada fortuito, ni casualidades, ni suerte.
Lo cual es contra la opinión común.
- 2.- El providente sabio elimina, en cuanto es posible, lo defectuoso y lo malo.
Sin embargo vemos muchos males en la cosas. Ahora bien,
o Dios no puede impedir esos males, y entonces no es omnipotente;
o no tiene cuidado de todo.
- 3.- Lo que necesariamente sucede no requiere providencia ni prudencia.
Por eso dice el Filósofo (*Ethica* VI)
que la prudencia es la recta razón de lo contingente,
en que se aplica consejo y elección.
Pero hay muchas cosas que suceden necesariamente.
Luego no todo está sujeto a la Providencia divina.
- 4.- El dejado a sí mismo no está sujeto a la providencia de ningún gobernante.
Ahora bien, los hombres son dejados a sí mismos por Dios, según *Eccl*o 15, 14:
“Al comienzo Dios hizo al hombre y lo dejó en manos de su consejo”;
y especialmente a los malos, según el *Ps* 80, 13:
“Los despidió según los deseos del corazón de ellos”.
Luego no todo está sujeto a la Providencia divina.
- 5.- Dice el Apóstol [*I Cor* 9,9] que Dios “no se ocupa de los bueyes”;
y, por la misma razón, ni de las demás criaturas irracionales.
Por tanto, no todo está sujeto a la Providencia divina.

²⁶ La cuestión 22 tiene tres artículos. Veremos el a.2.
La definición de Providencia viene dado en el a1:
Razón del orden de las cosas a sus fines.

PEROtenemos en contra:

Según *Sap* 8,1, la sabiduría divina se extiende fuertemente del uno al otro confín, y dispone con suavidad todas las cosas.

RESPONDO

Muchos negaron de plano toda Providencia divina, como Demócrito y Epicuro, que dijeron que el mundo salió de casualidad.

Otros dijeron que era objeto de la Providencia divina sólo lo incorruptible; y de lo corruptible no los individuos, sino sólo las especies, que son incorruptibles; como se dice en *Job* 22, 14, que “las nubes son su escondite, y pasea por los confines del cielo, sin atender a nuestras cosas”.

Sin embargo el Rabí Moyses, que siguió la opinión anterior, excluyó a los seres humanos de esos corruptibles, pues participan del esplendor del entendimiento.

A pesar de todo es menester afirmar que todo está sujeto a la Providencia divina, no sólo en general, sino también en lo particular.

En efecto: Todo agente obra por un fin; y la organización de los efectos al fin se extiende hasta donde se extienda la causalidad del agente.

Y si sucede, en las obras de un agente cualquiera, que aparezca algo no ordenado al fin, eso se debe a que ese efecto proviene de otra causa, al margen de la intención del agente.

Pero la causalidad de Dios, que es el primer agente, se extiende a todos los entes, no sólo en cuanto a los principios de su especie, sino también en cuanto a sus principios individuales, y no sólo de los incorruptibles, sino también de los corruptibles.

Así que, necesariamente, todo lo que de alguna manera participa del ser está ordenado por Dios a un fin, según el Apóstol en *Rom* 13, 1: “Está ordenado cuanto es de Dios”. Siendo la Providencia, como vimos (a.1), el orden de las cosas al fin, es necesario que todas las cosas, en cuanto participan del ser, estén sujetas a la Providencia divina.

Además, ya mostramos antes (q.14 a.11) que Dios conoce todo, lo universal y lo particular; y que su conocimiento se compara a las cosas como el conocimiento de la técnica a las obras artificiales. (q.14 a.8). Se concluye que todos los seres están sujetos al orden de Dios, como las obras artificiales están sujetas al orden de la técnica.²⁷

²⁷En lugar de *técnica* y *artificiales* puede traducirse: *arte, de arte*.

Ad 1

No es lo mismo causa universal que causa particular.

Algo puede escaparse del orden de la causa particular; pero no del orden de la causa universal.

Y nada se subtrae al orden de la causa particular sino por otra causa particular impediendo, como la combustión de un leño es impedida por la acción del agua.

Pero las causas particulares se contienen todas bajo la causa universal;
y es entonces imposible que ningún efecto escape al orden de la causa universal.

Así, cuando algún efecto escapa al orden de una causa particular, se dice de ese efecto que es casual o fortuito respecto de ella; pero respecto de la causa universal, a cuyo orden no se puede substraer, se dice que es algo providencial. Por ejemplo, el encuentro de dos sirvientes, aunque casual para ellos, fue provisto por el patrón, quien conscientemente los mandó al mismo lugar, sin que ninguno de los dos sirvientes supiera del otro.

Ad 2

No es lo mismo el que tiene a su cuidado algo particular, que el provisor universal.

El provisor de lo particular evita, cuanto puede, que haya defectos en las cosas que tiene a su cuidado; pero el provisor universal permite que se dé algún defecto en algo particular para no impedir el bien del todo.

Por eso las corrupciones y defectos de las cosas naturales se consideran ser contra la naturaleza particular; y sin embargo son según la intención de la naturaleza universal, ya que el defecto de uno cede en bien de otro y aun de todo el universo, pues la corrupción de uno es la generación de otro, por la cual se conserva la especie.

Por tanto, siendo Dios provisor universal de todo ente, es de su Providencia el permitir que haya ciertas deficiencias en algunas cosas particulares, para que no se impida el bien perfecto del universo.

En efecto, si se impidieran todos los males, el universo carecería de muchos bienes: no viviría el león si no murieran otros animales; ni se daría la paciencia de los mártires si no hubiera persecuciones tiránicas.

De ahí que Agustín diga [*Enchiridion* 11]: “De ninguna manera permitiría Dios omnipotente que se diese algún mal en sus obras, si no fuera tan omnipotente que aun del mal hiciera el bien”. Da la impresión de que quienes substraieron los entes corruptibles a la Providencia divina lo hicieron por esos dos razones que acabamos ahora de resolver.

Ad 3

El hombre no es el creador de la naturaleza; pero sí utiliza las cosas de la naturaleza en sus obras de técnica y capacidades destinadas a su uso. De manera que la providencia humana no se extiende a lo que necesariamente realiza ya la naturaleza. Pero también a estas se extiende la Providencia divina, ya que Él es el autor de la naturaleza. Parece que esta razón fue la que movió a quienes, como Demócrito y otros naturalistas antiguos, substrajeron el curso de las cosas naturales a la Providencia divina, atribuyéndolo a la necesidad de la materia.

Ad 4

El decir que Dios dejó al hombre a sí mismo, no excluye al hombre de la Providencia divina; sino que deja entender que el hombre no quedó fijado con potencias determinadas a hacer siempre lo mismo, como sucede con las cosas naturales. Estas actúan sólo como si fueran dirigidas por otro al fin, pero no actúan dirigiéndose ellas mismas al fin, como lo hacen las creaturas racionales con el libre albedrío con que disciernen y eligen. Por eso dice expresamente el texto; “en manos de su consejo”.

Ahora bien, el mismo acto libre se reduce como a su causa a Dios; entonces es menester que lo que se hace con libre albedrío esté también bajo la Providencia divina, como la causa particular bajo la universal. Sin embargo respecto de los justos tiene Dios una providencia más excelente que para los injustos, pues no permite que les suceda nada que finalmente impida su salvación; en efecto, según *Rom* 8,28 “Todo coopera al bien de quienes aman a Dios”. Y si dice que abandona a los malos en cuanto no los ataja del mal de culpa, no por ello los excluye totalmente de su Providencia; tan es así que si su Providencia no los conservase, regresarían a la nada.

ad 5

Como la creatura racional tiene, por el libre albedrío, el dominio de sus actos, como ya dijimos antes [ad 4, y q.19 a.10], especialmente está bajo la Providencia divina, de manera que es susceptible de culpa y de mérito, y de que se le retribuya con pena o premio. En cuanto a esto dice el Apóstol que Dios no se ocupa de los bueyes; pero no de tal manera que las creaturas irracionales no sean objeto de la Providencia divina, como pensó Rabí Moisés.

I q. 77²⁸**LAS POTENCIAS DEL ALMA**

I q. 77 a.4

¿Hay orden en las potencias del alma?Procedemos así:Parece que no se da orden en las potencias del alma

- 1.- En las cosas que entran bajo una misma división, no hay antes ni después, sino que son naturalmente simultáneas. Es así que las potencias del alma se contradividen unas a otras. Por tanto no se da orden entre ellas.
- 2.- Las potencias del alma se relacionan a los objetos y al alma misma. De parte del alma no se da orden, pues el alma es una; de parte de los objetos tampoco; pues son diversos y del todo disparados, como el color y el sonido.
- 3.- En las potencias con orden, la operación de una depende de la operación de otra. Es así que el acto de una potencia del alma no depende del acto de otra; pues puede haber visión sin audición, y al revés. Por tanto no se da orden en las potencias del alma.

PEROtenemos en contra:

El Filósofo (*De anima* II) compara las potencias del alma con las figuras. Pero en las figuras sí hay orden. Por tanto también lo tienen las potencias del alma.

RESPONDO

El alma es una, y las potencias muchas. Es así que de lo uno a lo múltiple se va con cierto orden; Por tanto hay orden en las potencias del alma.

Atendemos a un triple orden. Los dos primeros según la dependencia de una potencia de otra. El primero según el orden de la naturaleza, ya que lo perfecto es anterior a lo imperfecto. El segundo, según el orden de generación y del tiempo, en que de lo imperfecto se pasa a lo perfecto. El tercero según el orden de los objetos.

Primero, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas; por eso las dirigen y mandan; también las potencias sensitivas son anteriores a las vegetativas. Segundo, sucede lo contrario, pues las potencias vegetativas preceden a las sensitivas, ya que preparan al cuerpo para las operaciones de éstas; y también las operaciones sensitivas preceden a las intelectivas. Tercero, algunas potencias del alma están ordenadas entre sí, como visión, oído y olfato. Naturalmente es primero la visión, por ser común a los cuerpos superiores y a los inferiores; el sonido se percibe en el aire, que naturalmente es anterior a la combinación de elementos que dan el color.

28

La cuestión 77 tiene 8 artículos. Veremos los artículos cuarto y quinto.

Ad 1 En ciertas especies de algún género se da prioridad y posterioridad, como en números y figuras; aunque se consideran simultáneas en cuanto reciben la predicación del género.

Ad 2 Este orden entre las potencias proviene, de un lado, del alma misma, que es capaz de realizar actos diversos, aunque según su esencia sea una; y proviene, por otro lado, de los objetos, y de los actos, según dijimos (in c).

Ad 3 La razón dada se aplica sólo a las potencias que siguen el tercer orden. Pero las que siguen los otros dos órdenes, el acto de una depende del acto de otra.

I q. 77 a.5

¿Las potencias del alma están en ella como en su sujeto?

Procedemos así:

Parece que todas las potencias del alma están en ella como en su sujeto

1.- Como las potencias corporales se relacionan con el cuerpo así las potencias del alma al alma. Pero el cuerpo es sujeto de las potencias corporales. Luego el alma lo es de sus potencias.

2.- Las operaciones de las potencias del alma se atribuyen al cuerpo gracias al alma, porque, como dice el Filósofo (*De anima* II) “el alma es aquello por lo cual primeramente sentimos y entendemos”. Es así que los principios propios de las operaciones del alma son sus potencias. Por tanto esas potencias están, *per prius*, en el alma.

3.- Dice Agustín (*Super Genesim ad litteram* XII) que el alma siente algunas cosas no gracias al cuerpo sino aun sin él, como el temor y semejantes; y otras cosas sí las siente gracias al cuerpo. Pero si la potencia sensitiva no estuviera sólo en el alma como en su sujeto, nada podría sentir sin el cuerpo. Luego el alma es sujeto de las potencias sensitivas y a pari de todas las demás potencias.

PERO

tenemos en contra:

El Filósofo dice (*De somno et vigilia*) que “el sentir no es propio del alma ni del cuerpo, sino del conjunto”. Así que la potencia sensitiva se halla en el conjunto como en su sujeto. O sea, que el alma sola no es el sujeto de todas sus potencias.

RESPONDO

El sujeto de la potencia operativa es lo capaz de operar; en efecto todo accidente denomina su propio sujeto. Es lo mismo lo que puede operar y lo que opera. Luego es preciso que la potencia tenga como sujeto a aquello que opera, como también dice el Filósofo al principio de *De somno et vigilia*.

Ya dejamos en claro (q.75 a.2.3; q.76 a.1 ad1) que ciertas operaciones del alma se realizan sin la intervención de órganos corporales. Por tanto las potencias que son principio de estas operaciones están en el alma como en su sujeto. Pero otras operaciones del alma se realizan por medio de los órganos corporales; como la visión por medio del ojo; la de oír, por el oído. Lo mismo se diga de las todas las demás operaciones nutritivas y sensitivas. Por tanto las potencias que son principio de esas operaciones están en el conjunto, y no en el alma sola.

Ad 1 Se dice que todas las potencias pertenecen al alma no como a su sujeto sino como a su principio, ya que gracias alma puede el conjunto realizar esas operaciones.

Ad 2 Todas estas potencias están *per prius* más bien en el alma (que en el conjunto), no como en su sujeto, sino como en su principio.

Ad 3 Platón: el sentir es operación propia del alma, como lo es el entender. Agustín lo dice pero no afirmando sino citando a Platón. En este punto el alma siente unas cosas con el cuerpo y otras sin él. Esto se puede entender de dos maneras: Una, que el “con el cuerpo o sin él” determine el acto de sentir en cuanto procede del sentiente; y así el alma no siente nada sin el cuerpo, porque el acto de sentir no puede proceder del sentiente sino por el órgano corporal. Otra, que el “con el cuerpo o sin él” determine el acto de sentir de parte del objeto sentido; y así el alma siente algunas cosas, que están en el cuerpo, con el cuerpo, como una herida o algo semejante; pero otras cosas que no están en el cuerpo, están sólo en la aprehensión del alma, como cuando se alegra o se entristece por algo que ha oído.

I q. 79²⁹**LAS POTENCIAS INTELECTIVAS****I q. 79 a.1**

¿El entendimiento es una potencia del alma?

Procedemos así:Parece que el entendimiento no es una potencia del alma sino más bien su esencia

1.- Parece que entendimiento y mente son lo mismo. Pero la mente no es una potencia del alma sino su esencia, como dice Agustín (*De Trinitate IX*): “Mente y espíritu muestran la esencia y no algo relativo”. Por tanto el entendimiento es la esencia misma del alma.

2.- Las diversas potencias del alma no se unen en una de ellas sino en la esencia del alma. Lo apetitivo y lo intelectual son diversas potencias del alma (*De anima II*); y se unen en la mente. En efecto, Agustín (*De Trinitate X*) pone entendimiento y voluntad en la mente. Luego mente y entendimiento humanos no es una potencia del alma sino su misma esencia.

3.- Según Gregorio (*Homilia Ascensionis*) “el hombre entiende como los ángeles”. Es así que los ángeles son llamados mentes y entendimientos (q.54 a.3 arg.1). Luego mente y entendimiento humano no es una potencia, sino la misma alma.

4.- Una substancia es intelectual por ser inmaterial. Pero el alma es inmaterial por su misma esencia. Luego parece que el alma es intelectual por su misma esencia.

PEROtenemos en contra:

El Filósofo (*De anima II* ic, nt2) dice que el entendimiento es una potencia del alma.

RESPONDO

Según lo que hemos visto (q.54 a.3; q.77 a1) es menester decir que el entendimiento no es la esencia del alma sino una potencia suya. Y es que la esencia del operante es el principio inmediato de la operación sólo cuando la operación es su ser. En efecto, así como la potencia tiene la operación como su acto, así la esencia tiene el ser. Pero sólo en Dios su entender es su ser. En las creaturas el entendimiento es una potencia del ser que entiende.

²⁹ La cuestión 79 tiene 13 artículos. Veremos los artículos primero, segundo y tercero.

Ad 1 El término *sentido* se toma a veces como potencia, a veces como el alma sensitiva; se le aplica el nombre por participación de su potencia que es el sentido. De manera semejante al alma intelectual se le llama veces *entendimiento*, por ser su principal potencia. Así el Filósofo (*de Anima* I) dice que el entendimiento es una substancia. En este sentido Agustín dice que la mente es *espíritu*, o *esencia*.

Ad 2 Lo apetitivo y lo sensitivo son géneros diversos de potencias del alma, pues son diversos sus objetos. Pero lo apetitivo tiene que ver en parte con lo intelectual y en parte con lo sensitivo, según que opere por un órgano corporal o sin él, ya que el apetito sigue a la prehensión. Por eso Agustín pone la voluntad en la mente, y el Filósofo en la razón.

