



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TOMÁS DE AQUINO
CUESTIONES DISPUTADAS "DE VERITATE"
CUESTIÓN 2ª "DE SCIENTIA DEI" (ARTÍCULOS 1, 2 Y 3).

T E S I S

que para obtener el título de:
Licenciado en Letras Clásicas

presenta:
Jesús Armando Pineda Aguirre.



Director de Tesis:
Dr. Tarsicio Herrera Zapién.

M É X I C O D . F . 2 0 0 1 .



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco sinceramente a todas y cada una de las personas que han intervenido en la realización de la presente tesis. A los profesores Tarsicio Herrera, Julio Pimentel, Víctor Hugo Méndez, Elba de Coss, Lourdes Rojas, Miguel Ángel Gutiérrez, Luz María Padilla y Elizabeth Raquel García por sus enseñanzas, por su confianza, su solidaridad, su estímulo e inigualable calidad humana.

A mis compañeras Martha Elvia Piña y Judith Gutiérrez por su guía y erudición. Y al gran filólogo y bibliotecario Cesáreo Roldán por su apoyo y dedicación.

Dedico este trabajo a todas y cada una de las personas que han creído en mí, que han sido un ejemplo de valor y tenacidad, y que habitan dentro de mi corazón.

Por sobre todas las presentes menciones, deseo agradecer y reverenciar a mi verdadera fuente de inspiración: CHHP [P.A. y LICHÍ] "*Bumbi*" (τε αμω πρινησα).

A mis padres Rosa Ma. Aguirre y Armando Pineda. A mis hermanos Ivonne y Rafael. A la familia Ambriz Pineda (Lalo, Emmanuel y Adrianita). A las familias Carrillo, Pulido, Hernández, García y Villeda. A mis amigos ceceacheros Mónica, Mine, Doris y Jorge. Al conjunto que integra el "*Crew*": Shadow, Marcitas, Buba, Fita, Abuelo, Pinky, Bart, etc.

Finalmente, a mi gran amigo y compañero inseparable "*Sammy*".

ÍNDICE

Primera Parte

Título	Página
Prólogo	VII
Introducción.	X
Estudio Preliminar.	XIX
Síntesis.	XLI
Conclusiones.	LVIII
Bibliografía.	LXI

Segunda Parte

Título	Página
Texto Latino y Traducción.	1
Cuestión 2 ^a “ <i>De Scientia Dei</i> ”.	2
Artículo 1 ^o .	4
Artículo 2 ^o .	27
Artículo 3 ^o .	50

PRÓLOGO

Para todo traductor resulta difícil enfrentar un nuevo texto, y aún más si dicho documento tiene un poco más de 800 años de antigüedad. Las dificultades que se presentaron desde el principio fueron variadas e inesperadas; aunque, a final de cuentas, logré superarlas tanto con la ayuda de mis asesores como con la de mis compañeros, pero sobre todo con la confianza y la fe de presentar un trabajo digno ante quienes deseen conocer un fragmento de la inmensa obra del Aquinate.

El proceso comenzó con la selección del texto a traducir. He de confesar que desconocía por completo la existencia del mismo, y que de hecho nunca había tenido contacto con el autor. De tal suerte, sucedió que un día durante cierta conversación que sostuve con algunos compañeros egresados de la carrera [y que además formaban parte del grupo de profesores del lugar en donde laboraba en ese entonces], surgió la idea de promover la creación de material didáctico que sirviera para las cátedras de latín que se impartían ahí.

Afortunadamente contábamos con una especie de “*guía de textos recomendados para la enseñanza del latín*” en donde se mencionaba — entre otros autores y otras obras— a Tomás de Aquino junto con su libro

Quaestiones Disputatae: De Veritate. Acto seguido, realizamos algunas indagaciones sobre el tema y decidimos dividir el trabajo entre tres personas.

Sin embargo, después de un sin número de dificultades suscitadas por las políticas esquemáticas e intimidatorias que promovieron en nuestra contra las autoridades del lugar en donde realizábamos nuestro trabajo [y que —dicho sea de paso—trajeron consigo la desarticulación del equipo encargado de la traducción y el desmembramiento de lo que hasta ese entonces cada uno había logrado realizar por su propia cuenta], me quedé con un bosquejo de traducción inconcluso y con una idea sumamente descontextualizada de lo que se podía lograr con mi parte de la versión.

Por lo anterior, decidí retomar las partes que habían quedado inconclusas, traducirlas esmeradamente y buscar ayuda para poder comprenderlas satisfactoriamente; todo ello con el propósito de no abandonar el proyecto original y de revelar este interesante opúsculo.

De este modo continué el proceso, buscando bibliografía relacionada con el tema. Me es grato corroborar —a través de estas líneas— que la Universidad Nacional Autónoma de México posee un gran cúmulo de información bibliográfica idónea para la realización de casi cualquier proyecto de investigación; aunque, como era de esperar, ésta se encontraba diseminada en cinco diferentes locales: el Instituto de Investigaciones Filosóficas, el Instituto de Investigaciones Filológicas, la Biblioteca Nacional, La Biblioteca Central y la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras; todos ellos ubicados dentro de Ciudad Universitaria.

En cada uno de los anteriores sitios encontré libros relacionados con el autor; pero además me di cuenta de que, por lo menos en la Ciudad de México, es raro encontrar un tratado completo sobre los

opúsculos filosóficos del Aquinate. Si bien la totalidad de su vida y de su obra han sido analizadas por diversos autores y por separado, no se contaba —o por lo menos no hasta el día de hoy— con una versión semejante de la “*Sobre la Verdad, cuestión 2: Sobre la Ciencia de Dios (artículos 1, 2 y 3)*”.

El antecedente de no poder contar con un estudio detallado de la obra me inspiró para proseguir con el trabajo que me había propuesto: demostrar, ante todo aquel que se interese por el tema, que en México se trabaja a favor de humanismo y que se puede traducir cualquier obra existente relacionada directa o indirectamente con el mundo grecolatino.

INTRODUCCIÓN

I Datos Biográficos.

Tomás de Aquino nació en el año 1225 en el castillo de *Rocca Secca*, cercano a la ciudad de Aquino, en el reino de Nápoles. Su padre, Landulfo de Aquino, estaba emparentado con Federico Barbarroja¹, emperador de Nápoles, aunque no poseía ningún título nobiliario; su madre, Teodora de Teate, estaba emparentada con los condes de Chieti², los cuales, a su vez, mantenían lazos familiares con las casas regentes de España y de Francia³.

A la edad de cinco años fue ofrecido por sus padres al monasterio benedictino de *Montecassino* en calidad de *oblato*⁴; allí permaneció hasta la edad de catorce años. En 1239 abandonó la abadía a causa de la guerra que se suscitaba entre el emperador Federico y las fuerzas del papado e

¹ Cf TEIXIDOR, Luis *Filosofía Tomista*, p 8

² Cf PONFERRAD, Gustavo Eloy *Introducción al Tomismo*, p 28

³ Cf MANSER, Ga. *La Esencia del Tomismo*, p 12

⁴ Palabra utilizada para designar a cualquier persona recién iniciada en determinada congregación religiosa

ingresó a la Universidad de Nápoles para cursar el *trivium*⁵ y el *quadrivium*⁶, y de donde saldría en 1244.

Ingresó a la orden de los Predicadores Mendicantes de Santo Domingo en el año de 1244. En 1245 conoció a Alberto Magno⁷ cuando ambos se encontraban en el convento parisiense de *Saint-Jacques*. En 1248 la orden decidió fundar una universidad propia dentro de Alemania, específicamente en la ciudad de Colonia. El encargado de realizar tal labor fue el propio Alberto con un equipo en el que Tomás formaba parte; de tal modo el Aquinate permaneció ahí hasta 1252.

En 1256 terminó los estudios de teología e inició la carrera magisterial al lado de Buenaventura⁸ en la Universidad de París. En 1259, a petición del Papa, regresó a Italia y fue designado profesor de la Universidad Papal en donde conoció a Guillermo de Moerbeke, helenista consumado, de quien obtuvo traducciones directas de las principales obras de Aristóteles⁹.

En 1269, a causa de las dificultades suscitadas por el movimiento averroísta, regresó a París donde permaneció hasta 1272. De vuelta a Nápoles en 1273 fue designado rector del *Studium Generale* de los Dominicos; y finalmente murió en 1274, cuando se dirigía hacia el Concilio de Lyon, a la edad de 49 años.

⁵ Conjunción de las materias de gramática retórica y dialéctica

⁶ Conjunción de las materias de aritmética, astronomía, geometría y música

⁷ Alberto Magno (San) [1206-1280 d.C.] Teólogo y filósofo de origen suevo-alemán. Fue el gran asimilador de la obra de Aristóteles y de sus expositores griegos y árabes. Su mérito consiste en haber reunido los materiales necesarios para la síntesis peripatética y el haberlos purificado de ideas platonizantes y musulmanas, por último, fue notable en el campo del método experimental.

⁸ Buenaventura (San) [1217-1274 d.C.] Teólogo y filósofo de origen italiano. Fue el gran sistematizador de la corriente agustiniana y franciscana, que se distingue por la metafísica ejemplarista (i.e. todos los seres participan de las ideas ejemplares que residen en la mente divina).

⁹ Cf. PONFERRADA, ob. cit., p. 32

En 1323 fue canonizado por el Papa Juan XXII y de manera común se le llama el “*Doctor Angélico*” a causa de su saber y su virtud¹⁰.

II Obras.

Actualmente y después de muchas discrepancias, se considera que el catálogo del Aquinate abarca setenta y tres títulos¹¹ divididos de la siguiente manera:

Las Sumas.

Los Comentarios.

Los Opúsculos filosóficos y teológicos.

Las Cuestiones Disputadas.

a) *Las Sumas*, son dos escritos que consisten en una ordenada y completa síntesis de una rama del saber, que actualmente se les consideraría tratados; éstos son dos:

La “Suma Teológica” (*Summa Theologiae*) fue comenzada en 1266 pero quedó incompleta; es la obra más famosa de Aquinate y se divide en 3 partes con 631 cuestiones, cerca de 3,000 artículos y 10,000 objeciones.

La “Suma contra Gentiles” (*Summa contra Gentes ó Liber de Veritate Fidei Christianae contra Errores Infidelium*), comenzada entre 1250 y 1260, quedó terminada en 1264; fue redactada para evangelizar a los moros que habitaban en España y se divide en 2 partes.

¹⁰ Cf RASSAM, Joseph *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, p 21

¹¹ Cf PONFERRADA, ob cit , p 42-69, y MANSER, ob cit . p 22-44

b) *Los Comentarios*, se caracterizan por interpretar textos fundamentales de índole bíblica, teológica o filosófica que después se debatían; en total son 32, de los cuales sobresalen:

- “Sobre las Sentencias” (*Super Sententias*).
- “Exposición sobre Isaías” (*Expositio in Isaiam*)
- “Exposición sobre la Trinidad”, de Boecio (*Expositio in librum Boëthii De Trinitate*)
- “Sobre las Semanas”, de Boecio (*In librum Boëthii de Hebdomadibus*)
- “Exposición sobre Mateo” (*Expositio in Mattheum*)
- “Sobre los Nombres Divinos” (*In librorum De Divinis Nominibus*)
- “Exposición sobre las cartas”, del apóstol San Pablo (*Expositio in S. Pauli Apostoli Epistolas*)
- “Exposición del Primer Decreto” (*Expositio Primae Decretalis*)
- “Exposición del Segundo Decreto” (*Expositio Secundae Decretalis*)
- “Cadena Evangélica” (*Catena Aurea Super quattuor Evangelia*).

c) *Los Opúsculos filosóficos y teológicos*, son escritos muy reducidos de índole muy variada redactados a manera de conferencias, sermones, poesías u oraciones; en total son 31, de los cuales sobresalen:

- “Acerca de los principios de la naturaleza” (*De principiis naturae*)
- “Acerca del ser y la esencia” (*De ente et essentia*)
- “Contra los errores de los griegos” (*Contra errores graecorum*)
- “Acerca de las razones de la fe” (*De rationibus fidei*)
- “Acerca de los artículos de la fe” (*De articulis fidei*)
- “Acerca del trato debido a los judíos” (*De regimine Iudaerum*)
- “Acerca de los juicios astrológicos” (*De iudiciis astrorum*)
- “Acerca de las suertes” (*De sortibus*)
- “Acerca de la unidad del intelecto” (*De unitate intellectus*)

“Contra los que impiden el ingreso a la vida religiosa” (*Contra retrahentes homines a religionis ingressu*).

d) *Las Cuestiones Disputadas*, son los resúmenes de debates públicos sobre temas muy diversos; se dividen en 2 grupos: cuestiones ordinarias con título específico y cuestiones extraordinarias o de *Quolibet*¹². De entre todas sobresalen las siguientes:

“Sobre la verdad” (*De veritate*)

“Sobre el alma” (*De anima*)

“Sobre la potencia” (*De potentia*)

“Sobre la caridad” (*De caritate*)

“Sobre el mal” (*De malo*)

“Sobre la unión del Verbo Encarnado” (*De unione Verbi Incarnati*)
Quolibetum I-XII.

III Antecedentes históricos de las Cuestiones Disputadas.

Desde el siglo IX, cuatro siglos antes de Tomás, surgió la necesidad de desarrollar una presentación sistemática tanto de la totalidad como de los fundamentos racionales de las verdades de la fe cristiana. A la filosofía, sometida o unificada a la teología, le correspondía la tarea de equilibrar las contradicciones aparentemente insuperables entre las verdades reveladas y el conocimiento filosófico. Todas las objeciones dirigidas contra la creencia en la revelación debían eliminarse y la doctrina

¹² Es decir, sin temas conexos

cristiana debía ser no sólo defendida sino también fundamentada racionalmente.

Con este fin se desarrolló un procedimiento especial, llamado *Método Escolástico*¹³, sometido a prueba por muchos sabios y utilizado principalmente en los monasterios.

La confrontación con un texto significó, en primer lugar, el comentario derivado de las autoridades eclesiásticas (ya sea la Biblia o los Padres de la Iglesia) y, más adelante, el debate con el cual se aclararían las cuestiones abiertas con los medios y los procedimientos de la lógica. Las opiniones divergentes eran confrontadas y, finalmente, con la ayuda de los planteamientos de las autoridades, se llegaba a la solución del problema. El método escolástico fue desarrollado principalmente por Abelardo¹⁴, tomando como fundamento las posiciones divergentes adoptadas por Roscelino de Compiègne¹⁵ y por Guillermo de Champeaux¹⁶.

Este modo de proceder se movía, en todo caso, dentro del marco de las interpretaciones que existían por parte de los Padres de la Iglesia y que ya habían establecido los fundamentos dogmáticos de la fe.

¹³ Cf DELIUS, Christof *et al.*, *Historia de la Filosofía*, p. 21

¹⁴ Abelardo [1079-1142 d C] Teólogo y filósofo considerado como el más notable representante de los inicios de la escolástica por sus trabajos en el ámbito de la epistemología y de la metafísica. Se le recuerda especialmente por la posición que adoptó en el problema de los universales respecto a los nominalistas y a los realistas

¹⁵ Roscelino de Compiègne [1045-1120 d C] Teólogo y filósofo escolástico defensor del nominalismo en el problema de los universales. De acuerdo con su postura sólo existen las cosas individuales, por ello, los conceptos universales no son otra cosa más que ruido y humo

¹⁶ Guillermo de Champeaux [1070-1122 d C] Teólogo escolástico defensor del realismo en el problema de los universales. De acuerdo con su postura sólo existe lo universal, así, no existen los individuos sino sólo la humanidad como generalidad

IV Las Quaestiones Disputatae.

Este método, que supone un gran desarrollo de la dialéctica desde la época de Aristóteles, es considerado como la adquisición más científica de la Edad Media, y constituye uno de los más grandes logros de la metodología del conocimiento escolástico, puesto que fue concebido para y por expertos¹⁷.

Las *Quaestiones Disputatae* son los resúmenes de aproximadamente 500 debates públicos sobre temas diversos que el Aquinate dirigió y que se publicaron en distintas épocas de su actividad docente. El título de cada cuestión generalmente no nos proporciona indicio alguno sobre el contenido de la misma, dada la complejidad de los temas que abarca cada una.

Éstas, a su vez, se dividen en dos grupos:

- a) **Cuestiones ordinarias.** Consisten en debates sostenidos durante el desarrollo de la cátedra; en ellas encontramos diversos problemas que de manera común representaban alguna dificultad cotidiana.
- b) **Cuestiones extraordinarias.** Mejor conocidas como *Cuodlibetos*: se realizaban de manera especial durante las festividades de Pascua o de Navidad. En ellas encontramos diversos problemas planteados en el mismo instante y que tenían como propósito demostrar la capacidad de improvisación de los ponentes.

Como ya se dijo, las *Cuestiones Disputadas* no eran sino debates públicos; de tal modo, cada semana (a veces más seguido, a veces menos) se convocaba, en cada cátedra, a un debate sobre las cuestiones que podían originarse a partir de una expresión que exigía ser precisada, o de una fórmula que se podía prestar a equívoco, o del conflicto

¹⁷ Cf. CELADA LUENGO, Gregorio *Tomas de Aquino, teólogo y maestro de la fe*, p. 125

suscitado por muchas interpretaciones contrapuestas; todas ellas, a su vez, provenían de la lectura de algún texto o comentario considerado esencial dentro del programa o dentro de la clase.

Los textos, a grandes rasgos, se jerarquizaban dependiendo del tema o del autor del mismo. Se privilegiaba la lectura de la Biblia; luego las obras de Aristóteles en filosofía, las de Prisciliano y Donato en gramática, las de Cicerón y Quintiliano en retórica, las de Galeno en medicina y el *Corpus Juris* en derecho; y finalmente aparecían las obras de los contemporáneos¹⁸.

Todos los alumnos tenían derecho de opinar o de preguntar, pero sólo uno de ellos era designado como receptor taquigráfico de la sesión. Al siguiente día lectivo el maestro, luego de haber analizado la versión taquigráfica de la discusión, proporcionaba la *solución magisterial* al problema que, a su vez, más tarde podía ser replanteada en otras cátedras o en la suya.

Cada uno de los debates forma un artículo; en él se propone el tema en forma de pregunta y después se establecen dos series de argumentos; los primeros se consideran *proposiciones* y los segundos *refutaciones*; en medio de ambos argumentos se encuentra *la respuesta concreta* a la pregunta que, además, puede estar acompañada de una explicación somera o de una solución detallada. Cada grupo de artículos sobre un tema en común constituye una cuestión disputada.

No existe una extensión predeterminada para cada cuestión; generalmente aparecen un mínimo de diez proposiciones e igual número de refutaciones; la respuesta concreta no excede de cuatro oraciones; y la explicación o solución no tiene una magnitud específica.

De este modo, durante el siglo XIII este ejercicio didáctico tomará un lugar prioritario dentro de las universidades; tan es así que cada

¹⁸ Cf. GARDEIL, Henri Dominique *Initiation a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, p. 23

maestro deberá sostener *disputas* por obligación, no sin antes tratar de *leccionar* y de *predicar* como funciones habituales. Por ello, los eruditos argumentan que en las Cuestiones Disputadas se puede apreciar con mayor claridad el genio y la dedicación del Aquinate, y los latinistas encontramos mayor complejidad sintáctica dentro de las mismas.

ESTUDIO PRELIMINAR

Cuestiones Disputadas “*De Veritate*” [Cuestión 2ª “*De Scientia Dei*” (artículos 1, 2 y 3)]

La Cuestión Disputada “Sobre la Verdad” (*De Veritate*) es el resumen de 253 debates, divididos en 24 capítulos, que se sostuvieron en la Universidad de París durante los años 1256-1257 (cuestiones I-VIII), 1257-1258 (cuestiones IX-XX) y 1258-1259 (cuestiones XXI-XXIV).

En el caso particular de la presente tesis solamente nos referiremos a la 2ª cuestión titulada “Sobre la Ciencia de Dios” (*De Scientia Dei*), redactada en el año 1256, en especial respecto a los tres primeros artículos. Cada uno de los artículos tiene como encabezado:

Artículo 1º “Si en Dios hay ciencia” (*Utrum in Deo sit scientia*).

Artículo 2º “Si Dios se conoce o se sabe a sí mismo” (*Utrum Deus cognoscat vel sciat se*).

Artículo 3º “Si Dios conoce otras cosas diferentes de sí mismo” (*Utrum Deus cognoscat alia a se*).

I Propósito

Para definir con exactitud el objetivo que persiguió el Aquinate al escribir la cuestión disputada *De veritate*, debemos tomar en cuenta dos vertientes:

a) **Histórica**¹⁹. - A finales del siglo XII y principios del XIII, existía dentro del cristianismo europeo una marcada aversión por todo lo que implicara ciencias profanas; dicha aversión se originó a partir del encuentro con la filosofía árabe y del subsecuente redescubrimiento de las "*obras naturales*" escritas por Aristóteles.

En efecto, durante esos tiempos la concepción de la vida que regía dentro de las Universidades se caracterizaba por una cosmovisión que situaba a Dios como el centro de la existencia; dicha visión se encontraba fundamentada en las enseñanzas tanto de Boecio como de San Agustín; sin embargo el contacto comercial con el mundo árabe, derivado de la conquista territorial de los moros en la Península Ibérica, propició el intercambio intelectual y trajo consigo el descubrimiento de la filosofía encabezada por Ibn Ruchd²⁰ (llamado Averroes por los cristianos), susceptible de la doble verdad²¹.

El estudio detallado de la propuesta averroísta revelaba que los árabes, en realidad, conservaron gran parte del acervo cultural griego; y que la interpretación averroísta tenía como fundamento la obra de Aristóteles, procurando difundir la *Metafísica* del Estagirita, además de sistematizar la doctrina islámica.

¹⁹ Cf PONFERRADA, ob cit

²⁰ Cf DELIUS, ob cit, p 23

²¹ El concepto de DOBLE VERDAD, desarrollado ampliamente por Averroes, sostiene que lo que es verdadero en teología puede no serlo en filosofía y viceversa

La institución que resultó más contextualizada con la nueva cosmovisión fue la Facultad de Artes de la Universidad de París; dentro de ella floreció con gran pujanza el cultivo de las ciencias profanas y una inigualable dedicación al estudio y a la interpretación del Estagirita.

En un lapso de tiempo relativamente corto, los sabios cristianos fueron confrontados con nuevas ideas en los ámbitos de la lógica, de la metafísica y de la filosofía natural (*i.e.* la física). Cada obra redescubierta mostraba un universo completamente distinto, con una gran consistencia y descifrable a través de leyes diáfanas. En él cada ser poseía naturaleza, principio de inteligibilidad y de dinamismo; y cada naturaleza tenía explicación por sus causas. Todo el universo estaba unido por lazos de interacción y constituía una realidad inteligible, en la que nada exigía que se apelara a la Trinidad o que se buscaran vestigios o imágenes de lo sobrenatural.

La recepción de las obras de Aristóteles supuso una revalorización de ciencias como la astronomía, la matemática, la física o la medicina, que se habían sometido hasta entonces a la autoridad de la teología. En esa época se hizo progresivamente evidente que toda disciplina o ciencia (incluida la misma teología) debía demostrar sus propios contenidos o métodos.

Ante tal situación, las autoridades eclesiásticas reaccionaron de manera tajante, prohibiendo la reproducción, distribución o acopio del material anteriormente referido.

De esta manera, la problemática derivada del redescubrimiento del *Corpus Aristotelicum* era demasiado grande como para impedir su difusión. La lógica y la retórica del Estagirita brindaban una admirable explicación del mundo y de la vida por sus causas propias, lo cual era resultado de siglos de reflexión filosófica. La nueva concepción de la vida que sobrevino después del contacto con el mundo árabe (que —

dicho sea de paso— trajo consigo al pensamiento griego y al judío involuntariamente), fue tan notoria que prácticamente ninguno de los ilustrados escolásticos pudo escapar de ella.

Los jerarcas de la iglesia comprendieron que no podían evitar la reacción en cadena, que comenzó precisamente dentro del círculo intelectual parisino, y encomendaron a Tomás de Aquino realizar la síntesis detallada de todo el material existente hasta ese momento.

Pedro de Hibernia, contemporáneo del Aquinate, comentaba que Tomás, ya antes de su entrada a la Orden de los Predicadores, fue ilustrado considerablemente en las ciencias profanas y en la filosofía aristotélica. Sin embargo fueron las enseñanzas de Alberto Magno, maestro de Tomás durante la estancia del segundo en Colonia²², la que dio mayor impulso a la obra del Aquinate. Por otro lado, y para cumplir con tal labor, contó con la ayuda del citado helenista Guillermo de Moerbeke, de quien obtuvo traducciones directas de las principales obras de Aristóteles en la Universidad Papal a mediados del siglo XIII.

De este modo, y apoyado por dos de los más grandes eruditos de su época, Tomás concedió a las ciencias profanas, especialmente a la filosofía, un importante lugar correspondiente a su esencia y valor intrínseco; además, supo encauzar el potencial que representaban los nuevos descubrimientos intelectuales para llegar a la razón que justificó toda su labor docente, es decir, la búsqueda de la verdad.

b) Carismática²³. - De temperamento afortunado y gran ingenio, Tomás de Aquino siempre se caracterizó por ser introvertido y concreto; además, vivió inmerso en un ambiente cultural profundamente cristiano

²² Cf *Introducción*.

²³ Cf GRABMANN, Martin. *La filosofía de la cultura de santo Tomás de Aquino por Martin Grabmann*.

del cual se distingue, como pocos, por su enorme erudición y habilidad didáctica.

Desde que inició los estudios monásticos dio muestras del carácter taciturno que conservó durante el resto de su vida. La virtud del silencio propició que su temperamento buscara la verdad ante cualquier posible discusión o desacuerdo; de tal modo, apoyado en el principio de no contradicción y apelando a los poderes tanto de la razón como de la fe, el Aquinate se encuentra convencido de que la verdad nunca puede ser más que una.

De dicho modo, dentro de la personalidad, dentro de la orientación espiritual y dentro de las convicciones fundamentales del Aquinate, se encuentran los elementos formativos con los que se desarrolló su aprecio por las ciencias.

Toda su vida espiritual estuvo consagrada a la investigación de la verdad, hecho ciertamente justificado por él mismo en el comienzo de su *Summa contra Gentes* [también conocida —como decíamos— con el título de *Liber de Veritate Fidei Christianae contra Errores Infidelium*] que dice textualmente:

“...*Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi: et circa eius finem et considerationem principaliter insistere*²⁴...”

“...Por eso conviene que la verdad sea el fin último de todo el universo; e insistir, principalmente, sobre su finalidad y sobre su estudio detallado...”

²⁴ Suma contra Gentiles I, 1

Ninguna verdad cierta para el raciocinio puede llegar a ser contraria a la fe, y ninguna verdad cierta para la fe puede contraponerse a la verdad natural; con tales criterios Tomás de Aquino siempre buscó la manera de llegar a la verdad, y de ningún modo se apartó de la fe, ya que desde una perspectiva escolástica, la fe nunca será superada por la razón.

Ahora bien, para el Aquinate no existían contradicciones entre la fe y la razón; para él la razón no podía pretender la infalibilidad porque, en virtud de sus mismos principios, la razón puede avanzar en cualquier instante; por ello la ciencia no es dogmática. En cambio la iglesia, por su fidelidad al depósito de la fe, es infalible en su explicación doctrinal, y por ello se convierte en el vehículo adecuado para comprender la ciencia.

Para Tomás de Aquino la fe es el elemento firme en torno al cual discurre la razón.

II Estructura lingüística

Cuando hablamos de lingüística, muchas conjeturas podemos obtener al respecto; sin embargo, en la presente tesis utilizaremos dicho término aludiendo a *las palabras* que sirven como vehículo primario para conseguir el círculo de la comunicación. Así, desde nuestro punto de vista, encontramos tres niveles claramente delimitados dentro de la estructura lingüística que el Aquinate empleó en el presente texto:

a) Vocabulario filosófico.- Aquí comienzan las diferencias respecto al *sentido de las palabras*, ya que cada una de ellas fue acuñada con un propósito específico. Tomás de Aquino empleó el gran acervo

heredado a través de la obra de Boecio²⁵ e imprimió hábilmente el sentido *sui generis* que conservaría a lo largo del escrito.

A continuación presentamos una lista con los términos filosóficos más sobresalientes²⁶:

- 1) *Accipere/acceptus* (vbo.)- entender/entendido.
- 2) *Actu* (sust.)- en acto.
- 3) *Adhuc* (adv.)- además, todavía.
- 4) *At* (conj.)- mas, y.
- 5) *Autem* (conj.)- ahora bien [igual que *quidem*].
- 6) *Cognoscens* (adj.)- conocente.
- 7) *Cognoscibilis* (adj.)- conocible.
- 8) *Cum* (conj.)- como, cuando, con.
- 9) *Designare* (vbo.)- designar [igual que *intelligere*].
- 10) *Dupliciter* (adv.)- de dos modos.
- 11) *Ergo* (conj.)- por consiguiente, por lo tanto, por eso, (empero).
- 12) *Fortius* (adv.)- con más razón, con mayor razón.
- 13) *Huiusmodi* (adv.)- semejante, de esta clase, de este tipo.
- 14) *Impertransibilis* (adj.)- intransible, impertransible, que no se puede atravesar.
- 15) *Intransibilis* (adj.)- (igual al anterior).
- 16) *Intelligere* (vbo.)- entender, pensar, saber, designar.
- 17) *Invenire* (vbo.)- considerar.
- 18) *Ita* (adv.)- tanto, así.
- 19) *Iterum* (conj.)- además.
- 20) *Ly*- lo [artículo latino]²⁷.
- 21) *Maxime* (adv.)- sobre manera, al máximo, en alto grado.

²⁵ Hecho ampliamente explicado por FERRATER MORA, José *Diccionario de filosofía* p 357.

²⁶ La gran mayoría son palabras que ya existían en el Latín Clásico, además de significativas innovaciones que con el tiempo fueron agregadas al Latín Escolástico

²⁷ Cf **Neologismos** dentro del apartado correspondiente a *Morfología*

- 22) *Mendacium* (sust.)- mentira, mentiroso.
- 23) *Patet* (vbo. impers.)- consta, es patente.
- 24) *Pertinere/pertinet* (vbo.)- pertenece, corresponde, atañe.
- 25) *Potentia* (sust.)- en potencia.
- 26) *Potius* (adv.)- más bien, mejor.
- 27) *Praecipue* (adv.)- principalmente.
- 28) *Praedicare* (vbo.)- decir acerca de, atribuir.
- 29) *Prior* (adj.)- anterior, superior.
- 30) *Qualiter* (adv.)- de qué manera.
- 31) *Quantitas* (sust.)- cantidad.
- 32) *Quidquid* (pron. rel.)- todo cuanto, cuanto.
- 33) *Quod* (conj.)- que.
- 34) *Quoniam* (conj.)- porque.
- 35) *Remotus* (adj.)- lejano.
- 36) *Representans* (adj.)- el que representa.
- 37) *Repugnare/repugnat* (vbo.)- no es lógico, repugna.
- 38) *Scilicet* (adv.)- es decir, o sea.
- 39) *Sequi/sequitur* (vbo. dep.)- se sigue, se deduce.
- 40) *Simpliciter* (adv.)- a secas, llanamente.
- 41) *Specie* (sust.)- en especie.
- 42) *Tamen* (conj.)- pero, sin embargo, mas.
- 43) *Tantum/tam* (conj.)- tan[to].
- 44) *Unde* (adv.)- por lo cual, de donde, de ahí.
- 45) *Vero* (conj.)- pero, en cambio, y, mas.

b) Morfología.- Existen lineamientos generales que el vocabulario filosófico impone a la forma y estructura del texto; éstos se ven claramente reflejados a través de la *morfología verbal*, de la *morfología pronominal*, de la utilización de *neologismos* y de la *fraseología*.

1) Morfología verbal.- Tomás emplea gran parte de los verbos transitivos más comunes; pero concede un lugar especial para aquellos que denotan *entendimiento, conocimiento, certeza o raciocinio*.

Gran parte de ellos, a su vez, se encuentran conjugados en tercera persona de la voz pasiva con el propósito de generalizar el sentido de los mismos o de involucrar al lector que pretenda llegar a las enseñanzas tomistas. Por otra parte, cuando la lectura se encuentra en el punto más significativo, el Aquinate utiliza el gerundivo con el propósito —como bien lo sabemos— de señalar cierto concepto obligatorio. Finalmente, el empleo del infinitivo de la voz pasiva adquiere gran importancia dentro de la obra.

2) Morfología pronominal.- Siempre que puede Tomás utiliza; en cada una de sus modalidades, el pronombre reflexivo (*se, sese*), el demostrativo anafórico (*is, ea, id*), el demostrativo de identidad (*ipse, ipsa, ipsum*) y el relativo (*qui, quae, quod*).

3) Neologismos.- Resulta interesante identificar palabras que no existían dentro del Latín Clásico y que —como ya se dijo en una nota previa— el Latín Escolástico acuñó para el uso corriente dentro de la filosofía. Para ejemplificar basten las siguientes palabras:

Ens, entis.- Participio presente derivado del verbo *sum, es, esse, fui, futurus*; significa “ente” y denota “lo que constituye al ser” o “la cosa existente”²⁸.

Ly.- Substituto del inexistente artículo latino. Muchos lo consideran como el antiguo artículo italiano “*li*”; otros creen que resultó de alguna adecuación del artículo árabe “*al*”, sólo que escrito al revés, y que durante el periodo escolástico se

²⁸ Cf BLANQUEZ, F *Diccionario Latín-Español*, p 582

pronunciaba como "ül" o "yl"²⁹. Se utiliza para conceder un valor neutro a la categoría gramatical que acompañe; por ello, se traduce "lo".

Quidditas.- Equivalencia latina empleada para definir la problemática expresión griega τὸ τί ἦν εἶναι que fue acuñada por Aristóteles. Se puede interpretar como "lo que hay de más interior, fundamental y propio en la esencia de lo definido"³⁰ o "cuando algo es lo que siempre fue, lo permanente, la substancia de una cosa"³¹.

4) Fraseología.- Dentro de la referida obra encontramos cierta cantidad de palabras concatenadas de manera bastante singular, que fueron utilizadas con el propósito de sintetizar ideas, o bien de concretar pensamientos específicos del Aquinate.

A continuación presentamos una lista con la fraseología tomista más sobresaliente:

- 1) *Ab aeterno*.- desde la eternidad.
- 2) *Aliud a se (ipso)*.- diferente de sí (mismo).
- 3) *De Deo*.- acerca de Dios.
- 4) *Dicendum (est)*.- debe decirse.
- 5) *Eo quod*.- porque.
- 6) *Ex hoc quod/ex eo quod*.- por el hecho de que.
- 7) *Fiat vis*.- que da fuerza o realce.
- 8) *Nec quidquam/et nihil*.- tampoco, nada.
- 9) *Per hoc quod*.- por el hecho de que.
- 10) *Pro tanto*.- por tanto.

²⁹ Cf DEFERRARI, Roy J. *et al. A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works*, p. 653

³⁰ Cf BEUCHOT, M. "El significado de οὐσιαστικόν εἶναι en Aristóteles" en *Nova Tellus*, p. 119

³¹ Cf MEYER, Thomas y Hermann STEINTHAL. *Vocabulario fundamental y constructivo del griego*, p. 181

- 11) *Pro tanto....quia.*- en tal proporción....en cuanto [que].
- 12) *Probatio mediae.*- probación de la media.
- 13) *Quandoque....quandoque.*- unas veces....otras veces.
- 14) *Quia est/quod est.*- que es.
- 15) *Se habet.*- actúa, se encuentra.
- 16) *Secundum quod.*- según que, puesto que, según como.
- 17) *Si igitur.*- por consiguiente, si....
- 18) *Simul cum.*- junto con.
- 19) *Verum est.*- es cierto.

c) **Sintaxis.**- Prácticamente cada uno de los periodos oracionales de la obra se encuentra estructurado de manera clara y precisa. Tomás procuró utilizar la sintaxis heredada del Latín Clásico, por tal razón el hipérbaton sencillo aparece con mucha frecuencia en cada oración; y, por lo mismo, suele colocar primero al sujeto, luego a los posibles complementos y por último al verbo.

Por ello, antes de proporcionar ejemplos difíciles, comenzaremos dando algunos modelos de una sintaxis fácil en el texto³²:

Artículo 1º, proposición 5:

“...5. *Praeterea, omne quod scitur, scitur per aliquid magis notum. Sed Deo non est aliquid magis et minus notum. Ergo in Deo scientia esse non potest.*”

“...5. Además, todo lo que se sabe, se sabe por algo más conocido. Pero para Dios no existe

³² Algunas palabras se encuentran diferenciadas mediante *caracteres itálicos* dentro del original latino, sin embargo, a causa de la cita textual se perdió dicho realce, y, por lo mismo, preferimos utilizar **negritas** para conservarlo

algo más y algo menos conocido. Por lo tanto en Dios no puede existir la ciencia...”

Artículo 1º, respuesta, inciso “c”:

“...C) *Et ideo alii dixerunt, quod scientia et alia huiusmodi Deo attribuuntur per quamdam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira vel misericordia, aut huiusmodi ceterae passiones...*”

“...C) Y por eso otros dijeron que la ciencia y otras cosas semejantes se atribuyeron a Dios por cierta similitud de proporción, así como se atribuyen a él la ira o la misericordia, u otras pasiones semejantes...”

Artículo 2º, parte final de las proposiciones:

“...*SED CONTRA est quod dicit Dionysius [VII cap. de Divin. Nomin.]. quod divina sapientia seipsam cognoscens, omnia alia cognoscit. Ergo Deus praecipue cognoscit seipsum...*”

“... PERO, POR EL CONTRARIO, está lo que dice Dionisio [capítulo VII de los *Nom. Divin.*], que la divina sabiduría, conociéndose a sí misma, conoce todas las otras cosas. Por consiguiente Dios, principalmente, se conoce a sí mismo...”

Artículo 3º, proposición 16:

“...16. *Praeterea, nihil cognoscitur nisi per naturam entis. Sed creatura magis habet de non esse quam de esse, ut patet per multa Sanctorum dicta. Ergo creatura magis Deo est incognita quam nota ..*”

“...16. Además, nada es conocido sino por la naturaleza del ente. Pero la criatura tiene mayor cantidad del no ser que del ser, como consta por muchos dichos de los Santos. Por consiguiente, la criatura es más desconocida que conocida para Dios...”

Artículo 3º, refutación 4:

“...*AD QUARTUM dicendum, quod aliquid dicitur proportionatum alicui **dupliciter.***

Uno modo quia inter ea attenditur proportio: sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo .”

“... A LO CUARTO debe decirse, que alguna cosa se dice proporcionada a otra *de dos modos.*

De un modo porque entre ellas se atiende la proporción: como decimos que cuatro es proporcional a dos, porque se encuentra en doble proporción respecto a dos...”

Sin embargo, algunas veces su pensamiento alcanza alturas notablemente sofisticadas: de tal manera, pasajes muy específicos de la

obra se encuentran dotados de una retórica conceptualmente ciceroniana; de hecho se podrían comparar con una ecuación de tercer grado u otra operación matemática superior.

En todos ellos cada paso es claro; empero, la dificultad radica en la multiplicación (casi potencialización) de los pasos matemáticos sencillos que es necesario llevar a cabo.

Ejemplo de lo anterior son los siguientes periodos oracionales:

Artículo 1º, refutación 3:

"...Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest, sed non totaliter totum; quia necessarium est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit pars et totum: sed dico, non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis; sicut ille qui hanc conclusionem: 'Diameter est asimeter costae' cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus dicitur ita, non cognoscit eam totaliter, quia non pervenit ad perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est: quamvis cognoscat totam, nullam partem eius ignorans.. "

"...Mas nuestro intelecto puede entender a Dios completo. pero no totalmente su ser completo; porque es necesario que de él mismo se entienda o todo, o nada, puesto que en él no hay parte y todo; pero digo, no totalmente, porque no lo conoce perfectamente, según como él mismo es conocible en su propia naturaleza; como aquel que conoce por probabilidad la conclusión: "El diámetro es

él; según esto también conoce según que su naturaleza es sobre manera conocitiva; por lo cual Avicena dice, en el libro VIII de su *Metafísica* [capítulo VII hasta la mitad y capítulo VI] que él mismo es entendedor y aprensor de sí mismo por eso, porque su quiddidad despojada (quiero decir de la materia) es la cosa que él mismo es...”

Artículo 3º refutación 2:

“...AD SECUNDUM dicendum, quod Deus non cognoscit alia secundum quod in ipso sunt, si ly **secundum quod** referatur ad cognitionem ex parte cogniti, quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo; si autem ly **secundum quod** determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso; quia ex similitudine rei, quae est idem cum ipso existens .”

“...A LO SEGUNDO debe decirse que Dios no conoce otras cosas según que existen en él, si el “**según que**” se refiere al conocimiento de parte de lo conocido, porque en las cosas no conoce solamente el ser que tienen en él según que son uno con él, sino también el ser que tienen fuera de él, según que se diversifican de él; pero si el “**según que**” determina el conocimiento de parte del que

conoce, así es cierto que Dios no conoce cosas sino según como están en él; porque existen por similitud de la cosa, que es la misma que existe con él...”

Quisimos, de manera significativa, citar el fragmento que presenta mayor dificultad para traducir en vista de la serie de oraciones que se encuentran profundamente interrelacionadas.

Artículo 2º, respuesta:

“...Uno modo secundum perfectionem sui esse. quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni habitae in unaquaque re. tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur: ut cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi...”

“...De un modo, según la perfección de su ser, que le compete según su propia especie. Pero como el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra cosa; por eso, en cualquier cosa creada, tanto le falta a esta clase de perfección tenida en cada cosa, con respecto a la perfección a secas, cuanto más perfectamente se encuentra en otras especies; para que la perfección de cada cosa considerada en sí misma sea imperfecta, como si fuese parte de toda la perfección del universo...”

Inclusive, en la parte final del citado fragmento, hemos optado por hacer una traducción lo más transparente posible.

“...quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis...”

Podía haberse traducido:

“...que resurge de las perfecciones de las cosas singulares, congregadas colectivamente...”

En cambio hemos optado por traducir en forma más clara:

“...la cual se erige a partir de las perfecciones de cada una de las cosas, reunidas unas con otras...”

III Estructura epistemológica³³

Debido a la dificultad que representa la elaboración de neologismos, y únicamente para los propósitos del presente trabajo, proponemos la siguiente definición estipulativa referente a epistemología: *proceso reflejado en el modo de estructurar las palabras*. Lo anterior con el

³³ DELIUS define a la epistemología de la siguiente manera “...disciplina fundamental de la filosofía que se plantea las cuestiones acerca del origen de los significados, de los principios, los métodos y los límites del saber. Para lo cual la epistemología filosófica (a diferencia de la teoría de la ciencia) pone necesariamente en tela de juicio la validez del saber científico heredado”. ob cit p 113

objetivo, por una parte, de analizar el estilo del Aquinate; y, por la otra, de enunciar los principales libros y los principales autores que permearon la citada obra.

a) Estilo³⁴.— La sintaxis —como ya se dijo— con frecuencia resultó ser clara y de primera intención; por ello, no resulta ilógico pensar que el estilo conservara dicho rasgo. Éste es típicamente didáctico y concreto, caracterizado por una gran claridad en el empleo de los conceptos y por un excelso orden en el uso de los elementos. Es, además, apoyado por antecedentes históricos que siempre se fundamentan en las que el Aquinate consideró autoridades dentro de la materia.

Tan esquemático resulta ser el estilo que, ciertamente, algunas veces manifiesta frialdad y exagerada parquedad; lo anterior — pensamos— se justifica con el propósito por el que la obra fue escrita³⁵, y por medio de la profunda conciencia didáctica que caracterizaba a Tomás³⁶. Cabe señalar que el Aquinate utiliza la imagen y la metáfora como el recurso indispensable para proveer figuras alegóricas que sirven de apoyo para demostrar algún hecho o concepto; sin embargo, y como bien sabemos, tanto las metáforas como las imágenes se encuentran profundamente contextualizadas dentro del tiempo y del espacio de la obra; por ello, preferimos que el lector descifre y juzgue cada una de ellas.

b) Fuentes.— Tomás de Aquino procuró fundamentar cada uno de los elementos, que constituyen al citado texto, a través de diversas obras y de un gran número de autores. Dicho influjo respondía a las

³⁴ Cf PONFERRADA, ob cit., p. 37-38

³⁵ Cf *Quaestiones Disputatae* en la *Introducción*

³⁶ Cf *Datos Biográficos* dentro de la *Introducción*

necesidades inmediatas de las Cuestiones Disputadas, para demostrar y delimitar el compendio de sabiduría que era necesario poseer en una cátedra universitaria de la época en la que vivió el Aquinate.

Así, dentro de las cuarenta y tres proposiciones-refutaciones y dentro de las tres respuestas, encontramos un total de 60 citas o referencias distribuidas de la siguiente manera:

I Autores³⁷:

- 1) Aristóteles.- Generalmente aparece referido como "*el Filósofo*" un total de 16 ocasiones; es citado 2 veces con la *Ética Nicomaquea*, 5 veces con la *Metafísica*, 4 veces con la *Física*, 4 veces con el libro *Acerca del Alma* y una sola vez con el libro *Acerca de la Interpretación*.
- 2) Agustín [San].- Aparece referido un total de 8 veces; es citado 4 veces con las *Cuestiones*, y 2 veces con el libro *Acerca de la Trinidad*.
- 3) Dionisio "el Areopagita".- Aparece referido un total de 7 veces; es citado 6 veces con el libro *Acerca de los Nombres Divinos*, y una sola vez con el libro *Acerca de la Teología Mística*.
- 4) Avicena.- Es citado 3 veces con la obra denominada *Metafísica*.
- 5) Boecio.- Aparece referido un total de 2 veces; es citado una sola vez con el libro *Acerca de las Semanas* y una sola vez con el libro *Acerca de la Trinidad*.
- 6) Averroes.- Aparece referido solamente una vez como "*el Comentador*" y es citado con el libro *Acerca del Alma*.

³⁷ Generalmente se encuentran citados aleatoriamente, sin embargo, con el propósito de vislumbrar la importancia que concede a cada uno de ellos, nos hemos puesto a la laboriosa tarea de organizarlos atendiendo a la frecuencia con la que aparecen

- 7) Algazel.- Aparece referido solamente una vez y sin alguna obra.
- 8) Juan Damasceno [San].- Aparece referido solamente una vez y es citado con el libro *Acerca de la Fe Ortodoxa*.
- 9) Anselmo [San].- Aparece referido solamente una vez y es citado con el libro *Monologio*.
- 10) Orígenes.- Aparece referido solamente una vez y sin alguna obra.
- 11) Hilario de Poitiers [San].- Aparece referido solamente una vez y es citado con el libro *Acerca de la Trinidad*.
- 12) Gregorio Magno [San].- Aparece referido solamente una vez y sin alguna obra.
- 13) Hermes Trismegisto.- Aparece referido solamente una vez y sin alguna obra.
- 14) Alan de Lille.- Aparece referido solamente una vez y sin alguna obra.
- 15) Anaxágoras.- Aparece referido solamente una vez y sin alguna obra.
- 16) Moisés Maimónides.- Aparece referido solamente una vez y sin alguna obra.

II Libros sin autor específico³⁸:

- 1) *Liber de Causis* (4 veces).
- 2) *Liber de Intelligentiis* (una vez).

III Citas Bíblicas:

- 1) Salmos (3 veces).

³⁸ Para obtener más información referente a dichos libros consultar la nota 1 y la nota 10 del *Texto Latino y Traducción*

- 2) Romanos (una vez).
- 3) Eclesiástico (una vez).
- 4) Hebreos (una vez).
- 5) Juan (una vez).
- 6) Lucas (una vez).

SÍNTESIS.

Debido a la extensión del conjunto Texto Latino-Traducción y a la gran cantidad de información filosófico-conceptual resultante, nos hemos puesto a la tarea de presentar ante el lector una síntesis módica referente al cúmulo de información que nos proporciona Tomás de Aquino en el presente texto.

No pretendemos con ello invadir los fértiles campos del conocimiento filosófico o teológico. Lo único que deseamos ofrecer, ante todo aquel que esté interesado por las enseñanzas tomistas, es una especie de bosquejo somero que le sirva como punto de referencia dentro del *laberinto minoico* en el que se puede llegar a convertir la obra.

Artículo 1º: ¿Existe la ciencia en Dios?

RESPUESTA (previa a las refutaciones):

“Todos atribuyen la ciencia a Dios, pero de diferente manera”.

A) Muchos creyeron que la ciencia se añadía a la esencia de Dios como ocurre dentro de nosotros, pero esto es insostenible; si ocurriera lo anterior entonces Dios no sería simplísimo. Cuando suponemos que Dios adecua la ciencia a su esencia, entonces pensamos que tiene dos “seres”: el ser propio y la causa del ser; PERO Dios es sólo un único ser.

B) Algunos dicen que al atribuir la ciencia a Dios, o algo semejante a la ciencia; no le otorgamos nada, sino que Dios proporciona la ciencia a las cosas porque su “ser” es causa de la ciencia; sin embargo, tal afirmación es inexacta:

1) Porque puede contener suposiciones que nunca se dijeron.

2) Porque toda causa conlleva un efecto; y como Dios es causa y efecto. él mismo infunde la ciencia en nuestro intelecto; por eso nosotros no le proporcionamos ciencia a Dios.

C) Metafóricamente podemos atribuir la ciencia a Dios por la semejanzas que tiene con la naturaleza (cuando tiene efecto de sabiduría se dice sabio).

D) Podemos entender diferentes conceptos al compararlos con Dios. aunque dentro de él todo lo anterior está en un mismo nivel, pero resulta válido entender diferentes conceptos ya que se asimilan en nuestra cabeza. SIN EMBARGO, nuestro intelecto no puede representar a Dios porque así sería una criatura; ninguna forma concebida por el intelecto puede representar completamente a Dios, ya que sólo tenemos una módica parte de él.

Las cosas que imitan a Dios lo hacen imperfectamente; si existiera algo que lo imitara perfectamente, lo haría sólo en uno de los muchos modos que tiene y en una sola forma. La gran virtud de la esencia divina se encuentra al responder a cada concepción que tenemos sobre la esencia de Dios. Todas las concepciones sobre la esencia de Dios son verdaderas, aunque son muchas.

Proposición 1. Nada se puede añadir a lo más simple. Dios es muy simple. Por consiguiente nada se le puede añadir a Dios. Correlativamente: el vivir se añade al ser. La ciencia se añade al vivir. Pero como Dios es muy simple, la ciencia no se puede añadir a Dios.

Refutación 1. La ciencia ocurre mediante la distinción. Nuestro intelecto distingue la ciencia y la esencia. Por eso no añadimos nada a la esencia de Dios, sino que sólo lo entendemos.

Prop. 2. Cuando hablamos de “perfección” podemos referirnos tanto a ciencia como a esencia, pero la perfección sólo es una [i.e. *Dios*]; por eso al hablar del “ser perfecto” le otorgamos la misma cantidad de ciencia y de esencia.

Ref. 2. La perfección de la ciencia es una, y la perfección de la esencia es otra; por eso solamente nuestro intelecto determina cómo se le llama a cada cosa.

Prop. 3. Ningún nombre señala toda la perfección de Dios. La ciencia no lo puede representar porque sólo es una parte del todo y Dios es el todo. Por eso la ciencia no puede ser atribuida a Dios.

Ref. 3. Cuando otorgamos algún “nombre” a algo, lo hacemos conforme el objeto entendido se impregna en nuestro intelecto. No podemos conocer completamente a Dios porque es demasiado grande y sólo podemos otorgarle nombres que tratan de abarcar su totalidad, pero nunca será el todo por completo.

Prop. 4. La ciencia existe a través de conclusiones y el intelecto a través de una metodología. Pero Dios lo conoce todo desde el principio. Por eso es absurdo imaginar que utiliza el método científico.