Ad 3 En el ángel no hay otra facultad que el entendimiento, y la voluntad, que sigue al entendimiento. Por eso se le llama *mente* o *entendimiento* pues en eso está toda su potencia. En cambio el alma humana tiene otras muchas facultades como la sensitivas y nutritivas.

Ad 4 La inmaterialidad de la substancia inteligente creada no es su entendimiento, sino que de su inmaterialidad le viene el poder entender. Así que no es menester que el entendimiento sea la substancia del alma, sino su potencia.

I q. 79 a.2

¿El entendimiento es potencia pasiva?

Procedemos así:

Parece que el entendimiento no es potencia pasiva

1.- Uno es pasivo por la materia; y activo por la forma.

Es así que la facultad intelectual proviene de la inmaterialidad de la substancia inteligente. Por tanto no parece que el entendimiento sea potencia pasiva.

2.- La potencia intelectual es incorruptible según dijimos (q.75 a.6). Pero si el entendimiento fuera pasivo sería incorruptible (*De anima* III). Luego la potencia intelectual no es pasiva.

3.- “El agente es más noble que el paciente”, como dicen Agustín (*Super Genesim ad litteram* XII) y Aristóteles (*De anima* III i.c). Pero todas las potencias vegetativas son activas, aun siendo las ínfimas. Luego mucho más lo serán las intelectivas, que son las supremas.

PERO

tenemos en contra:

El Filósofo (*III De anima* III), dice “entender es cierta pasividad”.

RESPONDO

Pasividad (o padecer, o pasión) [voz pasiva] se dice en tres sentidos. El primero y más propio: se quita de alguien algo que le compete según su naturaleza o según su inclinación; como el agua pierde su frialdad al ser calentada; o un hombre se enferma o entristece.

Segundo sentido, menos propio: se quita de alguien algo que le convenga o que no le convenga. Así se habla de pasividad no sólo del que enferma, sino también del que es sanado; y lo mismo cuando alguien es alterado o movido.

Tercer sentido, el más general, de pasividad (o padecer): lo que está en potencia para algo recibe ese algo para lo cual estaba en potencia, sin que se le quite nada. En este sentido hay pasividad en (o es paciente) todo lo que pasa de la potencia al acto, aunque adquiriera una perfección. Así es pasivo nuestro entendimiento.

Daremos la razón de ello. Como dijimos antes (q.78 a.1) la operación del entendimiento se dirige al ser en general. Nos preguntamos si nuestro entendimiento está [en ese lance] en acto o en potencia. Con respecto al ser universal hay un entendimiento que es acto de todo ser; tal es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, en quien todo ser preexiste originaria y virtualmente como en su causa primera. Así, el entendimiento divino no está en potencia sino que es puro acto.

Ningún entendimiento creado puede estar así en acto con respecto a todo el ser universal, pues se requeriría que fuera infinito. Esto es, todo entendimiento creado, por el hecho de serlo, no es acto de todos los inteligibles, sino que está en potencia. Hay dos casos. Uno, hay una potencia que está siempre perfeccionada por su acto, como dijimos de la materia de los cuerpos celestes (q.58 a1). Otro, una potencia que pasa al acto, como se da en lo sujeto a generación y corrupción. Por tanto el entendimiento angélico, por su proximidad al primer entendimiento o acto puro, siempre está en acto respecto de sus inteligibles.

Pero el entendimiento humano, el ínfimo de los entendimientos y el más remoto de la perfección del entendimiento divino, está en potencia respecto de sus inteligibles. Y al principio está “como *in tabula rasa* en la que no hay nada escrito”, dice el Filósofo (*De Anima* III 1.c nt.10), lo que se ve claramente pues al principio somos inteligentes únicamente en potencia, y luego somos inteligentes en acto. Queda claro así que nuestro entender es una cierta pasividad (padecer, pasión). Concluimos que el entendimiento es una potencia pasiva.

Ad 1 Aceptamos la dificultad respecto del primero y segundo sentido de padecer. En cambio, el tercero corresponde a todo ser que pasa de la potencia al acto.

Ad 2 Algunos llaman “entendimiento pasivo” al apetito sensitivo, en el que se encuentran las pasiones del alma; el Filósofo (*Ethica* I) lo llama racional por participación, porque obedece a la razón. Otros llaman “entendimiento pasivo” a la facultad cogitativa, llamada “razón particular”. En ambos casos “padecer” puede entenderse según los dos primeros sentidos que dijimos, en cuanto ese entendimiento es acto de algún órgano corporal. Pero el entendimiento que está en potencia para sus inteligibles, y que Aristóteles llama “entendimiento posible” [o pasivo, o en potencia] es pasivo según el tercer sentido indicado; no es acto de ningún órgano corporal; o sea, es incorruptible.

Ad 3 El agente es más noble que el paciente si acción y pasión corresponden a lo mismo; pero no siempre, si corresponden a diversas cosas. El entendimiento es potencia pasiva respecto de la totalidad del ser universal; la potencia vegetativa es activa respecto de un ser particular, a saber al cuerpo que le está unido. Así que nada impide que aquella potencia pasiva sea más noble que esta activa.

I q. 79 a.3**¿Hay que admitir un entendimiento agente?**Procedemos así:Parece que no se tiene que admitir un entendimiento agente

- 1.- La relación entre los sentidos y las cosas sensibles es la misma que entre el entendimiento y las cosas inteligibles. El sentido está en potencia para lo sensible; y no por ello hay “sentido agente”. Estando el entendimiento en potencia para lo inteligible, no se ve entonces que haya entendimiento agente sino sólo pasivo.
- 2.- Si alguien dice que en el sentido hay algo activo, como la luz, respondemos que la luz se requiere para la visión en cuanto hace al medio luminoso en acto, pues el color mismo es el motivo de la luminosidad. Pero en la operación del entendimiento no se supone medio alguno que deba estar en acto. De manera que no es necesario postular un entendimiento agente.
- 3.- La imagen del agente se recibe en el paciente según el modo de ser del paciente. Pero el entendimiento pasivo es una facultad inmaterial. Luego su inmaterialidad basta para que en él las formas se reciban inmaterialmente. Por tanto no es necesario postular un entendimiento agente que haga las especies inteligibles en acto.

PEROtenemos en contra:

El Filósofo (*De anima* III) dice que así como en toda naturaleza hay algo en lo cual se hacen todas las cosas, y algo que las hace; así también en el alma.

RESPONDO

Para Platón no había necesidad de postular un entendimiento agente para poner los inteligibles en acto sino quizá para proporcionar luz inteligible a la inteligencia, como diremos (a.4; q.84 a.6). En efecto, según Platón las formas de las cosas materiales subsisten sin materia y son, por tanto, inteligibles; ya que algo es inteligible por ser inmaterial. Platón las llamaba “especies” o “ideas”, y decía que las cosas materiales se formaban participando de aquéllas de modo que los seres individuales quedaban constituídos en sus propios géneros y especies; y también nuestros entendimientos para que tuvieran ciencia de esos géneros y especies.

Aristóteles en cambio no postuló que subsistieran sin materia las formas de las cosas materiales; y como las formas existentes en la materia no son inteligibles en acto, se seguía que esas formas que entendemos, no son inteligibles en acto. Nada pasa de la potencia al acto sino por algo que está en acto como el sentido pasa al acto por lo sensible en acto. Era menester por tanto postular alguna facultad en el entendimiento que llevara los inteligibles en acto por abstracción de las especies de sus condiciones materiales. Así que es menester postular el entendimiento agente.

Ad 1 Las cosas sensibles están en acto fuera del alma, así que no hay necesidad de un sentido agente. Así es claro que todas las potencias nutritivas son activas; y que las sensitivas son activas. En cambio, en la potencia intelectual hay algo activo y algo pasivo.

Ad 2 Hay dos opiniones sobre el efecto de la luz. Unos dicen que para ver se requiere la luz que haga que los colores sean visibles en acto. Por la misma razón que para ver se necesita la luz, así para entender se requiere el entendimiento agente. Otros en cambio piensan que para ver se requiere la luz no para que los colores sean visibles en acto sino, como dice el Comentador (*De anima* II), para que el medio se haga en acto luminoso. Según esto, cuando Aristóteles compara la luz con el entendimiento agente, quiere decir que así como para ver se requiere la luz, así para entender se requiere el entendimiento agente, pero no por la misma causa.

Ad 3 Supuesto el agente bien puede suceder que su imagen sea recibida de diversas maneras según la diversa disposición de los sujetos. Pero si el agente no preexiste, de nada sirve la disposición del paciente. Lo inteligible en acto no existe en las cosas sensibles, que no subsisten sin materia. Por tanto, para entender no bastaría la inmaterialidad del entendimiento pasivo si no hubiera entendimiento agente que por la abstracción ponga en acto los inteligibles.

I q. 79 a.10, in c.

¿La inteligencia es potencia diversa del entendimiento?

Parece que no, pero sí.

RESPONDO

La palabra “inteligencia” significa “entender”, o sea, el acto del entendimiento. Lo que sucede es que en ciertos libros traducidos del árabe, se llama “inteligencias” a las sustancias separadas (que nosotros llamamos “ángeles”, quizá porque estas sustancias entienden siempre en acto. Y, por otro lado, en los libros traducidos del griego se les llama “entendimientos”, o mentes. Entonces la inteligencia no es diversa del entendimiento como una potencia es diversa de otra sino como el acto es diversa de la potencia. Esa diferencia se encuentra también en los filósofos; en efecto, a veces hablan de cuatro “entendimientos”: el agente, el pasivo, el habitual y el logrado (*adeptum*). El agente y el pasivo son diversos, pues la potencia activa es diversa de la pasiva. Los otros tres se diferencian según los tres estados del entendimiento pasivo: A veces se encuentra simplemente en potencia, y se llama pasivo; a veces se encuentra en acto primero, que es la ciencia, y se llama entendimiento habitual; y otras está en acto segundo, que es el actuar, y se llama “considerar” (pensar), y así se le llama “entendimiento logrado”.

I q. 79 a.12, in c.

¿Syndéresis es una potencia especial diversa de las otras?

Parece que sí, pero no.

RESPONDO

La syndéresis no es una potencia sino un hábito. Es verdad que algunos pensaron que la syndéresis es una potencia más alta que la razón; y otros pensaron que era la misma razón, no en cuanto razón sino en cuanto naturaleza. Esto se explica, porque, como dijimos (a.8), el raciocinio es un movimiento que va de lo conocido sin investigación racional -como de un principio inmóvil- a lo entendido (juzgando por los principios evidentes por sí mismos). Es claro que si la razón especulativa razona sobre lo especulativo, también discurre la razón práctica sobre lo operativo. Y es que si naturalmente estamos dotados de los principios especulativos, lo estamos también de lo operativo.

Pero los primeros principios especulativos nos han sido naturalmente infundidos, y no pertenecen a ninguna potencia especial sino a un hábito especial, llamado “entendimiento de los principios”, como dice el Filósofo (*Ethica* VI). Por tanto tampoco los principios operativos que naturalmente nos han sido naturalmente infundidos pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito natural. Esto es lo que llamamos syndéresis. De ahí que se diga que la syndéresis nos incita al bien y nos precave del mal. Y es que por los primeros principios procedemos a buscar, y por ellos juzgamos lo encontrado. Luego la syndéresis no es una potencia sino un hábito natural.

I q. 79 a.13, in c.

¿La conciencia es una potencia?

Parece que sí, pero no.

RESPONDO

La conciencia en realidad no es una potencia sino un acto. Lo cual se ve tanto por el mismo nombre como por lo que, según la manera de hablar, atribuimos a la conciencia. Por el nombre: es “ciencia con” (conocimiento de); y la aplicación de la ciencia a algo se hace por un acto.

Por lo que atribuimos a la conciencia: En efecto, decimos que la conciencia testimonia, liga, instiga, acusa, remuerde o reprehende. Todo eso sigue a la aplicación de nuestra “ciencia” (conocimiento) a lo que hacemos. Esta aplicación se hace de tres maneras: Primera, testimonia, cuando reconocemos haber hecho algo, o no, como dice *Ecclo 7,23*: “Tu conciencia sabe que muchas veces has dicho mal de otros”. Segunda, instiga o liga, cuando juzgamos que debe hacerse algo, o no. Tercera, excusa, acusa o remuerde, cuando juzgamos que hicimos algo bueno, o no. Así que propiamente hablando la conciencia es un acto.

Sin embargo, como el hábito es principio del acto, a veces se da el nombre de “conciencia” al primer hábito natural, o sea a la *syndéresis*. Así san Jerónimo, en la *Glosa a Ez 1,6*, llama “conciencia” a la *syndéresis*; Basilio la llama “juicio natural”, y Damasceno dice que es la “ley de nuestro entendimiento”. Y es que se acostumbra nombrar uno por otros las causas y los efectos.

I q. 81 a.1, in c.

¿La sensibilidad es exclusiva del orden apetitivo?

Parece que no (sino que también pertenece al orden cognoscitivo), pero sí es exclusivo.

RESPONDO

El nombre “sensibilidad” parece que es tomado del movimiento de los sentidos como dice Agustín (*De Trinitate XII*), como del acto se toma el nombre de la potencia. Ejemplo, “visión” se toma del acto de ver. Pero el movimiento sensible es un apetito que sigue a la aprehensión sensible. Y el acto de la facultad cognoscitiva propiamente no es movimiento; y sí lo es el de la facultad apetitiva. En efecto, la operación cognoscitiva se realiza cuando lo conocido está en el cognoscente: mientras que la operación apetitiva se realiza cuando el apetente tiende a lo apetecido. Así que la operación cognoscitiva se compara al reposo; y la operación apetitiva se compara al movimiento. De modo que por apetito sensible se entiende la operación apetitiva. Y la sensibilidad es el nombre del apetito sensitivo.

I q. 84 a.1, in c.

¿El alma conoce intelectualmente los cuerpos?

Parece que no, pero sí.

RESPONDO

Una aclaración previa. Los primeros filósofos que estudiaron la naturaleza de las cosas, pensaron que en el mundo no había sino cuerpos. Y como veían que todos los cuerpos se movían, y que estaban en flujo continuo, consideraron que no podíamos tener certeza de su verdad; pues, si algo siempre se mueve, no puede ser aprehendido con certeza, ya que se mueve antes de que la mente juzgue. Así, Heráclito, citado por el Filósofo (*Metaphysica* IV): “no es posible bañarse dos veces en el mismo río”.

Después vino Platón: para poner a salvo el conocimiento intelectual de la verdad, puso, aparte de las cosas materiales, otro tipo de entes sin materia y sin movimiento, que llamó “especies” o “ideas”, por participación de las cuales se llaman cada cosa singular y sensible: (de nuestro mundo) “hombre” o “caballo”, o lo que sea. Y afirmó que la ciencia, las definiciones y cuanto sea del entendimiento, no se refieren a los cuerpos sensibles, sino a aquellas realidades inmateriales y separadas; de manera que el alma no entiende los seres corpóreos, sino las especies separadas de estos cuerpos. Pero esto parece doblemente falso. Primero porque, siendo aquellas especies inmateriales, se excluye de la ciencia el conocimiento del movimiento y de la materia (conocimiento propio de la ciencia natural), y la demostración por causas móviles y materiales. Segundo, porque parece risible que cuando buscamos el saber de las cosas que nos son manifiestas, traigamos otras cosas que no pueden ser sustancia de las primeras, pues difieren en su ser; y así, conocidas aquellas sustancias separadas, no por eso podemos hacer juicios sobre las cosas sensibles.

En esto parece que Platón se desvió de la verdad, porque, considerando que todo conocimiento se da por medio de cierta semejanza, creyó que la forma de lo conocido necesariamente esté en el cognoscente de la misma manera que está en lo conocido. Consideró que la forma de lo inteligido está en el entendimiento de manera universal, inmaterial e inmóvil. Eso aparece claro porque el entendimiento entiende de manera universal y con cierta necesidad; y la manera de la acción es proporcionada a la manera de la forma del agente. Por eso estimó que las cosas entendidas debían ser subsistentes de esta manera inmaterial e inmóvil.

Pero esto no es necesario. En efecto, en las mismas cosas sensibles la forma está de manera diversa en unas y en otras. Ejemplo: la blancura es más intensa en uno que en otro; en uno es dulce, en otro no. De esta manera, la forma sensible está de una manera en la realidad que está fuera del alma, y de otra manera en el sentido, que recibe las formas sensibles sin materia, como el color del oro sin el oro. De manera semejante el entendimiento, según su naturaleza, recibe de manera inmaterial e inmóvil las especies de los cuerpos materiales y móviles; pues lo recibido está en el recipiente según la naturaleza del recipiente.

Concluimos que el alma, por el entendimiento, conoce los cuerpos con un conocimiento inmaterial, universal y necesario.

I q. 84 a.2, in c.**¿El alma por su esencia entiende los seres corporales?**Parece que sí, pero no.RESPONDO

Los antiguos filósofos pensaron que el alma por su esencia entiende los seres corporales, según el principio admitido de que lo semejante es conocido por lo semejante. Y consideraban que la forma de lo conocido está en el cognoscente de la misma manera que en lo conocido. Los platónicos pensaban lo contrario. Platón, dándose cuenta de que el alma intelectual es inmaterial y que conoce inmaterialmente, afirmó que las formas de las cosas conocidas subsisten inmaterialmente. En cambio los primeros naturalistas, considerando que las cosas conocidas son corpóreas y materiales, pensaron que las cosas conocidas estaban materialmente en el alma cognoscente. Y, para atribuir al alma el conocimiento de todas las cosas, concluyeron que el alma tendría una naturaleza común a esas cosas. Y como la naturaleza de lo originado se constituye por su origen, atribuyeron al alma la naturaleza de ese origen. Así, quien dijo que el origen de todo era el fuego, pensó que el alma era de naturaleza ígnea. Lo mismo respecto del aire y del agua. Empédocles, que puso cuatro elementos materiales y dos motores, pensó que el alma estaba constituida por todo eso. Y así, al poner cosas materiales en el alma, pensaron que era material el conocimiento del alma; y no distinguieron entre entendimiento y sentidos.

Esta opinión es inadmisibles. Primero, porque en el origen material de que se hablaba no están los originados sino en potencia; y no se conoce nada en cuanto está en potencia, sino en acto (*Metaphysica* IX): la potencia misma no se conoce sino a través del acto. Entonces, para que el alma sea capaz de conocer todo, no bastaría atribuirle la naturaleza del origen sino también las naturalezas y formas de cada uno de sus efectos, como de huesos, carne y semejantes, lo que Aristóteles argumentó contra Empédocles (*De Anima* I). Segundo, porque si fuera preciso que la cosa conocida esté materialmente en el cognoscente, no habría razón de negar que las cosas materiales misma tuvieran conocimiento; así, si el alma por el fuego conociera al fuego, también el mismo fuego, que está fuera del alma, conocería al fuego.

Por tanto los objetos materiales conocidos están en el alma no material sino inmaterialmente. La razón de ello es que el conocimiento se extiende a las cosas que están fuera del cognoscente. Por la materia queda determinada la forma a un uno. Es evidente que la razón del conocimiento es lo opuesto de la razón de la materialidad (q.14 a.1). Por ello los seres que sólo reciben formas materiales no tienen conocimiento, como las plantas (*De Anima* II).

Y el cognoscente tanto más perfectamente conoce cuanto más inmaterialmente tenga la forma de lo conocido. Así, el entendimiento, que abstrae la forma no sólo de la materia sino también de las condiciones individuantes, tiene un conocimiento más perfecto que el sentido, que recibe la forma sin materia pero con sus condiciones materiales. Y entre los sentidos, la vista es el más cognoscitivo, porque como dijimos (q. 78 a.3) es el menos material. Y entre los entendimientos el más inmaterial es el más perfecto.

Queda claro entonces que si un entendimiento por su esencia conoce todo, su esencia tendrá todo inmaterialmente (así los antiguos consideraban que la esencia del alma, para que conociera todo, estaba compuesta en acto por los principios de todas las cosas materiales). Lo propio de Dios es que su esencia contenga inmaterialmente todas las cosas; como los efectos preexisten virtualmente en su causa. Por tanto únicamente Dios conoce-en-su-esencia todas las cosas; y no ni el alma humana ni el ángel.

I q. 84 a.3, in c.**¿El alma entiende todas las cosas por especies naturalmente innatas?**Parece que sí, pero noRESPONDO

La forma es principio de la acción; y es menester que la-relación-de-una-cosa con la forma-que-es-principio-de-la acción, sea la misma que tiene con esa acción. Por eso si el elevarse depende de la [forma] ingravidez, lo que sólo está en potencia para elevarse sólo en potencia es ingrávigo; y lo que se eleva es ingrávigo en acto. Así: el hombre a veces está en potencia para conocer tanto sensible como intelectualmente. Tal potencia se lleva al acto, en el conocimiento sensible por la acción de las cualidades sensibles sobre el sentido; y en el conocimiento intelectual por el estudio y la invención. Entonces hemos de decir que el alma cognoscente está en potencia a las imágenes, tanto a las que son principio de la sensación como a las que son principio de la intelección. Por eso Aristóteles afirmó (*De Anima* III 9, 722) que el entendimiento, por el cual el alma entiende, no tiene especies naturales innatas; sino que ya al principio está en potencia para esas especies. El que posee en acto una forma a veces no puede, por algún impedimento, actuar según esa forma, como cuando se impide que se eleve lo ingrávigo.

Por eso afirmó Platón que el entendimiento humano está naturalmente lleno de todas las especies inteligibles; sólo que no llega al acto por el impedimento del cuerpo. Pero esto no parece correcto.

Primero, porque si el alma tiene conocimiento natural de todas las cosas, parece imposible que hasta haya olvidado que tenga este conocimiento, pues nadie olvida lo que naturalmente conoce, como que el todo es mayor que la parte, y cosas semejantes. Y sobre todo parece incorrecto teniendo en cuenta lo que ya vimos (q.76 a.1): que le es natural al alma estar unida al cuerpo. Es inaceptable que la operación natural de una cosa se impida totalmente por lo que le es natural.

Segundo, se manifiesta clara la falsedad de tal afirmación por el hecho de que careciendo de un sentido no hay conocimiento de éste, como el ciego de nacimiento no puede tener conocimiento de los colores; lo tendría si el alma tuviera innatas las razones inteligibles de todo. En conclusión, el alma no conoce los cuerpos por especies naturalmente innatas.

I q. 84 a.6**¿El conocimiento intelectual proviene de las cosas sensibles?**Procedemos así:

Parece que el conocimiento intelectual no proviene de las cosas sensibles

1.- Dice san Agustín (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*) que de los cuerpos sensibles no puede esperarse la verdad. Lo demuestra por dos razones. Una, porque cuanto el sentido corporal alcanza está en cambio continuo; y no puede ser percibido lo que no permanece. Otra, porque de todo lo que sentimos con el cuerpo guardamos imágenes aunque no estén actuantes los sentidos, como en el sueño y en la locura; y no podemos distinguir si se trata de los mismos objetos sensibles o sus falsas imágenes. Concluye entonces que de los sentidos no hay que esperar la verdad. Pero el conocimiento intelectual aprehende la verdad. Por tanto no hay que esperar de los sentidos el conocimiento intelectual.

2.- Además dice san Agustín (*Super Genesim ad litteram* XII): “No hay que opinar que el cuerpo haga algo en el espíritu, como si el espíritu fuera materia para la acción del cuerpo, pues bajo cualquier aspecto es más noble el que opera que la realidad con que opera”. Y concluye que no es el cuerpo el que produce su imagen en el espíritu sino que éste produce esa imagen en sí mismo. O sea, que el conocimiento intelectual no proviene de los objetos sensibles.

3.- El efecto no va más allá de la virtualidad de la causa. Es así que el conocimiento intelectual se extiende más allá de los objetos sensibles, pues entendemos incluso cosas que los sentidos no pueden percibir. Por tanto el conocimiento intelectual no proviene de los objetos sensibles.

PERO

tenemos en contra:

Según el Filósofo (*Metaphysica* I, y final de *Posteriora*) el principio de nuestro conocimiento son los sentidos.

RESPONDO

En este punto nos encontramos con tres opiniones de los filósofos. Demócrito afirmó, según san Agustín (*Epistula ad Dioscorum*) que “no hay otra causa de nuestros conocimientos sino que de los cuerpos que pensamos lleguen y entren imágenes de los cuerpos que pensamos”. Aristóteles dice también (*De somno et vigilia*) que según Demócrito el conocimiento se realiza por “imágenes y efluvios”. La razón de ello, dice Aristóteles (*De Anima* III), es que tanto Demócrito como los antiguos cosmólogos pensaban que el entendimiento no difería del sentido.³⁰ Y como el sentido es afectado por el objeto sensible, pensaron que todo nuestro conocimiento proviene de los objetos sensibles.

Para Platón, al contrario, el entendimiento difiere de los sentidos; el entendimiento es una facultad inmaterial que en su acto utiliza el órgano corpóreo (q,75 a3); y como lo incorpóreo no puede ser afectado por lo corpóreo, afirmó que el conocimiento intelectual no consiste en que el entendimiento sea afectado por los sentidos, sino por la participación de las formas inteligibles separadas (a.5, 5). Afirmó que los sentidos son facultades operantes por sí mismas; así que los mismos sentidos, siendo cierta facultad espiritual, no son afectados por los objetos sensibles, sino solamente los órganos de los sentidos; y entonces el alma de alguna manera es excitada para formar en sí misma las especies de los objetos sensibles. En esta línea está san Agustín cuando dice (*Super Genesim ad litteram* XX) que quien siente no es el cuerpo sino el alma por el cuerpo, al cual usa como mensajero para formar en sí misma lo que de fuera se le anuncia. O sea que, según Platón, el conocimiento intelectual no proviene de los sentidos; pero ni siquiera el conocimiento sensible proviene totalmente de los objetos sensibles, sino que estos excitan al alma sensitiva a que sienta, y de manera semejante excitan al alma a la intelección.

Aristóteles siguió un camino intermedio. Estuvo de acuerdo con Platón, que el entendimiento es diverso de los sentidos; pero estos no operan sin la intervención del cuerpo; de manera que el sentir no es acto sólo del alma, sino del conjunto. Y lo mismo dice de las demás operaciones de la parte sensitiva. Aristóteles estuvo de acuerdo con Demócrito en que las operaciones de la parte sensitiva son causadas por impresión de los objetos sensibles en los sentidos; pero no por efluvios sino por cierta operación, y es que para Demócrito todas las acciones se realizan por acción de los átomos (*De generatione* I).

³⁰ Entre inteligencia y sensación no habría sino diferencia de grado.

Según Aristóteles el entendimiento realiza su operación sin intervención del cuerpo; y es que nada corpóreo puede imprimirse en lo incorpóreo. Por ello, para que se realice la operación intelectual no basta la mera impresión de los objetos sensibles, sino que es menester algo más noble, porque “el agente es más noble que el paciente”. No que la operación intelectual sea causada por la sola operación de ciertos seres superiores al estilo de Platón. Más bien eso más noble es el entendimiento agente del cual hemos hablado (q.79 a.3.4), que por abstracción transforma la imágenes (*phantasmata*) recibidas de los sentidos en inteligibles en acto.

Según esto que hemos dicho la operación intelectual proviene de parte de esos fantasmas. Pero como los fantasmas no bastan para afectar al entendimiento pasivo [para *escribir en él*], es menester que el entendimiento agente los haga inteligibles en acto. De manera que el conocimiento sensible no es la causa total y perfecta del conocimiento intelectual sino que es, en cierta manera, materia de la causa.

Ad 1 Las palabras de Agustín dan a entender que de los sentidos no se debe esperar que nos venga toda la verdad. Se requiere, en efecto, la luz del entendimiento agente para que, en las cosas cambiantes conozcamos la verdad inmutable, y distingamos las cosas de sus imágenes.

Ad 2 Ahí Agustín no habla del conocimiento intelectual sino del imaginativo. Según Platón la facultad imaginativa tiene una operación que es exclusiva del alma. Agustín, para probar que los cuerpos no imprimen sus imágenes en la facultad imaginativa sino que eso lo hace el alma, usa la misma razón que usó Aristóteles para probar que el entendimiento agente es algo separado: que el agente es más noble que el paciente. Según esto, hay que poner, sin duda, en la facultad imaginativa no sólo la potencia pasiva sino también la activa. Pero si, siguiendo la opinión de Aristóteles, que la acción de la facultad imaginativa es del conjunto, desaparece el problema pues el cuerpo sensible es más noble que el órgano del animal, comparándolos como el acto a la potencia (el cuerpo tiene el color en acto; la pupila lo tiene en potencia). Ciertamente podría decirse que la primera modificación de la facultad imaginativa se debe a la moción de los objetos sensibles ya que (*De Anima* I) “la fantasía es un movimiento producido por el sentido”. Sin embargo hay en el hombre cierta operación del alma que, por división y composición, forma diversas imágenes de las cosas, aun las que no hayan sido recibidas por los sentidos. Así puede entenderse lo dicho por Agustín.

Ad 3 El conocimiento sensible no es causa total del conocimiento intelectual. Entonces no es de extrañar que éste se extienda más allá del conocimiento sensible.

I q. 84 a.7 in c.

¿Puede el entendimiento entender en acto por medio de la especies que en sí tiene, sin necesidad de con-vertirse a los fantasmas?

Parece que sí, pero no.

RESPONDO

Es imposible que nuestro entendimiento en el presente estado de vida, durante el cual se halla unido a un cuerpo pasible, entienda en acto cosa alguna sin recurrir a las imágenes de la fantasía. Lo cual aparece por un doble indicio. Primero, porque, el entendimiento es una facultad que no utiliza un órgano corporal; entonces, si se lesionara un órgano corpóreo, el entendimiento no sería impedido en su acto si no necesitase para su ejercicio del acto de otra facultad que se sirve de tales órganos. Las potencias que se sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y demás facultades de la parte sensitiva. Es claro que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por primera vez conoce algo sino también cuando después utiliza el conocimiento adquirido, se requiere el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Vemos de hecho que el hombre no puede entender en acto ni siquiera sus conocimientos previos cuando queda impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede a los dementes, o queda impedido el acto el de la memoria, como sucede con los letárgicos.

Segundo, porque cualquiera puede tener la experiencia en sí mismo que, cuando intenta entender algo, forma ciertas imágenes a modo de ejemplos, en que puede vislumbrar lo que intenta entender. Y también, cuando intenta hacer comprender a otro una cosa, le propone ejemplos que le permitan formarse imágenes para entenderla. Y es que la potencia cognoscitiva guarda proporción con el objeto cognoscible. Por eso el entendimiento angélico, totalmente separado del cuerpo, tiene por objeto propio la substancia inteligible separada del cuerpo, y mediante ella conoce los objetos materiales. En cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal, y mediante estas naturalezas visibles se eleva a cierto conocimiento de las invisibles. Y es que corresponde a la naturaleza visible el existir en un individuo que no es tal sin materia corpórea, como corresponde a la naturaleza de la piedra el existir en esta piedra, y a la del caballo en este caballo, etcétera. Por tanto, no se puede conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce como existente en concreto. Pero lo particular lo percibimos por los sentidos y por la imaginación; y por tanto, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que se con-verta a los fantasmas para que capte la naturaleza universal existente en este singular. En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen aparte de las cosas particulares, como piensan los platónicos, no tendría necesidad nuestro entendimiento, siempre que entienda, de con-vertirse a los fantasmas.

I q. 85 a.1 in c.**¿El entendimiento conoce las cosas corpóreas y materiales por abstracción de los fantasmas?**

Parece que no, pero sí.

RESPONDO

Como ya dijimos q.84 a.7, el objeto cognoscible es proporcionado a la facultad cognoscitiva. Y hay tres grados de conocimiento. Primero, el sentido, que es el acto de un órgano corporal. Así, el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto existente en la materia corporal. Y como esta materia es principio de individuación, por eso las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades particulares. Segundo, hay otro grado de conocimiento, que ni es acto de un órgano corporal ni tiene que ver con la materia corpórea; tal es el entendimiento angélico: el objeto de este conocimiento es la forma subsistente sin materia; pues aunque conozca las realidades materiales, las ve en las inmateriales, en sí mismas o en Dios. Tercero, intermedio, el entendimiento humano: no es acto de ningún órgano corporal; pero es una facultad del alma que, como vimos (q.76 a.1), es forma de un cuerpo. Por eso le es propio el conocer la forma que existe individualmente en la materia corporal, aunque no tal como está en la materia. Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual, representada en los fantasmas. Concluimos, por tanto, que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales por abstracción de los fantasmas; y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, al contrario de los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales. Por su lado, Platón, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano, y no a que está de algún modo unido a un cuerpo, afirmó que su objeto son las ideas separadas, y que entendemos, no abstrayendo, sino más bien participando de las realidades abstractas, según ya notamos (q.84 a.1).