Ref. 4. En las criaturas conviene separar la perfección y la imperfección. La metodología del intelecto nunca será perfecta porque tiene suposiciones y porque generalmente sólo se queda ahí; la ciencia no

siempre llega a una conclusión cuando le faltan hechos con que defenderse. En cambio la ciencia se encuentra en Dios porque tiene certidumbre.

Prop. 5. Todo conocimiento deriva de otro conocimiento y en Dios no existe un conocimiento antecedido por otro conocimiento.

Ref. 5. Si Dios ve todo, entonces no existe algo más o menos conocido; pero al ver en distinta perspectiva Dios conoce algo más o menos, y aún así dentro de él no existen suposiciones. A causa de la esencia divina, él conoce todo.

Prop. 6. Se dice que la ciencia es como un sellamiento en la mente de un científico; pero como Dios no recibe ni compone razonamientos. Por eso no se le atribuye la ciencia.

Ref. 6. En nosotros el conocimiento se obtiene a través de impresiones que tocan el alma [i.e. *los cinco sentidos*], pero Dios piensa las cosas y luego éstas existen; por eso todo lo existente fue creado por la ciencia de Dios.

Prop. 7. La ciencia implica falta de perfección porque tiene procesos y no es certera; por eso todo proceso implica falta de certeza.

Ref. 7. La ciencia existe a través de procesos y a través de suposiciones y Dios conoce todo en acto.

Prop. 8. Si la ciencia existe en Dios desde la eternidad, entonces no puede existir mediante un proceso.

Ref. 8. Dependiendo de las condiciones se produce, o no se produce, un efecto. Dios es causa de las condiciones y de los efectos cuando piensa realizar algo; y sólo cuando conviene realizar algo, Dios procede a hacerlo.

Prop. 9. Sabemos qué es o qué no es por las concepciones del intelecto [i.e. *mayéutica*], pero no podemos saber algo a partir de Dios

porque “él sólo es”; por eso el nombre de ciencia nada responde acerca de los cuestionamientos que nos hacemos de Dios.

Ref. 9. Cuando nuestro intelecto define exactamente cualquier cosa, sabe qué cosa es, pero no podemos definir exactamente a Dios. Al saber que no podemos definirlo, entonces lo ponemos muy por encima de todo, y ésta es la definición perfecta de Dios.

Prop. 10. Dios esquiva toda forma y la ciencia es cierta forma que el intelecto concibe; por eso la ciencia no existe en Dios.

Ref. 10. Dios esquiva toda forma en nuestro intelecto porque ninguna lo representa perfectamente.

Prop. 11. Entender es más simple y más sobresaliente que saber, pero al decir que Dios es el que entiende o el objeto entendido, no lo nombramos, sino que lo ubicamos como causa primera; por eso la ciencia no está en Dios.

Ref. 11. Toda definición es la razón de la cosa y ninguna definición es la razón de Dios; cuando tratamos de definirlo, hablamos y nombramos criaturas; y cuando nombramos criaturas, hablamos de Dios en la medida que representan alguna similitud de Dios.

Prop. 12. La cualidad es más grande que la cantidad, la cualidad se agrega a la sustancia mediante cantidad. Dios es muy simple y no tiene cantidad. La ciencia pertenece a la cualidad y la suma de cualidad-cantidad no puede ponerse a Dios.

Ref. 12. La ciencia en Dios no es una cualidad; ambas (cualidad y cantidad) coexisten; la cualidad espiritual es la que existe en Dios, no la cualidad corporal.

POR EL CONTRARIO:

1) Cita textual del Nuevo Testamento.

2) Lo que “existe” es mejor que lo que “no existe” y la ciencia “existe en Dios”.

3) La ciencia requiere tres cosas: la capacidad de quien desea conocer (potencia activa); la cosa conocida; y la unión de ambas. En Dios habitan los tres requerimientos, sobre todo porque tiene potencia activa para conocer y porque puede llegar a ser conocido.

Artículo 2º: ¿Dios se conoce o se sabe?

RESPUESTA (previa a las refutaciones):

“Cuando algo se conoce a sí mismo es conocente y conocido; pero conviene comprender las cualidades del conocente y del conocido para determinar a Dios”.

Cada cosa en sí misma es distinta de otra cosa y las perfecciones, de dicho modo, son distintas; sólo cuando existe el mismo arquetipo de “perfección” dentro de dos raciocinios diferentes se puede llegar a “conocer”; por eso es posible que en una sola cosa exista toda la perfección del universo y los filósofos buscan ésta cosa. Las formas y las perfecciones se determinan por la materia y únicamente a través de abstracciones se puede llegar a conocer, pero aquí es donde precisamente los filósofos se equivocan porque sólo ven las semejanzas.

A través del raciocinio conocemos, pero con condiciones materiales; y lo que buscamos en Dios es la inmaterialidad. Conocemos en potencia sólo mediante el acto [i.e. *inmaterialmente*], pero las cosas inmatriciales son inteligibles por sí mismas en la naturaleza. De tal suerte, Dios es el fin último PORQUE es conocido, PORQUE es conocible, PORQUE es el “ser” y PORQUE tiene “esencia”.

Proposición 1. Todo el que sabe tiene su propio punto de vista a partir de su ciencia. Cuando se habla de unidad o de Trinidad, entonces hacemos una distinción, y cuando se distingue a cada uno de los elementos de la Trinidad, no hay interlocución entre ellas. Con lo anterior se perdería la unidad; por eso Dios no puede saberse a sí mismo.

Refutación 1. La razón impone distinciones, y las distinciones existen desde el origen del pensamiento; cuando hacemos distinciones abstractas nos situamos en el mundo de la razón y lo abstracto no existe en el mundo real. Dios es tan grande que no puede existir en la realidad física.

Prop. 2. Se dice que el que sabe puede salir y regresar a su esencia [i.e. *reflexionar*], pero esto no ocurre en Dios; por eso se desconoce a sí mismo.

Ref. 2. Lo que se dice es metafórico porque no existe el movimiento en el entender; el ser humano conoce mediante un proceso cuando llega a las conclusiones a través de un análisis. El conocer es un proceso complejo porque deben existir: objetos que confirmen las suposiciones, una metodología esquemática, el deseo de saber y la capacidad de conocer. Dios puede conocer porque nos proporciona la capacidad de poseer todo lo anterior; de este modo “sale y procede hacia y desde todo sin perder su esencia”.

Prop. 3. La ciencia es una asimilación del que sabe respecto a la cosa conocida, pero nadie puede asimilarse a sí mismo; y Dios no se conoce a sí mismo.

Ref. 3. La asimilación requiere distinciones y se pueden hacer distinciones en el propio ser.

Prop. 4. La ciencia existe de manera universal por una abstracción, pero Dios no puede ser abstraído ya que es simplísimo; por eso Dios no se conoce a sí mismo.

Ref. 4. Lo universal es razonable porque está separado de la materia y todo lo que es abstracto puede llegar a conocerse; por eso Dios es inteligible, aunque no es universal.

Prop. 5. Si Dios se supiera se entendería, pero él no se entiende porque sólo puede entenderse lo finito y Dios es infinito.

Ref. 5. Dios se sabe, se entiende y se comprende aunque sea infinito; por eso se dice infinito, aunque su esencia no está limitada por algo. Todas las formas se determinan por medio del recipiente y nuestro entender está limitado por nuestra condición humana, pero en Dios no existe contenedor puesto que su esencia es infinita; y así comprende todo de manera perfecta.

Prop. 6. Se dice que nuestro intelecto puede ser infinito, pero no quiere serlo porque prefiere conocerse a un nivel palpable, pero como Dios es infinito y quiere ser infinito, entonces no quiere autoconocerse y no quiere ser conocido.

Ref. 6. Nuestro intelecto es infinito y no puede entender cosas infinitas; pero la naturaleza del intelecto divino es otra y debemos tomarla en cuenta.

Prop. 7. Se decía que Dios no era infinito sino finito para sí, porque lo infinito no puede canalizarse y lo finito sí puede canalizarse; por eso Dios es infinito.

Ref. 7. Se dice que Dios es infinito cuando llega a conocerse a través de sí mismo; y porque nosotros dentro de nuestro intelecto finito podemos llegar a conocernos, entonces Dios puede hacer lo mismo; pero cuando se dice que lo infinito es intransmisible, lo entendemos en sentido privativo.

Prop. 8. Lo bueno es bueno y lo finito es finito, pero Dios no es simplemente finito.

Ref. 8. Lo grande puede compararse con Dios y lo pequeño no puede compararse con él; pero en ambos casos las cantidades existen. Lo bueno es bueno para Dios porque es perfecto y lo finito es imperfecto para Dios porque él es infinito; pero en ambos casos los conceptos existen.

Prop. 9. Dios se conoce a través de comparaciones y si se compara con algo finito, entonces será finito; pero no es finito. Por eso si se compara de dicho modo, entonces se tendrá un falso conocimiento.

Ref. 9. Cuando se dice que Dios es infinito se entienden varias cosas: si decimos que es el objeto entendido entonces aceptamos que es finito, lo cual es falso; si decimos que es el que entiende entonces aceptamos que conoce todo objeto finito pero que también tiene la eficacia para conocer todo objeto infinito, con lo cual llega a las cosas infinitas.

Prop. 10. Cualquiera puede entender a Dios dependiendo de sus propias capacidades, pero Dios se conoce a sí mismo en un nivel mayor que todas; por eso es infinito.

Ref. 10. Si hablamos de la eficacia del conocimiento entonces Dios no es finito, porque tiene la máxima eficacia en el conocimiento.

Prop. 11. Cualquiera que entiende una cosa de diferente manera de la que realmente es, se engaña; y quien entiende algo diferente de lo que existe, no entiende: nada se entiende correctamente sino de una sola manera y nadie comprende mejor que otra persona. Todo lo anterior, aplicado a Dios, lo convertiría en una criatura que se entiende a sí misma tal como los demás lo entienden; y esto es absurdo.

Ref. 11. Cuando alguien entiende más que otro ocurren varias cosas: quien atribuye sin certeza o exactitud lo que la naturaleza de la

activos materiales” no conocen sus efectos, debido a que son propios, y aunque se puedan conocer; los “principios activos inmateriales” sí conocen sus efectos, debido a que existen en el intelecto, aunque inmaterialmente.

La inteligencia conoce eso que está debajo de sí, en cuanto es causa de sí; por todo lo anterior “Dios resulta ser principio activo inmaterial de las cosas” y junto a él se ubica el conocimiento de las mismas.

Proposición 1. El objeto entendido es exactamente el resultado del proceso que realizó el que entiende; si existiera algo diferente de Dios entonces tendría más nobleza (y pureza), por eso Dios no conoce algo diferente de él.

Refutación 1. El objeto entendido no puede ser perfecto porque sólo lo material es perfecto, y no existe nada material dentro de nuestra mente sino sólo similitudes. Podemos entender cosas sin analizarlas a fondo, o bien, analizándolas detenidamente, porque todo tiene esencia. La esencia proviene de Dios, por ello conoce todas las cosas; pero no tiene similitud. por ello su entendimiento no ha sido formado por otro ser.

Prop. 2. Dios no conoce a la criatura sino a partir de la manera como están en él, por eso no la conoce en su propia naturaleza.

Ref. 2. Dios conoce todo tanto desde el interior, como desde el exterior; de este modo él mismo diversifica las cosas.

Prop. 3. Si Dios conoce a la criatura por algo extrínseco, entonces eso sería su perfección, y tal hecho es ilógico; si conoce por una esencia distinta de la propia, entonces habría un discurso en su mente, lo cual también es absurdo.

Ref. 3. Dios conoce a la criatura porque comparte su esencia con ella: No puede existir un discurso dentro del intelecto divino porque no puede aprender algo que ya conoce. Dios se conoce a sí mismo y conoce otras cosas en un solo conocimiento por su esencia, y no tiene discurso.

Prop. 4. La esencia de Dios no guarda proporción con la de las criaturas ya que es la más grande, por eso no puede conocer a las criaturas y no puede infundirles conocimiento.

Ref. 4. Si existen las proporciones (como lo demuestra la aritmética), entonces la proporcionalidad puede hacer que lo infinito sea proporcional a lo finito; por ello nada impide que la esencia divina sea el medio para conocer a la criatura.

Prop. 5. Aristóteles demuestra que Dios se conoce a sí mismo (y sólo a él mismo), por eso no conoce otras cosas a partir de sí.

Ref. 5. Podemos llegar a entender a través de dos vías: formándonos un punto de vista al analizar cualquier cosa, u observando ciertas semejanzas sin analizar profundamente. Dios puede conocer de ambos modos y siempre conoce su esencia.

Prop. 6. Si Dios conoce otras cosas por la esencia de las mismas, entonces otras cosas se equiparan con él; y si las conoce por muchas razones, entonces estaría multiplicado y diversificado, y no sería simplísimo.

Ref. 6. Como agente Dios es conocente, es acto de conocimiento y es el medio del conocer. Las cosas, como pacientes son esencia y asimilación, Dios se conoce a sí mismo por esencia y a lo demás por asimilación.

Prop. 7. Por orden de importancia Dios primero conoce que es Dios, y luego que es Padre; pero a la Criatura la conocería de un modo diverso, lo cual es absurdo.

Ref. 7. En un mismo conocimiento Dios sabe que es Dios y que es Padre, por eso ambos raciocinios se unen en él.

Prop. 8. Resultan ser iguales tanto el ser como el conocer, pero no por ello Dios conoce del mismo modo a sí mismo y a la criatura.

Ref. 8. El principio del ser también es el principio del conocer, de parte de la cosa conocida; pero esto sólo se aplica en el conocimiento práctico.

Prop. 9. Entre Dios y las criaturas existe un gran vacío ya que la ciencia es una adecuación del que sabe respecto a lo que se pretende saber, por eso Dios no conoce o conoce muy poco de las criaturas.

Ref. 9. Las adecuaciones pueden hacerse de dos maneras: la conveniencia de la naturaleza nos permite ser más perspicaces cuando algo no se adecua a nuestro conocimiento, por ello el intelecto conoce más perspicazmente que los sentidos; la representación de las criaturas requiere de comparaciones, por ello, aunque la criatura no es nada frente a Dios, el intelecto divino conoce muy bien a la criatura ya que comparten una misma esencia.

Prop. 10. Cuando Dios conoce algo es porque lo intuye, pero Dios no intuye nada fuera de sí mismo.

Ref. 10. Dios siempre intuye la esencia, y no sólo la apariencia de las cosas, por eso intuye todo.

Prop. 11. Toda unidad presupone perfección; Dios es único y no se le puede quitar el conocimiento de las criaturas, porque así sería un ser accidental [i.e., *imperfecto*], por eso no conoce a las criaturas.

Ref. 11. No desaparece la unidad de Dios si suponemos que no existen las criaturas, pero cuando le quitamos la potestad de producir criaturas, automáticamente disminuye su perfección; por ello conoce en acto y en poder.

Ref. 16. Cuando una criatura se acerca a Dios tiene el “ser”, pero cuando se aleja adquiere el “no ser”. El “ser” y el “bien” sólo se entienden a partir de Dios. Cuando la criatura tiene el “ser” entonces participa del “ser finito”, aunque todos aseguran que la criatura se ubica en el infinito y por eso dicen que tiene el “no ser”, pero como su “ser” se formó a partir de Dios entonces efectivamente lo conoce.

Prop. 17. Sólo lo que tiene verdad se puede comprender y sólo lo que tiene razón de bien se puede apetecer [i.e., *ambicionar*], pero las criaturas visibles son comparadas con cosas obvias o incuestionables; por eso no conoce a las criaturas.

Ref. 17. La primera verdad hace que la criatura visible tenga verdad; pero si se aparta de esa primera verdad, entonces tiene falsedad.

Prop. 18. La criatura sólo se conoce cuando se compara con Dios, pero si una criatura es mentira y no ente cuando se compara, entonces no puede conocerse a partir de Dios.

Ref. 18. Sólo pueden hacerse dos tipos de comparación con Dios: cuantitativa, en donde la criatura es casi nada; y cualitativa, en donde Dios le proporciona “ser” a la criatura y así la conoce.

Prop. 19. Lo intelectual depende de lo sensitivo, sin embargo Dios no proporciona conocimiento sensitivo, ya que este conocimiento es material (y Dios es inmaterial); por ello Dios no tiene sentido y no entiende las cosas creadas.

Ref. 19. Todo en nuestro intelecto se deduce de lo material hasta llegar a lo inmaterial, ya que el sentido es inmaterial; por lo tanto el sentido rige al intelecto del hombre y no al intelecto divino.

Prop. 20. Las cosas se conocen por sus causas y aún más por las causas del ser. Existen cuatro causas: eficiente (que realiza), final (que termina), formal (que constituye) y material (que se siente o que se toca). Las causas eficiente y formal producen seres hechos y no ser de la cosa.

Las causas formal y material producen el ser de la cosa porque entran dentro de su constitución; pero Dios es causa eficiente y formal, por eso conoce muy poco de las criaturas.

Ref. 20. Se dice que puede destruirse el ser hecho, pero su signo no permite que se destruya el ser de la cosa (el signo es el agente natural); el agente divino proporciona el ser de la cosa, a pesar de no entrar dentro de su constitución. El agente divino es similitud de los principios esenciales; por todo lo anterior conoce el ser hecho de la cosa, conoce su propio ser y conoce sus principios esenciales.

POR EL CONTRARIO:

- 1) Cita textual del Nuevo Testamento.
- 2) Al conocer uno de los relativos se conoce el todo; Dios, por su esencia, es principio de las cosas, por ello conoce a las criaturas.
- 3) Dios puede hacer todo y puede saber todo, por eso sabe acerca de las cosas disfrutables y utilizables.
- 4) Tanto Anaxágoras como Aristóteles visualizaron la pureza del intelecto divino, por ello conoce todo.
- 5) Cuando algo es muy simple comprende todo lo demás, Dios es muy simple y lo comprende todo.
- 6) Dios es la causa de conocer a la criatura y es la luz del hombre, por eso conoce muy bien a las criaturas.
- 7) Agustín demuestra que nada se aprecia sino sólo lo conocido y que Dios ama todo lo existente.
- 8) En las sagradas escrituras se dice que a pesar de cerrar los ojos podemos ver; Dios ve y conoce todo porque hizo todo.
- 9) Dios conoce y produce corazones, de tal suerte conoce las obras de los hombres y otras cosas.
- 10) Dios entiende los cielos porque él mismo los creó.

11) Por la causa formal se conoce el efecto y Dios es causa formal y ejemplar de las criaturas; por eso, conociéndose a sí mismo, conoce a las criaturas.

CONCLUSIONES

Espero ansiosamente que toda la investigación, y por supuesto la traducción, ayuden a otras personas que, al igual que yo, desean ampliar sus conocimientos en los majestuosos campos humanísticos y científicos.

La investigación se fundamenta en cuestiones determinantes que, desde nuestro particular punto de vista, proporcionan indicios claros sobre las causas y las consecuencias de la obra.

Antes que nada, no podemos concebir un libro de tal complejidad sin tomar como punto de referencia el propósito con el que fue escrito. Las razones históricas y carismáticas refrendan, por un lado, la efervescencia académica en la que se encontraban las universidades del S. XIII, y por el otro, la magnánima personalidad de Aquinate.

Hemos visto que la búsqueda incesante de la verdad condujo a Tomás por caminos ciertamente bondadosos, pero a la vez difíciles de recorrer. Por lo anterior, consideramos conveniente repetir la frase con la que termina la investigación referente al **propósito**:

“Para Tomás de Aquino la fe es el elemento firme en torno al cual discurre la razón”.

La **estructura lingüística** demuestra la vocación didáctica que el Aquinate imprimió dentro de la obra. En primer lugar emplea una gran cantidad de vocabulario filosófico, después da muestras de su capacidad gramatical mediante la morfología (hace uso de neologismos, recurre a verbos muy precisos, aprovecha el vocabulario para acuñar frases, etc.) y prosigue al subliminar la sintaxis filosófica.

Tomás siempre procuró buscar el vocabulario idóneo para los propósitos que perseguía. De tal suerte, en muy pocas ocasiones podemos encontrar palabras descontextualizadas o inciertas; pero, a pesar de lo anterior, la sutileza de los conceptos y la complicación temática frecuentemente aquejan al lector recién iniciado en las enseñanzas tomistas (como es el caso del sustentante).

La **estructura epistemológica** resalta cada una de las características referentes al estilo. Puede que esto último no se llegue a considerar como una obra maestra, pero bien vale la pena realizar un análisis profundo y concienzudo de los razonamientos que lo justifican.

Consideramos que lo más sobresaliente de toda la obra es la gran cantidad de referencias, tanto de autores como de obras, que el Aquinate vacía dentro del texto. Es por ello que si no se cuenta con la suficiente (in)formación en el campo filológico ó filosófico podríamos naufragar en nuestro empeño por conocer la obra de Tomás.

La **síntesis** tiene como propósito la adecuada comprensión del contexto de la obra. Y la **traducción** sirve como vehículo idóneo para llegar al pensamiento del Aquinate.

Hablando acerca de otros aspectos, durante el transcurso de la investigación me descubrí que el horizonte cultural del traductor es el eje sobre el cual se toman todas las decisiones relevantes de la traducción. Para mí fue de gran ayuda recordar todas y cada una de las nociones

gramaticales que aprendí durante mi estancia en la facultad, retomar con gran gusto las enseñanzas adquiridas en casi todas las cátedras – especialmente las de latín, lectura de textos latinos, filosofía antigua, griego, historia y arte– y aplicar el amor por las letras que tanta falta hace en nuestros días.

Además, y hablando acerca de la **experiencia práctica** que obtuve mediante la traducción de la obra, descubrí con asombro palabras que nunca imaginé encontrar dentro del latín clásico [como “ly”]; conocí autores de los que nunca había tenido conocimiento [como Orígenes]; atestigüé la *hipersubordinación* de oraciones; comprendí las verdaderas razones que provocaron la conformación de las universidades durante la Edad Media; entre otras muchas cosas.

Hablando sobre el fondo de la obra, me encontré con el planteamiento de conceptos que aún en la época actual se cuestionan: ¿Qué es ciencia?, ¿Cómo se obtiene?, ¿De qué manera se relaciona con Dios?, ¿Qué es una criatura?, ¿Qué es el ser?, ¿Qué es la esencia?, ¿Cómo aprendemos?, etc.,etc.,etc. Esto último sin duda forma parte de otro campo del conocimiento; y definitivamente prefiero conceder la dicha de explicarlo a algún otro especialista.

Finalmente, considero necesario promover la investigación de la imponente obra realizada por Tomás de Aquino para bien del avance científico y humanístico de México.

BIBLIOGRAFÍA

1) Fuentes

THOMAE AQUINATIS. *Quaestiones Disputatae et Quaestiones Duodecim Quodlibetales. Vol. III: De Veritate*. Romae, Marietti, 1924.

-----, *Quaestiones Disputatae, Vol. 1. De Veritate*. Cura et studio Raymundi Spiazzi, Romae, Marietti, 1964, XXI + 616 pp.

-----, *Le Questioni Disputate (testo latino dell'edizione leonina e traduzione italiana), volume primo La Verità (questioni 1-9)*. Italia, Edizioni Studio Domenicano, 1992.

2) Crítica

BEUCHOT, Mauricio. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. México, UNAM, 1992, 189 pp.

- BRENAN, Robert E. *Thomistic psychology: a philosophic analysis of the nature of the men*. New York, Macmillan, 1941, 401 pp.
- CELADA LUENGO, Gregorio. *Tomás de Aquino, Testigo y maestro de la fe*. Salamanca (España), San Esteban, 1999, 307 pp.
- CHENU, Marie Dominic. *Santo Tomás de Aquino y la teología*. Madrid, Aguilar, 1962. 223 pp.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1937, 183 pp.
- GARCÍA JARAMILLO, Miguel Alejandro. *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1997, 418 pp.
- GARDEIL, Henri Dominique. *Initiation a la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. IV Vol. Paris, Du Cerf, 1954, 237 pp.
- GRABMANN, Martín. *La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino por Martín Grabmann*. Buenos Aires, C.e.p.a, 1942, 214 pp.
- GILSON, Etienne Henry. *Le thomisme: Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris, J. Vrin, 1965, 478 pp.
- MANSER, Gallus. *La esencia del tomismo*. Madrid, Bolañes y Aguilar, 1947, 812 pp.

- NAUS, John E. *The nature of the practical intellect according to Saint Thomas Aquinas*. Roma, Lib. Editrice dell'universita greg., 1959, 220 pp.
- PIEPER, Josef. *Introduction to Thomas Aquinas*. London, Pantheon books, 1962, IX + 181 pp.
- PONFERRADA, Gustavo Eloy. *Introducción al tomismo*. Buenos Aires, Eudeba, 1970, 223 pp.
- RASSAM, Josef. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid, Rialp, 1980, 339 pp.
- ROUSSELOT, Xavier. *San Alberto, Santo Tomás y San Buenaventura*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950, 149 pp.
- SCHIMDT, Robert William. *The domain of logic according to Saint Thomas Aquinas*. The Hage: M. Nijhoff, 1966, 352 pp.

3) Consulta

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1961, 1207 pp.
- ACUÑA, Ángel. *Origen y evolución de las instituciones educativas*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1940, 121 pp.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Trad. Julio Pallí Bonnet, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1995, 293 pp.

- BACCI, Antonio. *Lexicon eorum vocabulorum quae difficilius latine redduntur*. Romae, Societas libraria "Studium", 1955, 709 pp.
- BAUMAN, Richard W. *Aristotle's logic of education*. New York, P. Lang, 1998, 222 pp.
- BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de Retórica y Poética*. México, Porrúa, 1998, 520 pp.
- BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía griega y medieval*. 2ª. ed. México, Editorial Torres Asociados, 2001, 228 pp.
- BEUCHOT, Mauricio. "El significado de οὐσία y εἶναι en Aristóteles", *Nova Tellus*. México, UNAM, No. 2, 1984, pp. 113-123.
- BLÁNQUEZ, F. *Diccionario Latino-Español. Español-Latino*, III volúmenes. Barcelona. Sopena, 1985, 1728+752 pp.
- DEFERRARI, Roy J. et al. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works*. Baltimore, Catholic University of America Press, 1948, X + 1183 pp.
- DELIUS, Christoph et al. *Historia de la filosofía. Desde la antigüedad hasta nuestros días*. Trad. Daniel Gamper, Colonia, Druckhaus Locher, 2000, 120 pp.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. IV volúmenes. Madrid, Alianza editorial, 1984, 3589 pp.