I q. 85 a.2 in c.**¿Las especies inteligibles abstraídas de los fantasmas son eso que entiende nuestro entendimiento?**

Parece que sí, pero no.

RESPONDO

Hubo quienes opinaron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que las propias afecciones; que el sentido, por ejemplo, no conoce más que la alteración de su órgano. Y, en este supuesto, el entendimiento no entendería más que su propia pasión, esto es, la especie inteligible recibida en él. Según esto estas especies son eso que nuestro entendimiento conoce. Esta opinión se muestra falsa por dos razones.

Primera, porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Entonces, si entendiésemos sólo las especies existentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia trataría de las realidades exteriores al alma, sino sólo de las especies inteligibles que hay en ella; al modo como los platónicos afirmaban que todas las ciencias son de las ideas, que suponían eran entendidas en acto. Segunda, porque se seguiría el error de los antiguos, que afirmaban que es verdadero cuanto aparece; y así las contradictorias sería simultáneamente verdaderas. Pues, si una potencia no conoce sino su propia pasión, solamente juzga de ella. Lo que aparece depende del modo como es afectada la facultad cognoscitiva. Entonces el juicio de la facultad cognoscitiva se hará sobre eso que juzga, es decir, sobre su propia modificación tal y como es, y así todos sus juicios serían verdaderos. Ejemplo, si el gusto no siente sino su propia

pasión, cuando alguien tiene el gusto sano y juzga que la miel es dulce, formará un juicio verdadero; y de igual modo juzgaría con verdad el que, por tener el gusto estragado, afirmase que la miel es amarga; pues ambos juzgan en conformidad con la afección de su gusto. Se deduciría que todas las opiniones son igualmente verdaderas y, en general, toda recepción [*acceptio*].

Entonces afirmamos que la especie inteligible es el medio por el cual (*id quo*) el entendimiento entiende.³¹ Lo vamos a mostrar. Dice el filósofo (*Metaphysica IX*) que hay dos clases de acciones, unas que permanecen en el agente, como el ver o el entender, y otras que pasan a una realidad externa, como las de calentar o cortar; unas y otras realizándose según cierta forma. La forma correspondiente a la acción transeúnte es la semejanza del objeto de la acción, como el calor de la cosa que calienta es imagen de lo calentado; así también la forma correspondiente a la acción inmanente es una semejanza del objeto. La semejanza de una cosa visible se da según la vista ve; y la semejanza del objeto entendido, que es la especie inteligible, es la forma según la cual el entendimiento entiende.

Y como el entendimiento se refleja sobre sí mismo, según el mismo reflejo entiende su propio entender y la especie por la cual entiende, y de este modo, secundariamente, la especie inteligible es eso (*id quod*) que se entiende; pero primariamente el objeto de la intelección es la cosa; la especie inteligible es semejanza de la cosa.

Y esto se encuentra en la opinión de los antiguos, quienes afirmaban que “lo semejante conoce a lo semejante”. Suponían que el alma conoce la tierra exterior a ella debido a la tierra existente en el alma; y lo mismo las demás cosas. Si en lugar de la tierra ponemos la especie de la tierra, entonces, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, para quien “no está en el alma la piedra, sino la especie de la piedra” tendremos que el alma conoce por medio (*id quo*) de las especies inteligibles la realidad exterior a ella.

I q. 86 a.1 in c.

¿Nuestro entendimiento conoce los singulares?

Parece que sí, pero no.

RESPONDO

Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente las cosas materiales singulares. La razón es porque el principio de la singularidad en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento, como dijimos (q.85 a.1) conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Y lo que se abstrae de la materia individual es universal. Por tanto, nuestro entendimiento no conoce directamente sino lo universal.

Sin embargo, indirectamente y como por una cierta reflexión, puede conocer lo singular, ya que, como dijimos (q.84 a.7), incluso habiendo abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a menos de convertirse a los fantasmas; en esos fantasmas entiende las especies inteligibles (*De Anima III*). Por tanto el entendimiento, por las especies inteligibles conoce directamente el universal, e indirectamente los singulares en sus fantasmas. De esta manera es como forma la proposición “Sócrates es hombre”.

³¹ Lo que el entendimiento entiende: *Id quod*.

Aquello por medio del cual el entendimiento entiende: *Id quo*.

I q. 86 a.3 in c.

¿Nuestro entendimiento conoces los seres contingentes?

Parece que no, pero sí.

RESPONDO:

Los seres contingentes pueden ser considerados de dos maneras. Una, en cuanto contingentes; otra, en cuanto que en ellos se encuentra cierta necesidad, puesto que no hay ser tan contingente que no tenga en sí algo de necesario. Por ejemplo, el hecho de que Sócrates corra es en sí mismo contingente; pero la relación de la carrera al movimiento es necesaria, pues si Sócrates corre, es necesario que se mueva.

Ahora bien, las realidades contingentes lo son por parte de la materia, puesto que contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia radica en la materia. La necesidad en cambio, está implicada en el concepto mismo de forma, por cuanto lo que es consecuencia de la forma se posee necesariamente. Mas la materia es el principio de individuación, mientras que la universalidad se obtiene abstrayendo la forma de la materia particular. Pero ya hemos visto que el objeto directo y necesario del entendimiento es lo universal, y el de los sentidos lo singular, que indirectamente es también de algún modo objeto del entendimiento. Así pues, las realidades contingentes, en cuanto contingentes, son conocidas directamente por los sentidos e indirectamente por el entendimiento; en cambio, las nociones universales y necesarias de esas mismas realidades contingentes sólo el entendimiento las conoce.

Por consiguiente, si se consideran las razones universales de las cosas que pueden ser objeto de ciencia, todas las ciencias tienen por objeto lo necesario. Pero, si se consideran las cosas en sí mismas, unas ciencias tienen por objeto lo necesario, y otras lo contingente.

I q. 86 a.4**¿Nuestro entendimiento conoce el futuro?**Procedemos así:Parece que nuestro entendimiento sí conoce el futuro

1.- Nuestro entendimiento conoce por las especies inteligibles que abstraen del aquí y del ahora; y de esa manera son *indiferentes a todo tiempo* [yo subrayo]. Pero puede conocer el presente. Luego también el futuro.

2.- *Cuando se enajena de los sentidos* [yo subrayo] el hombre puede conocer cosas futuras, como lo vemos en durmientes y en delirantes. Pero cuando se enajenan los sentidos más potente es el entendimiento. Luego el entendimiento, en cuanto a él toca, conoce las cosas futuras.

3.- El conocimiento intelectual del hombre es más eficaz que cualquier conocimiento de los animales. Pero hay animales que conocen algunas cosas futuras, como las cornejas, que con frecuentes graznidos anuncian que va a llover. Luego mucho más puede el entendimiento humano conocer el futuro.

Pero tenemos en contra:

Gran tristeza la del hombre, que ignora el pasado y que por ningún mensajero puede conocer el futuro (*Eccló* 8, 6-7).

RESPONDO

Sobre el conocimiento de las cosas futuras hemos de hacer la misma distinción que hicimos sobre el conocimiento de los contingentes (a.3): Las cosas futuras caen bajo el tiempo, son singulares; cosas que el entendimiento humano no conoce sino por cierta re-flexión (a.1). Pero las razones de las cosas futuras pueden ser universales, o sea, perceptibles para el entendimiento; y entonces puede haber ciencia de ellas. Las cosas futuras pueden conocerse de dos maneras: o en sí mismas, o en sus causas. Sólo Dios puede conocer las cosas futuras en sí mismas, pues le son presentes aunque para el tiempo sean futuras, pues la mirada eterna de Dios abarca todo el curso del tiempo (Sobre la ciencia divina, en particular q.14 a.13). Pero como son en sus causas también nosotros podemos conocer las cosas futuras. Si están en sus causas de manera que suceden necesariamente, las conocemos con la certeza de la ciencia, como los astrónomos conocen con certeza un eclipse futuro. Y si están en sus causas de manera que sucedan muchas veces, las conocemos por conjeturas, con mayor o menor certeza, según que las causas estén más o menos inclinadas a sus efectos.

Ad 1

La razón aducida está suponiendo el conocimiento por las razones universales de las cosas; y lo futuro puede conocerse según la manera de la relación del efecto a la causa.

Ad 2

Según Agustín (*Confesiones* XII), el alma tiene cierto poder de adivinación, de manera que por su naturaleza puede conocer cosas futuras; y así, cuando se substraer a los sentidos corporales³² como que regresa a sí misma y participa del conocimiento de lo futuro. Esta opinión sería aceptable si supusiéramos que el alma conoce las cosas por participación de las ideas platónicas; pues entonces el alma conocería las causas universales de todos los efectos, a no ser que el cuerpo se lo impidiera. Y por eso, substraída a los sentidos corporales conoce el futuro.

³² Diríamos *en cierto estado de trance*. Nota de Jorge Manzano.

Sólo que éste no es el conocimiento connatural al entendimiento humano; el connatural es el que recibe del conocimiento de los sentidos. O sea no es connatural al alma el que, substraída de los sentidos conozca el futuro; sino más bien por la impresión de algunas causas superiores espirituales o *corporales* [yo subrayo]. Ejemplo de causas espirituales: Dios, por ministerio de los ángeles ilumina el entendimiento humano de manera que queden ordenados los fantasmas para el conocimiento de cosas futuras. También por operación de los demonios puede producirse cierta conmoción en la fantasía para hacer presagios de algunas cosas futuras que conocen los demonios (como se ve en q.57 a.3).³³ El alma humana está mejor preparada para recibir esas impresiones de las causas espirituales cuando está susbtraída a los sentidos, ya que entonces se encuentra más cercana a las substancias espirituales y más libre de preocupaciones exteriores.

Lo mismo sucede con la impresión de las causas superiores corporales. Es patente que los cuerpos superiores influyen en los inferiores. Como las facultades sensitivas son actos de los órganos corporales, es claro que por la impresión de los cuerpos celestes sea afectada la fantasía. Y como los cuerpos celestes con causa de muchos futuros, se producen en la fantasía algunos signos de eventos futuros. Estos signos los perciben mejor quienes duermen en la noche que los despiertos en el día. Porque, se dice (*De somno et vigilia* 2) que las impresiones diurnas fácilmente se desvanecen; mientras que en la noche está el aire más tranquilo por ser más silenciosas las noches; y el cuerpo, por el sueño, siente esas impresiones, ya que los durmientes, más que los despiertos sienten los pequeños movimientos interiores. Estos movimientos producen los fantasmas mediante los cuales se prevén cosas futuras.

Ad 3 Los animales no tienen ninguna facultad superior a la fantasía que ordene los fantasmas, como el hombre sí la tiene. Por eso la fantasía de los animales sigue completamente el influjo de los astros. De ahí que por ese movimiento de los animales se pueden conocer mejor ciertos eventos futuros, como la lluvia y semejantes; y no tanto por los movimientos de los hombres que se mueven más por el consejo de la razón. De ahí que el Filósofo diga (*De Somno et vigilia* 1.c.) que “los ignorantísimos son los que hacen mejores presagios, porque como su inteligencia está despreocupada, como desierta y vacía de todo, se deja conducir por aquello que la mueve”.

I q. 87 a.4 ad 2.

¿El entendimiento conoce el acto de la voluntad?

Parece que no, pero sí.

2.- El acto se especifica por su objeto. Pero el objeto de la voluntad es diverso del objeto del entendimiento. Por tanto el acto de la voluntad es de otra especie que el acto del entendimiento. Luego el entendimiento no conoce el acto de la voluntad.

Por otra parte dice Agustín: “Entiendo lo que quiero”. RESPONDO, etc.

Ad 2 *Bueno y verdadero*, objetos de la voluntad y del entendimiento, difieren en la noción; pero se contienen mutuamente (q.16 a4. ad 1; q.82 a.4 ad.1). Porque lo verdadero es un bien: y el bien es algo verdadero. Entonces las cosas que son de la voluntad caen bajo la acción del entendimiento; y las cosas del entendimiento pueden caer bajo la voluntad.

³³ Cf. Manzano, Jorge (2011). *El ámbito de lo preternatural*, Buena Prensa, México, pp. 28-42; 49-55.

I, q.105

I, q.105 a.4

DIOS CAMBIA A LAS CREATURAS.**¿Puede Dios mover la voluntad creada?**Procedemos así:Parece que Dios no puede mover la voluntad creada

1.- Todo lo que es movido por algún agente extrínseco es coaccionado. Mas la voluntad no puede ser coaccionada. Luego no es movida por agente alguno extrínseco, y, por tanto, no puede ser movida por Dios.

2.- Dios no puede hacer que cosas contradictorias sean a un mismo tiempo verdaderas. Esto se seguiría si Dios moviese a la voluntad, puesto que moverse voluntariamente es moverse por sí mismo y no por otro. Luego no puede Dios mover la voluntad.

3.- El movimiento es más del motor que del móvil; y por eso el homicidio no se atribuye a la piedra, sino al que la arroja. Si Dios, pues, moviese la voluntad, se seguiría que las obras voluntarias no se le imputarían al hombre ni para el mérito ni para el demérito. Y esto es falso. Luego Dios no mueve la voluntad [33].

Pero tenemos en contra:

Dice San Pablo que “Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito”.

RESPONDO

Como el entendimiento, según lo dicho, es movido por su objeto y a la vez por aquel que le ha dado la virtud de entender, así la voluntad es movida por el objeto, que es el bien, y por aquel que es autor de la virtud de querer. Puede, en efecto, la voluntad ser movida, como por objeto, por cualquier bien; sin embargo, de un modo suficiente y eficaz, sólo puede ser movida por Dios. La razón de esto es porque nada puede mover suficientemente a menos que la virtud activa del motor exceda o al menos iguale la virtud pasiva del móvil; mas la virtud pasiva de la voluntad se extiende a todo el bien, por ser su objeto el bien universal, como es también objeto del entendimiento el ser universal. Ahora bien, todo bien creado es algún bien particular, pues sólo Dios es bien universal. Luego sólo Dios llena la voluntad y la mueve suficientemente como objeto.

Dios sólo es a sí mismo el que causa la virtud de querer; pues querer no es otra cosa que una inclinación al objeto de la voluntad, que es el bien universal. Mas inclinar al bien universal es exclusivo del primer motor, al cual corresponde también, por lo mismo, ser el último fin; de igual modo que, en el orden humano, dirigir al bien común pertenece al que gobierna la multitud. Es, por consiguiente, privativo de Dios mover la voluntad de uno y de otro modo; pero singularmente del segundo modo, es decir, inclinándola interiormente [34].

Ad 1.- Se entiende que es coaccionado lo que es movido por otro cuando es movido contra su propia inclinación; pero, si es movido por otro que le da la propia inclinación no se dice que haya coacción; como no es violentado el cuerpo grave al ser movido hacia abajo por el que le impele. Entiéndase, pues, que Dios, al mover la voluntad, no ejerce sobre ella coacción alguna, ya que es El quien da su propia inclinación.

Ad 2.- Ser movido voluntariamente es ser movido por sí, esto es, por principio intrínseco. Mas esto no excluye que dicho principio intrínseco sea movido por otro principio extrínseco. Y de este modo moverse por sí mismo no está en contradicción con ser movido por otro.

Ad 3 Si la voluntad de tal modo fuese movida por otro que bajo ningún concepto se moviese ella por sí misma, sus obras no se le imputarían para mérito ni para demérito. Más como el ser movido por otro no excluye el que la voluntad se mueva por sí misma, según acabamos de explicar, de aquí se sigue que no desaparezca en ella la razón de mérito o demérito.

I, q.105 a. 5

¿Opera Dios en todo operante?

Procedemos así:

Parece que Dios no opera en todo operante

1. En Dios no puede suponerse ninguna insuficiencia. Si Dios obra en todo operante, lo hace él suficientemente en cada uno. Luego sería superfluo que obrasen algo los agentes creados.

2.- Una misma operación no puede proceder al mismo tiempo de dos agentes, como tampoco un movimiento numéricamente idéntico puede pertenecer a dos móviles.

Si, pues, la operación de la creatura procede de Dios, que obra en la creatura, no puede tal acción al mismo tiempo proceder de la creatura. Y, por tanto, ninguna creatura opera algo.

3.- Se dice que el agente es causa de la acción de su efecto en cuanto el agente da al efecto la forma por la que éste obra. Al decirse, por consiguiente, que Dios es causa de las acciones de las creaturas, se habrá de entender esto en cuanto que les da la virtud por la que ellas operan.

Mas esto lo realiza Dios todo al principio, al hacer las cosas. Luego parece que después ya no obra en las creaturas al obrar éstas.

Pero tenemos en contra:

Is 26, 12: “Todas nuestras acciones, Yahvé, eres tú quien las hace en nosotros”.

RESPONDO

Operar Dios en todo el que opera, lo entendieron algunos en el sentido de que ninguna virtud creada obra algo en las cosas sino que Dios solo lo hace todo inmediatamente; por ejemplo, que no calienta el fuego, sino Dios en el fuego, y así de todos los demás casos. Pero esto es inadmisibile.

En primer lugar, porque que con esto se eliminaría de las cosas creadas el orden de causa y efecto; lo cual podría suponer falta de poder en el Creador, pues del poder del agente depende el que éste comunique a su efecto la virtud de obrar.

En segundo lugar, porque en vano se les habrían dado a las cosas las potencias operativas que en ellas vemos, si no obrasen nada mediante tales potencias. Más aún: de algún modo, las mismas cosas creadas parecerían existir todas inútilmente, al carecer de respectivas operaciones propias, que es para lo que existen todos los seres. Efectivamente, lo menos perfecto existe siempre por razón de los más perfecto; de ahí que, como la materia existe por razón de la forma, así la forma, que es el acto primero, tiene su razón de ser en la operación, que es el acto segundo; y, por tanto, la operación es el fin de las cosas creadas. Por consiguiente, operar Dios en las cosas, se ha de entender de tal modo que tengan ellas, no obstante, sus propias operaciones respectivas.

Para mejor entender esto, téngase en cuenta que, de los cuatro géneros de causas que hay, la materia no es principio de acción, sino sujeto que recibe el efecto de la acción. En cambio, el fin y el agente y la forma, son principios de acción, pero con cierto orden y distinción. Porque en efecto, el primer principio de la acción es el fin, que mueve al agente; el segundo es el agente, y el tercero es la forma de aquello que el agente aplica a obrar, sin que quiera decir esto que el agente no obre también por su forma propia, como se ve claro en las cosas artificiales. El artífice, pues, se mueve a obrar por el fin, que es el artefacto mismo; por ejemplo, el arca o el lecho; y aplica a la operación la sierra, que corta por su filo. Pues de estos tres modos opera Dios en todo operante.

En primer lugar, a modo de fin. Porque, como toda operación es por algún bien, real o aparente, y nada es o aparece bueno sino en cuanto participa alguna semejanza del sumo bien que es Dios, síguese que Dios mismo es causa de toda operación en razón de fin.

En segundo lugar, es claro que, cuando hay muchos agentes ordenados, siempre el segundo obra en virtud del primero, puesto que el primer agente mueve al segundo a obrar. Y, conforme a esto, todas las cosas obran en virtud de Dios mismo; y entonces Dios es causa de las acciones de todos los agentes.

En tercer lugar, debe advertirse que Dios no sólo mueve las cosas a operar aplicando sus formas y potencias a la operación, algo así como el artífice aplica la sierra a cortar, a la cual a veces el artífice no ha dado la forma; sino que Dios da, además, la forma a las creaturas que operan, y las conserva en el ser. Por tanto, Dios es causa de las acciones no solo en cuanto da la forma que es principio de la acción, como se dice ser causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros el que los produce; sino también en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas; al modo como se dice que el sol es causa de la manifestación de los colores en cuanto da y conserva la luz mediante la cual estos se manifiestan. Y como las formas de las cosas están dentro de ellas, y tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, Dios es propiamente en todas las cosas la causa del ser mismo en cuanto tal, que es en ellas lo más íntimo de todo, síguese que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas. Y por eso, en las Sagradas Escrituras, las operaciones naturales se atribuyen a Dios como a quien obra en la naturaleza, según aquello de Job: “Me revestiste de piel y carne, y con huesos y músculos me consolidaste”.

Ad 1 Dios obra suficientemente en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las creaturas como causas segundas.

Ad 2 La misma acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden; pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo.

Ad 3 Dios no sólo da las formas a las cosas, mas también las conserva en el ser, y las aplica a obrar, y es fin de todas las acciones, según hemos dicho.

PRIMA SECUNDÆ Contenido**A) La bienaventuranza**

La bienaventuranza (o beatitud) q. 1- 5

B) Los actos humanos

Los actos voluntarios q. 6-17

Bondad y malicia de los actos humanos q. 18-21

C) Las pasiones

Pasiones en general q. 22-25

Pasiones en particular q. 26-48
(11 fundamentales y sus variantes)

D) Hábitos y Virtudes

Hábitos en general q. 49-54

Hábitos en especial

Virtudes

en general q. 55-56
intelectuales q. 57
morales q. 58-61
teologales q. 62
causa y propiedades de las virtudes q. 63-67

Complementos de las virtudes

dones y frutos del Espíritu Santo; bienaventuranzas q. 68-70

E) Vicios y pecados

Generalidades	q. 71-74
Causas del pecado	q. 75-84
Efectos del pecado	q. 85-89

F) La ley

En general	q. 90-92
En particular	
Ley eterna y ley natural	q. 93-94
Ley positiva	
humana	q. 95-97
divina	q. 98-108

G) La gracia

q. 109-114

La Segunda de la Segunda Parte tiene en total 189 *quæstiones*.

Presenté aquí un resumen del contenido-índice

Para una visión de pormenor pueden verse los índices de la edición de la B.AC.

TERMINOS³⁴ INTRODUCTORIOS A LA I-II

APETITO

ACTOS DEL APETITO SENSITIVO:

SENTIMIENTO
EMOCIÓN
APETITO EN SÍ
PASION

Movimiento pasional y Clasificación de las pasiones

- 1 AMOR
- 2 DESEO
- 3 DELEITE
- 4 AVERSIÓN
- 5 HUÍDA o FUGA
- 6 SUFRIMIENTO
- 7 ESPERANZA
- 8 DESESPERACIÓN
- 9 TEMOR
- 10 AUDACIA
- 11 INDIGNACIÓN

LEY

ETERNA

FÍSICA

MORAL

VOLUNTAD

³⁴ Tomarlos en estos APUNTES de: 02 04 *Miniléxico*.

I-II q. 3³⁵LA BEATITUD³⁶

I-II q. 3 a. 2

¿La beatitud consiste en una operación?Procedemos así:Parece que la felicidad eterna no consiste en una operación

- 1.- Dice el Apóstol (*Rom 6, 22*): “El fruto de ustedes es la santificación; el fin, la vida eterna”. Pero la vida no es una operación. Luego el último fin, o beatitud, no es una operación.
- 2.- Dice Boecio (*De consolazione Philosophiæ*, III): “la beatitud es el estado perfecto por el conglomerado de todos los bienes” (*status bonorum omnium aggregatione perfectus*). Pero *estado* no es *operación*. Por tanto la beatitud no es una operación.
- 3.- La beatitud significa algo existente en el bienaventurado [o beato], ya que es la última perfección del ser humano. Es así que la operación no es algo que exista en el operante, sino algo que procede de él. Por tanto la beatitud no es una operación.
- 4.- Además, la beatitud permanece en el bienaventurado. Es así que la operación no permanece, sino que es transeúnte. Por tanto la beatitud no consiste en la operación.
- 5.- Para un ser humano, una beatitud. Pero las operaciones son muchas. Luego la beatitud no consiste en la operación.
- 6.- Además, la beatitud inhiere sin interrupción en el bienaventurado. Pero la operación humana se interrumpe frecuentemente, sea por el sueño, por alguna ocupación, o por algún descanso. Luego la beatitud no consiste en la operación.

PEROtenemos en contra:Dice el Filósofo (*Ethica I, 13, 1*): “la felicidad consiste en la operación de la perfecta virtud”.RESPONDO

La beatitud del ser humano es algo creado y existente en él; de modo que por fuerza se ha de afirmar que consiste en una operación. En efecto, la beatitud es la perfección consumada del hombre. Y algo es perfecto en la medida en que está en acto, pues una potencia sin acto no está consumada, perfecta. Es claro que la operación es el acto consumado del hombre. Por eso el Filósofo la llama *acto segundo* (*De Anima II, 1, 5*): quien tiene la forma puede estar en potencia, como el sapiente está en potencia para considerar. De ahí que también en otras cosas se dice de cada una que es *por su operación*, como dice el Filósofo (*De cælo II, 3, 1*). De modo que por fuerza la beatitud del hombre es una operación.

³⁵ La cuestión 3 tiene 8 artículos. Veremos el artículo segundo.

³⁶ Tomás usa el término latino *beatitudo*, para indicar la felicidad eterna.

Ad 1 *Vida* puede tomarse en dos sentidos. En el primero, es el ser mismo del viviente; y en este sentido la vida no es la beatitud; en efecto, ya mostramos (q.2 a.5) que el ser de un hombre, sea el que sea, no es la beatitud del hombre, pues sólo en Dios se identifican su ser y su beatitud. En otro sentido, la vida es la operación misma del viviente, en cuanto el principio vital pasa al acto; y así hablamos de vida activa, o contemplativa, o voluptuosa. Usando este sentido la vida eterna se llama el fin último [consumado]. Como dice *Jn* 17, 3: “Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, Dios uno y verdadero”.

Ad 2 Boecio tuvo en cuenta la noción común y corriente de beatitud [o felicidad]. Y esa noción implica que la beatitud sea el bien común perfecto. Fue lo que Boecio expresó en su definición; lo que no quiere decir sino que el beato se encuentra en el estado del bien perfecto. El Filósofo, como vimos de decir (*Ethica* I, 13, 1), expresó la esencia misma de la beatitud al señalar la operación como aquello por lo cual el ser humano se halla en ese estado. Por eso muestra él mismo (*Ethica* I, 7, 3) que la beatitud es “el bien perfecto”.

Ad 3 Explica el Filósofo (*Metaphysica* VIII, 8, 9) que hay dos tipos de acción.³⁷ Una procede del operante, y pasa a la materia exterior, como quemar y cortar. Tal operación no puede ser la beatitud, pues esa operación no es acto ni perfección del operante, sino del que recibe la acción, como se dice en el texto.

Pero hay otra acción, la que permanece en el operante, como sentir, entender y querer. Tal operación es acto y perfección del operante. Y tal operación puede ser la beatitud.

Ad 4 Hay diversos tipos de beatitud, que de suyo dice cierta perfección [o consumación] última. Y es que los seres capaces de la beatitud son diversos, y pueden alcanzar diversos grados de perfección. Así, la beatitud divina lo es por esencia, ya que su ser mismo se identifica con su operación, por la cual se goza de sí mismo, no de otro. La beatitud de los ángeles es su última perfección según la operación por la cual se unen al bien increado; y esta operación es en ellos única y sempiterna. La felicidad de los seres humanos, en el estado de la vida presente, es la perfección última por la operación por la cual se unen a Dios; pero esta operación no puede ser continua; y por consiguiente tampoco única, pues se multiplica por las interrupciones. Por ello no pueden los seres humanos gozar de la perfecta felicidad en el estado de la vida presente. De ahí que dijera el Filósofo (*Ethica* I, 10, 16), poniendo en esta tierra la felicidad del hombre, que tal felicidad es imperfecta; y tras muchas consideraciones concluye: “Felices, en cuanto los seres humanos pueden serlo”.

Pero Dios nos promete la felicidad perfecta (*Mt* 22, 30), cuando estemos “en el cielo, como los ángeles”. En cuanto a esa felicidad perfecta, se desvanece la objeción, pues la mente humana se unirá a Dios por una operación una, continua, y sempiterna. Claro, en el estado de la vida presente nuestra felicidad es deficiente, tanto cuanto es deficiente la unidad y continuidad de nuestra operación. Pero participamos de la felicidad, tanto más cuanto más una y continua sea nuestra operación. Por eso en la vida activa, que se ocupa de muchas cosas, hay menos felicidad que en la vida contemplativa, que se ocupa sólo de una cosa, esto es, de la contemplación de la verdad. Y si algunas veces el hombre no realiza esta operación, tiene a la mano el hacerla. Y como ordena a esa operación incluso las interrupciones, como dormir u otras ocupaciones, parece que la operación tiene cierta continuidad.

Ad 5 y Ad 6 Por lo dicho quedan respondidos.

³⁷ La primera acción se llama transeúnte; la segunda, inmanente.

I-II q. 24 ³⁸**DEL BIEN Y DEL MAL EN LAS PASIONES** ³⁹

I-II q. 24 a. 2

¿Es moralmente mala toda pasión del hombre?Procedemos así:Parece que todas las pasiones del alma son moralmente malas.

- 1.- Dice Agustín [*De Civitate Dei* IX]: “Las pasiones del alma son tenidas por algunos como enfermedades o perturbaciones del alma”.
Es así que toda enfermedad o perturbación del alma es algo moralmente malo.
Luego toda pasión del alma es moralmente mala.
- 2.- Dice el Damasceno [*De fide orthodoxa* 2,22]: “La operación es un movimiento conforme con la naturaleza; la pasión, en cambio, es ajena a la naturaleza”.
Pero lo ajeno a la naturaleza, en los movimientos del alma, tiene razón de pecado y mal moral; por lo que dice en otro lugar [*Ib.* 2,4] que el diablo "se convirtió de lo que era según la naturaleza a lo que es ajeno a ella". Luego las pasiones son moralmente malas.
- 3.- Todo lo que induce al pecado tiene razón de mal.
Es así que estas pasiones inducen al pecado, tanto que en *Rom* 7,5 se les llama “pasiones de los pecados”.
Parece por tanto que las pasiones son moralmente malas.

PEROtenemos en contra:

Dice Agustín [*De Civitate Dei*, XIV]: “El recto amor tiene rectas todas estas afecciones, pues teme pecar, desea perseverar, se duele de los pecados, y se goza en las buenas obras”.

³⁸ La cuestión 24 tiene 4 artículos. Veremos el segundo.

³⁹ Pasión: Apetito que conlleva una alteración orgánica notable.

RESPONDO

Acerca de este punto fue diversa la opinión de los estoicos y la opinión de los peripatéticos. En efecto, los estoicos decían que todas las pasiones son malas, mientras los peripatéticos sostenían que las pasiones moderadas son buenas. Fijándose en las palabras, parece grande tal divergencia. Considerando la intención de unos y otros, la divergencia es nula o pequeña.

En efecto, los estoicos no distinguían los sentidos del entendimiento; ni, por tanto, el apetito sensitivo del apetito intelectual. De ahí que no distinguieran las pasiones del alma y los motivos de la voluntad en este sentido, que las pasiones del alma corresponden al apetito sensitivo; y los simples motivos de la voluntad al apetito intelectual; sino que llamaban voluntad a todo movimiento racional de la parte apetitiva; y llamaban pasión a todo movimiento que excediera los límites de la razón. Por ello, siguiendo la doctrina estoica, Tulio dijo que todas las pasiones son “enfermedades del alma” [*De Tusculanis quaestionibus* III, 4]; y de ahí se arguye: “los enfermos no están sanos; y los que no están sanos son insipientes”. Por eso a los insipientes se les llama “insanos”.

Por su lado, los peripatéticos llaman pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo; y las consideran buenas cuando son moderadas por la razón; malas cuando transgreden esa moderación razonable. Debido a ello, el parecer peripatético, que aprueba el punto medio en las pasiones, viene reprobado, no tan acertadamente por Tulio [*Ib.*, III,10], que dice: “Hay que evitar todo mal, aun mediano; porque así como el cuerpo no está sano aun cuando esté medianamente enfermo, así no es sano este punto medio de las enfermedades o pasiones del alma”.

Lo que pasa es que las pasiones se dicen enfermedades o perturbaciones del alma sólo cuando carecen de la medida de la razón.

Ad 1 Por lo dicho queda patente la respuesta.

Ad 2 En toda pasión del alma algo aumenta o disminuye el movimiento natural del corazón, en cuanto el corazón, según la sístole o diástole, se mueve más intensa o calmadamente; y por eso se llama pasión. Pero no por eso la pasión perturba siempre la armonía de la razón natural.

Ad 3 Las pasiones del alma, en cuanto se hallan fuera de la armonía de la razón⁴⁰ inclinan al pecado. En cuanto se armonizan con la razón son cosa de la virtud.

⁴⁰ En este artículo traduje *ordo rationis*, según el sentido, como *armonía de la razón*. La traducción más apegada a la letra, pero que se presta a malentendidos, sería: *orden de la razón*].