- GILSON, Etienne Henry. *Lingüística y filosofía: ensayo sobre las constantes filosóficas del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1974, 334 pp.
- HAMLYN, David Walter. *Being a philosopher: the history of a practice*. London, Routledge, 1992, 187 pp.
- LESKY, Albin. *Historia de la Literatura Griega*. Madrid, Gredos, 1985, 1003 pp.
- LÓPEZ RUIZ, Miguel. *Elementos para la investigación (metodología y redacción)*. México, UNAM, 1998, 177 pp.
- MC LUHAN, Marshall. *La galaxia de Gutenberg*. México, Planeta-De Agostini, 1985, 347 pp.
- MEYER, Thomas y Hermann STEINTHAL. *Vocabulario fundamental y constructivo del griego*. Trad. de Pedro C. Tapia, México, UNAM, 1993, 281 pp.
- PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio. *Diccionario Latín-Español, Español-Latín*. México, Porrúa, 1997, 998 pp.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar. *Las universidades en la Edad Media*. Madrid, Arco libros, 1996, 67 pp.
- RUIZ GÓMEZ, Francisco. *Introducción a la historia medieval: epistemología, metodología y síntesis*. Madrid, Síntesis, 1998, 319 pp.

- TAPIA ZÚÑIGA, Pedro C. *Cicerón y la translatoología según Hans Josef Vermeer*. México, UNAM, 1996, 126 pp.
- TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones Disputadas, De Malo (Sobre el mal)*. Introducción de Mauricio Beuchot, traducción de Ezequiel Téllez. Pamplona, EUNSA, 1998, 716 pp.
- TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate, cuestión 12. "Sobre la profecía"*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez. Pamplona, EUNSA, 2001, 125 pp. (Cuadernos de anuario filosófico, 129).
- TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate, cuestión 13. "Tratado sobre el arrebatado místico"*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez. Pamplona, EUNSA, 1999, 134 pp. (Cuadernos de anuario filosófico, 89).
- VARIOS. *Dictionary of Literary Biography: Medieval Philosophers*. Vol. 115. Detroit, Gale Research Inc., 1992, 465 pp.
- VARIOS. *Theology and the University. Essays in honor of John B. Cobb, jr.*. New York, State University of New York, 1991, 276 pp.
- VARIOS. *Universidad, cultura y sociedad en la Edad Media*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1994, 319 pp.
- VON DEHSEN, Christian (ed.) *Lives and Legacies: an Encyclopedia of People who Changed the World*. Phoenix, The Oryx Press, 1999, 465 pp.

TEXTO LATINO Y TRADUCCIÓN

Consideramos oportuno mencionar algunos detalles específicos, que presentó el texto latino durante el proceso de traducción, con el propósito de orientar al lector en caso de incertidumbre.

1) Frecuentemente encontramos citas textuales que carecían de algún tipo de señalamiento dentro del original latino. En todas ellas se utilizaron comillas para reforzar el *sentido textual*.

2) Las pocas citas textuales que aparecieron realizadas con algún tipo de señalamiento dentro del original latino, se conservaron iguales dentro de la traducción.

3) Los *conceptos* o las *palabras*, que resultaban importantes para la comprensión cabal de alguna proposición o refutación, se encuentran diferenciados mediante *caracteres itálicos* dentro del original latino. Dicha diferenciación se conserva de igual manera dentro del texto español.

4) La información referente a *Libros, Autores y Conceptos* se encuentra detallada dentro del cuerpo de *notas*.

Quaestio est DE SCIENTIA DEI

Et primo queritur, utrum in Deo sit scientia.

Secundo utrum Deus cognoscat vel sciat seipsum.

Tertio utrum Deus cognoscat alia a se.

Quarto utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem, et determinatam.

Quinto utrum Deus cognoscat singularia.

Sexto utrum intellectus humanus singularia cognoscat.

Septimo utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennae.

Octavo utrum Deus cognoscat non entia, et quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

Nono utrum Deus sciat infinita.

Decimo utrum Deus possit facere infinita.

Undecimo utrum scientia aequivoce praedicetur de Deo et nobis.

La Cuestión existe SOBRE LA CIENCIA DE DIOS

Y *primeramente* se pregunta si en Dios hay ciencia.

En lo *segundo*, si Dios se conoce o se sabe a sí mismo.

En lo *tercero*, si Dios conoce otras cosas diferentes de sí mismo.

En lo *cuarto*, si Dios tiene un conocimiento propio y determinado de las cosas.

En lo *quinto*, si Dios conoce las cosas singulares.

En lo *sexto*, si el intelecto humano conoce las cosas singulares.

En lo *séptimo*, si Dios conoce que el ser singular ahora es o no es, a causa de la posición de Avicena.

En lo *octavo*, si Dios conoce los no entes y los que ni son, ni serán, ni fueron.

En lo *noveno*, si Dios sabe las cosas infinitas.

En lo *décimo*, si Dios puede hacer cosas infinitas.

En lo *undécimo*, si la ciencia se dice de manera equívoca sobre Dios y sobre nosotros.

Duodecimo utrum Deus sciat singularia futura contingentia.

Tertiodecimo utrum scientia Dei sit variabilis.

Quartodecimo utrum scientia Dei sit causa rerum.

Quintodecimo utrum Deus sciat mala.

En lo *duodécimo*, si Dios sabe las cosas singulares futuras contingentes.

En lo *décimo tercero*, si la ciencia de Dios es variable.

En lo *décimo cuarto*, si la ciencia de Dios es causa de las cosas.

En lo *décimo quinto*, si Dios sabe las cosas malas.

Art. 1.**Et primo quaeritur
UTRUM IN DEO SIT
SCIENTIA.**

ET VIDETUR QUOD NON.

1. Illud enim quod se habet ex additione ad aliud, in simplicissimo inveniri non potest. Sed Deus est simplicissimus. Cum ergo scientia se habeat ex additione ad essentiam, quia vivere addit supra esse, et scientia similiter supra vivere, videtur quod scientia in Deo non sit.

2. *Sed dicebatur*, quod scientia in Deo supra essentiam non addit; sed nomine scientiae alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentiae.— *Sed contra*, perfectio est nomen rei. Sed omnino una res in Deo est essentia et scientia. Ergo eadem perfectio ostenditur nomine essentiae et scientiae.

3. Praeterea, nullum nomen potest dici de Deo quod non significat totam perfectionem ipsius: quia si non significat totam, nihil ipsius significat, cum in Deo non inve-

Artículo 1º.**Y en primer lugar se
pregunta SI
EN DIOS HAY CIENCIA.**

Y PARECE QUE NO.

1. Pues aquello que se tiene por adición a otro, no puede ser encontrado en lo más simple. Pero Dios es el más simple. Por consiguiente, como la ciencia se tiene por adición a la esencia; ya que el vivir añade algo sobre el ser, y la ciencia hace algo de manera semejante sobre el vivir; parece que la ciencia no está en Dios.

2. *Pero se decía*, que la ciencia en Dios no añade nada sobre la esencia, sino que bajo el nombre de ciencia se muestra otra perfección distinta del nombre de esencia.—*Mas, por el contrario*, la perfección es el nombre de la cosa. Pero en Dios es totalmente una sola cosa la esencia y la ciencia. Por lo tanto la misma perfección se muestra bajo el nombre de esencia y de ciencia.

3. Además, ningún nombre puede ser dicho acerca de Dios que no señale toda la perfección de él mismo: porque si no la señala toda, nada de él mismo significa, ya que en Dios no se encuentra

niatur pars; et sic ei attribui non potest. Sed nomen scientiae non repraesentat totam perfectionem divinam, quia Deus est supra omne nomen quod nominatur, ut dicitur in lib. *De Causis* (propos. XXII). Ergo scientia Deo attribui non potest.

4. Praeterea, scientia est habitus conclusionis, intellectus vero habitus principiorum, ut patet per Philosophum in VI *Ethic*.

ninguna parte; y así no puede atribuírsele. Pero el nombre de ciencia no representa toda la perfección divina, porque Dios está sobre todo nombre que se nombre, como se dice en el *Libro Acerca de las Causas*¹ [proposición XXII]. Por consiguiente no puede atribuirse la ciencia a Dios.

4. Además, la ciencia es el hábito de la conclusión, y el intelecto es el hábito de los principios, como es patente a través del Filósofo² en el libro VI de la *Ética*³

1. *Liber de Causis*.- No se sabe a ciencia cierta quién es el autor; algunos suponen que es árabe y otros lo atribuyen a Aristóteles, además de los que lo suponen escolástico. La obra contiene 32 proposiciones que tratan de aclarar el concepto de "Causa primera" y de las "Causas segundas". Según esta obra, la causa primera es Dios y este es anterior a la eternidad, a las formas y a lo inteligible; suele llamársele el Bien o el Uno Perfecto, pero en realidad es indefinible. A dicho libro se le considera producto de la teología mística y deductiva.

2. Aristóteles [384-322 a.C.].-Nació en Estagira (Macedonia) y fue discípulo de Platón durante cerca de 20 años; en 348 partió hacia Assos (Asia Menor), después a Mitilene, y finalmente a Macedonia, donde se desempeñó como maestro de Alejandro Magno; en 335 fundó el Liceo dentro de Atenas, pero la situación política lo obligó a partir hacia Calcis de Eubea, en donde falleció. La obra de Aristóteles es muy extensa y abarca gran cantidad de temas científicos y humanísticos. En general, se puede decir que el propósito de la filosofía del Estagirita radica en saber de aquello a partir de lo cual toda cosa recibe su ser, o bien, conocer el último fin al cual aspiran todas las cosas. Debido a lo anterior, Aristóteles fundamenta la ciencia en las definiciones y en las indagaciones de la esencia (o bien *quididad*).

3. *Ética Nicomaquea*.- Obra compuesta por 10 libros; generalmente se atribuye al último periodo creativo de Aristóteles. En ella se ofrece un detallado análisis de la moral, tal como se presenta en las diversas condiciones de la realidad; de acuerdo con esto, la felicidad resulta ser el mayor bien al cual podemos acceder mediante la virtud. Las virtudes pueden ser variadas; además, las virtudes del carácter se contraponen a las virtudes de la inteligencia; de entre todas, la sabiduría resulta ser la más duradera. Aunada a lo anterior se encuentra la medianía, la cual rige a los placeres y se fundamenta en la amistad; por último, Aristóteles aconseja que el hombre se dedique no sólo a las cosas humanas, sino también a las divinas.

[cap. III, IV et VI]. Sed Deus non cognoscit aliquid per modum conclusionis: quia sic descenderet a principiis in conclusiones eius intellectus: quod etiam ab angelis Dionysius removet [VII cap. de *Divinis Nominibus*]. Ergo scientia non est in Deo.

5. Praeterea, omne quod scitur, scitur per aliquid magis notum. Sed Deo non est aliquid magis et minus notum. Ergo in Deo scientia esse non potest.

6. Praeterea, Algazel dicit, quod scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis. Sed sigillatio omnino a Deo removetur; tum quia importat receptionem, tum quia importat compositionem. Ergo Deo scientia attribui non potest.

[capítulos III, IV y VI]. Pero Dios no conoce algo por modo de conclusión: porque así su intelecto descendería de los principios hasta las conclusiones; lo que también Dionisio⁴ excluye de los ángeles. [capítulo VII *Acerca de los Nombres Divinos*]. Por lo tanto no hay ciencia en Dios.

5. Además, todo lo que se sabe, se sabe por algo más conocido. Pero para Dios no existe algo más y algo menos conocido. Por lo tanto en Dios no puede existir la ciencia.

6. Además, Algazel⁵ dice que la ciencia es un sellamiento conocible en el intelecto del que sabe. Pero el sellamiento en general se aparta de Dios; ya porque importa la recepción, ya porque importa la composición. Por lo tanto no puede atribuirse la ciencia a Dios.

4. Dionisio "el Areopagita" [Pseudo-Dionisio]. Durante mucho tiempo se le considero discípulo de San Pablo, aunque actualmente se sabe que vivió a fines del S. IV y principios del S. V d.C.. Se conservan 3 obras de Dionisio el areopagita: *Acerca de los Nombres Divinos*; *Teología Mística*; y *La Jerarquía divina y Eclesiástica*; además de la desaparecida obra *Bosquejos Teológicos*. Su filosofía tiene influencia neoplatónica y se centra en la naturaleza de Dios (especialmente acerca del cómo nombrarlo); en efecto, establece que todo conocimiento de Dios proviene del propio Dios, y que el grado más elevado de la teología consiste en comprender los nombres de Dios.

5. Algazel [1058-1111d. C.] Nació en Gazal, dentro de Persia; profesó en Bagdag, después vivió en Siria y falleció en su ciudad natal. Escribió 3 obras: *Intenciones de los filósofos*; *Destrucción de los filósofos*; y *Restauración de los saberes religiosos*. Su filosofía se centra en el escepticismo; para él, todos los principios últimos, tanto los que se refieren al mundo inteligible como al mundo sensible, no son susceptibles de demostración racional. Por lo anterior, Algazel consigue rescatar la doctrina religiosa ante los peligros que representan las ciencias y las filosofías puramente racionales.

7. Praeterea, nihil quod sonat imperfectionem, Deo potest attribui. Sed scientia sonat imperfectionem: quia significatur ut habitus vel actus primus, et considerare ut secundus, ut dicitur in II *de Anima* [comm. 2 et 5]. Actus autem primus est imperfectus respectu secundi, cum sit in potentia respectu eiusdem. Ergo scientia inveniri in Deo non potest.

8. *Sed dicebatur*, quod in Deo non est scientia nisi actu.--- *Sed contra*, scientia Dei est causa rerum. Sed scientia, si Deo attribuitur, ab aeterno in Deo fuit. Si igitur scientia in Deo non fuit nisi in actu, ab aeterno res produxit; quod est falsum.

7. Además, nada que implique imperfección puede atribuirse a Dios. Mas la ciencia implica imperfección: porque se muestra como hábito o acto primero, y se considera como segundo, según se dice en el libro II *Acerca del Alma*⁶ [comentarios 2 y 5]. Mas el acto primero es imperfecto respecto del segundo, puesto que está en potencia respecto del mismo. Por consiguiente no puede encontrarse la ciencia en Dios.

8. *Pero se decía* que en Dios no existe la ciencia sino en acto — *Mas, por el contrario*, la ciencia de Dios es causa de las cosas. Pero la ciencia, si se atribuye a Dios, ha estado en Dios desde la eternidad. Por consiguiente, si la ciencia no ha estado en Dios sino en acto, desde la eternidad ha hecho las cosas; lo cual es falso.

6. *Liber de Anima*.- Obra de Aristóteles compuesta por 3 libros. En ella se habla acerca de todos los grados del alma y sus relaciones con el cuerpo; de este modo, el alma posee cinco estratos distintivos: el nutritivo-reproductivo, el sensitivo, el apetitivo, el locomotivo y el racionalista; además, detalla la funcionalidad de los cinco sentidos, a los cuales añade el sentido común; y, finalmente, la funcionalidad de la mente, que escapa de lo corpóreo, siendo la única parte del alma que sobrevive.

9. Praeterea, in quocumque invenitur aliquid respondens ei quod nos concipimus ex nomine scientiae in intellectu, scimus de eo non solum quod est, sed quid est, quia scientia aliquid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed quia est tantum, ut Damascenus [lib. I *Orth. Fidei*, cap. IV] dicit. Ergo conceptioni intellectus quam exprimit nomen scientiae, nihil respondet in Deo, ergo scientia non est in eo.

10. Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus, qui subterfugit omnem formam, intellectui pervius esse non potest. Sed scientia est quaedam forma, quam intellectus concipit. Ergo hanc formam Deus subterfugit; non ergo scientia est in Deo.

9. Además, en cualquier cosa que se encuentre algo que responda a eso que nosotros concebimos en el intelecto a partir del nombre de ciencia, sabemos de eso no sólo que es, sino qué cosa es, porque la ciencia es algo. Pero acerca de Dios no podemos saber qué es, sino sólo que es, como dice Damasceno⁷ [libro I *Acerca de la Fe Ortodoxa*, capítulo IV]. Por consiguiente, para la concepción del intelecto que expresa el nombre de ciencia, nada responde en Dios; por lo tanto no existe la ciencia en él.

10. Además, Agustín⁸ dice que Dios, quien esquiva toda forma, no puede ser accesible al intelecto. Pero la ciencia es cierta forma que el intelecto concibe. Por consiguiente Dios esquiva esta forma; por lo tanto no existe la ciencia en Dios.

7. Juan Damasceno, (San) [674-749 d.C.]- Nació en Siria, fue educado en Damasco y en 726 entró a un monasterio ortodoxo. Escribió 2 obras: *La Fuente del Conocimiento* y *Acerca de la Fe Ortodoxa*. Su filosofía subordina la teología respecto a la filosofía, y posee fuertes influencias de Porfirio y de Ammonio; además, desarrolló conceptos de gran influencia para el pensamiento medieval (como ser, substancia, existencia, esencia, persona, etc.) y constituyó el modelo de *las Sentencias* de Pedro Lombardo.

8. Agustín, (San) [354-430 d.C.]- Nació en Tagaste, viajó por casi todo el mundo antiguo entre los años 365 y 384, en 387 se convirtió al cristianismo, en 391 fue ordenado sacerdote y murió durante el sitio de Hipona encabezado por los vándalos. Escribió innumerables obras de diversa extensión e índole. Su filosofía se centra en la búsqueda de la Verdad Absoluta; la cual existe entre todas las verdades posibles, utilizando como guía la Sabiduría, la Fe y la Comprensión. Dentro de su obra se pueden encontrar referencias a la filosofía platónica, a la filosofía epicúrea, además del rechazo total al maniqueísmo.

11. Praeterea, intelligere est simplicius quam scire, et dignius. Sed, sicut dicitur in lib. *de Causis* [propos. XII], cum dicimus Deum intelligentem, vel intellegentiam, non nominamus eum nomine proprio, sed nomine causati sui primi. Ergo multo fortius nomen scientiae Deo competere non potest.

12. Praeterea, qualitas maiorem compositionem importat quam quantitas, quia qualitas non inhaeret substantiae nisi mediante quantitate. Sed Deo non attribuimus aliquid quod sit in genere quantitatis, propter suam simplicitatem, omne enim quantum habet partes. Ergo, cum scientia sit in genere qualitatis, nullo modo debet ei attribui.

11. Además, entender es más simple que saber, y más digno. Pero, como se dice en el *Libro Acerca de las Causas* [proposición XII], cuando decimos que Dios es entendedor o entendimiento, no lo nombramos con el nombre propio, sino con el nombre de su primer causado. Por consiguiente, con mucho más razón, el nombre de ciencia no puede corresponder a Dios.

12. Además, la cualidad trae consigo una mayor composición que la cantidad, porque la cualidad no se adhiere a la sustancia sino mediante la cantidad. Pero no atribuimos a Dios algo que esté en el género de la cantidad, a causa de su simplicidad, pues todo lo que tiene cantidad, tiene partes. Por lo tanto, como la ciencia está en el género de la cualidad, de ningún modo debe atribuírsele.

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur *Rom. XI, 33: O Altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei.*

2. Praeterea, secundum Anselmum in *Monologio* [caput XIV], omne quod simpliciter in omni melius est esse, quam non esse, est Deo attribuendum. Sed scientia est huiusmodi; ergo est Deo attribuenda.

3. Praeterea, ad scientiam non requiruntur nisi tria: scilicet potentia activa cognoscentis, qua de rebus iudicat, res cognita, et unio utriusque. Sed in Deo est summa potentia activa, et sua essentia est summe cognoscibilis, et per consequens est ibi unio utriusque. Ergo Deus est summe sciens. *Probatio mediae.* Ut dicitur in lib. *de Intelligentiis*,

PERO, POR EL CONTRARIO, 1. Está lo que se dice en *Romanos XI, 33: "¡Oh altitud de las riquezas de la sabiduría, y de la ciencia de Dios!"*.

2. Además según Anselmo⁹ en el libro *Monologio* [capítulo XIV]; todo lo que en todo simplemente es mejor que exista, a que no exista, debe atribuirse a Dios. Mas la ciencia existe de este modo; por consiguiente debe ser atribuida a Dios.

3. Además, para la ciencia no se requieren sino tres cosas: la potencia activa del conocente, por la cual juzga sobre las cosas; la cosa conocida; y la unión de ambas. Pero en Dios existe la suma potencia activa, y su esencia es conocida en sumo grado, y por consiguiente allí existe la unión de ambas. Por lo tanto Dios es conocedor en sumo grado. *Probación de la media.* Como se dice en el *Libro Acerca de las Inteligencias*¹⁰,

9. Anselmo, (San) [1035-1109 d.C.].- Nació en Aosta, estudió en la abadía de Bece (Normandía) siendo nombrado Prior de 1062 a 1072, fue Arzobispo de Canterbury en 1093 y durante 3 años estuvo en el exilio hasta su muerte. Escribió 4 obras: *Monologio*, *Proslogio*, *Acerca de la Verdad* y *¿Por qué Dios es hombre?*. Su filosofía se centra en la existencia de un ser supremo, incausado y absoluto, mediante el cual existen todas las cosas; afirmando que dicho ser no puede habitar solamente en el pensamiento, ya que así sólo sería una posibilidad; así desarrolló el célebre argumento anselmiano, que dice así: "Nuestra mente concibe un ser mayor que el cual no puede existir ningún otro. Pero nuestra mente ve necesario que tal ser exista. Luego, Dios existe". Finalmente, trata de explicar racionalmente los misterios de la fe a través de las verdades ontológicas.

10. *Liber de Intelligentiis*.- Obra anónima, de la cual se desconoce el origen y la fecha de edición. Generalmente se atribuye a Witelio, y más recientemente a Adame de la Ville. La obra en cuestión se encuentra imbuida en ideas neoplatónicas. Dentro de la obra del Aquinate tan sólo aparece referida en dos ocasiones.

prima substantia est lux. Sed lux maxime habet virtutem activam, quod patet ex hoc quod seipsam diffundit et multiplicat; est etiam maxime cognoscibilis, unde et alia manifestat. Ergo substantia prima, quae Deus est, et habet potentiam activam ad cognoscendum, et est cognoscibilis.

RESPONDEO. Dicendum, quod ab omnibus scientia Deo attribuitur; diversimode tamen.

A) *Quidam* enim suo intellectu modum creatae scientiae transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiae eius, sicut et in nobis est; quod est omnino erroneum et absurdum. Hoc enim posito, Deus summe simplex non esset; esset enim in eo compositio substantiae et accidentis; nec iterum ipse Deus

la primera sustancia es la luz. Pero la luz tiene en grado máximo virtud activa, lo que es patente por el hecho de que se difunde y multiplica a sí misma; es, incluso, muy conocible; de donde también manifiesta otras cosas. Por consiguiente la sustancia primera, la cual es Dios, tanto tiene potencia activa para conocer, como es conocible.

RESPONDO. Debe decirse que la ciencia es atribuida a Dios por todos, aunque de diferente manera.

A) *Porque* algunos, no pudiendo trascender el modo de la ciencia creada, creyeron que la ciencia estaba en Dios como alguna disposición añadida a su esencia, así como está también en nosotros; lo cual es totalmente erróneo y absurdo. Porque si se supusiera esto, Dios no sería totalmente simple; pues habría en él composición de la sustancia y del accidente; además Dios mismo

esset suum esse: quia, ut dicit Boëtius in libro *de Hebdomadibus*, quod est, participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat vel participare potest. Si ergo Deus participet scientiam quasi dispositionem adiunctam, ipse non esset suum esse, et ita ab alio esse haberet, quod esset sibi causa essendi; et sic non esset Deus.

B) Et ideo *alii* dixerunt, quod per hoc quod Deo scientiam attribuimus, vel aliquid huiusmodi, nihil in eo ponimus; sed significamus ipsum esse causam scientiae in rebus creatis: ut ex hoc dicatur Deus sciens, quia scientiam creaturis infundit. Sed quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis huius propositionis, qua dicitur: Deus est sciens, quia scientiam causat,

sería su propio ser: porque, como dice Boecio¹¹ en el libro *Acerca de las Semanas*, "lo que existe puede participar en algo, pero el mismo ser de ningún modo participa en algo o puede participar". Por consiguiente, si Dios participara de la ciencia como disposición adjunta, él mismo no sería su ser, y así tendría el ser de otro; porque sería para sí causa del ser, y así no sería Dios.

B) Y por eso *otros* dijeron que por el hecho de que atribuimos la ciencia a Dios, o algo semejante, nada ponemos en él; sino que expresamos que él mismo es causa de la ciencia en las cosas creadas: para que por esto se le llame un Dios que sabe, porque infunde ciencia a las criaturas. Pero aunque esto pueda ser alguna razón de verdad de esta proposición, por la cual se dice: "Dios es sabedor, porque causa ciencia";

11. Boecio [480-525 d.C.].- Nació en Roma, fue cónsul durante dos años, sirvió en la corte del rey Teodorico, en donde fue acusado de prácticas mágicas, y fue ejecutado en la ciudad de Pavía. Realizó comentarios y traducciones de obras aristotélicas; escribió la célebre obra: *La Consolación de la Filosofía*. Su pensamiento se centra en la práctica de las virtudes estoicas, coordinadas con la providencia cristiana. Finalmente, gran parte de las fórmulas y los vocablos filosóficos latinos provienen de los escritos de dicho autor.

ut Origenes et Augustinus [lib. I *de Trin.*, cap.XII] dicere videntur; non tamen potest esse tota ratio veritatis, propter duo.

Primo, quia eadem ratione de Deo praedicari posset quidquid in rebus causat, ut diceretur moveri, quia causat motum in rebus; quod tamen non dicitur.

Secundo, quia ea quae dicuntur de causis et causatis, non ex hoc causis inesse dicuntur propter causata; sed potius causatis insunt propter hoc quod inveniuntur in causis: sicut ex hoc quod ignis est calidus, caliditatem influit aëri, et non e converso. Et similiter Deus ex hoc quod naturam scientificam habet, scientiam nobis infundit, et non e converso.

como Orígenes¹² y Agustín [libro I *Acerca de la Trinidad*, capítulo XII] parecen decir; empero no puede ser (esa) toda la razón de la verdad por dos motivos.

Primero, porque por la misma razón pudiera atribuirse a Dios cualquier cosa que causa en las cosas, como se diría que se mueve, porque causa movimiento en las cosas; lo que sin embargo no se dice.

Segundo, porque las cosas que se dicen sobre las causas y los causados, no por ello se dice que existen en las causas por los causados; pero existen en los causados ya que se encuentran en las causas: como el hecho de que el fuego es cálido, e infunde calidez al aire, y no al revés. Y de manera semejante Dios; por el hecho de que tiene una naturaleza científica; nos infunde ciencia y no al revés.

12. Orígenes [185-254 d.C.].-Nació en Alejandría, fue discípulo de San Clemente y le sucedió en el *διδασκαλίον* de Alejandría; murió en Tiro. Escribió entre 9 y 12 obras, siendo las más destacadas: *Sobre los Principios* y *Contra Celso*. Su filosofía se centra en el cuestionamiento de la Trinidad y sus posibles jerarquías, además formuló la teoría de la *apocatástasis* o vuelta completa (inicio-fin; fin-inicio). La parte más memorable de su obra nos dice que Dios es también todas las cosas en cada persona individual sin distinción entre el bien y el mal.

C) Et ideo *alii* dixerunt, quod scientia et alia huiusmodi Deo attribuuntur per quamdam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira vel misericordia, aut huiusmodi ceterae passiones. Dicitur enim Deus iratus in quantum facit effectum similem irato; quia scilicet punit, qui est effectus irae in nobis, quamvis in Deo passio irae esse non possit. Similiter dicunt, quod Deus dicitur sciens, quia effectum facit similem effectui scientis: sicut enim opera scientis procedunt ex determinatis principiis ad determinatos fines, ita opera naturae, quae divinitus fiunt, ut patet in II *Physic*.

Sed secundum hanc opinionem, scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut et ira et cetera huiusmodi; quod dictis Dionysii [cap. VII de *Divin. Nomin.*] et aliorum Sanctorum repugnat.

C) Y por eso *otros* dijeron que la ciencia y otras cosas semejantes se atribuyeron a Dios por cierta similitud de proporción, así como se atribuyen a él la ira o la misericordia, u otras pasiones semejantes. Pues se dice Dios irritado en cuanto hace efecto semejante a la ira; porque sin duda castiga, lo cual es efecto de la ira en nosotros, aunque en Dios la pasión de la ira no puede existir. De manera semejante dicen que Dios se dice sabedor, porque hace su efecto semejante al efecto del sabedor: tal como las obras del sabedor proceden de determinados principios para determinados fines, así las obras de la naturaleza, que se hacen maravillosamente, como es patente en el libro II de la *Física*¹³.

Pero, según esta opinión, la ciencia se atribuiría a Dios metafóricamente, así como también la ira y otras cosas semejantes; lo cual se opone a lo dicho por Dionisio [capítulo VII de *los Nom. Divin.*] y por otros Santos.

13. *Física*.- Obra de Aristóteles compuesta por 8 libros. En ella se establece a la naturaleza como escenario de todo movimiento y cambio espontáneo, de las costumbres del acontecer y de su finalidad. Además, expone los principios de materia, de forma, de movimiento y de finalidad; los cuales se unen para formar las causas principales de la naturaleza.

D) Et ideo *dicendum est*, quod scientia Deo attributa, significat aliquid quod in Deo est, et similiter vita, essentia et cetera huiusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi. Eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, et quidquid huiusmodi de ipso dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam, et huiusmodi. Nec tamen istae conceptiones sunt falsae; conceptio enim nostri intellectus secundum hoc vera est, prout repraesentat per quamdam assimilationem rem intellectam; alias enim falsa esset, si nihil subesset in re.

Intellectus autem noster non hoc modo potest repraesentare per assimilationem Deum sicut repraesentat creaturas. Cum enim intelligit aliquam creaturam,

D) Y por eso *debe decirse*, que la ciencia atribuida a Dios, significa algo que está en Dios, y de manera semejante la vida, la esencia y otras cosas similares; no difieren en cuanto a la cosa significada, sino sólo en cuanto al modo de entender. Pues la misma cosa enteramente en Dios es la esencia, la vida y cualquier cosa de esta naturaleza que se diga acerca de él mismo; pero nuestro intelecto tiene diversas concepciones, entendiendo en él la vida, la ciencia, y cosas semejantes. Sin embargo, estas concepciones no son falsas, pues la concepción de nuestro intelecto, según esto, es verdadera en la medida que representa la cosa entendida a través de cierta asimilación; pues, de este modo, sería falsa si nada hubiera en el fondo de la cosa.

Ahora bien, nuestro intelecto no puede representar a Dios de este modo, tal como representa a las criaturas por asimilación. Pues cuando concibe a

concipit formam quamdam, quae est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, et sic definit res intellectus; sed quia Deus in infinitum intellectum nostrum excedit, non potest forma per intellectum concepta repraesentare divinam essentiam complete, sed habet aliquam modicam imitationem eius; sicut etiam videmus in rebus quae sunt extra animam, quod quaelibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfecte; unde et diversae res diversimode Deum imitantur, et secundum diversas formas repraesentat unam simplicem Dei formam, quia in illa forma unitur quidquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis invenitur; sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quodammodo praexistunt, et omnes potestates ministrorum in regno aliquo uniuntur in potestate regis.

alguna criatura, piensa cierta forma que es semejante a la cosa según toda la perfección de él mismo, y así el intelecto define la cosa; pero porque Dios excede nuestro intelecto hasta el infinito, la forma concebida por el intelecto no puede representar completamente la divina esencia, pero tiene alguna módica imitación de él; así como también vemos en las cosas que están fuera del alma, que cualquier cosa imita en algún modo a Dios, pero imperfectamente; de donde también diversas cosas imitan a Dios de diferente modo, y según las diferentes formas representan una simple forma de Dios, porque en aquella forma se une cuanto de perfección se encuentra en las criaturas distinta y múltiplemente; así como también todas las propiedades de los números preexisten en cierto modo en la unidad, y todas las potestades de los ministros, en algún reino, se unen bajo la potestad del rey.

Sed si esset aliqua res perfecte repraesentans Deum, non esset nisi una tantum, quia uno modo repraesentaret, et secundum unam formam; et ideo non est ibi nisi unus Filius, qui est perfecta imago Patris.

Similiter etiam intellectus noster secundum diversas conceptiones repraesentat divinam perfectionem, quia unaquaque imperfecta est; si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum Verbum intellectus divini.

Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repraesentantes essentiam divinam; unde essentia divina unicuique illarum respondet sicut res suae imagini imperfectae; et sic omnes illae conceptiones intellectus sunt verae, quamvis sint plures de re una.

Pero si existiera alguna cosa que representara perfectamente a Dios, no sería sino una solamente, porque lo representaría de un sólo modo, y según una sola forma; y por eso no existe allí sino un único Hijo, que es la perfecta imagen del Padre.

De manera semejante también nuestro intelecto, según diversas concepciones, representa la divina perfección, porque cada concepción es imperfecta; pues si fuera perfecta, sería una solamente, así como es sólo uno el Verbo del intelecto divino.

Así pues, en nuestro intelecto hay muchas concepciones que representan la esencia divina; por lo cual la esencia divina responde a cada una de ellas, así como la cosa responde a su imperfecta imagen; y así todas aquellas concepciones del intelecto son verdaderas, aunque sean muchas acerca de una sola cosa.

Et quia nomina non significant res nisi mediante intellectu, ut dicitur in I *Periher.* [in princ.]; ideo imponit plura nomina rei secundum diversos modos intelligendi, vel secundum diversas rationes, quod idem est; quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod scientia non se habet ex additione ad ens, nisi secundum quod intellectus accipit distinctim scientiam alicuius et essentiam eius; additio enim distinctionem praesupponit. Unde, cum in Deo secundum rem non distinguantur scientia et essentia, ut ex dictis [in corp. art.] patet, nisi secundum modum intelligendi; nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam eius, nisi secundum modum intelligendi.

Y como los nombres no significan las cosas, sino mediante el intelecto, como se dice en el libro I *Acerca de la Interpretación*¹⁴. [en el principio]; por eso (el autor) impone muchos nombres a la cosa según los diversos modos de entender, o según las diversas razones, lo cual es lo mismo; sin embargo, en todos estos casos algo responde en la cosa.

A LO PRIMERO debe decirse, por consiguiente, que la ciencia no se tiene por adición al ente, sino según que el intelecto recibe separadamente la ciencia y la esencia de algo; pues la adición, presupone la distinción. De donde, como según la cosa no se distinguen en Dios la ciencia y la esencia, como consta por lo dicho [en el cuerpo del artículo], sino según el modo de entender; y la ciencia no se tiene en él por adición a su esencia, sino según el modo de entender.

14. *Perihermeneias* [*Liber de Interpretatione*]- Obra de Aristóteles compuesta por un solo libro. Dentro de ella se habla acerca de las partes y de las formas de la oración; además, dicha obra encaja dentro de los trabajos lógicos (y ciertamente lingüísticos) del Estagirita.

AD SECUNDUM dicendum, quod non potest vere dici, quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam, sed quod significatur per modum alterius perfectionis; secundum quod intellectus noster ex diversis conceptionibus quas de Deo habet, praedicta nomina imponit.

AD TERTIUM dicendum, quod cum nomina sint signa intellectuum: secundum hoc se habet nomen ad totalitatem alicuius rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo.

Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest, sed non totaliter totum; quia necessarium est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit pars et totum; sed dico, non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis;

A LO SEGUNDO debe decirse que no puede decirse verdaderamente que la ciencia en Dios señala otra perfección más que la esencia, sino que se significa por modo de otra perfección; lo cual, según nuestro intelecto, por diversas concepciones que tiene acerca de Dios, impone los nombres antedichos.

A LO TERCERO debe decirse que, como los nombres son señales de los intelectos, según esto el nombre actúa para significar la totalidad de alguna cosa conforme actúa el intelecto en el entender.

Mas nuestro intelecto puede entender a Dios completo, pero no totalmente su ser completo; porque es necesario que de él mismo se entienda o todo, o nada, puesto que en él no hay parte y todo; pero digo, no totalmente, porque no lo conoce perfectamente, según como él mismo es conocible en su propia naturaleza; como

sicut ille qui hanc conclusionem: Diameter est asimeter costae cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus dicitur ita, non cognoscit eam totaliter, quia non pervenit ad perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est: quamvis cognoscat totam, nullam partem eius ignorans.

Similiter ergo et nomina quae de Deo dicuntur, ipsum totum, sed non totaliter significant.

AD QUARTUM dicendum, quod quia illud quod in Deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu invenitur; propter hoc oportet, ut si aliquid in creaturis inventum Deo attribuat, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod perfectionis est, quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur.

aquel que conoce por probabilidad la conclusión: "El diámetro es asimétrico al lado"; sólo porque todos lo dicen así; él no la conoce totalmente porque no ha llegado al modo perfecto de conocimiento con el cual es conoçible: esto, aunque la conozca toda, no ignorando ninguna parte de ella.

Por eso similarmente también los nombres que se dicen de Dios lo significan (a él) todo, pero no totalmente.

A LO CUARTO debe decirse que, porque aquello que está en Dios sin ninguna imperfección se encuentra en las criaturas con algún defecto; por esto conviene, que si algo encontrado en las criaturas es atribuido a Dios, separemos todo lo que corresponde a la imperfección, de manera que sólo permanezca esto que hay de perfección, porque sólo según esto la criatura imita a Dios.

Dico igitur, quod scientia quae in nobis invenitur, habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis.

Ad perfectionem eius pertinet certitudo ipsius, quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia; hic enim discursus non contingit nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones; si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus; cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum.

Dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis, non autem ratione discursus praedicti, qui nec etiam in angelis invenitur, ut Dionysius dicit [cap. VII de *Divin. Nomin.*].

Digo, pues, que la ciencia que se encuentra en nosotros tiene algo de perfección, y algo de imperfección.

La certidumbre de él mismo es relativa respecto a su perfección, porque lo que se sabe, se conoce certemente; pero el discurso del intelecto concierne a la imperfección desde los principios hasta las conclusiones, de las cuales es la ciencia; ya que este discurso no es pertinente sino en la medida en que el intelecto, que conoce los principios, conoce las conclusiones sólo en potencia; porque si conociera en acto, no habría allí discurso; puesto que el movimiento no es sino el paso de la potencia al acto.

Se dice, pues, que en Dios la ciencia se encuentra por razón de la certidumbre acerca de las cosas conocidas, pero no en razón del discurso previamente dicho, el cual tampoco se encuentra en los ángeles, como dice Dionisio [capítulo VII de *los Nom. Divin.*].

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis Deo non sit aliquid magis et minus notum si consideretur modus cognoscentis, quia eodem intuitu omnia videt, tamen si consideretur modus rei cognitae, Deus cognoscit quaedam esse magis cognoscibilia in seipsis et quaedam minus; sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videat. Unde et quantum ad istum ordinem qui potest attendi in divina cognitione ex parte cognitorum, etiam salvatur in Deo ratio scientiae; ipse enim praecipue omnia per causam cognoscit.

AD SEXTUM dicendum, quod verbum illud Algazelis intellegendum est de scientia nos-

A LO QUINTO debe decirse que, aunque para Dios no exista algo más o menos conocido, si se considera el modo del conocente; porque observa todas las cosas por la misma vista; empero, si se considera el modo de la cosa conocida, Dios conoce que algunas cosas son más conocibles en sí mismas y algunas otras cosas menos; así como por su esencia entre todas las cosas es especialmente conocible, por la cual sin duda conoce todo, no por algún discurso, ya que al mismo tiempo que ve su esencia, lo ve todo. De ahí, y en cuanto al orden que puede atenderse en el conocimiento divino desde parte de las cosas conocidas, también la razón de la ciencia se salva en Dios; pues él mismo conoce todas las cosas, principalmente por la causa.

A LO SEXTO debe decirse que aquella afirmación de Algazel debe ser entendida acerca de nuestra ciencia, la

tra, quae in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso, quia ab eius intellectu effluunt formae in omnes creaturas; unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus.

AD SEPTIMUM dicendum, quod scientia quae ponitur in Deo, non est per modum habitus, sed magis per modum actus, quia ipse semper omnia actu cognoscit.

AD OCTAVUM dicendum, quod a causa agente non procedit effectus nisi secundum conditionem causae; et ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam, sequitur determinationem scientiae, quae limitat condiciones eius; et ideo res quarum

cual en nosotros es adquirida por el hecho de que las cosas imprimen sus similitudes en nuestras almas; pero en el conocimiento de Dios se encuentra al revés, porque, a partir de su intelecto, las formas fluyen hacia todas las criaturas; por lo cual, la ciencia en nosotros es una marca de las cosas en nuestras almas, y así, correlativamente, las formas no son sino alguna marca de la ciencia divina en las cosas.

A LO SÉPTIMO debe decirse que la ciencia que se pone en Dios, no existe por modo de hábito, sino más bien por modo de acto, porque él mismo siempre conoce todo en acto.

A LO OCTAVO debe decirse que el efecto no procede de la causa agente sino según la condición de la causa; y por eso todo efecto que procede por alguna ciencia persigue la determinación de esa ciencia, que limita sus condiciones; y por eso las cosas de las

scientia Dei est causa, non procedunt nisi quando determinatum est ut procedant; et ideo non oportet ut res sint ab aeterno quamvis scientia Dei fuerit ab aeterno in actu.

AD NONUM dicendum, quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa re quae per omnia ipsi rei respondet.

Iam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repraesentatione eius; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo; ut patet per Dionysium in I cap. de *Mystica Theologia*.

cuales la ciencia de Dios es causa, no proceden sino cuando ha sido determinado que procedan; y por consiguiente no conviene que las cosas existan desde la eternidad, aunque la ciencia de Dios haya estado en acto desde la eternidad.

A LO NOVENO debe decirse que entonces se dice que el intelecto sabe acerca de algo qué es, cuando lo define, esto es, cuando respecto a la misma cosa concibe alguna forma que responde en todo a ella.

Ahora bien, por lo dicho es patente que todo cuanto nuestro intelecto concibe a partir de Dios, es deficiente para representarlo; y por eso mismo siempre permanece oculto para nosotros qué es lo propio de Dios; y este es el más alto conocimiento que podemos tener de él mismo en nuestro estado de viandante, de manera que conocemos que Dios está ubicado sobre todo lo que conocemos de él; como consta por Dionisio en el capítulo I de *la Teología Mística*.

AD DECIMUM dicendum, quod Deus dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quin aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repraesentet; sed quia nulla eum repraesentat perfecte.

AD UNDECIMUM dicendum, quod ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur IV *Metaph.* [com. 28]; et ideo illud est nomen proprie alicuius rei cuius significatum est definitio; et quia, ut dictum est, nulla ratio significata per nomen definit ipsum Deum, nullum nomen a nobis impositum est proprie nomen eius, sed est proprie nomen creaturae, quae definitur ratione significata per nomen; et tamen ista nomina quae sunt creaturarum

A LO DÉCIMO debe decirse que Dios se dice que rehúye toda forma de nuestro intelecto, no porque alguna forma de nuestro intelecto no lo represente de algún modo; sino porque ninguna lo representa perfectamente.

A LO UNDÉCIMO debe decirse que la razón que señala el nombre es la definición, como se dice en el libro IV de la *Metafísica*¹⁵ [comentario 28]; y por eso el nombre de aquella cosa es propiamente aquél cuyo significado es su definición; y porque, como fue dicho, ninguna razón significada por el nombre define a Dios mismo, ningún nombre impuesto por nosotros es propiamente el nombre de él, sino es propiamente el nombre de la criatura, la cual se define por la razón significada a través del nombre; y sin embargo los nombres que son nom-

15. *Metafísica*.- Obra compuesta por 13 libros que resulta ser una de las más importantes de Aristóteles. La obra, a grandes rasgos, se divide en tres partes: la introducción a la filosofía primera (o *Metafísica* según el compendio de Andrónico) que contiene investigaciones sobre las causas del ser y sobre el ser trascendente que escapa a nuestros sentidos [libros I-V]; los libros sobre la substancia [VI-VIII], que contienen conceptos del ser que abarca lo eterno, lo perecedero, lo sensible y lo suprasensible, representando una especie de investigación sobre el ser inmaterial; y, por último, los libros que constituyen parte de la primitiva concepción de la *Metafísica*, enfocada en lo suprasensible.

nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliqua similitudo eius repraesentatur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod scientia quae attribuitur Deo, non est qualitas; et praeterea qualitas quantitati adveniens, est qualitas corporalis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia.

bres de criaturas se atribuyen a Dios, en la medida en que en las criaturas es representada alguna similitud de él.

A LO DUODÉCIMO debe decirse, que la ciencia que se atribuye a Dios, no es una cualidad; y además la cualidad que llega a la cantidad, es una cualidad corporal, no una cualidad espiritual, tal como lo es la ciencia.

Art.2

**Secundo quaeritur
UTRUM DEUS
COGNOSCAT VEL
SCIAT SEIPSUM.**

ET VIDETUR QUOD NON.

1. Sciens enim refertur ad scitum secundum suam scientiam. Sed sicut dicit Boëtius in libro *de Trinitate*, essentia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, scilicet personarum. Ergo oportet quod in Deo scitum sit distinctum personaliter a sciente. Sed distinctio personarum in divinis non patitur reciprocam locutionem; non enim Pater dicitur se genuisse, qui genuit Filium. Ergo in Deo concedi non debet quod cognoscat seipsum.

2. Praeterea, in lib. *de Causis* [proposit. XV] dicitur: *Omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa*. Sed Deus non redit ad essentiam suam, cum nunquam ab essentia sua egrediatur, nec possit esse reditus ubi non praecessit discessus. Ergo Deus non cognoscit essentiam suam, et ita nescit seipsum.

Artículo 2º.

**En segundo lugar se
pregunta: SI DIOS
SE CONOCE O SE SABE
A SÍ MISMO.**

Y PARECE QUE NO.

1. Porque el sabedor se refiere a lo sabido de acuerdo a su ciencia. Pero, como dice Boecio en el libro *Acerca de la Trinitad*, "en las cosas divinas la esencia contiene a la unidad, la relación lleva hacia la trinidad, es decir, la de las personas". Por consiguiente, conviene que en Dios lo sabido sea personalmente distinto del sabedor. Pero en las cosas divinas la distinción de las personas no permite la recíproca interlocución; porque del Padre, que engendró al Hijo, no se dice que se engendró a sí mismo. Por lo tanto en Dios no debe admitirse que se conozca a sí mismo.

2. Además, en el *Libro Acerca de las Causas* [proposición XV] se dice: "*Todo sabedor de su esencia, regresa hacia su esencia por un retorno completo*". Pero Dios no regresa a su esencia, porque nunca sale de su esencia, ni puede existir retorno donde no precedió un alejamiento. Por consiguiente Dios no conoce su esencia, y así, se desconoce a sí mismo.

3. Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed nihil est simile sibi ipsi; quia *similitudo non sibi ipsi est*, ut dicit Hilarius [III *de Trinit.*]. Ergo Deus non cognoscit seipsum.

4. Praeterea, scientia non est nisi de universali. Sed Deus non est universale: quia omne universale est per abstractionem; a Deo autem, cum sit simplicissimus, non potest fieri abstractio. Ergo Deus non cognoscit seipsum.

5. Praeterea, si sciret se, intelligeret se, cum intelligere sit simplicius quam scire et propter hoc est Deo magis attribuendum. Sed Deus non intelligit se. Ergo nec scit se. *Probatio mediae.*

3. Además, la ciencia es una asimilación del sabedor a la cosa conocida. Pero nada es similar a sí mismo; porque "*la similitud no es respecto a sí mismo*", como dice Hilario¹⁶ [libro III *Acerca de la Trinidad*]. Por lo tanto Dios no se conoce a sí mismo.

4. Además, la ciencia no existe sino acerca de lo universal. Pero Dios no es universal: porque todo lo universal existe por una abstracción; y no puede hacerse una abstracción de Dios, pues es simplísimo. Por consiguiente, Dios no se conoce a sí mismo.

5. Además, si se supiera a sí mismo, se entendería, puesto que entender es más simple que saber y por esto debe ser más atribuido a Dios. Pero Dios no se entiende a sí mismo. Por lo tanto no se conoce. *Probación de la media:*

16. Hilario de Potiers, (San) [315-368 d.C.].- Estudió filosofía y artes, en 345 se convirtió al cristianismo, en 350 fungió como obispo, en 356 fue desterrado a Frigia y murió en su ciudad natal. Escribió aproximadamente 6 obras, siendo la más importante *Sobre la Trinidad*. Su filosofía se centra en la lucha contra la herejía de Arriano y sus seguidores; con tal propósito, sostenía que sólo podía existir la unidad de las tres personas, y que el verbo divino se había hecho hombre con el propósito de convertir a los no creyentes. Su obra influenció a San Jerónimo y a San Agustín.

Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quaestionum*, quaest. 16 [quaest. 13 et 14]: omne quod se intelligit, comprehendit se. Nihil autem potest comprehendi nisi finitum, ut patet per Augustinum ex eodem loco [ut supra]. Ergo Deus non intelligit se.

6. Praeterea, Augustinus sic argumentatur ibidem. Nec intellectus noster infinitus esse vult quamvis possit, quia notus sibi esse vult. Ex quo habetur, quod illud quod vult se nosse, non vult esse infinitum. Sed Deus vult se esse infinitum, cum sit infinitus; si enim esset aliquid quod se esse non vellet, non esset summe bonus. Ergo non vult sibi esse notus; ergo non cognoscit se.

7. *Sed dicebatur*, quod quamvis Deus sit infinitus simpliciter, et velit se esse infinitum simpliciter; non tamen est infinitus sibi, sed finitus;

Agustín dice en el libro LXXXIII de las *Cuestiones*, cuestión 16 [cuestión 13 y 14]: "todo lo que se entiende a sí mismo, se comprende". Mas nada puede comprenderse sino lo finito, como consta por Agustín en el mismo lugar [como arriba]. Por eso Dios no se entiende a sí mismo.

6. Además, Agustín argumenta así en el mismo lugar. "Nuestro intelecto no quiere ser infinito aunque pueda, porque quiere ser conocido para sí". De esto se obtiene que aquello que quiere conocerse no quiere ser infinito. Pero Dios quiere ser infinito, puesto que él es infinito; pues si fuera algo que él no quiere ser, no sería bueno sobre manera. Por consiguiente no quiere ser conocido para sí; por lo tanto no se conoce.

7. *Pero se decía*, que aunque Dios sea simplemente infinito; y quiera ser simplemente infinito; sin embargo, no es infinito para sí, sino finito;

et sic etiam non vult se esse infinitum. -- *Sed contra*, ut dicitur in III *Physic.*, infinitum dicitur aliquid secundum quod est impertransibile, et finitum secundum quod pertransibile. Sed, sicut probatum est in VI *Physic.*, infinitum non potest pertransiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus, cum sit infinitus, non potest sibi ipsi esse finitus.

8. Praeterea, id quod est Deo bonum, simpliciter est bonum. Ergo et quod est Deo finitum, simpliciter est finitum. Sed Deus non est simpliciter finitus. Ergo nec sibi ipsi finitus.

9. Praeterea, Deus non cognoscit se nisi secundum quod ad seipsum comparatur. Si ergo sibi ipsi est finitus, cognoscet seipsum finite. Non est autem finitus. Ergo cognoscet se aliter quam sit; et ita de seipso habebit cognitionem falsam.

y así también no quiere ser infinito. -- *Mas, por el contrario*, como se dice en el libro III de la *Física*, se dice que algo es infinito en la medida en que es intransmisible y finito en la medida en que es transmisible. Pero, tal como fue probado en el libro VI de la *Física*, lo infinito no puede ser transmitido ni desde lo finito ni desde lo infinito. Por consiguiente Dios, porque es infinito, no puede ser para sí mismo finito.