I-II q. 38 ⁴¹**REMEDIOS DEL SUFRIMIENTO O DOLOR** ⁴²

I-II q. 38 a. 2

El sufrimiento o dolor ¿se mitiga por el llanto?Procedemos así:Parece que el llanto no mitiga el sufrimiento

- 1.- Ningún efecto disminuye su causa. Es así que el llanto, o sollozo, es efecto del sufrimiento. Luego no lo disminuye.
- 2.- Así como el llanto, o sollozo, es efecto del sufrimiento, la risa es efecto de la alegría. Pero la risa no disminuye la alegría; luego el llanto no mitiga el sufrimiento.
- 3.- En el llanto se nos representa el mal que nos contrista. Pero imaginar lo que nos contrista aumenta el sufrimiento, así como imaginar lo que nos deleita aumenta la alegría. Parece, por tanto, que el llanto no mitiga el sufrimiento.

PEROtenemos en contra:

Dice san Agustín (*Confessiones* IV, 3), cuando se dolía de la muerte de su amigo: “sólo en los sollozos y lágrimas encontraba algún descanso”.

RESPONDO

De dos maneras lágrimas y sollozos mitigan naturalmente el sufrimiento. Primera, porque todo lo nocivo aflige más cuando se mantiene encerrado dentro, ya que acrecienta la atención del alma sobre eso nocivo; y en cambio, cuando se difunde al exterior, la atención del alma de alguna manera se disgrega; y entonces disminuye el dolor interior. Por eso cuando quienes están sufriendo manifiestan al exterior, con llantos, sollozos, y aun con palabras, su sufrimiento, éste se mitiga.

Segunda, porque siempre deleita la operación natural al ser humano según la disposición en que esté. Y llantos y sollozos son operaciones naturales al sufriente y doliente.

Por tanto, como toda delectación mitiga un tanto, como dijimos (a.1) el sufrimiento y el dolor, se sigue que el llanto o sollozo mitiga el sufrimiento.

⁴¹ La cuestión 38 tiene 5 artículos sobre los remedios que mitigan el sufrimiento.

1° Cualquier delectación 2° El llanto 3° La compasión de los amigos

4° La contemplación de la verdad 5° El sueño y los baños.

Veremos los artículos segundo y tercero.

⁴² *De remediis tristitiæ seu doloris*. Traduzco *tristitia*, por *sufrimiento*.

Sufrimiento y dolor parecen sinónimos; pero sufrimiento dice algo más interior;

y dolor algo más corporal. En este artículo no parece que la diferencia sea importante.

Ad 1 La relación [*habitud*] de la causa [lo que hace sufrir] a su efecto [llanto] es contraria a la relación entre eso que hace sufrir y el sufriente, porque todo efecto viene bien con su causa [BAC: está en armonía con] y, por tanto, es deleitoso. Pero lo que hace sufrir contraría al sufriente. Por eso la relación del efecto del sufrimiento [llanto] con el sufriente es diferente a la relación de lo que hace sufrir con el sufriente.

Por eso, en razón de esta contrariedad, el sufrimiento es mitigado por su efecto [el llanto].

Ad 2 La relación [*habitud*] del efecto a la causa es semejante a la relación entre lo que deleita y el deleitado, pues en ambos casos se convienen [llevan bien, están en armonía].

Porque todo lo semejante aumenta a su semejante.

Por eso la alegría se aumenta por la risa y otros efectos de la alegría, a no ser incidentalmente, por exceso.

Ad 3 La imagen de lo que hace sufrir tiene por función, en efecto, aumentar el sufrimiento. Pero la imagen de lo que conviene hacer en tal [o cual] estado, produce cierta delectación.

Por eso sufre uno cuando lo acomete la risa, en una situación en que le parece que debería llorar, pues hace algo inconveniente, como dice Tulio (*De Tusculanis quæstionibus* III, 27).

I-II q. 38 a. 3**¿El sufrimiento o dolor se mitigan por la compasión de los amigos?**

Procedemos así:

Parece que el sufrimiento no se mitiga por la compasión de los amigos

1.- Son contrarios los efectos de cosas contrarias. Dice Agustín (*Confessiones* VIII, 4). “Cuando el gozo es de muchos, el gozo de cada uno es más pleno, porque uno a otro se entusiasman e inflaman”. Así, cuando el sufrimiento es de muchos, parece que el sufrimiento se aumenta.

2.- Para que haya amistad se requiere reciprocidad en el amor, dice Agustín (*Ib.*, IV, 9). Pero el amigo condoliente sufre por el dolor de su amigo. Por tanto el dolor del amigo condoliente es causa de otro dolor para el amigo que ya sufría [por otra causa].

3.- Además, el mal del amigo hace sufrir, como [si fuera] mal propio, pues “el amigo es otro yo” (*Ethica* 9, 4, 5). Pero el dolor es algo malo. Luego el mal del amigo condoliente aumenta el sufrimiento del amigo a quien se compadece.

PERO

tenemos en contra:

Dice el Filósofo (*Ethica* IX. 4. 5) que en el sufrimiento es consolado el amigo condoliente.

RESPONDO

Es algo natural que consuele la condolencia del amigo. El Filósofo (*Ib.*) da de ello dos razones. Una, que el sufrimiento es una especie de pesadumbre, de carga, que el que sufre quisiera alivianar; y, por tanto, cuando percibe que otros comparten su pesar, imagina que los otros, junto con él, llevan esa carga, para que a él se le haga más ligera; y se le hace más ligera, como sucede con las cargas corporales. La otra y mejor razón, es que al percibir que sus amigos se conducen, se siente amado por ellos, lo cual es deleitoso, como dijimos antes (q.32 a.5). Por tanto, como todo deleite mitiga el sufrimiento (a.1), se sigue que el amigo condoliente mitiga el sufrimiento.

Ad 1 La amistad se manifiesta alegrándose con quien se alegra, y condoliéndose con quien sufre. Los dos casos son deleitosos, en razón de la causa.

Ad 2 El dolor del amigo de suyo contrista; pero la consideración de su causa, que es el amor, deleita más.

Ad 3 Por lo expuesto queda resuelta esta dificultad.

I-II q. 91 ⁴³**DIVERSIDAD DE LAS LEYES** ⁴⁴

I-II q. 91 a. 2

¿Hay en nosotros una ley natural?**Procedemos así:****Parece que en nosotros no hay ninguna ley natural**

1.- El hombre es gobernado suficientemente por la ley divina. Dice en efecto Agustín (*De libero arbitrio* I, 6): “Ley eterna es aquella por la cual es lo justo, y todas las cosas están sumamente ordenadas”. Pero la naturaleza ni abunda en lo superfluo ni es deficiente en lo necesario. Por tanto no se da en el hombre una ley natural.

2.- Por medio de la ley el hombre se ordena en sus actos al fin, como ya dijimos (q.90 a.2). Pero la ordenación de los actos al fin no se realiza por la naturaleza, como sí sucede en el caso de las criaturas irracionales, que con sólo el apetito natural actúan por el fin; mientras que el hombre lo hace por medio de la razón y de la voluntad. Por tanto no hay ninguna ley natural en el hombre.

3.- Además, cuanto más uno es libre, tanto menos queda sujeto a la ley. Pero el hombre es más libre que todos los animales, pues goza del libre albedrío, del que los animales carecen. Por tanto, como los animales no están sujetos a la ley natural, tampoco el hombre.

PERO**tenemos en contra:**

Leemos en *Rom* 2,14: “Cuando los gentiles, que no tienen la ley, hacen con naturalidad lo que dice la ley...”. Dice la Glosa: “Aunque no tienen la ley escrita, tienen sin embargo la ley natural, por la cual cualquiera entiende lo que es bueno y lo que es malo, y tiene conciencia de ello”.

RESPONDO

Ya dijimos antes (q.90 a.1) que la ley, siendo regla y medida, puede darse de una de dos maneras: Una, como en quien regula y mide; otra como en quien es regulado y medido, pues en cuanto algo participa de la regla y de la medida, es así regulado y medido.

⁴³ La cuestión 91 tiene 6 artículos. 1º Ley eterna 2º Ley natural 3º Ley humana
4º Ley divina 5º Si se trata de una sola ley, o de varias 6º Si hay una ley del pecado.
Veremos el segundo.

⁴⁴ Cf. Ley. Ver [Mini].

Pero todas las cosas que están bajo la Providencia divina son reguladas y medidas por la ley eterna, como ya vimos (a.1). Entonces es evidente que todas las cosas de alguna manera participan de la ley eterna, esto es, que estando ella impresa en todas las cosas, tienden éstas a sus propios actos y fines. Ahora bien, de entre todas las creaturas, la creatura racional se encuentra de manera más excelente cabe la Providencia divina, en cuanto la creatura racional participa de esta Providencia siendo providente para sí misma y para las demás. Así que participa de la ley eterna, gracias a la cual tiende, por naturaleza, al acto y al fin apropiados. Esa participación de la ley eterna en la creatura racional es lo que se llama ley natural.

De ahí que el *Ps* 4,6, al decir “Sacrifiquen sacrificio de justicia”, añade, como dirigiéndose a quienes preguntan cuáles son las obras de justicia: “Preguntan muchos ¿quién nos enseña lo que es el bien?”; y les responde: “La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nosotros”. Da a entender que la luz natural de la razón, por la cual discernimos lo que es bueno y lo que es malo, no es sino la luz divina impresa en nosotros [Cf. diálogo entre Antígona y Creonte]. Es así patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la creatura racional.

Ad 1 Valdría ese argumento si la ley natural fuera algo diverso de la ley eterna. Pero el argumento no vale, pues acabamos de ver que la ley natural es participación de la ley eterna.

Ad 2 Toda operación de nuestra razón y de nuestra voluntad se derivan de lo que nos es connatural, como ya vimos (q.10 a.1). En efecto, todo raciocinio se deriva de principios conocidos naturalmente; y todo deseo de lo que lleva al fin se deriva de la tendencia natural al fin último. Así también es conveniente que la primera dirección de nuestros actos hacia el fin se derive de una ley natural.

Ad 3 Así como la creatura racional participa de la ley eterna, también lo hacen los animales irracionales a su manera. La creatura racional participa intelectual y racionalmente, y por eso tal participación se llama propiamente ley, pues la ley es algo de la razón, como vimos (q.90 a.1). En cambio, las creaturas irracionales no participan racionalmente de la ley eterna; y por tanto en ellos no se llama ley sino por similitud.

I-II q. 96 ⁴⁵**EL PODER DE LAS LEYES HUMANAS**

I-II q. 96 a. 2

¿Incumbe a la ley humana cohibir todos los vicios?Procedemos así:Parece que incumbe a la ley humana cohibir todos los vicios

1.- Dice Isidoro (*Etymologiæ* 5, 20): “Las leyes han sido hechas para reprimir, por el miedo, la desfachatez [*audacia*]”. Es así que no se reprimiría suficientemente si la ley no cohibiera todos los males. Luego la ley humana debe cohibir todos los males.

2.- La intención del legislador es hacer virtuosos a los ciudadanos.
Pero nadie puede ser virtuoso si no es reprimido [*nisi compescatur*] de todos los vicios.
Luego incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios.

3.- Ya vimos que la ley humana se deriva de la ley natural (q.95 a.2).
Es así que todos los vicios son contra la ley natural.
Luego la ley humana debe cohibir todos los vicios.

PEROtenemos en contra:

Leemos (*De libero arbitrio* I, 5): “Me parece que la ley escrita para gobernar al pueblo hace bien en permitir cosas que la divina Providencia reivindicará”.
Pero la divina Providencia no reivindicada sino los vicios.
Luego la ley humana hace bien en permitir ciertos vicios no reprimiéndolos.

RESPONDO

Ya vimos (q.90 a.1) que la ley se da como regla y medida de los actos humanos. Pero la medida debe ser homogénea con lo medido (*Metaphysica* X, 9, 1): cosas diversas se miden con medidas diversas. Por tanto conviene que también las leyes se impongan a los hombres según la condición de estos; porque, como dice Isidoro (*Etymologiæ* 2, 10): la ley debe ser “posible según la naturaleza y según las costumbres del país”. Y es que la facultad o potestad de operar proviene de un hábito o disposición interior; de ahí que la misma cosa, posible para el virtuoso, no sea posible para el que carece de virtud; como la misma cosa no es posible para el niño y para el varón perfecto. Por eso no se da la misma ley a niños y adultos: a los niños se les permiten muchas cosas que la ley castiga en los adultos, o que se le vituperan. De manera semejante hay que permitir muchas cosas a los hombres imperfectos en la virtud, que no se tolerarían en los virtuosos.

⁴⁵ La cuestion 96 tiene 6 artículos. Veremos el segundo.

Hay que tomar en cuenta que la ley se da para la gran multitud de seres humanos, de los cuales la mayoría son imperfectos en la virtud. Por eso la ley humana no prohíbe todos los vicios, de los cuales los virtuosos se abstienen; sino solamente los más graves, de los cuales también puede abstenerse la mayoría; especialmente los que son en daño de los demás; tales que si no se prohibieran, no podría conservarse la sociedad humana. Por eso la ley humana prohíbe el homicidio, el robo, y semejantes.

Ad 1 La desfachatez (*audacia*) parece ser una intromisión [indebida] (*invasio*) al ámbito [de alguna manera intocable] de los demás. Así que entra principalmente entre los pecados de injuria al prójimo, que están prohibidos por la ley, como ya vimos (*in c.*)

Ad 2 La ley humana intenta no de pronto, sino gradualmente, inducir a los hombres a la virtud. Por eso la ley no impone de repente a la muchedumbre de imperfectos lo que es ya de los virtuosos, esto es, que se abstengan de todos los males. De otro modo, los imperfectos, no pudiendo soportar tales preceptos, se lanzarían a vicios peores; como dice el *Ps* 30, 33: “quien se suena demasiado sangrará”; y *Mt* 9, 17: “si el vino nuevo”, esto es, los preceptos de la vida perfecta, “se echa en odres viejos”, esto es, en hombres imperfectos “los odres se rompen, y el vino se derrama”, esto es, los preceptos son despreciados, y los hombres pasan de este desprecio a vicios peores.

Ad 3 La ley natural es la participación de la ley eterna en nosotros. Pero la ley humana es deficiente con respecto a la ley eterna. Dice, en efecto, Agustín (*De libero arbitrio* I, 1, 9): “Esta ley que se crea para regir a los Estados permite y deja impunes muchas cosas que se reivindican por la Providencia divina”. Y no porque no haga todo se ha de desaprobado lo que hace. Por donde se ve que la ley humana no puede prohibir todo lo que prohíbe la ley natural.

SECUNDA SECUNDÆ Contenido

Virtudes y vicios en particular

1º Virtudes en todos los estados o condiciones

Virtudes teologales

Fe	q. 1 - 16
Esperanza	q. 17 - 22
Caridad	q. 23 - 46

Virtudes cardinales

Prudencia	q. 47 - 56
Justicia	q. 57 - 122
Fortaleza	q. 123 - 140
Templanza	q. 141 - 170

2º Virtudes en determinados estados o condiciones

Profecía y gracias gratis dadas	q. 171 - 178
Vida activa y contemplativa	q. 179 - 182
Diversidad de estados y oficios	q. 183 - 189

NOTAS

La Segunda de la Segunda Parte tiene en total 189 *quæstiones*.

A cada virtud se dedican varias cuestiones, pues hay aspectos muy diversos.

También se estudian virtudes que son partes subjetivas, integrales y potenciales de las señaladas. Por ejemplo, la religión se ve como parte de la justicia; la paciencia como parte de la fortaleza.

Igualmente se van viendo los vicios contrarios a cada virtud

TERMINOS INTRODUCTORIOS⁴⁶ A LA II-II

HABITO

INFUSO
INNATO
ADQUIRIDO

VIRTUD

INTELECTUALES

entendimiento
ciencia
sabiduría
prudencia

MORALES

LAS CUATRO VIRTUDES CARDINALES

prudencia
justicia
templanza
fortaleza

TEOLOGALES

Fe
Esperanza
Caridad.

LOS SIETE DONES DEL ESPIRITU SANTO

entendimiento
sabiduría
ciencia
consejo
piedad
fortaleza
temor de Dios

⁴⁶ Tomarlos en estos APUNTES de: 02 04 *Miniléxico*.

II-II q. 35 ⁴⁷LA ACIDIA ⁴⁸

II-II q. 35 a. 1

¿La acidia es pecado?

Procedemos así:Parece que la acidia no es pecado

1.- Dice el Filósofo (*Ethica II*) que por las pasiones no somos ni alabados ni vituperados. Pero la acidia es una pasión, una especie de tristeza.

Y dice Damasceno (*De fide orthodoxa* 1.2 c.34);

Y así la hemos considerado (I-II q.35 a.8). Por tanto, la acidia no es pecado.