8. Además, lo que es bueno para Dios, simplemente es bueno. Por consiguiente también lo que es finito para Dios, simplemente es finito. Pero Dios no es simplemente finito. Por lo tanto tampoco es para sí mismo finito.

9. Además, Dios no se conoce sino según lo que se compara con él mismo. Por consiguiente, si es finito para sí mismo, se conocerá a sí mismo finitamente. Pero no es finito. Por lo tanto se conocerá de otra forma distinta de la que es; y así tendrá un conocimiento falso de sí mismo.

10. Praeterea, inter eos qui cognoscunt Deum, unus alio magis cognoscit, secundum quod modus cognitionis unius excedit modum cognitionis alterius. Sed Deus in infinitum magis se cognoscit quam aliquis alius eum cognoscat. Ergo modus quo se cognoscit, est infinitus; ergo seipsum infinite cognoscit, et sic non est sibi ipsi finitus.

11. Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII *Quaestionum* [quaestio 32], probat quod rem aliquam non potest alius alio plus intelligere, hoc modo. Quisquis ullam rem aliter quam est, intelligit, fallitur; et omnis qui fallitur, illud in quo fallitur, non intelligit; quisquis igitur ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit. Non igitur potest quidquam intelligi nisi ut est.

10. Además, entre los que conocen a Dios, uno conoce más que otro, según que el modo de conocimiento de uno excede el modo de conocimiento de otro. Pero Dios en lo infinito se conoce más a sí mismo de lo que algún otro lo conozca. Por consiguiente el modo en que se conoce es infinito; por lo tanto se conoce a sí mismo infinitamente, y así para sí mismo no es finito.

11. Además, en el libro LXXXIII de las *Cuestiones* [cuestión 32], Agustín prueba, de este modo, que alguna cosa no la puede entender alguien más que otro. Cualquiera que entienda alguna cosa de diferente manera que la que es, se engaña; y todo el que se engaña no entiende aquello en lo que se engaña; así pues cualquiera que entienda alguna cosa de diferente manera que la que es, no la entiende. Por lo tanto no puede ser entendido algo sino como es.

Ergo cum res sit uno modo ab omnibus uno modo intelligitur; et ideo nullam rem alius alio melius intelligit. Si ergo Deus seipsum intelligeret, non se plus intelligeret quam alii eum intelligant, et sic in alioquo creatura Creatori aequaretur; quod est absurdum.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius [VII cap. de *Divin. Nomin.*], quod divina sapientia seipsam cognoscens, omnia alia cognoscit. Ergo Deus praecipue cognoscit seipsum.

RESPONDEO. Dicendum, quod cum dicitur aliquid seipsum cognoscere, dicitur illud esse cognoscens et cognitum. Unde ad considerandum qualiter Deus seipsum cognoscat, oportet videre per quam naturam aliquid sit cognoscens et cognitum.

Por consiguiente como la cosa es de un modo, es entendida de un solo modo por todos; y por eso ninguno entiende una cosa mejor que otro. Por lo tanto, si Dios se entendiera a sí mismo, no se entendería más de lo que otros lo entienden, y así la criatura se igualaría al Creador en algo, lo cual es absurdo.

PERO, POR EL CONTRARIO, está lo que dice Dionisio [capítulo VII de *los Nom. Divin.*], que la divina sabiduría, conociéndose a sí misma, conoce todas las otras cosas. Por consiguiente Dios, principalmente, se conoce a sí mismo.

RESPONDO. Debe decirse, que cuando se dice que algo se conoce a sí mismo, se dice que aquello es lo conocente y lo conocido. Por lo cual, para considerar de qué modo Dios se conoce a sí mismo, conviene ver por qué naturaleza algo es conocente y conocido.

Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta *dupliciter*.

Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis.

Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur *alius modus* perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec

Por lo demás, debe saberse que alguna cosa se encuentra perfecta *de dos modos*.

De un modo, según la perfección de su ser, que le compete según su propia especie. Pero como el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra cosa; por eso, en cualquier cosa creada, tanto le falta a esta clase de perfección tenida en cada cosa, con respecto a la perfección a secas, cuanto más perfectamente se encuentra en otras especies; para que la perfección de cada cosa considerada en sí misma sea imperfecta, como si fuese parte de toda la perfección del universo, la cual se erige a partir de las perfecciones de cada una de las cosas, reunidas unas con otras.

Por lo cual, para que existiera algún remedio para esta imperfección, se encuentra *otro modo* de perfección en las cosas creadas, según que la perfección que es propia de una cosa, se encuentra en otra cosa; y ésta es

est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III *de Anima* [comm. 15 et 17] dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere.

Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos, erit in visione Dei, quia secundum Gregorium, *quid est quod non videant qui videntem omnia vident?*

la perfección del conocente en cuanto es conocente, porque algo es conocido por el conocente según que lo mismo conocido esté de alguna manera en el conocente; y por eso, en el libro III *Acerca del Alma* [comentarios 15 y 17] se dice: "el alma es en cierto modo todo porque ha nacido para conocer todo".

Y según este modo es posible que en una sola cosa exista la perfección de todo el universo. Por eso, ésta es la última perfección hacia la cual puede llegar el alma, según los filósofos, para que en ella se refleje todo el orden del universo, y de sus causas; en lo cual también pusieron el fin último del hombre, el cual según nosotros, estará en la visión de Dios, porque según Gregorio¹⁷, *"¿qué es lo que no podrán ver los que ven al que ve todo?"*.

17. Gregorio Magno (San) [540-604 d.C.].- Gran pontífice y doctor de la iglesia. Básicamente escribió cartas donde se encuentran gran cantidad de asuntos teológicos; algunas de ellas son: *Libro de reglas pastorales, las Enseñanzas sobre Job, Homilias sobre los Evangelios y sobre Ezequiel*, etc.. Es citado por el Aquinate en muchas interpretaciones tropológicas de la Biblia; además de cuestiones teológicas morales y ascéticas.

Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare.

Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinatur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur. Unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis; scilicet prout, existens perfectio unius, est nata esse in altero.

Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile

Mas la perfección de una cosa no puede existir en otra según el ser determinado que tenía en aquella cosa; y por ello, ya que está ordenada a existir en otra cosa, conviene considerarla sin aquellos elementos que nacieron para determinarla.

Y porque las formas y las perfecciones de las cosas están determinadas a través de la materia, de ahí deriva que por esto exista alguna cosa conocible en cuanto se separa de la materia. Por lo cual conviene que también aquello en que se recibe la perfección de tal cosa sea inmaterial; pues si fuese material, la perfección sería recibida en ello según algún ser determinado; y así no existiría en aquello según lo cual es conocible; es decir, porque existiendo como perfección de uno, ha nacido para existir en otro.

Y por eso erraron los antiguos filósofos, que sostuvieron que lo semejante

simili cognosci, volentes, secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitae in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura.

Non autem ita recipitur forma rei cognitae in cognoscente; unde et Commentator dicit in III *de Anima* [comm. 3], quod non est idem modus receptionis quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter.

es conocido por lo semejante, queriendo, según esto, que el alma, que conoce todo, estuviera formada naturalmente por todas las cosas: como la tierra conoce a la tierra, el agua al agua y así en lo demás. Porque pensaron que la perfección de la cosa conocida en el conocente tendría un ser determinado, puesto que tiene un ser determinado en su propia naturaleza.

Ahora bien, la forma de la cosa conocida no es recibida así en el conocente; por lo cual el Comentador¹⁸ también dice en el libro III *Acerca del Alma* [comentario 3] que no es el mismo modo de recepción con que las formas se reciben en el intelecto posible y en la materia prima; porque conviene que algo sea recibido inmaterialmente en el intelecto conocente.

18. Averroes [1126-1198].- Nació en Córdoba (España), fue discípulo de Abentofail, se desempeñó como magistrado en Sevilla, fue acusado de herejía y murió en Marruecos. Escribió innumerables obras de tipo filosófico, teológico, jurídico y científico; además de extensos comentarios del *Corpus Aristotelicum*. La tradición aristotélica de los árabes alcanza el punto más alto en Averroes; siendo, de hecho, el más eminente de los filósofos árabes. Su filosofía se centra en la eternidad del mundo y de la materia, ya que sin dicha eternidad, Dios no podría obtener las formas que constituyen la realidad; además, sostiene que el proceso de entendimiento humano sólo se origina a partir de un único entendimiento agente; y, finalmente, asegura que lo que es verdadero en teología, puede no serlo en filosofía y viceversa (i. e., *doble verdad*).

Et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim, et alia quae infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur, ut patet II *de Anima* [III *de Anima* comm. 66]. Sensus autem recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus. Intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit.

Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus. Res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles, sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis sicut et colores actu visibiles per lumen solis. Sed res immateriales sunt

Y por eso vemos que según el orden de la inmaterialidad en las cosas, según esto, se encuentra en ellas la naturaleza del conocimiento: pues las plantas, y otras cosas que están debajo de las plantas, nada pueden recibir inmaterialmente; y por eso están privadas de todo conocimiento, como consta en el libro II *Acerca del Alma* [libro III *Acerca del Alma*, comentario 66]. Ahora bien, el sentido recibe especies sin materia, mas con condiciones materiales. Mas el intelecto también recibe de las condiciones materiales las especies depuradas.

De manera semejante existe también un orden en los conocibles. Pues las cosas materiales, como dice el Comentador, "no son inteligibles sino porque nosotros las hacemos inteligibles", ya que son inteligibles solamente en potencia; pero en acto se hacen inteligibles a través de la luz del intelecto agente, tal como los colores se hacen visibiles en acto a través de la luz del sol. Pero las cosas inmateriales son inteli-

intelligibiles per seipsas; unde sunt magis notae secundum naturam, quamvis minus notae nobis.

Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquitur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde eius natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc etiam Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva; unde Avicenna dicit in VIII suae *Metaphysicae* [cap. VII a med. et cap. VI], quod ipse intellectus et apprehensor sui est eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res quae est ipsemet.

AD PRIMUM ergo dicen-

bles por sí mismas; por lo cual son más conocidas según la naturaleza, aunque menos conocidas para nosotros.

Y porque Dios está en el fin de la separación de la materia, porque es totalmente inmune a toda potencialidad; se deduce que él mismo es sobre manera conocitivo y sobre manera es conocible; por lo cual su naturaleza, según que tiene el ser realmente, según esto le corresponde la razón de la conocibilidad. Y porque según esto también Dios existe según que su naturaleza es para él; según esto también conoce según que su naturaleza es sobre manera conocitiva; por lo cual Avicena¹⁹ dice, en el libro VIII de su *Metafísica* [capítulo VII hasta la mitad y capítulo VI] que él mismo es entendedor y aprensor de sí mismo por eso, porque su *quiddidad*²⁰ despojada (quiero decir de la materia) es la cosa que él mismo es.

A LO PRIMERO debe decirse,

19. Avicena [980-1037 d.C.].-Nació en Afsana. Continuator de la tradición de Alknidi y de Alfarabi, escribió numerosas obras de relativa importancia. Su filosofía se centra en las nociones de existencia, del concepto de unidad en el intelecto agente, y de la distinción entre esencia y existencia en los seres creados. Establece, además, que mediante un proceso de abstracción es posible conocer las formas generales.

20. *Quiddidad*.-Equivalencia latina utilizada para definir la problemática expresión griega τό τὸ ἦν εἶναι, sinónimo de "lo que hay de más interior, fundamental y propio de la esencia de lo definido" o "Cuando algo es lo que siempre fue, lo permanente, la substancia de una cosa".

dum, quod trinitas personarum multiplicatur in divinis per relationes quae realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis; sed relatio quae consignificatur, cum dicitur, Deus scit seipsum, non est aliqua relatio realis, sed rationis tantum: quandocumque enim idem ad seipsum refertur, non est talis relatio aliquid in re, sed in ratione tantum, eo quod realis exigit duo extrema.

AD SECUNDUM dicendum, quod locutio haec qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphórica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII *Physicorum* [comm. 20]. Unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et in nobis fit per

por consiguiente, que la trinidad de las personas se multiplica respecto a las divinas por las relaciones que realmente existen en Dios, es decir, relaciones de origen; pero la relación que se señala, cuando se dice, "Dios se conoce a sí mismo", no es una relación real, sino solamente de razón: pues siempre que él se refiere a sí mismo, tal relación no es algo en la cosa, sino solamente en la razón, porque lo real exige dos extremos.

A LO SEGUNDO debe decirse, que esta locución en la que se dice, que "el que se conoce vuelve hacia su esencia", es una locución metafórica, pues no hay movimiento en el entender, como se prueba en el libro VII de la *Física* [comentario 20]. De ahí que, hablando con propiedad, no existe ahí el receso ni el regreso; sino que por tanto se dice que el ser es proceso o movimiento, en cuanto de una cosa conocible se llega a otra; y en nosotros se da por algún discurso,

quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam.

Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum, et deinde reflectitur super actum; et deinde super potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus.

Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius [art. praec. ad 1 arg.] dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat. Nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam alias res intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt, et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat.

según el cual existe la salida y el regreso a nuestra alma, mientras se conoce a sí misma.

En efecto, primeramente el acto, saliendo de ella misma, se termina en el objeto, y después se refleja sobre el acto; y después sobre la potencia y la esencia, puesto que los actos se conocen a partir de los objetos, y las potencias por medio de los actos.

Pero en el conocimiento divino no existe discurso alguno, como fue dicho con anterioridad [artículo precedente, en el argumento 1], como si llegara por lo conocido a lo desconocido. Sin embargo, de ningún modo a partir de las conocibles puede encontrarse algún movimiento circular en su conocimiento; mientras el que conoce su esencia intuye otras cosas, en las cuales observa la similitud de su esencia, y así, en cierto modo, regresa a su esencia, no como si conociera su esencia a partir de otras cosas, como ocurría en nuestra alma.

Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam suam in libro *de Causis* nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in seipsa.

Formae enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusae et nullatenus ad seipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in se ipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc quodammodo in omnia exiens et procedens, in seipso fixus et immixtus permanet.

AD TERTIUM dicendum, quod similitudo quae est relatio realis, distinctionem rerum requirit; sed ei quae est rationis relatio tantum, sufficit in similibus distinctio rationis.

AD QUARTUM dicendum, quod universale pro tanto est intelligibile, quia est a materia

Empero, debe saberse que el regreso a su esencia, en el libro *Acerca de las Causas*, no es denominado de ningún otro modo sino como la subsistencia de la cosa en sí misma.

Porque las formas que no subsisten en sí mismas, son derramadas sobre otra cosa y de ningún modo guardadas en sí mismas; pero las formas subsistentes en sí se derraman hacia otras cosas, perfeccionándolas, o influyendo en ellas, de modo que se mantienen en sí mismas; y, según este modo, Dios regresa en grado máximo a su esencia, porque proveyendo a todos, y por esto, en cierto modo, saliendo y avanzando hacia todo, permanece en sí mismo fijo y sin mezcla.

A LO TERCERO debe decirse, que la similitud que es una relación real, requiere una distinción de las cosas; pero a aquella que es sólo una relación de razón, le basta la distinción de razón en los semejantes.

A LO CUARTO debe decirse, que lo que es universal en tal proporción es inteligible, en cuanto que está separado

separatum; unde illa quae non sunt per actum intellectus nostri a materia separata, sed per seipsa sunt ab omni materia libera, maxime cognoscibilia sunt; et sic Deus maxime intelligibilis est, quamvis non sit universale.

AD QUINTUM dicendum, quod Deus et scit se, et intelligit se, et comprehendit se, quamvis, simpliciter loquendo, infinitus sit; non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati; habet enim partem post partem in infinitum.

Unde infinitum si debeat cognosci secundum rationem suae infinitatis, ut scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendi, quia numquam poterit veniri ad finem, cum finem non habeat.

Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur.

de la materia; por lo cual aquellas cosas que no son separadas de la materia por acto de nuestro intelecto, pero que por sí mismas están libres de toda materia, son sumamente conocibles; y así Dios es sumamente inteligible, aunque no sea universal.

A LO QUINTO debe decirse, que Dios se sabe, se entiende, y se comprende a sí mismo aunque sea infinito, hablando en nivel simple; pues no es infinito en sentido privativo, pues así la razón de lo infinito es adecuada a la cantidad, pues tiene parte tras parte hasta el infinito.

Por lo cual, si va a tener que conocerse el infinito de acuerdo a la razón de su infinidad, o sea, de modo que se conozca una parte tras otra parte, de ningún modo podrá ser comprendido, porque nunca podrá llegarse hasta un fin, ya que no tiene fin.

Pero se dice que Dios es infinito negativamente, porque su esencia no está limitada por medio de algo.

Omnis autem forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis; unde, cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse, secundum hoc esse suum non est finitum, et pro tanto dicitur eius essentia infinita.

Et quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiva finita est, cum sit in aliquo recepta; non potest intellectus noster pervenire ad cognoscendum ipsum ita clare sicut cognoscibilis est: et secundum hoc non potest ipsum comprehendere, quia non pervenit ad finem cognitionis in ipso, quod est comprehendere, ut supra dictum est.

Sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita, et vis cognoscitiva ipsius est infinita; sua cognitio est tantum efficax quanta est eius essentia, et ideo

Ahora bien, toda forma contenida en algo es limitada según el modo del recipiente; de ahí que, como el ser divino no es recibido en alguna cosa, puesto que él mismo es su ser; de acuerdo a esto su ser no es finito, y en esa razón se dice que su esencia es infinita.

Y porque en cualquier intelecto creado la fuerza conocitiva es finita, ya que está recibida en algo; nuestro intelecto no puede llegar a conocer lo mismo de manera tan clara como es conocible: y según esto no puede comprenderlo, porque no llega al fin del conocimiento en lo mismo que es comprender, como fue dicho arriba.

Pero como del mismo modo en que la esencia divina es infinita, también su fuerza conocitiva es infinita; su conocimiento es tan eficaz cuanta es su esencia, y por

pervenit ad perfectam sui cognitionem; et secundum hoc comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem ipsi cognito finis aliquis statuatur; sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest.

AD SEXTUM dicendum, quod intellectus noster, cum sit finitus secundum suam naturam, non potest aliquid infinitum comprehendere, vel perfecte intelligere; et ideo supposita ista eius natura, procedit ratio Augustini; sed natura intellectus divini est alia; et propter hoc ratio non sequitur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod si fiat vis in verbo *Deus*, proprie loquendo, nec aliis nec sibi finitus est; sed pro tanto dicitur finitus, quia hoc modo a seipso cognoscitur sicut aliquid finitum ab intellectu finito; sicut enim intellectus finitus potest pervenire

ello llega al perfecto conocimiento de sí mismo; y según esto se dice que comprende, no porque por tal comprensión se fije algún límite para lo mismo conocido; sino por la perfección del conocimiento al que nada falta.

A LO SEXTO debe decirse, que nuestro intelecto, porque es finito según su naturaleza, no puede comprender algo infinito, o entenderlo perfectamente; y por ello, dada esa naturaleza suya, procede el razonamiento de Agustín; pero la naturaleza del intelecto divino es otra, y por eso, el razonamiento no procede.

A LO SÉPTIMO debe decirse, que si se hace énfasis en la palabra "*Dios*", hablando propiamente, ni para otros ni para sí es finito; y en tal proporción se dice finito, en cuanto que de este modo es conocido por sí mismo, como algo limitado por el intelecto finito; pues como el intelecto finito puede llegar

ad finem cognitionis in re finita, ita intellectus eius pervenit ad finem sui ipsius. Illa tamen ratio infiniti qua dicitur intransibile, est ratio infiniti privative accepti, de quo nihil ad propositum.

AD OCTAVUM dicendum, quod in omnibus illis quae designant quantitatem in his quae ad perfectionem pertinent, sequitur, si aliquid comparatum Deo sit tale, quod simpliciter sit tale; sicut si, Deo comparatum, est magnum, quod sit simpliciter magnum.

Sed in illis quae pertinent ad imperfectionem, non sequitur: non enim sequitur quod si aliquid, Deo comparatum, sit parvum, simpliciter sit parvum; quia omnia Deo comparata nihil sunt, et tamen simpliciter non nihil sunt.

hasta el fin del conocimiento en la cosa finita, así su intelecto llega hasta el fin de sí mismo. Mas aquella razón de lo infinito por la que se le dice intransmisible, es la razón del infinito entendido privativamente, de lo cual nada hace al propósito.

A LO OCTAVO debe decirse, que en todas aquellas cosas que designan la cantidad de los aspectos que corresponden a la perfección, se sigue, si algo comparado con Dios es de un modo, que simplemente es tal; como si, comparado con Dios, algo es grande, que es simplemente grande.

Pero en aquellas cosas que corresponden a la imperfección (lo anterior) no se sigue; pues no se sigue que si algo, comparado con Dios, es pequeño, que sea simplemente pequeño; porque todas las cosas comparadas con Dios no son nada, y sin embargo no son simplemente nada.

Unde quod est bonum Deo, simpliciter est bonum; sed quod est finitum Deo, non sequitur simpliciter finitum esse; quia finitum ad quamdam imperfectionem pertinet; sed bonum ad perfectionem; in utrisque tamen aliquid simpliciter est tale, quod secundum iudicium divinum tale invenitur.

AD NONUM dicendum, quod cum dicitur, Deum finite seipsum cognoscere, hoc *dupliciter* intelligi potest.

Uno modo ut modus referatur ad rem cognitam, ut, scilicet, cognoscat se esse finitum; et secundum hunc intellectum est falsum, quia sic cognitio sua esset falsa.

Alio modo ut modus referatur ad cognoscentem, et sic adhuc *dupliciter* potest intelligi: uno modo ly *finite* nihil aliud sit quam perfecte; ut dicatur finite

Por lo cual, lo que es bueno para Dios, simplemente es bueno; pero lo que es finito para Dios, no se sigue que simplemente sea finito; porque lo finito corresponde a determinada imperfección; pero lo bueno corresponde a una perfección; mas, en ambos casos, algo es simplemente tal, porque de acuerdo al juicio divino, es encontrado como tal.

A LO NOVENO debe decirse, que cuando se dice que Dios se conoce a sí mismo finitamente, esto puede entenderse, *de dos modos*:

De un modo, en forma que el modo se refiera a la cosa conocida, es decir, para que conozca que él mismo es finito, y según esto lo entendido es falso, porque así su conocimiento sería falso.

De otro modo, en forma que el modo se refiera al conocente, y así, a su vez, puede ser entendido de dos modos: de un modo ese "*finitamente*" no es más que perfectamente; así que se dice

cognoscere, quoniam pervenit ad finem cognitionis; et sic Deus seipsum finite cognoscit; alio modo ut ly *finite* pertineat ad efficaciam cognitionis; et secundum hoc infinite cognoscit, quia eius cognitio est in infinitum efficax.

Ex hoc autem quod sibi ipsi est finitus modo praedicto, non potest concludi quod se finite cognoscat, nisi eo modo quo dictum est verum esse.

AD DECIMUM dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod ly *finite* pertinet ad efficaciam cognitionis; et sic patet quod non cognoscit se finite.

AD UNDECIMUM dicendum, quod cum aliquem alio plus intelligere dicimus, *dupliciter* potest intelligi.

Uno modo ut ly *plus* pertineat ad modum rei cognitae; et

que conoce finitamente, porque llega al fin del conocimiento; y así Dios se conoce a sí mismo finitamente; de otro modo como que ese "*finitamente*" corresponda a la eficacia del conocimiento; y según esto conoce infinitamente porque su conocimiento es eficaz hasta el infinito.

Ahora bien, por el hecho de que para sí mismo es finito del modo antes dicho, no puede concluirse que se conozca finitamente, sino en el modo que se ha dicho que es verdadero.

A LO DÉCIMO debe decirse, que aquella razón procede en la medida que ese "*finitamente*" corresponde a la eficacia del conocimiento; y así consta que no se conoce finitamente.

A LO UNDÉCIMO debe decirse, que cuando decimos que alguien entiende más que otro, puede entenderse *de dos modos*:

De un modo, en forma que ese "*más*" corresponda al modo de la cosa conocida; y así ninguno

sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secundum quod est intellecta; quicumque enim rei intellectae plus attribuit vel minus quam natura rei habeat, errat, et non intelligit.

Alio modo potest referri ad modum cognoscentis; et sic unus alio plus intelligit, secundum quod unus alio perspicacius intelligit, sicut angelus homine, et Deus angelo, propter potentio-rem vim intelligendi.

Et similiter est etiam intelligenda illa quae ad hoc probandum assumitur, scilicet intelligere rem aliter quam sit; si enim ly *aliter* sit modus rei cognitae, tunc nullus intelligens intelligit rem aliter quam sit, quia hoc esset intelligere rem esse aliter quam sit; si autem sit modus cognoscentis

de los inteligentes entiende más que otro respecto a la cosa entendida en cuanto que es entendida; pues cualquiera que atribuye a la cosa entendida más o menos de lo que la naturaleza de la cosa tenga, yerra, y no entiende.

De otro modo, puede referirse al modo del conocente; y así uno entiende más que otro, según que uno entiende más perspicazmente que otro, como el ángel respecto al hombre, y como Dios respecto al ángel, a causa de su más poderosa fuerza de entender.

Y de manera similar también debe entenderse aquella razón que se asume para probar esto, es decir, entender una cosa de otra manera que como es; pues si, ese "*de otro modo*", es el modo de la cosa conocida, entonces ningún inteligente entiende una cosa de un modo diverso que como es, porque esto sería entender que la cosa es de otro modo de como es; mas si es el modo del conocente, así

tis, sic quilibet intelligens rem materialem, intelligit aliter quam sit; quia res quae habet esse materiale, solum immaterialiter intelligitur.

cualquiera que entiende una cosa material, la entiende de otro modo del que es; porque la cosa que tiene el ser material, sólo se entiende inmaterialmente.

Art. 3.**Tertio quaeritur UTRUM
DEUS COGNOSCAT
ALIA A SE.**

ET VIDETUR QUOD NON.

1. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed nihil aliud ab ipso potest esse perfectio eius, quia sic esset aliquid eo nobilius. Ergo nihil aliud ab ipso potest esse intellectum ab eo.

2. *Sed dicendum*, quod res vel creatura secundum quod est cognita a Deo, est unum cum ipso. —*Sed contra*, creatura non est unum cum Deo nisi secundum quod est in eo. Si ergo Deus non cognoscit creaturam nisi secundum quod est unum cum eo, non cognoscit creaturam nisi secundum quod est in eo; et ita non cognoscit eam in propria natura.

3. Praeterea, si intellectus divinus cognoscit creaturam: aut cognoscit ipsam per essentiam suam, aut per aliquid aliud extrinsecum. Si per aliquid extrinsecum medium; cum omne medium quo

Artículo 3º.**En tercer lugar se pregunta:
SI DIOS CONOCE OTRAS
COSAS DIFERENTES
DE SÍ MISMO.**

Y PARECE QUE NO.

1. Pues el objeto entendido es la perfección del que entiende. Pero nada que sea diferente de él puede ser su perfección, porque así sería algo más noble que él. Por consiguiente nada diverso de él puede ser entendido por él.

2. *Pero debe decirse*, que la cosa o la criatura según que es conocida por Dios, es uno con él. —*Mas, por el contrario*, la criatura no es una con Dios sino según que está en él. Por lo tanto si Dios no conoce a la criatura sino según que es uno con él, no conoce a la criatura sino según que ella está en él; y así no la conoce en su propia naturaleza.

3. Además, si el intelecto divino conoce a la criatura: o la conoce a través de su esencia, o por algún otro elemento extrínseco. Si por otro medio extrínseco, como todo medio por el que

cognoscitur, sit perfectio cognoscentis, quia est forma ipsius in quantum est cognoscens, ut patet de specie lapidis in pupilla; sequeretur quod aliquid extrinsecum a Deo esset perfectio eius; quod est absurdum. Si autem cognoscat creaturam per essentiam suam; cum essentia sua sit aliud a creatura, sequeretur quod ex uno cognosceret aliud. Sed omnis intellectus ex uno cognoscens aliud, est intellectus discurrens et ratiocinans. Ergo in intellectu divino est discursus, et sic erit imperfectus; quod est absurdum.

4. Praeterea, medium per quod res cognoscitur, dicitur esse proportionatum ei quod per ipsum cognoscitur. Sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturae, cum in infinitum ipsam excedat; infiniti autem ad finitum nulla est proportio. Ergo cognoscent-

se conoce, es la perfección del cono-
cente, porque es su forma en cuanto
es conocente, como consta respecto a
la especie de la piedra en la pupila;
se seguiría que algo extrínseco a
Dios sería su perfección, lo cual es
absurdo. Mas, si conoce a la criatura
por su esencia, pues su esencia es
distinta de la criatura, se seguiría
que a partir de un objeto conocería
otro objeto. Pero todo intelecto que
conoce una cosa a partir de otra, es
un intelecto que discurre y razona.
Por consiguiente en el intelecto divi-
no existe un discurso, y así será
imperfecto; lo cual es absurdo.

4. Además, el medio por el
cual la cosa es conocida, se dice que
es proporcionado a aquello que es
conocido por ese medio. Pero la
esencia divina no es proporcionada
a la misma criatura, ya que la excede
en grado infinito; ahora bien, no
existe proporción alguna de lo
infinito a lo finito. Por lo tanto,

do essentiam suam, non potest cognoscere creaturam.

5. Praeterea, Philosophus in XV *Metaph.* [XII *Metaph.*, comm. 51] probat, quod Deus tantum seipsum cognoscit. Sed *tantum idem est quod non cum alio. Ergo non cognoscit alia a se.*

6. Praeterea, si cognoscit alia a se, cum cognoscit seipsum, aut ergo eadem ratione cognoscet seipsum et alia, aut alia et alia. Si eadem: cum seipsum per essentiam suam cognoscat, sequitur quod res alias per essentiam earum cognoscat, quod esse non potest. Si autem alia et alia ratione: cum cognitio cognoscentis sequatur rationem qua cognoscitur, continget quod in divina cognitione inveniatur multiplicitas et diversitas; quod repugnat divinae simplicitati. Nullo ergo modo Deus creaturam cognoscit.

conociendo su esencia, no puede conocer a la criatura.

5. Además, el Filósofo en el libro XV de la *Metafísica* [libro XII *Metafísica* comentario 51] prueba que Dios se conoce tan sólo a sí mismo. Pero "*tan sólo*" él mismo es lo que no es con otro. Por consiguiente no conoce otras cosas diferentes de sí.

6. Además, si conoce otras cosas diferentes de sí, cuando se conoce a sí mismo, por eso, por la misma razón se conocerá a sí mismo y a las otras cosas, o bien conocerá otras varias cosas. Si conoce las mismas: como se conoce a sí mismo por su esencia, se sigue que conoce las otras cosas por su esencia, lo cual no puede ser. Mas, si conoce otras cosas y por otra razón: como el conocimiento del conocente sigue la razón por la que es conocida, resultará que en el conocimiento divino se considerará multiplicidad y diversidad; lo cual repugna a la divina simplicidad. Por lo tanto de ningún modo Dios conoce a la criatura.

7. Praeterea, magis distat creatura a Deo quam distat persona Patris a natura Divinitatis. Sed Deus non eodem cognoscit se esse Deum, et se esse Patrem: quia in hoc quod dicitur: Cognoscit se Patrem; includitur notio Patris, quae non includitur cum dicitur: Cognoscit se esse Deum. Ergo, multo fortius, si creaturam cognoscit, alia ratione seipsum cognoscit, et alia ratione creaturam; quod est absurdum, ut probatum est in arg. 6.

8. Praeterea, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Sed non eodem Pater est Pater et Deus, ut dicit Augustinus [lib. LXXXIII *Quaestionum*, quaestio 46]. Ergo non eodem cognoscit Pater se esse Patrem, et se esse Deum; et multo fortius non eodem cognoscit Pater se esse et creaturam, si creaturam cognoscit.

7. Además, la criatura dista más de Dios de lo que dista la persona del Padre respecto a la naturaleza de la Divinidad. Pero Dios no por el mismo motivo conoce que él es Dios, y que es Padre: porque en la frase que se dice: "Conoce que es Padre"; se incluye la noción de Padre, la cual no es incluida cuando se dice: "Conoce que es Dios". Por consiguiente, y con mucha más razón, si conoce a la criatura, por una razón se conoce a sí mismo, y por otra razón a la criatura; lo cual es absurdo, como fue probado en el argumento 6.

8. Además, son iguales los principios del ser y del conocer. Pero, no por lo mismo, el Padre es Padre y Dios; como dice Agustín [libro LXXXIII de las *Cuestiones*, cuestión 46]. Por lo tanto no por lo mismo, el Padre conoce que es Padre y que es Dios; y con mucha más razón, no por lo mismo, el Padre conoce que existe él y la criatura, si es que conoce a la criatura.

9. Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad scitum. Sed inter Deum et creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia. Ergo Deus minimam cognitionem, vel nullam, de creaturis habet.

10. Praeterea, quidquid cognoscit Deus, intuetur. Sed Deus, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quaestionum*, nihil extra se intuetur. Ergo nec quidquam extra se cognoscit.

11. Praeterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum, quae puncti ad lineam; unde Trismegistus dicit: *Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia vero nusquam; per centrum exprimens creaturam, ut Alanus exponit. Sed lineae nihil deperit de eius quantitate, si*

9. Además, la ciencia es asimilación del que sabe a lo sabido. Pero entre Dios y la criatura existe una mínima asimilación, ya que allí existe una máxima distancia. Por consiguiente Dios tiene un mínimo, o nulo conocimiento sobre las criaturas.

10. Además, todo cuanto Dios conoce, lo intuye. Pero Dios, como dice Agustín en el libro LXXXIII de las *Cuestiones*, "no intuye nada fuera de sí". Por lo tanto tampoco conoce nada fuera de sí.

11. Además, existe la misma comparación de la criatura respecto a Dios, que la del punto a la línea; de ahí que Trismegisto²¹ dice: "*Dios es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes, pero su circunferencia, en ninguna parte*"; por el centro expresando a la criatura, como lo expone Alán [de Lille]²². Pero nada se pierde de la línea respecto a su cuanti-

21. Hermes Trismegisto.- Autor al que se le adjudica un grupo de obras de diversa índole atribuidas al dios egipcio Thot, sólo que en la variante griega [i.e. Hermes Trismegisto]. Los escritos abarcan asuntos relacionados con la astrología, la astronomía, la física, la magia, la filosofía, la medicina, la psicología, y otras tantas ciencias. Los tratados que ejercieron influencia sobre el Aquinate se atribuyen a Poimandres y Asclepio; dentro de ellos se desarrolla cierta cosmogonía, antropología y escatología derivadas del gnosticismo.

22. Alán de Lille [1128-1202].-Nació en la isla de Flandriis (actualmente Lille) y murió en Citeaux. Escribió aproximadamente 8 obras, siendo las más importantes: *Contra los Claudianos* y *De la Fe Católica contra los herejes de su tiempo*. Su filosofía se fundamenta en la obra de Boecio, con tintes enciclopedistas, apoyándose en las enseñanzas tanto de Aristóteles como de Platón.

punctum ab ea separetur. Ergo et nihil deperit perfectioni divinae, si cognitio creaturae ei subtrahatur. Sed quidquid est in eo, ad eius perfectionem pertinet, cum nihil accidentaliter sit in eo. Ergo ipse de creaturis cognitionem non habet.

12. Praeterea, quidquid Deus cognoscit, ab aeterno cognoscit, eo quod scientia sua non variatur. Sed quidquid cognoscit, est ens; quia cognitio eius non est nisi entis. Ergo quidquid cognoscit Deus, ab aeterno fuit. Sed nulla creatura fuit ab aeterno. Ergo nullam creaturam cognoscit.

13. Praeterea, omne quod perficitur aliquo alio, habet in se potentiam passivam respectu illius; quia perfectio est quasi forma perfecti. Sed Deus non habet in se potentiam passivam;

si un punto se separa de ella. Y por eso nada se pierde de la perfección divina, si se le quita el conocimiento de la criatura. Pero todo cuanto está en él, corresponde a su perfección, puesto que nada existe accidentalmente en él. Por consiguiente, él mismo no tiene ningún conocimiento de la criatura.

12. Además, todo cuanto Dios conoce, lo conoce desde la eternidad, porque su ciencia no varía. Pero cuanto conoce, es un ente; porque su conocimiento no es sino de un ente. Por eso cuanto Dios conoce existió desde la eternidad. Mas ninguna criatura ha existido desde la eternidad. Por lo tanto no conoce a ninguna criatura.

13. Además, todo cuanto es realizado por algún otro, tiene en sí la potencia pasiva respecto a aquél; porque la perfección es como una forma de lo perfecto. Pero Dios no tiene en sí una potencia pasiva; pues esto es el prin-

hoc enim est principium transmutationis, quae a Deo est procul. Ergo non perficitur aliquo alio a se. Sed perfectio cognoscentis dependet a cognoscibili, quia perfectio cognoscentis est in hoc quod actu cognoscit; quod non est nisi secundum quod scit aliquid cognoscibile. Ergo Deus non cognoscit aliud a se.

14. Praeterea, ut dicitur in IV *Metaphys.* [comment. 25], motor est prior moto secundum naturam. Sed sicut sensibile est movens sensum, ut ibidem dicitur, intelligibile movet intellectum. Si ergo Deus intelligeret aliquid aliud a se, sequeretur quod aliquid esset prius eo; quod est absurdum.

15. Praeterea, omne intellectum facit aliquam delectationem in intelligente; unde dicitur in I *Metaphysicorum*: *Omnes homines*

cipio de la transmutación, la cual está lejos de Dios. Por eso no es realizado por alguien diverso de sí. Pero la perfección del conocente depende de lo conocible, porque la perfección del conocente está en aquello que se conoce en el acto; lo cual no existe sino según que sabe algo conocible. Por consiguiente Dios no conoce otra cosa diferente de sí.

14. Además, como se dice en el libro IV de la *Metafísica* [comentario 25], "el motor es anterior a lo movido según la naturaleza". Pero así como lo sensible es lo que mueve al sentido, como allí mismo se dice, lo inteligible mueve al intelecto. Por lo tanto, si Dios entendiera alguna cosa diversa de sí, se seguiría que algo fuera anterior a él; lo cual es absurdo.

15. Además, todo lo entendido causa algún deleite en quien entiende: por lo cual se dice en el libro I de la *Metafísica*: "*Todos los hombres por na-*

natura scire desiderant: huiusmodi autem signum est sensuum delectatio, secundum quod quidam libri habent. Si ergo Deus aliquid aliud a seipso cognosceret, illud aliud esset causa delectationis in ipso; quod est absurdum.

16. Praeterea, nihil cognoscitur nisi per naturam entis. Sed creatura magis habet de non esse quam de esse, ut patet per multa Sanctorum dicta. Ergo creatura magis Deo est incognita quam nota.

17. Praeterea, nihil apprehenditur nisi secundum quod habet rationem veri, sicut nihil appetitur nisi secundum quod habet rationem boni. Sed creaturae visibiles comparantur in Scriptura mendacio, ut patet *Eccli. cap. XXXIV, 2: Quasi qui comprehendit ventum etc.* Ergo creaturae magis sunt incognitae quam notae.

turaliza desean saber: y la señal de ello es el deleite de los sentidos", según lo que contienen algunos libros. Por eso, si Dios conociera alguna cosa diversa de sí mismo, aquella otra cosa sería causa de deleite en él; lo cual es absurdo.

16. Además, nada es conocido sino por la naturaleza del ente. Pero la criatura tiene mayor cantidad del no ser que del ser, como consta por muchos dichos de los Santos. Por consiguiente, la criatura es más desconocida que conocida para Dios.

17. Además, nada se aprehende sino en la medida en que tiene razón de verdadero, así como nada se apetece sino en la medida en que tiene razón de bien. Pero las criaturas visibles son comparadas a la mentira en la Escritura, como consta en *Eclesiástico capítulo XXXIV, 2: "Como quien atrapa el viento", etc.* Por lo tanto las criaturas son más desconocidas que conocidas.

18. *Sed dicendum* quod creatura non dicitur non ens nisi secundum comparationem ad Deum. --- *Sed contra*, creatura non cognoscitur a Deo nisi in quantum ad ipsum comparatur. Si igitur creatura secundum quod comparatur ad Deum est mendacium et non ens, et sic incognoscibilis, nullo modo a Deo cognosci poterit.

19. Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in eius sensu.

20. Praeterea, res praecipue cognoscuntur per suas causas; et maxime per causas quae sunt causae esse rei. Sed inter quatuor causas, efficiens et finalis sunt causae fieri, non esse rei; forma autem et materia sunt causae

18. *Pero debe decirse* que la criatura no se dice "no ente" sino según la comparación con Dios. --- *Mas, por el contrario*, la criatura no es conocida por Dios sino en cuanto es comparada con él. Por eso, si la criatura, en la medida en que es comparada con Dios, es mentira y no ente, y así inconocible; de ningún modo podría ser conocida por Dios.

19. Además, nada existe en el intelecto que no esté primero en el sentido. Pero en Dios no se puede poner conocimiento sensitivo, porque éste es material. Por consiguiente él mismo no entiende las cosas creadas, ya que no existen primero en su sentido.

20. Además, las cosas son principalmente conocidas por sus causas; y sobre todo por las causas que son causas del ser de la cosa. Pero entre las cuatro causas, la eficiente y la final son causas del hacerse, no del ser de la cosa; mas la forma y la materia son causas del

essendi rerum, quia intrans eius constitutionem. Deus autem non est causa rerum nisi efficiens et finalis. Ergo minimum est quod de creaturis cognoscit.

SED CONTRA, 1. *Hebr.; IV, 13: Omnia nuda sunt et aperta oculis eius.*

2. Praeterea, cognito uno relativorum, cognoscitur aliud. Sed principium et principiatum relative dicuntur. Ergo, cum ipse sit principium rerum per essentiam suam, cognoscendo essentiam suam, cognoscit creaturam.

3. Praeterea, Deus est omnipotens. Ergo eadem ratione debet dici omnisciens; ergo non tantum scit res fruibiles, sed etiam utibiles.

ser de las cosas, porque entran en su constitución. Mas Dios no es causa de las cosas sino eficiente y final. Por consiguiente, es mínimo lo que conoce de las criaturas.

PERO, POR EL CONTRARIO, 1. *Hebreos IV, 13: "Todas las cosas están desnudas y abiertas ante sus ojos".*

2. Además, conocido uno de los relativos, se conoce el otro. Pero el principio y lo principiado se dicen relativamente. Por lo tanto, como él es principio de las cosas por su esencia, conociendo su esencia, conoce a la criatura.

3. Además, Dios es omnipotente. Luego, por la misma razón, debe decirse omnisciente; por consiguiente no sólo conoce las cosas disfrutables, sino también las utilizables.

4. Praeterea, Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut omnia cognoscat; et ob hoc a Philosopho commendatur in III *de Anima* [comm. 4; et libr. I, comm. 3, 4; et VIII *Phys.* comm. 37] Sed intellectus divinus est maxime immixtus et purus. Ergo maxime omnia cognoscit; et non solum se, sed etiam alia.

5. Praeterea, quanto aliqua formarum est simplicior, tanto est plurium formarum comprehensiva. Sed Deus est substantia simplicissima. Ergo ipse est comprehensivus formarum omnium rerum; ergo cognoscit omnes res, non solum seipsum.

6. Praeterea, propter quod unumquodque, tale et ipsum magis. Sed Deus est causa

4. Además, Anaxágoras²³ consideró al intelecto no mezclado, de modo que conoce todas las cosas; y por esto es elogiado por el Filósofo en el libro III *Acerca del Alma* [comentario 4; libro I, comentario 3,4; y en el libro VIII de la *Física*, comentario 37]. Pero el intelecto divino es no mezclado y puro al máximo. Por eso conoce todo al máximo; y no sólo a sí, sino también otras cosas.

5. Además, cuanto alguna de las formas es más simple, tanto es comprensiva de más formas. Pero Dios es substancia simplísima. Luego, él mismo es comprensivo de las formas de todas las cosas; por eso conoce todas las cosas, no sólo a sí mismo.

6. Además, por aquello por lo que una cosa es tal, también ella misma es más. Pero Dios, para todos los que

23. Anaxágoras [499-428 a.C.].- Nació en Clazomene, en 453 llegó a Atenas, en 434 fue acusado de impiedad y abandonó la ciudad, murió en Lámpsaco. Se le atribuye el escrito *Sobre la Naturaleza* donde renueva la filosofía jónica. De acuerdo con Anaxágoras nada se engendra ni se destruye, sino que todo es susceptible de mezclarse o de separarse. Según su filosofía la mente resulta ser el principio del orden, de la animación y de la individualización de las cosas que conforman el universo mediante la percepción.

cognoscendi creaturas omnibus qui cognoscunt: ipse enim est *lux qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* [Ioan. I, 9]. Ergo ipse maxime cognoscit creaturas.

7. Praeterea, Augustinus probat in libro *de Trinit.* [X, cap. I et II], quod nihil diligitur nisi cognitum. Sed Deus *diligit omnia quae sunt*, [Sapient. XI, 25]. Ergo etiam omnia cognoscit.

8. Praeterea, in *Psalm.* XCIII, 9 dicitur: *Qui finxit oculum, non considerat? quasi dicat, sic.* Ergo ipse Deus, qui fecit omnia, considerat et cognoscit omnia.

9. Praeterea, in *Psalm.* alibi [Ps. XXXII, vers. 15], dicitur: *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Hic autem est Deus cordium cognitor vel factor. Ergo cognoscit opera hominum, et sic alia a se.

conocen, es causa de que conozcan a las criaturas; pues él es *"luz que ilumina a todo hombre que llega a este mundo"* [Juan. I, 9]. Por consiguiente él conoce en alto grado a las criaturas.

7. Además, Agustín prueba en el libro *Acerca de la Trinidad* [(libro) X, capítulos I y II], que nada es amado sino lo conocido. Pero Dios *"ama a todas las cosas que existen"* [Sabiduría, XI, 25]. Por lo tanto también las conoce a todas.

8. Además, en *Salmos* XCIII, 9 se dice: *"Quien creó el ojo, ¿acaso no ve?"*. Como si dijera algo así.... Por consiguiente Dios, quien hizo todas las cosas, las ve y las conoce todas.

9. Además, en otra parte de los *Salmos* [Salmo XXXII, versículo 15] se dice: *"Quien separadamente formó sus corazones, quien entiende todas sus obras"*. Pues éste es Dios, conocedor o bien hacedor de corazones. Por consiguiente conoce las obras de los hombres, así como otras cosas diferentes de sí.

10. Praeterea, idem habetur ex hoc quod alibi in *Psalm. CXXXV, 5*, dicitur: *Qui fecit caelos in intellectu. Ergo ipse intelligit caelos quos ipse creavit.*

11. Praeterea, cognita causa, praecipue formali, cognoscitur effectus. Sed Deus est causa formalis exemplaris creaturarum. Ergo cum seipsum cognoscat, cognoscit etiam creaturas.

RESPONDEO. Dicendum, quod absque dubio concedendum est, quod Deus non solum se cognoscit, sed etiam omnia alia: quod quidem hoc modo probari potest.

Omne enim quod naturaliter in alterum tendit, oportet quod hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem; alias casu in illud tenderet.

10. Además, se entiende lo mismo por el hecho de que en otra parte de los *Salmos* se dice: "*Quien hizo los cielos en su intelecto*". Por lo tanto, él entiende los cielos, que él mismo creó.

11. Además, habiendo sido conocida la causa, principalmente la formal, se conoce el efecto. Pero Dios es la causa formal (y) ejemplar de las criaturas. Por eso, como se conoce a sí mismo, conoce también a las criaturas.

RESPONDO. Debe decirse que sin duda hay que conceder que Dios no sólo se conoce a sí mismo, sino también todo lo demás; lo cual, sin duda, puede probarse de este modo.

Pues todo lo que naturalmente tiende hacia otra cosa, conviene que tenga esta tendencia de parte de alguien que lo dirija al fin; de otro modo tenderá hacia ello por casualidad.

In rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum, quo unaquaeque res in finem suum tendit; unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suum finem ordinaverit, et eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit.

Sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine ad quem ordinanda est; unde oportet quod in intellectu divino a quo rerum naturae origo provenit et naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio; et hanc probationem innuit *Ps. XCIII, 9*, cum dixit: *Qui finxit oculum, non considerat?* ut Rabbi Moyses dicit quod idem est ac si diceretur: qui

Ahora bien, en las cosas naturales encontramos un natural apetito por el cual cada cosa tiende a su fin; de donde conviene, sobre todas las cosas naturales, poner cierto intelecto, que haya ordenado las cosas naturales hacia su fin, y les haya donado la inclinación natural o el apetito.

Pero una cosa no puede ser ordenada a algún fin, si la cosa misma no es conocida junto con el fin hacia el cual debe ser ordenada; de donde conviene que en el intelecto divino, del que proviene el origen de las cosas naturales y el orden natural en las cosas, exista el conocimiento de las cosas naturales; y esta demostración la sugiere el *Salmo XCIII, 9*, cuando dijo: "*Quien hizo el ojo ¿acaso no ve?*" como el Rabino Moisés²⁴ dice es que lo mismo que si dijera: "Quien

24. Moisés Maimónides [1135-1204 d.C.]-Nació en Córdoba (España) y falleció en el Cairo. Fue educado por su padre en la Biblia y el Talmud; frecuentemente se piensa que fue discípulo de Averroes. Escribió aproximadamente 7 obras, siendo la más importante la denominada *Guía para los Indecisos*. Su filosofía se centra en la conciliación entre la fe y la razón; en efecto, a través de 25 argumentos demuestra que Dios existe, que es incorpóreo y que es uno; además, insiste en la existencia de esferas o inteligencias que median entre el ser y las criaturas.

oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est eius actus, scilicet visio, nonne considerat oculi naturam?

Sed oportet videre ulterius per quem modum creaturas cognoscit.

Sciendum est igitur, quod, cum omne agens agat in quantum est in actu, oportet quod in quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile.

Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis; unde, si principium activum sit materiale, effectus eius est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali; si autem sit immateriale activum principium, etiam effectus in eo immaterialiter erit.

hizo al ojo tan proporcionado a su fin, que es su acto, o sea la visión, ¿acaso no tiene en cuenta la naturaleza del ojo?".

Pero conviene ver, además, de qué modo conoce a las criaturas.

Así pues debe saberse que, como todo agente obra en cuanto está en acto, conviene que lo que es hecho por medio del agente, de algún modo esté en el agente; y de ahí sucede que todo agente hace algo semejante a sí.

Ahora bien, todo lo que existe en otro, existe en él a modo de recipiente; de donde, si el principio activo es material, su efecto está en él casi materialmente, porque está como por cierta virtud material; pero si el principio activo es inmaterial, el efecto también será inmaterial en él.

Dictum autem est supra, quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero secundum quod in eo immaterialiter recipitur; et inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt; sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter; unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum. Inde est quod in lib. *de Causis* [proposit. VIII] dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se, in quantum est causa eius.

Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio.

Ahora bien, arriba fue dicho que, según esto, algo es conocido por otro según como es recibido inmaterialmente en él; y de ahí deriva que los principios activos materiales no conocen sus efectos, porque no están sus efectos en ellos según como son conocibles; pero en los principios activos inmateriales los efectos existen según como son conocibles, porque lo son inmaterialmente; por lo cual todo principio activo inmaterial conoce su efecto. De ahí viene lo que se dice en el libro *Acerca de las Causas* [proposición VIII]: que la inteligencia conoce lo que está debajo de sí, en cuanto es su causa.

De donde, como Dios es principio activo inmaterial de las cosas, se sigue que en él mismo está el conocimiento de las cosas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod intellectum non est perfectio intelligentis secundum illam rem quae cognoscitur (res enim illa est extra intelligentem), sed secundum rei similitudinem qua cognoscitur, quia perfectio est in perfecto; lapis autem non est in anima, sed similitudo lapidis.

Sed similitudo rei intellectae est in intellectu dupliciter: quandoque ut aliud ab ipso intelligente; quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia; sicut intellectus noster cognoscendo seipsum cognoscit alios intellectus, in quantum ipse est similitudo aliorum intellectuum; sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, quia recipitur in eo sicut forma quasi in materia.