2.- No son pecado las fallas corporales que acontecen a horas determinadas. La acidia es así.

En efecto, dice Casiano (*De Institutis monasteriorum*, X): “En tiempos determinados la acidia inquieta al monje, sobre todo a la hora sexta; como cierta fiebre que le produce fuertes ardores a su alma enferma. Por tanto, la acidia no es pecado.

3.- No parece que sea pecado lo que proviene de buena raíz; y es lo que pasa con la acidia, como dice Casiano (*Ib.*): “uno gime por no tener fruto espiritual...”, lo cual parece provenir de humildad. Por tanto la acidia no es pecado.

4.- Además, hay que huir de todo pecado (*Ecclo* 21,2): “Huye del pecado como de una culebra”. Pero dice Casiano (*Ib.*): “Consta por la experiencia que la acidia no se vence huyendo, sino resistiendo”. Luego la acidia no es pecado.

PEROtenemos en contra:

Hablando de la sabiduría, dice *Ecclo* 6,25: “Arrima el hombro para cargar con ella, y no te den acidia sus cadenas”. Por tanto es pecado la acidia.

⁴⁷ La cuestión 35 tiene 4 artículos. Veremos el artículo primero

1. Si la acidia es pecado. 2. Si es un vicio especial
3. Si es pecado mortal. 4. Si es vicio capital.

⁴⁸ Acidia: en latín *acedia* (de donde viene *acedo*). Lo que antes gustaba sabe ahora acedo. En el caso se refiere a la vida espiritual. Ya no atrae para nada; más bien se ha hecho desagradable. Va contra la caridad, en cuanto va contra el gozo en el bien divino.

RESPONDO

Según Damasceno (*op. cit*), la acidia es una tristeza [*tristitia*] pesada, tan deprimente que a uno no le agrada nada de lo que hace: lo que es acedo es también frío. Por eso la acidia conlleva cierto tedio en actuar. Dice el *Ps* 106,18: “Aborrecieron toda comida”, y lo comentan las *Enarrationes* de san Agustín. Y dicen algunos que la acidia es cierta indolencia del alma en empezar lo bueno (Rabanus Maurus, *De ecclesiastica disciplina* 1,3). Tal tristeza siempre es mala; a veces también en sí misma; a veces también en sus efectos.

La tristeza es mala en sí cuando uno se entristece de lo que es un bien verdadero y mal aparente. (El placer malo se tiene con algo malo que es aparentemente bueno). Siendo el bien espiritual un bien verdadero, la tristeza del bien espiritual es mala en sí misma. Pero también es mala por su efecto, ya que retrae al hombre de la buena obra. Por eso *2 Cor* 2,7 no quiere que el penitente se deprima por una excesiva tristeza del pecado.

Ad 1 Claro está que las pasiones en sí no son pecado: alabadas cuando se aplican al bien; vituperadas cuando se aplican al mal. O sea, la tristeza, una pasión, no encierra nada en sí misma que sea de alabanza o de vituperio. La *tristeza moderada* del mal es algo laudable; y, en cambio, son vituperables tanto la tristeza del bien como la *tristeza inmoderada* del mal [yo subrayo].

Ad 2 Las pasiones del apetito sensitivo *pueden* ser pecados veniales e inducir al pecado mortal [yo subrayo]. Y como el apetito sensitivo tiene órgano corporal, es claro que el hombre, debido a un cambio corporal, quede más habilitado para algún pecado. Así, puede suceder que, por algunos cambios corporales que acontecen a sus tiempos, nos ataquen más ciertos pecados. Toda flaqueza corporal predispone a la tristeza. Por eso los que ayunan son más combatidos por la acidia sobre todo a la hora en que empiezan a sentir la falta de alimento y el rigor del sol.

Ad 3 El hombre que, considerando sus defectos, no se engríe, es humilde. Pero menospreciar los dones de Dios no es cosa de humildad, sino de ingratitud. De ese menosprecio proviene la acidia, pues nos entristecemos con las cosas que tenemos por malas y viles. Así que conviene hacer resaltar los bienes ajenos, sin menospreciar los dones recibidos de Dios, que entonces se volverían tristes.

Ad 4 El pecado se ha de evitar siempre. Se le vence a veces huyendo, a veces resistiendo. Huyendo, cuando el continuo pensamiento aumenta el incentivo, como en la lujuria. Por eso dice *I Cor* 6,18, “huyan la fornicación”. Resistiendo, cuando el pensamiento perseverante quita el incentivo del pecado, que proviene de consideración ligera. Y es lo que sucede en la acidia: las cosas espirituales se nos hacen más gratas cuanto más pensamos en ellas; y la acidia es vencida.

II-II q. 46 ⁴⁹**LA ESTULTICIA (o estupidez) (stultitia)** ⁵⁰

II-II q. 46 a. 2

¿La estulticia es pecado?Procedemos así:Parece que la estulticia no es pecado

1.- Ningún pecado proviene de la naturaleza. Algunos son estultos ya por naturaleza. Por tanto, la estulticia no es pecado.

2.- Dice san Agustín (*De vera religione* 14) que todo pecado es voluntario. Pero la estulticia no es voluntaria. Por tanto no es pecado.

3.- Todo pecado va contra algún precepto divino. La estulticia no se opone a ninguno. Luego no es pecado.

PEROtenemos en contra:

Leemos en *Prov* 1,32: “La prosperidad pierde a los estultos”.⁵¹
Pero nadie se pierde sin pecado. Luego es pecado la estulticia.

⁴⁹ La cuestión 46 tiene 3 artículos sobre la estupidez:

1.- Si se opone a la sabiduría. 2.- Si es pecado. 3.- A qué vicio capital se reduce.

⁵⁰ Traduzco así el termino latino *stultitia*. ¿Quién es estulto?

Los diccionarios dicen: estúpido, tonto (en España, necio); torpe en comprender las cosas. Su sentido preciso aparece ahora en el artículo, coincidente, parece, con pintorescas expresiones mexicanas.

⁵¹ La idea se mantiene a pesar de una dificultad de traducción. Comparar :

Tomás escribe: *Prosperitas stultorum perdet illos*. Traducción directa, la dada.

Vulgata: *Securitas stultorum perdet illos*. Traducción directa: la seguridad de los estultos ...

Traducción Schökel-Mateos: La despreocupación acaba con los imprudentes.

RESPONDO

La estulticia comporta cierta torpeza de juicio (a.1), especialmente en lo que toca a la causa altísima, que es el fin último y bien supremo. Ahora bien, hay dos maneras de torpeza en el juicio. Una, por no tener disposición natural, que es el caso de los amentes, y tal estupidez no es pecado. Otra, por ahogar el sentido en las cosas terrenas, por lo cual el sentido se hace inepto para percibir las cosas divinas.

I Cor 2,14 dice: “El hombre animal no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios”. Es lo que sucede con quien tiene amargado el gusto, que no saborea lo dulce. Y tal estulticia sí es pecado.

Ad 1

Con lo dicho queda respondido.

Ad 2

Aunque nadie desea ser estulto, quiere sin embargo disfrutar sus consecuencias: prescindir de lo espiritual y sumergirse en lo terreno. Lo mismo sucede con otros pecados. El lujurioso quiere el deleite, sin el cual no hay pecado, aunque no quiera el pecado. Le gustaría deleitarse sin pecado.

Ad 3

La estulticia se opone a los preceptos en torno a la contemplación de la verdad, tema que vimos al hablar de la ciencia y del entendimiento (q.16).⁵²

⁵² Así que la estulticia en el fondo va contra la fe.

II-II q. 47 ⁵³LA PRUDENCIA EN SÍ MISMA ⁵⁴

II-II q. 47 a. 7

¿Toca a la prudencia dar con el medio en las virtudes morales?Procedemos así:Parece que no toca a la prudencia dar con el medio en las virtudes morales

1.- Dar con el medio es el fin de las virtudes morales.
 Pero la prudencia no señala el fin a las virtudes morales (a.6).
 Por tanto no es ella la que da con el medio.

2.- Lo que es por sí no parece tener causa, sino que su propio ser es causa de sí [...].
 Pero estar en el medio, como por definición, le toca a la virtud moral (a.5, arg.1).
 Por tanto no es la prudencia la que da con el medio en las virtudes morales.

3.- La prudencia actúa de manera racional.
 Pero la virtud moral tiende al medio de manera natural. Como dice Tulio (*II Rethorica*, 53):
 “La virtud es un hábito conveniente, de manera natural, a la razón”.
 Luego no toca a la prudencia el dar con el medio en las virtudes morales.

PEROtenemos en contra:

Ya quedó firme (a.5 ad.1) que el sabio es quien da con el medio en la virtud moral.
 [En ese a.5 se vio la definición aristotélica de virtud moral: “Hábito electivo en un punto intermedio, determinado para nosotros por la razón, según el parecer del sabio”. Y a la dificultad de que lo definido no ha de entrar en la definición, se aclara que Aristóteles define ahí no la virtud en general, sino las virtudes morales; que éstas residen en la voluntad; y que la prudencia es una virtud intelectual que reside en el entendimiento.]

⁵³ La cuestión 47 tiene 9 artículos. Veremos el séptimo.

⁵⁴ Prudencia: Ver en estos APUNTES 02 04 *Miniléxico*.

RESPONDO

Fin propio de toda virtud moral es conformarse con la recta razón; así, la templanza intenta que el hombre no se comporte irracionalmente a causa de sus concupiscencias; igualmente, la fortaleza intenta que el hombre no se comporte irracionalmente a causa del miedo (*timor*) o de la temeridad (*audacia*). El intento de comportarse racionalmente se lo dicta al hombre la razón natural.

Pero cuál es el punto intermedio [o preciso] de la virtud, y cómo se llegue a ese punto medio, es cosa de la prudencia. O sea, que si bien el fin de las virtudes morales es llegar al punto medio, sin embargo es cosa de la prudencia disponer los medios para ello.

Ad 1

Con lo dicho se respondió ya.

Ad 2

Un agente natural hace que la forma esté en la materia; pero no hace que convengan a la forma todas las cosas que de por sí inhiere en esa forma.

Así, la prudencia da en el punto intermedio en las pasiones y operaciones, pero no hace que la búsqueda de ese punto intermedio convenga a la virtud.

Ad 3

La virtud moral intenta, de manera natural, llegar al punto intermedio; pero como no se llega a éste de la misma manera en todas las virtudes, es claro que no basta la inclinación natural, que opera siempre del mismo modo; sino que se requiere la prudencia.

II-II q. 78 ⁵⁵**LA USURA** ⁵⁶**II-II q. 78 a. 1****¿Recibir intereses, por dinero prestado, es pecado?**Procedemos así:Parece que recibir intereses por dinero prestado no es pecado

- 1.- Nadie peca por seguir el ejemplo de Cristo. Hablando de dinero prestado dice (*Lc 19,23*): “Al volver, yo lo cobraría con intereses”. Así que la usura no es pecado.
- 2.- Dice el Señor (*Ps 18, 8*): “la ley del Señor es inmaculada”. Pero la ley divina autoriza algún interés (*Deut 23, 20-21*): “No cargues intereses a tu hermano; ni sobre dinero, ni sobre alimentos, ni sobre cualquier préstamo. Podrás cargar intereses a los extranjeros, pero no a tu hermano”. Y promete (*Deut 28,12*) como recompensa a la fidelidad en la observancia de la ley: “prestarás a muchas naciones, y tú no pedirás prestado”. Luego la usura no es ilícita.
- 3.- En lo humano la justicia queda determinada por las leyes civiles. Y éstas permiten la usura.
- 4.- No es pecado prescindir de los consejos. Entre otros, tenemos el de *Lc 6,35*: “Presten, sin esperar nada”. Luego recibir usura no es pecado [Estamos ante mero *consejo evangélico*].
- 5.- No parece que en sí sea pecado el recibir un pago por algo a lo cual uno no está obligado. Es así que quien tiene dinero no está obligado, en cualquier caso, a prestar su dinero. Por tanto le es lícito algunas veces recibir pago por ese préstamo.
- 6.- No es diferente la plata acuñada como moneda y la plata modelada como vasos. Es así que es lícito recibir un precio por el préstamo de vasos de plata. Luego es lícito también recibir un precio por la plata acuñada como moneda, y no pecaminoso.
- 7.- Cualquiera puede recibir algo que el dueño voluntariamente le entrega. Es así que el deudor entrega voluntariamente los intereses. Luego el acreedor puede lícitamente recibirlos.

⁵⁵ La cuestión 78 tiene 4 artículos. Veremos el artículo primero.

⁵⁶ Es de notar que los grandes teólogos del s. XIII al XVII consideren pecado la usura, y que llamen usura a todo préstamo con intereses. Algunos llegaron a pensar que sí podría admitirse algún interés dado el riesgo que corría el prestamista; y restringieron el nombre de usura a los intereses exagerados. Actualmente se han dado fuertes razones para permitir más en general el préstamo a interés (lo cual no justifica los abusos), pero se considera que ha de ser gratuito, y aun obligatorio, el préstamo a indigentes que necesitan adquirir los medios de vida imprescindibles.

PEROtenemos en contra:

Leemos en *Ex* 22,24: “Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él un usurero cargándolo de intereses”.

RESPONDO

Es injusto en sí el recibir usura por dinero prestado, porque se vende lo que no existe; lo cual constituye una desigualdad que va contra la justicia.

Eso es evidente. En efecto, hay cosas que se consumen al ser usadas, como el vino o el trigo que al usarlos, bebiendo o comiendo, se consumen. En estos casos no se diferencian la cosa y su uso; sino que a quien se concede el uso por eso mismo se le concede la cosa; esto es, que por el préstamo de una cosa se confiere la propiedad de esa cosa.

Por tanto, si alguien quisiera, por un lado vender el vino; y por otra el uso del vino, vendería dos veces la misma cosa, o vendería lo que no existe; y entonces cometería una injusticia.

Por semejante razón es injusto quien presta vino o trigo, y exige dos pagos: la restitución del equivalente de lo prestado [por ejemplo, igual cantidad de vino], y además el precio del uso, por lo cual se llama usura.

En cambio, hay objetos que no se consumen por el uso; por ejemplo, usar una casa consiste en habitarla, no en destruirla. Se puede en esos casos conceder por separado el uso y el dominio.

Por ejemplo, uno puede ceder a otro la propiedad de una casa reservando para sí el uso durante cierto tiempo; o al contrario, ceder el uso de la casa conservando la propiedad.

Entonces es lícito pedir pago por el uso de la casa; y pedir después que se le entregue la casa, como se hace en el alquiler.

Ahora bien, el dinero, según el Filósofo (*Ethica* V, 1,5) se inventó principalmente para el intercambio; esto es, el uso propio y principal del dinero es su consumo, o aplicación⁵⁷ (*consumptio sive distractio*) en las transacciones. Por eso es de suyo ilícito recibir pago de intereses, lo que se llama usura, por el dinero prestado. Y así como hay obligación de devolver las cosas injustamente adquiridas, así también los intereses.

Ad 1 En ese texto del evangelio se habla en sentido metafórico para indicar la superabundancia de bienes espirituales que Dios nos pide, queriendo que de sus dones saquemos grandes frutos, para nuestro provecho, no para Él.

⁵⁷ La B.A.C. traduce: “su consumo o inversión”.

Ad 2 A los judíos se les prohibió recibir intereses “de sus hermanos”, esto es, de los judíos, lo cual da a entender que recibir intereses de cualquier ser humano es simplemente malo pues debemos considerar a cualquier ser humano “como prójimo y hermano” (*Ps* 34, 14), especialmente en la vida según el evangelio, a la cual todos están llamados. Por eso se dice en absoluto: “No dio su dinero a interés” (*Qui pecuniam suam non dedit ad usuram*”, *Ps* 14, 5). También: [es alabado] “quien no reciba intereses” (*Ez* 18, 17). Se les permitió recibir intereses de los extranjeros no porque fuera lícito; fue tolerado para evitar un mal mayor, esto es, que por su avaricia llegaran a cobrar intereses a los mismos judíos adoradores de Dios (*Is* 56, 11).⁵⁸ En la promesa del Deuteronomio, la palabra préstamo *fœnus* se toma en el sentido amplio de simple préstamo *pro mutuo* [sin intereses]. Esto es, se promete a los judíos tal abundancia de riquezas que puedan prestar a otros [sin intereses].

Ad 3 Las leyes civiles dejan impunes ciertos pecados debido a la imperfección humana; ya que se impedirían muchas utilidades si se penaran con rigor todos los pecados. Por eso la ley humana toleró los préstamos a interés, no porque los considerara justos, sino para no impedir las utilidades de muchos. Dice el derecho civil [*De Institutis monasteriorum*, 1,2 tit 4,2, etc -citas de aquel tiempo] : “Ni por la razón natural ni por ley civil reciben usufructo las cosas que se consumen por el uso”; y que “el Senado no creó [*non fecit*], ni podía hacerlo, el usufructo de esas cosas, sino que constituyó [*constituit*] un quasi-usufructo”, esto es, permitió los intereses. Y el Filósofo dice (*Politica* I, 1, 18) que la adquisición de intereses sobre el dinero queda totalmente fuera del orden de la naturaleza.

Ad 4 El prestar dinero no es siempre obligatorio, y en este sentido entra dentro de los consejos. En cambio entra dentro de los preceptos el no pedir lucro por el préstamo. Sin embargo podría verse en ello un mero consejo en relación a lo que pensaban los fariseos, que algún interés era lícito, como es un consejo el amor a los enemigos. El texto de Lucas “presten, sin esperar nada” no habla de la esperanza de lucro de intereses, sino de la esperanza en el hombre; en efecto, al prestar, o al hacer cualquier obra buena, nuestra esperanza ha de estar en Dios, no en el hombre.

Ad 5 Quien presta sin estar obligado, puede recibir una compensación por lo que hizo, pero no debe exigir más. Se le compensa justa y equitativamente si se le devuelve cuanto prestó. Por tanto, si exige más por el usufructo de lo que no tiene más uso que su consumo, exige pago por lo que no existe, y por tanto es injusta su exacción.

Ad 6 El uso principal de los vasos de plata no es su consumo; y por tanto lícitamente puede venderse su uso conservando su propiedad. En cambio, el uso principal de la plata acuñada es su aplicación a las transacciones; y por tanto no es lícito vender su uso, siendo así que uno espera la devolución de lo prestado.

Ad 7 Quien paga los intereses no lo hace del todo voluntariamente, sino que se ve constreñido a ello, pues necesita pedir prestado a quien presta sólo con la condición de la usura.

⁵⁸ En el c.56, reconoce Dios como suyos a los no judíos que practican la justicia; y reprende a los jefes judíos que parecen perros insaciables por la ganancia.

II-II q. 120 ⁵⁹LA EPIQUEYA ⁶⁰

II-II q. 120 a.1

¿La epiqueya es virtud?

Procedemos asíParece que la epiqueya no es virtud

- 1.- Ninguna virtud suprime otra virtud.
Pero la epiqueya suprime otra virtud, pues suprime lo que según la ley es justo; y parece oponerse a la severidad.
Luego la epiqueya no es virtud.
- 2.- Dice Agustín [*De vera religiones* 31]: “Al establecer las leyes temporales, los hombres juzgan sobre ellas; pero una vez promulgadas ya no deben juzgar sobre ellas, sino según ellas”.
Pero la epiqueya parece juzgar la ley cuando considera que en cierto caso no ha de ser observada. Luego la epiqueya no es virtud, sino más bien vicio.
- 3.- Dice el Filósofo [*Ethica* V, 10,5] que la epiqueya debe atender a la intención del legislador. Pero interpretar la intención del legislador toca sólo a la autoridad, como dice el Emperador en el Código [*De legibus et constitutionum principiis* I,14,1]:
“Sólo nosotros tenemos el derecho y el deber de dar la interpretación en el caso de conflicto entre la equidad y el derecho”.
Luego el acto de la epiqueya es ilícito; y la epiqueya no es una virtud.

PEROtenemos en contra:El Filósofo [*Ethica* V, 10,8] la considera virtud.

⁵⁹ La cuestión 120 tiene dos artículos. Veremos el primero

⁶⁰ La definición precisa de la epiqueya viene dada en el artículo. Como primer acercamiento: se trata de interpretar una ley tan favorablemente a mi libertad, que en este caso no cumplo lo que ordena.

RESPONDO

Al hablar de la ley ya dijimos antes [I-II q.96 a.6] que los actos humanos, sobre los que se dan las leyes, son singulares y contingentes con infinitas variantes, de manera que no ha sido posible establecer una ley que cubriera bien absolutamente todos los casos.

Lo que hacen los legisladores es atender a lo que suele suceder, y así establecen una ley.

Pero en ciertos casos el obedecer a esa ley va contra la igualdad de la justicia y contra el bien común queridos por la ley.

Por ejemplo, la ley manda que se devuelvan los depósitos, pues eso es lo justo en la mayor parte de los casos. Pero puede suceder en un caso concreto que sea nocivo; pensemos en quien depositó un arma, y luego, en estado furioso exija su devolución; o en quien exija su depósito para traicionar a la patria. En estos casos y similares lo malo sería cumplir la ley; y lo bueno es, dejando de lado la letra de la ley, seguir lo que piden la justa razón y el bien común.

Tal es la función de la epiqueya, o equidad. Y entonces se ve claro que la epiqueya es una virtud.

Ad 1

La epiqueya no suprime simplemente “lo justo”, sino “lo que una ley particular decidió que era justo”.

Ni se opone a la severidad, pues sigue la verdad de la ley cuando se debe; en cambio es vicioso atenerse a la letra de la ley cuando no se debe.

Por eso se dice en el Código [*De legibus et constitutionum principiis* I,14,5]:

“Es indudable que falta a la ley quien, ateniéndose a la letra, actúa en contra del espíritu de la ley misma”.

Ad 2

Se juzga una ley cuando se dice que está mal dada. Pero quien dice que en este caso no obliga observar la ley, no juzga la ley, sino el asunto que se presenta.

Ad 3

La interpretación [de que habla el Código] tiene lugar en los casos dudosos, en que no es lícito apartarse de la ley sin la determinación de la autoridad.

En los casos claros no se precisa la interpretación sino la ejecución.

II-II q. 133 ⁶¹**LA PUSILANIMIDAD** ⁶²**II-II q. 133 a.1****¿La pusilanimidad es pecado?**Procedemos asíParece que la pusilanimidad no es pecado

- 1.- Todo pecado lo hace malo a uno, como la virtud lo hace bueno. Pero dice el Filósofo [*Ethica* IV, 3,35]: “el pusilánime no es malo”. Por tanto, la pusilanimidad no es pecado.
- 2.- Dice también el Filósofo [*Ib.*, 3,7]: “Parece ser pusilánime sobre todo aquel que, siendo digno de grandes bienes, no se exalta a sí mismo”. Es así sólo el virtuoso es digno de grandes bienes, ya que según el Filósofo [*Ib.*, 3,20]: “En verdad hay que honrar sólo al bueno”. Luego el pusilánime es virtuoso, y la pusilanimidad no es pecado.
- 3.- Se sabe [*Ecclo* 10,15] que “La soberbia es el inicio de todo pecado”. Pero la pusilanimidad no proviene de la soberbia; en efecto, el soberbio se alza a más de lo que es; mientras que el pusilánime se retrahe de aquello de que es digno. Luego la pusilanimidad no es pecado.
- 4.- Dice además el Filósofo [*Ethica* IV, 1,2] que el pusilánime es aquel “que se considera menos de lo que es capaz”. Pero a veces los santos varones se tienen por menos de lo que son capaces; como consta de Moisés y de Jeremías que eran capaces de la misión que Dios les encomendaba, pero que humildemente rehusaban [*Ex* 3,2; *Jer* 1,6]. Luego la pusilanimidad no es pecado.

PEROtenemos en contra:

En la vida moral no hay que evitar nada, sino el pecado.

Es así que la pusilanimidad ha de ser evitada, como consta [*Col* 3,21]:

“Padres, no irriten a sus hijos, no sea que se hagan pusilánimes”.

Luego la pusilanimidad es pecado.⁶³

⁶¹ La cuestión 133 tiene dos artículos. Veremos el primero.

⁶² Pusilánime: de alma pequeña, de corazón pequeño; el que no “se lanza”, el que no realiza acciones que le parecen arduas, de las que no se considera capaz o digno; quizás porque no quiere sobresalir o por otras razones. Viene del latín; *pusillus* = pequeño (Como en el evangelio la frase *pusillus grex*, pequeña grey), y *anima*, alma.

⁶³ La *pusilanimidad* se opone a la *magnanimidad*, al ser de corazón grande; o sea, a la fortaleza.

RESPONDO

Todo lo que es contrario a una inclinación natural es pecado, pues contraría la ley natural. Ahora bien, en todo ser natural se da una inclinación a realizar acciones proporcionadas a sus potencialidades, como se ve en todos los entes naturales, sean vivos o no.

El presumido excede la proporción de sus potencialidades, al pretender a más de lo que puede; mientras el pusilánime se queda corto, al rehusar tender a lo que es proporcionado a sus potencialidades. Y así como la presunción es pecado, también lo es la pusilanimidad. Por eso [Mt 25,14 ss] castigó el amo al siervo que no trabajó el talento que el amo le diera, sino que lo enterró por miedo pusilánime.

Ad 1 El Filósofo llama malos a los que hacen daño al prójimo. Bajo este aspecto dice que el pusilánime no es malo, pues no daña al prójimo, a no ser accidentalmente, en cuanto deja de realizar las operaciones que podrían ayudar a otros. Dice Gregorio [*Pastorali* 1,5]: “los que rehusan ser útiles con la predicación al prójimo, juzgados con rigor, son reos de tantas cosas cuantas omitieron para ser útiles a los demás”.

Ad 2 Nada impide que peque el de hábito virtuoso: venialmente, y permanece el hábito; o mortalmente, y se pierde el hábito si la virtud es gratuita. Supongamos alguien que, dadas sus cualidades, fuera capaz de realizar cosas grandes y dignas de gran honor, pero que no intentara usar sus cualidades; pecaría, unas veces venial, otras mortalmente.

Puede decirse también que el pusilánime es capaz de realizar grandes cosas por su habilidad para la virtud que en él reside, por buenas disposiciones naturales, por ciencia o por fortuna externa; peca al no usarlas.

Ad 3 También la pusilanimidad puede provenir, de algún modo, de la soberbia. En efecto: el pusilánime se apega demasiado al propio parecer de considerarse incapaz para cosas en que es capaz. Por eso se dice [*Prov* 26,16]: “el perezoso se siente más sabio que siete que saben responder”. No es incompatible el rebajarse en algunos puntos y ser orgulloso en otros. En este sentido afirma Gregorio [*Pastorali* 1,7] sobre Moisés que quizás habría sido soberbio si hubiera recibido sin temor la dirección de su pueblo; y lo habría sido también si hubiera rehusado el mandato de Dios.

Ad 4 Moisés y Jeremías fueron capaces, por la gracia divina, de la misión a que Dios los había destinado. Rehusaban considerando su propia debilidad; pero no fueron pertinaces, y así no cayeron en la soberbia.

II-II q. 138 ⁶⁴VICIOS OPUESTOS A LA PERSEVERANCIA ⁶⁵

II-II q. 138 a. 1

¿La mollicie se opone a la perseverancia?

Procedemos así:Parece que la mollicie no se opone a la perseverancia

1.- Al comentar <i>I Cor</i> 6, 9-10,	traduce la BAC	propongo	término griego
<i>Neque adulteri,</i> <i>neque molles neque</i> <i>masculorum concubitores</i>	ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomititas	ni los adúlteros ni los muelles =blandos ni los varones que se acuestan con varones	<i>μοιχοί</i> <i>μαλακοί</i> <i>ἄρσενοκοίται</i>

dice la Glosa:

<i>Molles,</i> <i>idest pathici, hoc est</i> <i>muliebria patientes.</i>	afeminados, esto es, blandos: impresionables como mujeres	muelles = blandos esto es, con la pasión de mujeres [quizá: afeminados]
--	--	--

[Esto no lo dice el texto Corintios, sino la Glosa. Sigue el texto de Tomás]

Pero esto se opone a la castidad. Por tanto la mollicie no es vicio opuesto a la perseverancia.

2.- Dice el Filósofo (*Ethica* VII, 7,5) que la delicadeza (*delicia*) es una especie de mollicie. Pero la delicadeza parece pertenecer a la intemperancia. Por tanto la mollicie se opone a la templanza, y no a la perseverancia.

3.- Dice además el Filósofo (*Ethica* VII, 7,7) que el lúdico (*lusivus*) es muelle. Es así que el ser demasiado lúdico va contra la eutrapelia,⁶⁶ que es la virtud sobre el deleite de los entretenimientos (*Ethica* IV, 8, 3). Por tanto la mollicie no se opone a la perseverancia.

PEROtenemos en contra:Dice el Filósofo (*Ethica* VII, 7,4) que “el muelle es el opuesto del perseverante”.

⁶⁴ La cuestión 138 tiene 2 artículos. 1. La mollicie 2. La terquedad. Veremos el primero.

⁶⁵ Sugiero que los términos latinos *molles* y *mollities* se traduzcan como *blando* y *blandura*, quizá más claros que las traducciones directas respectivas: *muelle* y *mollicie*.

En diversos autores la traducción al español suele ser muy desafortunada, en particular la traducción del texto bíblico mencionado en la primera dificultad.

Es inaceptable traducir *molles* por afeminados, pues las nociones son muy diversas.

El termino griego original *μαλακοί* significa muelle, blando, suave; no significa afeminado.

También es desafortunada la traducción *sodomitas* por *masculorum concubitores*, en griego original *ἄρσενοκοίται*, y peor aún la traducción *homosexuales*; ya que esta palabra fue acuñada a fines del s. xix, en un contexto cultural muy diferente.

⁶⁶ Cf. nuestra introducción a la II-II sobre las virtudes; p. 53: eutrapelia

RESPONDO

Como dijimos antes (q.137 a.1.2), la perseverancia consiste en no apartarse del bien por la prolongada tolerancia de cosas difíciles y laboriosas. Parece que lo directamente contrario es apartarse del bien por algunas cosas difíciles que no pueden soportarse. Y en esto es en lo que consiste la molicie; en efecto, muelle es lo que cede fácilmente a eso que lo toca.

En cambio, no se considera muelle aquello que cede a lo que empuja fuertemente, como las paredes que caen a los golpes del ariete. Por tanto no se considera muelle al que cede ante violentos asaltantes. De ahí que diga el Filósofo (*Ethica* VII, 7,6): “No ha de llamar la atención el que es vencido por deleites (*delectationibus*) o tristezas (tristitiis) formidables o excesivas; antes se le ha de perdonar si ha luchado en contra”.

Y es evidente que empuja más gravemente el miedo a los peligros que el deseo de los deleites. Por eso dice Tulio (*De Officiis* I20): “No es apropiado que quien no se ha quebrado por el miedo sea quebrado por el deseo”. La atracción del placer (*voluptas*) mismo mueve más fuertemente que la retracción por carencia de placer; y es que la carencia está simplemente en que no hay. Por ello, según el Filósofo (*Ib.*, 4), propiamente es muelle quien se aparta del bien por las tristezas ocasionadas por la falta de deleites, como cediendo ante un impulso débil.

Ad 1 Dicha molicie tiene dos causas. Una, es la costumbre: cuando alguien está acostumbrado a disfrutar de los placeres, difícilmente resiste el verse privado de ellos. Otra, es el temperamento (*ex naturali dispositione*) de quienes son menos constantes de humor, por debilidad de complexión. Así, como dice el Filósofo (*Ethica* VII, 1,6), se comparan las mujeres a los varones. Por eso se llama muelles a quienes se comportan como mujeres,⁶⁷ como si se hubieran hecho mujeres.

Ad 2 Lo trabajoso se opone al placer corporal,⁶⁸ aun lo impide. Se llama delicados (*deliciosi*) a quienes no pueden soportar ciertos trabajos, ni las cosas que disminuyan el placer. Por eso dice *Deut* 28, 56: “La mujer que por su molicie (*mollities*), tierna y delicada (*delicata*) que no podía pisar el suelo con su pie”. Así que la delicadeza es una cierta molicie. La molicie se refiere a la falta de placeres, y la delicadeza a la causa que impiden los placeres, como lo trabajoso y semejantes.

Ad 3 En el juego [y en general, entretenimientos] encontramos dos aspectos: Uno, el placer; y así el exceso se opone a la eutrapelia. Otro, cierto relax o descanso, que se opone a lo trabajoso; y por eso el no soportar lo trabajoso pertenece a la molicie; como también el apetito excesivo de relax o de cualquier otro tipo de descanso.

⁶⁷ “*qui muliebria patiuntur*”.

Unos traducen “afeminados”. La BAC: “impresionables como mujeres”.

⁶⁸ Precisaríamos: “según piensan algunos”.