Haec autem forma, quae est aliud ad intellectum, quandoque comparatur ad rem cuius est

A LO PRIMERO debe decirse, por consiguiente, que el objeto entendido no es perfección del que entiende según la cosa que se conoce (pues dicha cosa está fuera del que entiende), sino según la similitud de la cosa por la cual se conoce, ya que la perfección existe en lo perfecto; en el alma no está la piedra, sino la similitud de la piedra.

Pero la similitud de la cosa entendida existe en el intelecto de dos modos: ya como algo que se entiende por sí mismo; o bien como la misma esencia del que entiende; así como nuestro intelecto, conciéndonse a sí mismo, conoce otros intelectos, en cuanto él mismo es similitud de otros intelectos; pero la similitud de la piedra existente en él mismo (i.e., *el intelecto*), no es la misma esencia del intelecto, porque es recibida en él como forma, como si estuviera en la materia.

Ahora bien, esta forma, que es diversa del intelecto, unas veces se compara con la cosa de la que es similitud,

similitudo, ut causa eius: ut patet in intellectu practico, cuius forma est causa rei operatae; quandoque autem est effectus rei, sicut patet de intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus.

Quandocumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quae non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se; sed si illa similitudo sit causa rei, perficitur tantum similitudine, et nullo modo re cuius est similitudo, sicut domus non est perfectio artis, sed magis e converso. Si autem sit effectus rei: tunc res erit etiam quodammodo perfectio intellectus active, sed similitudo eius formaliter.

Cum vero similitudo rei cognitae est ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud a se, nisi forte active; utpote si eius essentia sit ab alio effecta.

como su causa: como consta en el intelecto práctico, cuya forma es causa de la cosa operada; y otras veces es efecto de la cosa, como consta respecto a nuestro intelecto especulativo cuando recibe el conocimiento de parte de las cosas.

Luego, siempre que el intelecto conoce alguna cosa por la similitud que no es esencia del que entiende, entonces el intelecto es perfeccionado por algo diferente de sí; pero si aquella similitud es causa de la cosa, sólo será perfeccionado por la similitud, y de ninguna manera por la cosa de la que es similitud, como la casa no es la perfección del arte, sino más bien lo contrario. Ahora bien, si es efecto de la cosa, entonces la cosa será también en cierto modo la perfección del intelecto activamente, pero será su similitud formalmente.

Mas, como la similitud de la cosa conocida es la misma esencia del que entiende, no es perfeccionado por algo diferente de sí, sino quizás activamente; tal como si su esencia hubiera sido formada por otro.

Et quia intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus; nec similitudo rei, per quam cognoscit res, est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata; nullo modo, ex hoc quod cognoscit res alias, sequitur quod eius intellectus sit ab alio perfectus.

AD SECUNDUM dicendum, quod Deus non cognoscit alia secundum quod in ipso sunt, si *ly secundum quod* referatur ad cognitionem ex parte cogniti, quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo; si autem *ly secundum quod* determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso; quia

Y porque el intelecto divino no tiene ciencia causada por las cosas; ni la similitud de la cosa, por la cual conoce las cosas, es algo diverso de su esencia; ni su esencia es causada por otro; y de ningún modo, del hecho de que conoce otras cosas, se sigue que su intelecto haya sido construido por otro.

A LO SEGUNDO debe decirse que Dios no conoce otras cosas según que existen en él, si el "*según que*" se refiere al conocimiento de parte de lo conocido, porque en las cosas no conoce solamente el ser que tienen en él según que son uno con él, sino también el ser que tienen fuera de él, según que se diversifican de él; pero si el "*según que*" determina el conocimiento de parte del que conoce, así es cierto que Dios no conoce cosas sino según como están en él; porque existen por similitud de la

ex similitudine rei, quae est idem cum ipso existens.

AD TERTIUM dicendum, quod Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso.

Effectus autem in quacumque causa efficiente existens non est aliud ab ipsa, si accipiatur illud quod est per se causa; sicut domus in arte, non est aliud quam ars; quia secundum hoc effectus est in principio activo quod principium activum assimilat sibi effectum; hoc autem est hoc ipso quo agit; unde si aliquod principium activum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus eius in eo quod habet formam illam, nec effectus eius in eo erit distinctus a forma sua.

Similiter nec in Deo, cum agat per suam essentiam, effectus

cosa, que es la misma que existe con él.

A LO TERCERO debe decirse, que por este modo Dios conoce a las criaturas según que están en él.

Ahora bien, el efecto que existe en cada causa eficiente no es diverso de ella, si se entiende aquello que es causa por sí; como la casa hecha con arte no es otra cosa que el arte; porque según esto el efecto está en el principio activo, ya que el principio activo atrae hacia sí el efecto; pues esto existe por lo mismo por lo que se hace; de donde, si algún principio activo actúa sólo por su forma, según esto su efecto está en lo que tiene aquella forma, y su efecto en ello no será distinto de su forma.

De manera semejante ni en Dios, como actúa por su esencia, su efecto en

eius in eo non est distinctus ab essentia sua, sed omnino unum; et ideo hoc quo cognoscit creaturam, non est aliud quam essentia sua.

Nec tamen sequitur quod cognoscendo effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit, sit aliquis discursus in intellectu eius. Tunc enim dicitur solum intellectus de uno in aliud discurrere, quando diversa apprehensione utrumque apprehendit; sicut intellectus noster alio actu apprehendit causam et effectum, et ideo effectum per causas cognoscens dicitur discurrere in effectum. Quando vero non alio actu fertur potentia cognoscitiva in medium quo cognoscit, et in rem cognitam, tunc non est aliquis discursus in cognitione; sicut visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem vel rem quae resultat in speculo per speculum, non dicitur

él no está separado de su esencia, sino es totalmente uno; y así esto por lo que conoce a la criatura, no es otra cosa que su esencia.

Mas no se sigue que, conociendo el efecto por el hecho de que conoce su esencia, exista algún discurso en su intelecto. Pues sólo entonces, se dice que el intelecto discurre de una cosa hacia otra, cuando comprende a ambas con diversa aprehensión; como nuestro intelecto comprende con distinto acto la causa y el efecto, y por ello se dice que el que conoce el efecto por las causas, discurre hacia el efecto. Pero cuando la potencia cognoscitiva no se lleva en otro acto hacia el medio en el cual conoce, y hacia la cosa conocida, entonces no existe discurso alguno en el conocimiento; como de la vista que conoce la piedra por la apariencia de la piedra que existe en sí misma, o la cosa que resulta en el espejo a través del espejo, no se dice que dis-

discurrere; quia idem est ferri in similitudinem rei, et in rem quae per talem similitudinem cognoscitur.

Hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa; et ideo una cognitione se et alia cognoscit, ut etiam dicit Dionysius [VII cap. *de Divinis Nomin.*] sic dicens: *Non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam quam communem existentia omnia comprehendentem; et ideo nullus discursus est in eius intellectu.*

AD QUARTUM dicendum, quod aliquid dicitur proportionatum alicui *dupliciter*.

Uno modo quia inter ea attenditur proportio: sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportionem ad duo.

Alio modo per modum pro-

curre; porque lo mismo es ser llevado hacia la similitud de la cosa, y hacia la cosa que por tal similitud se conoce.

Ahora bien, de este modo Dios conoce sus efectos a través de su esencia, como la cosa misma se conoce a través de la similitud de la cosa; y por eso, en un solo conocimiento se conoce a sí mismo y a otras cosas, como también dice Dionisio [capítulo VII de los *Nom. Divin.*] diciendo así: *"Así pues Dios no tiene otro conocimiento de sí que el común que comprende todo lo existente"*; y por eso ningún discurso existe en su intelecto.

A LO CUARTO debe decirse, que alguna cosa se dice proporcionada a otra *de dos modos*.

De un modo porque entre ellas se atiende la proporción: como decimos que cuatro es proporcional a dos, porque se encuentra en doble proporción respecto a dos.

De otro modo por la forma de la

portionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita et octo ad quatuor: est enim proportionalitas similitudo proportionatum.

Et quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionari dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum, ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis.

Sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; et sic nihil prohibet proportionatum esse infinitum infinito: quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infini-

proportionalidad; como si dijéramos que seis y ocho son proporcionales, porque así como seis es duplo de tres, así también ocho de cuatro: pues la proporcionalidad es similitud de los proporcionados.

Y porque en toda proporción se atiende, a su vez, la relación entre sí de aquellos que se dicen proporcionales según algún determinado exceso de uno sobre otro, por ello es imposible que algo infinito sea proporcional a lo finito por el modo de la proporción.

Pero en estas cosas que se dicen proporcionadas por el modo de la proporcionalidad, no se atiende, a su vez, la relación de ellas entre sí, sino la relación semejante de ciertos dos respecto a otros dos; y así nada impide que lo infinito sea proporcionado a lo finito: porque, como algo finito es igual a otra cosa finita, así lo infinito es igual a otra cosa infinita. Y según este

to. Et secundum hunc modum oportet esse proportionatum medium ei quod per ipsum cognoscitur; ut, scilicet, sicut se habet ad aliquid demonstrandum, ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstretur; et sic nihil prohibet essentiam divinam esse medium quo creatura cognoscitur.

AD QUINTUM dicendum, quod aliquid intelligitur *dupliciter*: *uno modo* in seipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cogitata formatur acies intuentis; *alio modo* videtur aliquid in altero, quo cognito et illud cognoscitur. Deus ergo seipsum tantum cognoscit in seipso, alia vero in seipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam; et secundum hoc Philosophus dixit, quod Deus tantum seipsum cognoscit; cui etiam consonat dictum Dionysii [VII

modo conviene que exista un medio proporcionado a eso que es conocido por medio de él; por ejemplo, del modo que actúa para demostrar algo, así actúe lo que es conocido por medio de algo, respecto a lo que es demostrado; y así nada impide que la esencia divina sea el medio por el cual la criatura es conocida.

ALO QUINTO debe decirse, que algo se entiende *de dos modos*: *de un modo* en sí mismo, o sea, cuando a partir de la cosa entendida o pensada se forma la percepción del que entiende; *de otro modo* (cuando) se observa algo en otro, conocido el cual (también) aquello es conocido. Por lo tanto Dios sólo se conoce a sí en sí mismo, y conoce las otras cosas en ellas mismas, pero conociendo su esencia; y según esto el Filósofo dijo que Dios sólo se conoce a sí mismo; con lo cual también concuerda lo dicho por Dionisio [capí-

cap. de *Divin. Nomin.*]; *Deus, inquit, existentia cognoscit, non scientia quae sit existentium, sed quae sit sui ipsius.*

AD SEXTUM dicendum, quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione cognoscit se et alia; quia et idem cognoscens, et idem cognitionis actus, et idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitae, sic non eadem ratione se cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliae per assimilationem; et ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est quod eius est essentia, et aliorum similitudo.

tulo VII de los *Nom. Divin.*]; "*Dios, dice, conoce a los seres existentes, no por la ciencia que es de los que existen, sino que es de sí mismo*".

ALO SEXTO debe decirse, que si la razón del conocimiento se entiende por la parte del conocente, Dios por la misma razón se conoce a sí y a otras cosas; porque también él es conocente, y es acto del conocimiento, y es el medio del conocer. Mas, si se entiende la razón por parte de la cosa conocida, así, no por la misma razón, se conoce a sí y a otras cosas, porque no es la misma actitud de sí y de otros respecto al medio con el que conoce; porque, para aquél medio, él es el mismo por esencia, y las otras cosas lo son por asimilación; y por ello se conoce a sí por esencia, y a los otros por similitud; empero, la misma cosa es la esencia de él, y la similitud de otros.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ex parte cognoscentis, omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum et se esse Patrem; sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti; cognoscit enim se esse Deum Deitate, et se esse Patrem Paternitate, quae secundum modum intelligendi non idem est quod Deitas, quamvis realiter unum sit.

AD OCTAVUM dicendum, quod illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est similitudo rei, vel principiorum eius; quae non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione.

A LO SÉPTIMO debe decirse, que de parte del conocente, absolutamente en el mismo conocimiento Dios conoce que él es Dios y que es Padre; pero no es lo mismo por lo que conoce de parte de lo conocido; pues conoce que él es Dios por la Deidad, y que es Padre por la Paternidad, la cual según el modo de entender no es lo mismo que Deidad, aunque realmente sea una sola cosa.

A LO OCTAVO debe decirse, que aquello que es principio del ser, también es principio del conocer de parte de la cosa conocida, porque la cosa es conocible por sus principios; pero aquello por lo que se conoce de parte del conocente, es la similitud de una cosa, o de sus principios, que no es principio del ser para la misma cosa, sino quizás en el conocimiento práctico.

AD NONUM dicendum, quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest *dupliciter* attendi.

Uno modo secundum convenientiam in ipsa natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, ante cognitio est perspicacior; sicut minor est similitudo similitudinis quae est in intellectu ad lapidem, quam illius quae est in sensu, cum sit a materia magis remota; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus.

Alio modo quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum.

Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in

A LO NOVENO debe decirse que la similitud de algùn par de cosas entre sí, puede entenderse *de dos modos*.

De un modo según la conveniencia en la misma naturaleza; y tal similitud no se requiere entre el conocente y lo conocido; más aun, vemos a veces que, cuanto tal similitud es menor, el conocimiento haya sido antes más perspicaz; así como menor es la similitud de la similitud que está en el intelecto respecto a la piedra, que de aquello que está en el sentido, pues está más lejana de la materia; y sin embargo el intelecto conoce más perspicazmente que el sentido.

De otro modo sucede en cuanto a la representación; y se requiere esta similitud del conocente a lo conocido.

Así pues, aunque es mínima la similitud de la criatura respecto a Dios según la conveniencia en la naturaleza;

natura; est tamen maxima similitudo secundum quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit.

AD DECIMUM dicendum, quod cum dicitur: Deus nihil extra se intuetur; intelligendum est sicut in quo intueatur, non sicut quod intueatur; illud enim in quo omnia intuetur, in ipso est.

AD UNDECIMUM dicendum, quod quamvis a linea si diminuatur punctus in actu, nihil deperiat de lineae quantitate, si tamen diminuatur a linea quod non sit ad punctum terminabilis, peribit lineae substantia. Similiter etiam est de Deo; non enim aliquid Deo deperit, si eiusmodi creatura ponatur non esse; deperit tamen perfectionis ipsius, si auferatur ab eo potes-

aún así existe máxima similitud según que la divina esencia representa a la criatura con toda deliberación; y por eso el intelecto divino conoce una cosa de la mejor manera.

A LO DÉCIMO debe decirse que, cuando se dice: "Dios nada intuye fuera de sí"; debe entenderse como aquello en lo que intuye, no como lo que intuye, pues aquello en lo que todo lo intuye, está en él.

A LO UNDECIMO debe decirse que, aunque de la línea se disminuya un punto en acto, nada desaparecerá de la cantidad de la línea, mas si se disminuye de la línea el hecho de que no pueda terminar en un punto, perecerá la sustancia de la línea. De manera semejante también sucede en Dios; pues no desaparece algo para Dios, si se supone que no existe esa clase de criatura; mas disminuye algo de su perfección, si se le quita la potestad de pro-

tas producendi creaturam. Non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia eius.

AD DUODECIMUM dicendum, quod quamvis cognitio non sit nisi entis, non tamen oportet quod illud quod cognoscitur, sit tunc ens in sui natura quando cognoscitur; sicut enim cognoscimus distantia loco, ita cognoscimus distantia tempore, ut patet de praeteritis, et ita non est inconveniens, si cognitio ponatur de rebus non aeternis.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod perfectionis nomen, si stricte accipiatur, in Deo non potest poni; quia nihil est perfectum nisi quod est factum. Sed in Deo nomen perfectionis accipitur magis negative quam positive; ut dicatur perfectus, quia

ducir una criatura. Ahora bien, no conoce las cosas sólo según que están en acto, sino también según que están en la potencia de él.

A LO DUODÉCIMO debe decirse, que aunque el conocimiento no sea sino del ser, no conviene que aquello que es conocido, sea entonces ente en su propia naturaleza cuando es conocido; pues así como conocemos las cosas distantes en lugar, así conocemos las distantes en tiempo, como consta acerca de las cosas pasadas; y así no es inconveniente si el conocimiento se considera respecto a las cosas no eternas.

A LO DÉCIMO TERCERO debe decirse que el nombre de perfección, si se toma estrictamente, no se puede poner en Dios; porque nada es perfecto sino lo que es hecho. Pero en Dios el nombre de perfección se considera más de manera negativa que positiva; de modo que se dice perfecto, porque nada

nihil deest ei ex omnibus; non quod sit in eo aliquid quod sit in potentia ad perfectionem, quod aliquo perficiatur quod sit actus eius; et ideo non est in eo potentia passiva.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod intelligibile et sensibile non movent sensum vel intellectum nisi secundum quod cognitio sensitiva vel intellectiva a rebus accipitur; non est autem talis divina cognitio; et ideo ratio non procedit.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod secundum Philosophum, in VIII *Metaphys.* et X *Ethic.* [cap. IV et V], delectatio intellectus est ex operatione convenienti; unde ibi dicitur quod Deus una et simplici operatione gaudet. Secundum hoc igitur aliquid intelligibile est causa delectationis intellectui secundum

le falta entre todas las cosas; no porque exista en él algo que esté en potencia respecto a la perfección, porque sea perfeccionado por algo que sea acto suyo; y por eso no existe en él potencia pasiva.

A LO DÉCIMO CUARTO debe decirse, que lo inteligible y lo sensible no mueven al sentido o al intelecto sino según que el conocimiento sensitivo o intelectivo sea tomado de las cosas; ahora bien, el conocimiento divino no es tal; y por eso no procede la (citada) razón.

A LO DÉCIMO QUINTO debe decirse que, según el Filósofo, en el libro VIII de la *Metafísica* y en el libro X de la *Ética* (capítulos IV y V), la delectación del intelecto deriva de su operación conveniente; por lo cual allí se dice que Dios se alegra con una única y simple operación. Así, según esto, algo inteligible es causa de deleite en el intelecto según que sea

quod est causa operationis ipsius. Hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso, quo intellectus opere informetur. Unde patet quod res quae intelligitur, non est causa delectationis in intellectu nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur; quod non est in intellectu divino.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod esse simpliciter et absolute dictum, de solo divino esse intelligitur, sicut et bonum; ratione cuius dicitur in *Luca* cap. XVIII, vers. 19: *Nemo bonus nisi solus Deus*. Unde quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse; quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse. Et quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod plus habet de non esse; et tamen illud esse quod

causa de la operación misma. Ahora bien, esto existe según que causa su similitud en él mismo, en el que el intelecto es formado por una obra. De donde consta que la cosa que se entiende, no es causa de deleite en el intelecto sino cuando el conocimiento del intelecto es recibido de parte de las cosas; lo cual no existe en el intelecto divino.

A LO DÉCIMO SEXTO debe decirse que el "ser" simple y absolutamente dicho, se entiende respecto al único ser divino, tanto como el bien; por razón de lo cual se dice en *Lucas* capítulo XVIII, versículo 19: "*Nadie (es) bueno sino sólo Dios*". Por lo cual, cuanto la criatura se aproxima a Dios, tanto tiene del ser; pero cuanto se aparta de él, tanto tiene del no ser. Y porque no se aproxima a Dios sino según que participa del ser finito, y en cambio dista en un grado infinito; por eso se dice que tiene más del no ser; y sin embargo aquella parte de ser que

habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod creatura visibilis non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem; secundum vero quod ab eo recedit, habet falsitatem, ut et Avicenna dicit [lib. VIII *Metaph.*, cap. VI].

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod aliquid comparatur Deo *dupliciter*: *vel* secundum commensurationem, et sic creatura, Deo comparata, invenitur quasi nihil; *vel* secundum conversionem ad Deum, a quo esse recipit, et sic hoc solum esse habet quo comparatur ad Deum; et sic etiam a Deo cognoscibilis est.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod verbum illud est

tiene, como existe a partir de Dios, es conocida por Dios.

A LO DÉCIMO SÉPTIMO debe decirse, que la criatura visible no tiene verdad sino según que se aproxima a la primera verdad; pero según que se aparta de él (*i.e.*, Dios), tiene falsedad, como también lo dice Avicena [libro VIII de la *Metafísica*, capítulo VI].

A LO DÉCIMO OCTAVO debe decirse, que algo se compara con Dios *de dos modos*: o según la medida, y así la criatura, comparada con Dios, se encuentra como nada; o según la inclinación hacia Dios, del cual recibe el ser, y así tiene éste sólo ser por el cual es comparado con Dios; y así también es conocible por Dios.

A LO DÉCIMO NOVENO debe decirse, que aquella palabra debe

intelligendum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit; quod in intellectu divino locum non habet.

AD VICESIMUM dicendum, quod quamvis agens naturale, ut Avicenna dicit [lib. VI *Metaph.*, cap. II], non sit causa nisi fieri; cuius signum est quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum; agens tamen divinum quod est influens esse rebus, est causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret; et tamen est similitudo principiorum essentialium, quae intrans rei constitutionem; et ideo non solum cognoscit fieri rei, sed esse eius, et principia essentialia ipsius.

entenderse acerca de nuestro intelecto, el cual recibe la ciencia de las cosas; pues poco a poco la cosa se deduce desde su materialidad hasta la inmaterialidad del intelecto, o sea, mediante la inmaterialidad del sentido; y por eso conviene que lo que esté en nuestro intelecto, antes haya estado en el sentido; lo cual no tiene lugar en el intelecto divino.

A LO VIGÉSIMO debe decirse que, aunque el agente natural, como dice Avicenna [libro VI de la *Metafísica*, capítulo II], no es causa sino del ha-cerse; cuyo signo es que, una vez destruido aquél, no cesa el ser de la cosa, sino sólo el hacerse; mas el agente divino, que es el que infunde el ser a las cosas, es causa de su ser, aunque no entra en la constitución de las cosas; y sin embargo es similitud de los principios esenciales, que entran en la constitución de la cosa; y por eso no sólo conoce el hacerse de la cosa, sino su ser, y sus principios esenciales.

APÉNDICE

Utilidad de la carrera.

La Licenciatura en Letras Clásicas representa un gran desafío para casi cualquier persona; dentro de ella la calidad académica y formativa no posee arquetipos ni antecedentes. Debido a lo anterior se genera una singularidad característica que, a su vez, produce vertientes insospechadas y que, inclusive, llegan a contender.

Por principio de cuentas debo agradecer las enseñanzas recibidas a lo largo de los casi 5 años que estuve asistiendo a la facultad. Durante ese tiempo no tenía realmente una idea clara respecto a la perspectiva laboral a la cual podía optar; sin embargo mediante el contacto, primero con la Escuela Nacional Preparatoria y después con diversas instituciones educativas de carácter privado, pude obtener un trabajo aceptable junto con el gusto de experimentar las diversas metodologías educativas que amablemente recibí por parte del personal académico de la ENP.

De tal suerte, el magisterio resulta ser el primer campo de trabajo al cual puede acceder cualquier egresado de la carrera. El inicio puede ser

un tanto incierto, pero mediante la experiencia adquirida con el paso de los años, cualquiera de nosotros puede sobresalir dentro del entorno académico en donde nos encontremos en ese preciso momento.

La base principal definitivamente se encuentra dentro del conocimiento adquirido a través de la carrera.

Las virtudes de la misma son variadas: aprendemos a organizar tanto nuestro tiempo como los recursos inmediatos con los que contamos; establecemos contacto con las principales bibliotecas humanísticas de la ciudad; disciplinamos nuestra mente al leer [e inclusive relejendo] las obras de los clásicos; desarrollamos un sentido de la comunicación poco usual y generalmente adjudicado a otras instituciones educativas ostentosas o excluyentes; redescubrimos la Lengua Española tantas veces menospreciada; diseñamos estrategias a favor de la educación; nos convertimos en autodidactas convencidos; pero sobre todo, y lo más importante, promovemos y justificamos la existencia de la Filología Clásica.

Involuntariamente, y tal vez por razones técnicas o temporales, dejé de lado otras tantas virtudes emanadas de la carrera; me disculpo por ello.

Ahora bien, necesariamente he de remitirme a los defectos que aquejan a nuestra ciencia: no existe el suficiente apoyo por parte de los principales actores [llámeseles compañeros, profesores o autoridades, ya consagrados o recién egresados] para realizar nuestra labor; permitimos que la desconfianza o la pereza nos lleve al fracaso; convertimos nuestro entorno inmediato en una especie de "club social humanístico" excluyente y pedante; no contamos con la mínima formación en materia tecnológica para poder usarla con provecho; no contamos con una base de datos que en algún momento permita la comunicación entre los egresados para conformar una **Asociación de Filólogos Clásicos**;

dejamos que las pasiones se antepongan a las certezas; contamos con un plan de estudios que muchas veces no consigue sus objetivos; y, lo más triste de todo, perdemos terreno ante la implacable tecnocracia y su gran compañera la ignorancia.

Sé que tal vez existen otros muchos defectos, sin embargo no deseo que mis palabras solamente tengan un eco negativo dentro de la conciencia de quien no se encuentra inmiscuido en el medio.

Es nuestro deber procurar que **el amor por las letras** no caiga en contradicciones y que pierda validez a causa de los movimientos que sólo nos desgastan y que nos colocan dentro de una contienda fratricida.

En el momento actual me doy cuenta de que existen poderosos intereses que surgen en nuestra contra. Uno de ellos proviene de las escuelas e institutos que lucran con nuestra necesidad deseando obtener nuestros conocimientos a cambio de migajas.

Otro surge a través de los proyectos educativos que plantean eliminar la enseñanza etimológica, o bien desechar el aprendizaje de las lenguas griega y latina, justificándose por medio del alto índice reprobatorio que año tras año va en aumento.

Las perspectivas se presentan promisorias o alarmantes, los hechos tan sólo dependerán de nuestro actuar y de nuestra conciencia.

Si deseamos conservar nuestra actividad tenemos que formar un frente común. Si seguimos como hasta ahora seremos como piezas sueltas de ajedrez. La moneda se encuentra en el aire. Ojalá aterrice del lado más conveniente.